

30 AÑOS DE FILOSOFÍA EL CARIBE COLOMBIANO

UN HOMENAJE AL DEBATE FILOSÓFICO

Editores y compiladores

Luis Eugenio Ribón Pérez
Numas Armando Gil Olivera
Isaac Nieto Mendoza (Editor)

Facultad de Ciencias Humanas

Programa de Filosofía
2023



Nombres: Ribon Pérez, Luis Eugenio -- Gil Olivera, Numas Armando -- Nieto Mendoza, Isaac. (Compiladores).

Título: 30 años de filosofía el Caribe colombiano. Un homenaje al debate filosófico.

Primera edición. Puerto Colombia, Colombia: Sello Editorial Universidad del Atlántico, 2023.

167 páginas. 17x24 centímetros. Incluye bibliografía, tablas, gráficos.

ISBN: 978-628-7657-14-4 (PDF)

CDD: 107 T787

30 AÑOS DE FILOSOFÍA EL CARIBE COLOMBIANO

UN HOMENAJE AL DEBATE FILOSÓFICO

Editores y compiladores

Luis Eugenio Ribón Pérez
Numas Armando Gil Olivera
Isaac Nieto Mendoza (Editor)

Facultad de Ciencias Humanas

Programa de Filosofía
2023



Sello Editorial
**UNIVERSIDAD
DEL ATLÁNTICO**

Contenido

PRESENTACIÓN	7
Pasado, presente y futuro del programa de Filosofía de la Universidad del Atlántico	15
Dayana De La Rosa Carbonell	15
Los filósofos y la vejez	27
José Gabriel Coley	27
Nieto Arteta y Karl Popper: una posibilidad teórica	41
Oscar David Caicedo	41
Reivindicación del cogito cartesiano desde la filosofía sartreana	53
Andrea Carolina Rebolledo Macare.....	53
Arturo Cardozo Beltrán.....	53
Miguel de Montaigne: el humanismo como filosofía educativa	71
Rubén Darío Arroyo Osorio	71
La ciudad frente a pueblo y pueblitos del Caribe colombiano	103
Numas Armando Gil Olivera.....	103
Estudio bibliométrico sobre la producción científica del alumnado en filosofía de la Universidad del Atlántico	111
Isaac Nieto Mendoza.....	111
La representación en Herbart y Julio Enrique Blanco, un lugar en la filosofía y la psicología en Barranquilla	133
Luis Eugenio Ribón Pérez.....	133
Paradigmas de formación socio humanística y tecnológica en la Universidad del Atlántico (1941-1970)	147
Roger de Jesús Sepúlveda Fernández	147

PRESENTACIÓN

El programa de Filosofía de la Universidad del Atlántico presenta como opción a la ciudad de Barranquilla y al departamento del Atlántico, las investigaciones que realizan los diferentes grupos de Investigación de nuestra Alma Máter, desde una perspectiva transdisciplinar. Por transdisciplinar se entiende la actitud que tienen los investigadores individuales o los grupos de Investigación para hablar, no todos los lenguajes científicos, pero sí, para traducir al idioma de la filosofía, los otros saberes. Por este motivo, desde hace treinta años, el Instituto, el Programa de Filosofía y los Grupos de Investigación se han comprometido en la consolidación del Conversatorio que se integra en una discusión local, nacional e internacional, para tener apertura a nuevos enfoques y tradiciones.

Antecedentes del Conversatorio Filosófico

En 1991, año en que se proclamó la nueva Constitución de Colombia, nuestra Universidad del Atlántico llegó a sus bodas de oro, motivo por el cual mediante Acuerdo Superior #006 de mayo 23 de esa anualidad, se creó el Instituto de Filosofía Julio Enrique Blanco, en honor a su fundador. El 3 de junio, día del onomástico institucional, se inauguró en ceremonia especial y se nombró a José Gabriel Coley como su primer director; y ese mismo día en horas de la noche en el teatro municipal Amira De la Rosa, comenzaron los Conversatorios Filosóficos que llevan ya treinta años de existencia ininterrumpida.

El primer Conversatorio estuvo a cargo de José Gabriel Coley con la temática sobre la necesidad de organizar los estudios filosóficos en la Universidad del Atlántico. A partir de ahí se marcó un hito en el desarrollo de los Conversatorios, que se realizan semestralmente todos los lunes, siendo incluso reseñados internacionalmente.

Cabe señalar que, durante los treinta años de existencia, han sido coordinado por ilustres docentes del Programa: José Gabriel Coley, Julio Núñez Madachi, Numas Armando Gil Olivera, Fidel Llinás, Javier Ferreira, Rodolfo Wenger, Roger Sepúlveda, Eduardo Bermúdez y Luis E. Ribón, al tiempo que han participado interesantes filósofos, historiadores, literatos, y economistas; cuyos nombres han dejado huella en la ciudadanía barranquillera, respondiendo a la visión del filósofo Julio Enrique Blanco de apostar por la educación.

El 3 de junio del 2021, celebramos los 80 años de nuestra Alma Mater y los 30 años del Conversatorio con ponencias de los docentes del programa de Filosofía de la Universidad del Atlántico. Es de advertir que durante estas tres décadas (1991 – 2021), el Conversatorio ha mantenido su vigencia, pese a los paros, protestas sociales y estudiantiles y la presencia de la pandemia por el virus SARS CoV-2; llevándose a cabo en el salón La Perla de la Universidad Simón Bolívar, mientras que en la pandemia se llevó a cabo utilizando medios tecnológicos.

El vocablo Conversatorio fue impulsado por el Instituto de Filosofía que, en aquel entonces, funcionaba y se hizo usual en todo el país para señalar eventos similares en otras áreas del saber; pero en el Gran Caribe, significa abordar de manera seria un determinado tema, en este caso, el filosófico.

La intención era que la filosofía saliera de los claustros y se hiciera pública como en el Ágora griego o en el Fórum romano.

Es gracias al Instituto de Filosofía que se crearon los Conversatorios filosóficos y se fundó la Facultad de Ciencias Humanas en 1994 con el programa de Filosofía, siendo su primer Decano José Gabriel Coley. Desde la decanatura y apoyado en la autonomía universitaria y el poder epistemológico, se ideó el programa de Filosofía, junto con sus hermanos el programa de Historia y Sociología. Sin embargo, por desgracia, el Instituto fue eliminado por la rectora Ana Sofía Cuervo, y hoy estamos en mora de rescatarlo porque legalmente está vivo. Cosa distinta son los Conversatorios que, desde hace tiempo, se constituyeron como una Institución de la ciudad.

La decisión fue radical. Había sido creado el programa de Filosofía por Resolución 012 del 28 de noviembre de 1996 y el secretario general Jorge Salazar, con el visto bueno del vicerrector académico Cristóbal Arteta, comunicó al Instituto Colombiano para la Evaluación de la Educación (ICFES). No se esperó permiso, ni código, ni licencia alguna, por lo que libérrimamente se ofertó la carrera de Filosofía para el segundo semestre de 1997.

Platón nunca pidió permiso para abrir la Academia, ni Aristóteles su Liceo, ni Epicuro su Jardín. Y eso fue lo que hizo, guardadas las proporciones, José Gabriel Coley. No hubo sanciones, ni destituyeron a nadie, ni cerraron el programa. No solo porque se supo defender invocando la mayoría de edad kantiana, sino porque se demostró la calidad de programa que se ofrecía, superando con creces todas las evaluaciones practicadas por la Universidad Nacional, que

fue el par académico para la evaluación. Los Conversatorios habían construido en Barranquilla y en el departamento del Atlántico, un ambiente favorable, un piso social y simpatía intelectual en favor de la academia y la disciplina de la razón, cuyo programa de Filosofía fue su consecuencia natural.

Hoy, treinta años después, la Universidad del Atlántico, la Facultad de Ciencias Humanas, el Programa de Filosofía, el Señor decano Luis Alarcón, su cuerpo docente y la coordinación del programa, damos las gracias a tan ilustre obra liderada por Mg. José Gabriel Coley, quien con su firmeza y tesura supo llevar este gran trabajo hasta el final. Solo queda que la Facultad de Ciencias Humanas siga creciendo, y que las futuras generaciones se apersonen de ello.

Articulación del Conversatorio Filosófico con las políticas institucionales

Todo lo anterior ha permitido la articulación del Programa Académico de Filosofía con el Conversatorio, con el proyecto educativo institucional de la Universidad del Atlántico y el PEP del programa de Filosofía. En este sentido, el programa académico de Filosofía tiene como misión, ser el programa de Filosofía de la Universidad del Atlántico, la universidad pública más grande de la región Caribe, con el reconocimiento de ser un programa acreditado de alta calidad, formando profesionales apoyados en un plan curricular que cobija las más importantes tradiciones filosóficas y grupos de investigación con trayectoria y reconocimiento nacional e internacional.

Además, el programa de Filosofía tiene un alto impacto en la región del Caribe colombiano, educando en el nivel superior, mediante la difusión del conocimiento, con autonomía y vocación de servicio social; y como visión, mantener la acreditación de alta calidad, continuar como el programa de pregrado en el área de la filosofía con mayor producción, consolidada con un 90% de graduados con rigor en investigación filosófica.

En términos generales, se articula con lo establecido en la Ley 30 del 28 de 1992, del Ministerio de Educación Nacional, en la cual se establece que los programas de pregrado ofrecidos en las instituciones de educación superior, harán referencia a los campos de acción estipulados en el Artículo 7 (Capítulo III) de la ley en mención, uno de los cuales es la filosofía.

Dimensión académica

Desde la creación del Conversatorio en el año 1991 y del programa de Filosofía en el año 1996, fue pensado, desde el Instituto Julio Enrique Blanco, con el propósito fundamental de ofrecer a los estudiantes de filosofía –egresados y no egresados- y a profesionales provenientes de otras disciplinas, la posibilidad de una formación que les permitiera desarrollar competencias de investigación generadora de conocimientos en las diferentes áreas de la filosofía.

No hay duda que la filosofía ofrece herramientas conceptuales para reflexionar sobre aspectos problemáticos surgidos en sus propias disciplinas. Esto último significa que el programa de Filosofía ha sido concebido, no sólo

para atender las necesidades de la disciplina como tal, sino también para interactuar con otros saberes (abogados, médicos, comunicadores sociales, psicólogos, arquitectos, físicos, matemáticos, contadores, etc.), de manera que las personas no formadas en filosofía, adquieran una visión crítica sobre problemas relevantes para nuestro país, lo que constituye un aporte social de suma importancia.

Concebida de esta manera, el programa de Filosofía junto con el Conversatorio Filosófico, asume un enfoque multidisciplinario que responde al reto que tienen las sociedades contemporáneas de consolidar una comunidad académica capaz de abordar, de manera informada y competente, las diversas situaciones de nuestro tiempo, lo que solo es posible si se potencia la habilidad para aplicar las herramientas conceptuales y analíticas en disciplinas diferentes a las de la formación original.

La investigación fundamental o aplicada, en una misma disciplina, no cesa de relacionarse con las fronteras de otras disciplinas, lo que hace de la transdisciplinariedad una necesidad. Y la filosofía, como lo expresa E. Morín, es el lugar integrador de un movimiento que permite “ecologizar a las disciplinas, generarles niveles de comprensión y permitirles vivir en conjunto al interior de un conocimiento en movimiento.

Ponentes 30 años del Conversatorio

Filosófico

Recordamos durante estos 30 años del Conversatorio Filosófico a ponentes de diferentes saberes que alegraron el pensamiento a varias generaciones en este magno evento desde 1991 - 2021.

Inmortalizamos algunos de ellos:

José Gabriel Coley, fundador del Conversatorio Filosófico, del programa de Filosofía y de la Facultad de Ciencias Humanas; Moisés González, Adolfo León Gómez, Daniel Herrera Restrepo, Guillermo Hoyos, Sergio de Zubiría, Adolfo Meisel Roca, Simón Martínez, Manuel Ladeu, Adolfo González Enrique, José Consuegra Higgins, Milton Zambrano Pérez, Aquiles Escalante, David Damen, Boris Bustamante, Julio Olaciregui, Álvaro Suescun, Sara Harb, Mónica Gontovnik, Pablo Guadarrama, Rafael Soto, Martín Orozco, Padre Simón Pérez, Juan Pabón, Adolfo Pacheco, Jairo Solano, William Salgado, Manuel Guillermo Rodríguez, Ubaldina Díaz, Germán Pérez Teherán, Rafael Osorio, Guillermo Tedio, Andrés Salcedo, Oscar Montes, Sara Martínez, Jesús Ferro Bayona, Arnold Tejada, Paul Brito, David Aguilar, Jorge Aurelio Díaz, Víctor Florián, Roberto Salazar, Amílcar Caballero, Numas Armando Gil Olivera, Luis Eugenio Ribón Pérez, Julio Núñez Madachi, Eduardo Bermúdez, Cristóbal Arteta, Eleucilio Niebles, Fidel Llinás, Rodolfo Wenger, Luz María Lozano, Julio Morales, Dayana de la Rosa, Javier Ferreira, René Campis, Roger Sepúlveda, María Carolina Guzmán, Rafaela Vos, Oscar Caicedo, Elkin Contreras,

Arturo Cardozo, Rubén Darío Arroyo, Camilo Morón, Frank Morales, Osvaldo Orozco, Álvaro Soto, Juan Manuel Cuartas, José Cruzado y otros.

Luis E. Ribón Pérez
Coordinador del programa de Filosofía
Facultad de Ciencias Humanas
Universidad del Atlántico

Pasado, presente y futuro del programa de Filosofía de la Universidad del Atlántico

Dayana de la Rosa Carbonell¹

Introducción

Después de 24 años de existencia, el programa de Filosofía de la Universidad del Atlántico merece una revisión en retrospectiva filosófica que nos permita exaltar sus logros, aciertos, reconocer las debilidades y cuestionarnos sobre el futuro frente a un mundo que reclama reflexiones en medio de una pandemia que modificó lo que llamamos normalidad.

Esta mirada se hace desde las categorías hermenéuticas y genealógicas, en la lupa de una egresada, es decir, desde la experiencia formativa y, por supuesto, desde el diálogo intergeneracional de la práctica docente (desde hace 11 años), investigativa y la coordinación del mismo programa, siendo la primera mujer en coordinarlo en toda su existencia.

Revisar el presente que nos interpela en una crisis de salud pública de carácter mundial sin precedentes recientes, demanda de la filosofía, más que un academicismo regulado

1 Magíster en Filosofía, Universidad de La Laguna. Docente de la Universidad del Atlántico. Correo: dayanadelarosa@mail.uniatlantico.edu.co
Integrante del grupo de investigación Mujer, Género y Cultura de la Universidad del Atlántico.

por los ministerios de Educación y Ciencia, una apuesta hacia lo humano, que permita transversalizar los programas de filosofía local, nacional e internacional.

Estas demandas actuales ameritan cuestionarnos sobre el papel de la filosofía en medio de la crisis, plantearnos reflexiones sobre lo que nos depara el futuro inmediato y deliberar sobre el que hacer filosófico en general y, en particular, la formación filosófica en el programa de Filosofía de nuestra universidad, en un contexto de una humanidad cada vez más deshumanizada, en una sociedad desesperanzada.

Antecedentes del programa de Filosofía de la Universidad del Atlántico

La Universidad del Atlántico cumple 80 años desde su constitución. Nuestra Alma Máter, fundada por el filósofo Julio Enrique Blanco de la Rosa, se inicia con la creación del Museo de Antropología del Atlántico, siendo la pieza base para erigirse el proyecto de Universidad que se había planteado su fundador. Como lo afirma el profesor José Gabriel Coley (2016) en su libro *Cátedra Universitaria*,

La Universidad del Atlántico surgió como producto final de un proceso que arrancó a partir de la creación del Museo del Atlántico. Todo el proyecto fue concebido, diseñado y culminado por el filósofo Julio Enrique Blanco. El Museo sería la etapa previa, preparatoria, a la fundación de la Universidad. Crearía las condiciones para que germinaran los estudios superiores en

Barranquilla. Los tres primeros programas académicos fueron Ingeniería Química, Química y Farmacia, y Comercio Superior y Finanzas. Siempre se ha adolecido de la ausencia de un programa de Humanidades, de la creación del programa de Filosofía en la Universidad del Atlántico desde sus inicios siendo su fundador un filósofo. (p. 28)

Sin embargo, los primeros programas en fundarse fueron Ingeniería Química, Química y Farmacia y Comercio Superior y Finanzas; no estuvo filosofía como una primera opción. Aunque los blanquistas Julio Núñez Madachi y Eduardo Bermúdez han defendido la tesis que, en los planes de Julio Enrique Blanco, estaba la creación de un programa de filosofía conforme fuera creciendo la Universidad.

Esto tardó 56 años en consolidarse, contrario a lo que ocurría en otra universidad privada, la Universidad Metropolitana de Barranquilla, que abrió su programa de Filosofía entre 1975 y 1976². La filosofía, que históricamente había sido cosa de élites, cumplió este designio en una ciudad que se ha considerado liberal, pero que en sus venas es de gran corte conservador.

Mientras que, en la ciudad colonial de Cartagena, en el año de 1992, la Universidad Pública de Cartagena, abre su programa de Filosofía, siendo el primero de entorno de educación superior público de la región Caribe, lo que

2 Aunque se ha hecho la búsqueda de la fecha exacta, no he tenido acceso a un documento fundacional del mismo. Las referencias de los egresados entrevistados por mí sobre la fecha es la misma “entre 1975 y 1976” sin lograr afirmar uno de esos años en sí.

acrecentaba la deuda de la Universidad del Atlántico por crear un programa profesional de filosofía en Barranquilla, para la región Caribe.

Claro está que, mientras se formalizaba la filosofía en Cartagena, en la ciudad de Barranquilla se abría un año antes el Conversatorio Filosófico, no entre muros, sino abierta a una ciudad entera. Su sede principal, el antiguo y hoy en estado de coma, el Teatro municipal Amira de la Rosa que, entre la desidia de los gobernantes, la dejadez de nuestro pueblo carnavalero y juniorista, han dejado morir lentamente.

Es importante resaltar que el Conversatorio Filosófico nace como producto del Instituto de Filosofía Julio Enrique Blanco, lo que los convierte en los grandes antecedentes de nuestro programa. Ambos crean el ambiente propicio para que la ciudad tuviera de nuevo formación de filósofos y filósofas, pues el programa de la Unimetro había cerrado y existía necesidad entre nuestros coterráneos de estudiar filosofía de manera formal, sin tener que migrar al área andina o al exterior.

El abre bocas del conversatorio tenía ya una escuela de seguidores y asistentes permanentes, que también dan un impulso a visibilizar la necesidad de un programa de educación superior en filosofía. No podemos olvidar que por la década de los 90, el periódico El Heraldo tenía un espacio para la filosofía³. Cada semana se abordaba un tema o problema filosófico que luego era publicado en el diario. Así

3 Solicitud que he hecho a varios editores en los últimos 10 años, pero ninguno ha tenido la voluntad de retomar ese espacio en honor a su fundador Juan B. Fernández Renowitzky.

mismo, escribían allí filósofos como Numas Armando Gil, Eduardo Bermúdez, Julio Núñez Madachi, entre otros. La actividad filosófica era de relevancia informativa y estaban los filósofos interviniendo en la vida cultural de la ciudad.

Otro antecedente fundamental es la creación de la Facultad de Ciencias Humanas en 1994, siendo uno de sus fundadores y primer Decano el maestro José Gabriel Coley, quien en compañía de los filósofos mencionados y el profesor Cristóbal Arteta, entre otros, dan el carácter de Universal a la Universidad del Atlántico que, a pesar de la visión de Julio Enrique Blanco, no contaba con las Ciencias Humanas, para convertirse así en el espacio de pensamiento universalis como lo demanda el carácter y espíritu de una Universidad.

Después de esto fue necesario esperar tres años para que, por fin, en el segundo semestre de 1997, se abriera el primer semestre del programa de Filosofía de la Universidad del Atlántico en la región Caribe.

Nace la filosofía hecha programa en la Universidad Pública del departamento del Atlántico

Con el primer semestre de Filosofía, la Universidad del Atlántico inicia el proceso de consolidación del proyecto magno del filósofo Julio Enrique Blanco. Se da inicio a este programa cobijándose en la autonomía universitaria de la Ley 30 (Congreso de la República, 1992), por lo que no

se contaba con una autorización del Instituto Colombiano para la Evaluación de la Educación (ICFES), ni de Registro Calificado, sino de la normativa interna institucional.

Por no contar con ese registro en ese momento, no puede afirmarse que era un programa carente de calidad y rigor académico, que es lo que nos quieren vender ahora cómo única forma de medir la calidad de un programa a través de documentos y certificados, que para nuestra contemporaneidad es necesaria, pero no suficiente en retrospectiva. Por el contrario, nuestro programa se caracterizó por ser rígido y sólido en formación académica, con una amplia oferta de seminarios complementarios.

En ese momento, el primer plan de estudios estaba bien estructurado y planteado. Bastante rígido, a decir verdad, como ya lo mencioné, pues todo tenía prerrequisitos, pero muy completo en la estructura formativa que teníamos. Veíamos tres semestres de lógica, uno de teoría de la argumentación, seminario de autores, dos obligatorios por semestre, historia de la filosofía, cronológicamente dividida desde el primer hasta el último semestre, corrientes y problemas filosóficos.

Además, complementábamos nuestra formación con los Conversatorios Filosóficos (cada lunes de manera ininterrumpida, semestre a semestre), seminarios complementarios y la Cátedra Julio Enrique Blanco (cada sábado durante todo el semestre), los cuales eran espacios obligados para nosotros, los entonces estudiantes del programa, que veíamos en estos escenarios la oportunidad para ampliar nuestra formación. Aclaro que no nos asignaban

notas, ni trabajos de asistencia. Era el gusto exquisito de aprender lo que nos motivaba a asistir.

Para continuar ofreciendo el programa y egresarnos los que ya lo habíamos empezado, hubo necesidad de presentar un examen que validara nuestro conocimiento para que nos avalara el ICFES y poder continuar con nuestra carrera universitaria. ¡Nos fue muy bien! Logramos que legalizaran el programa, porque legítimo ya era y eso lo demostramos con nuestros resultados. Hemos egresado de ese pensum varios de los que hoy estamos como profesores de planta del programa, además de estar como profesores en otras universidades e instituciones de educación media.

Este era un programa robusto que dio bases para pensar en la flexibilidad y transición. Por ello, en el año 2005, se gestó un pensum que incorporaba elementos de flexibilidad como disminuir los criterios de prerrequisitos e incluir electivas.

En 2007 se da el registro calificado con un nuevo pensum, vigente hasta hoy, absolutamente flexible, y con un núcleo común bastante amplio. Sin embargo, ha sido reconocida la trayectoria de nuestro programa, con su Renovación de registro calificado en 2014, con su primera Acreditación de Alta Calidad en 2015, y su Renovación de Acreditación de Alta Calidad en 2020. Todos, logros de un equipo de profesores, estudiantes y apoyo académico administrativo de la Facultad.

También contamos como hija del programa la Maestría en Filosofía, la cual tiene como base el programa de Filosofía, nuestra historia, trayectoria y el respaldo de los grupos de

investigación, categorizados en la última convocatoria del Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación (Minciencias): Cronotopías, Intellectus Graecus-Latinus, Amauta, Holosapiens y Mujer, género y cultura.

Hasta aquí hemos hecho un breve recuento de lo que es el programa de Filosofía en su pasado y su presente. Pero, ¿hacia dónde vamos como programa?

Porvenir del programa de Filosofía en el quehacer de la filosofía

Cuando se atiende a una tradición, podría pensarse en desistir de ella o cambiarla totalmente. En este caso, es imperativo resaltar con orgullo esta tradición, para recoger lo que en ella se ha perdido sin olvidarnos del horizonte.

Es decir, como lo ha explicado Friedrich Nietzsche (2004), en su texto *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida*, en la vida humana, la historia está presente en tres modos: el primero, la historia está presente en tanto se está activo y el ser humano respira, este modo corresponde a lo que Nietzsche llama la forma monumental de la historia; el segundo, en tanto se preserva y se venera, el cual hace parte del modo anticuario de la historia; por último, está en tanto que sufre y requiere de la libertad, este modo está en la forma crítica de la historia.

Por lo tanto, en este punto, ya hemos recorrido los modos monumental y anticuario de la historia de nuestro programa.

Ahora, debemos verlo en modo crítico, sin olvidar los otros dos para avizorar el futuro.

Lo primero es recuperar, de manera interna en nuestro programa, la camaradería, confianza y respeto por el otro en el estamento profesoral. Una relación laboral que pueda abordar la crítica como quehacer filosófico, sin acudir a la disminución del otro como persona en su plena dignidad. No puede seguir siendo que, como caníbales, nos devoremos entre nosotros mismos, ni que se promueva desde las bases del programa, el descrédito del otro. Que no se promuevan esas prácticas nocivas del estamento profesoral al estudiantil.

Además, es lógico que ningún estudiante denigre del programa en el que se forma y en la que se graduará. Pues, quien desacredita el programa en el que se formó, se está desacreditando a sí mismo. Quien conjuntamente desprestigia a aquellos a los que enseñó, pierde crédito en su trabajo y labor. Pero, además, quién desacredita a sus colegas, no devela sino el temor de no brillar por mérito propio.

Ha sido una práctica antigua la de poner en entre dicho el saber y el conocer de los colegas, bien lo hizo así Sócrates con los sofistas. En la historia de la filosofía encontramos otros casos, sin embargo, la misma evolución filosófica, el recurrir a nuevos discursos por los Derechos Humanos, por los derechos de los otros, por la dignidad y el humanismo. No podemos seguir repitiendo esas prácticas que no aportan a la crítica de las ideas, teoría, apuestas y argumentos filosóficos.

Por ello, si la filosofía es un humanismo, que yo preferiría que fuera un feminismo, pero eso lo discutimos en otro apartado, es inexplicable que desde el quehacer filosófico se destruya al otro en su ser persona y su dignidad. No se trata aquí de promulgar una idea del amor romántico entre la comunidad académica del programa; no se trata tampoco de evadir la crítica o eliminarla, lo que es importante es ver en su justo valor, primero al humano que tengo frente a mí como colega, docente o estudiante, y luego sí plantear un humanismo filosófico con las críticas propias y la fuerza de los argumentos.

Que la crítica sea sobre las cosas, las ideas, los argumentos y no sobre las personas. Tampoco tiene que hacerse aquí una apología a la amistad por encima de todo, es absurdo, pero que el colegaje vuelva a pasarse por nuestras aulas de filosofía, aunque sean aulas virtuales.

Hace un año, cuando se declaró la emergencia sanitaria por el virus SARS CoV-2, se nos dijo que de esta situación salíamos siendo mejores personas. Lo que se ha demostrado es que no es cierto. No nos hace más humanos, más empáticos, más solidarios, ni la pandemia, ni los títulos que se acumulan en la pared (con mucho esfuerzo, claro), ni la amenaza de la muerte, ni la crisis económica, ni la pérdida de los seres queridos. Podría esperar que la ética nos devuelva al menos la humanidad humanista, la empatía, la ética, pero para ello, los y las filósofas debemos actuar sobre lo teorizado.

A su vez, el programa de filosofía de la Universidad del Atlántico debe volver a una filosofía para la vida, una filosofía

que se mueva en la cultura, que responda incluso con otras preguntas a las realidades que nos interpelan cada día. Las preguntas a los que nos vemos enfrentados hoy, en medio de un cuerpo que se hace presente por intermedio de un cuerpo tecnológico, es revisar nuestra condición humana.

Nuestro programa debe volver sobre lo fundamental, abandonar el ego y el exceso de academicismo, que no lo académico; lo académico de la mano de la sensibilidad, pero, sobre todo, debe volver sobre la empatía y el respeto del otro como persona en su dignidad.

Por supuesto que puede tildárseme de romántica y soñadora, pues sí, poeta también. Pero no dejo de lado la formalidad. Debemos integrar la vida, la vida cultural, la vida social, la vida que nos insta a nuestro programa en la formación profesional de la filosofía.

También debemos volver al rigor de los prerrequisitos, sin olvidar la flexibilidad. Como programa acreditado, debemos aumentar nuestras electivas de profundización. Así como recuperar el Instituto de Filosofía y la Cátedra Julio Enrique Blanco. Hay que pensar en retornar a la comunidad, a hacer/ser comunidad filosófica otra vez. Una comunidad que, fortalecida y robusta en el respeto del otro y en el rigor académico, vuelva a ser protagonista en esta sociedad Caribe que tanto lo necesita.

¿Dónde están los y las filósofas ahora en pandemia? En medio de esta desolación y crisis existencial, cuál es nuestra participación en los medios para hablarle a ese

otro que solo puede aferrarse a Dios, porque la filosofía ha quedado anclada en el sótano o en las escuelas filosóficas, en las revistas indexadas que nadie lee, en los proyectos de investigación que sólo dan puntos en Minciencias (que, por cierto, de ciencias poco, pues desconoce la práctica científica de las Ciencias Humanas y sociales).

Un programa que responda a una nueva ágora, a una nueva forma de hacer filosofía, que se replantee en los nuevos términos de la tiranía de la opinión en redes. Nosotros estamos llamados a repensar nuestro quehacer filosófico, para que nuestro porvenir no nos vea languidecer.

Tanto nos gusta mirarnos en el reflejo de Europa, pues vean, que allá, la filosofía fue excluida de los colegios y hoy, la ética también ha sido expulsada.

Debemos hacer que nuestra sociedad comprenda la relevancia del quehacer filosófico y eso se hace teniendo participación activa como filósofos en la escena pública.

Nuestro porvenir, el porvenir de nuestro programa depende de nosotros, de aprender a hacer comunidad filosófica.

Referencias

Coley, J. (2016) Cátedra Universitaria. Sello Editorial Uniatlántico

Nietzsche, F. (2004). Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida (2.^a ed., D. Garzón, trad.). EDAF

Los filósofos y la vejez

José Gabriel Coley⁴

Este conversatorio va a ser breve, como la vida, y consistirá en un vistazo general de cómo algunos filósofos y escritores históricamente se han referido a la vejez. Como es sabido, el término vejez es sinónimo de ancianidad, caducidad, decrepitud, senilidad, senectud, etc. Es la última etapa de los seres vivos, previa a la muerte. En ella la indefensión es prácticamente total, aún ante el propio medio ambiente natural. Algunos la comparan como un regreso a la niñez.

Si bien es cierto que la vejez fue ponderada en la edad antigua y durante el medioevo, era porque el hombre no llegaba realmente a viejo nunca, o casi nunca, ya que este término era aplicable a las personas que pasaban, a duras penas, los cuarenta años, aunque hubo, por supuesto, distinguidas excepciones como nos lo atestiguan los historiadores.

Pero si echamos más para atrás, sí que era peor. Las condiciones de esos tiempos difíciles reconstruidas por la antropología, consideran que el hombre prehistórico vivía en promedio unos veinte años. Solo había escasamente tiempo para reproducirse. La vida en la edad primitiva era desagradable, corta, brutal, dado que la violencia era también causa normal de la muerte. En estado natural, el

⁴ Magíster en Filosofía, Universidad Santo Tomás de Aquino. Docente Universidad del Atlántico. Correo:

hombre se hubiese extinguido; en el salvajismo se cumple totalmente y a cabalidad esa sentencia *Homo homini lupus*, de Thomas Hobbes, para justificar la existencia del Estado como regulador de la convivencia social que dio paso a la civilización.

Tal vez uno de los logros más grandes del ser humano, en su infinita búsqueda por ampliar las limitaciones de su control sobre la naturaleza, haya sido el mismo éxito de aumentar el promedio de duración de sus años de vida. Éste logro ha sido particularmente sustancial en la edad moderna. Comenzó a mediados del siglo XVII, pero fue durante el siglo XX cuando el tiempo de vida de una proporción sustancial de la población del mundo, se extendió más allá de sus años de productividad económica, que no intelectual (¡ojo!).

Y a propósito, permítasenos una digresión. En términos universitarios la palabra Decano significa el más viejo, no solo cronológica sino también epistemológicamente, que en últimas es lo que debe interesar a la academia. La lucidez y vigor intelectual es lo importante. Todos esperamos y, desde luego, queremos llegar a viejos. La senectud se ha convertido en el hombre moderno, por decirlo así, en una necesidad natural, que la inmensa mayoría desea alcanzar pero que, una vez alcanzada, irónicamente la denigran.

A estos últimos les decimos: Platón murió escribiendo a los ochenta y un años. Isócrates escribió el libro *Panatenaicos* a los noventa y cuatro años, y vivió cinco años más. Su maestro Georgias Leontino, cumplió ciento siete años, y nunca dejó de trabajar intelectualmente.

O acaso, ¿la senectud pudo reducir al silencio a Homero, Hesíodo, Simónides, Pitágoras, Demócrito, Jenócrates, Zenón o a Diógenes, connotados representantes de la tercera edad en la antigüedad clásica?

En Lacedonia los que desempeñaban la suprema magistratura se llamaban ancianos. Los legisladores de la antigüedad estaban conformados por los senes, que significa anciano, luego senil u hombre de edad. De allí proviene el término senado y senador. Los concejos de ancianos están presentes en casi todas las culturas y civilizaciones de la humanidad. Quizás por ello muchas prefirieron la gerontocracia. De esta forma, nos decía Cicerón, otro longevo ilustre de la antigüedad, en su obra *De la Senectud* (Catón el mayor): “La senectud, sobre todo si ha conocido los honores, tiene una autoridad tan grande, que aventaja todos los placeres de la juventud” (Cicerón, 2001, p. 124).

Sabedores somos que la senda de la naturaleza es una y simple. A cada etapa se le ha dado su característica de modo que, la debilidad de los niños, el coraje de los jóvenes, la madurez del adulto y la ponderación del anciano, tienen algo que hay que recoger en cada tiempo.

El sentido de aquel proverbio que dice: Hazte viejo pronto, si quieres ser viejo mucho tiempo, no nos ha tocado todavía. Preferimos más bien, ser viejos menos tiempo y no serlo prematuramente. Si hay algo que hemos condenado siempre son las indolentes jubilaciones tempranas de los docentes universitarios en nuestro medio, verdadero despilfarro, depredación y apología inane a la flojera, la desidia y al desdén.

En lo que a nosotros respecta, creemos que es a partir de la sexta calenda cuando se está en la edad justa de la producción académica, la edad de sentirnos verdaderamente útiles para el trabajo intelectual. Así sea este trabajo en filosofía, en las ciencias o en las artes en general. Cuando se tiene talento la cultura aumenta con los años. Sólo así se justifica el verso de Solón donde cantaba que él envejecía aprendiendo diariamente muchas cosas. En eso consiste el placer del espíritu, más que todo si tenemos gente joven a quien transmitirles esas experiencias. Esos muchachos, los esquejes, los renuevos, los acodos, los sarmientos, en fin, nuestros retoños, nos están esperando, cual jardineros, para podarlos y hacerlos crecer.

¿Puede, entonces, haber ocupación más gloriosa que el magisterio? Los maestros virtuosos deben considerarse felices si cuando llegan a la edad de la medida, la apacibilidad y la templanza pueden contar con grupos de jóvenes a quienes enseñar, preparar y formar en la disciplina a la cual han dedicado toda su vida anterior. ¡Y la que aún les faltare!

Pensamos, y la antropología y la sicología como ciencias nos ayudan, que la extensión mental de una persona depende en gran medida de la continuidad de hábito y de memoria. La mente es el instrumento superior a todo cuanto había aparecido en el mundo antes que ella. A diferencia del cuerpo, que se hace más pesado con la fatiga del ejercicio, la mente se vuelve más sutil ejercitándose. Por eso debemos tenerla siempre en tensión como la cuerda y el arco. O, dicho de otra manera, en permanente alerta o celo intelectual. Es la mejor manera de llegar a una vejez que sea útil, lo cual consideramos es lo más conveniente para los humanos con dignidad.

Aunque no nos sentimos acosados por la vejez, y por supuesto que no hemos llegado aún a esa etapa, eso no nos impide expresar nuestras consideraciones al respecto, apoyados en una serie de lecturas que son puntos de apoyo bibliográficos o palancas epistemológicas, para anticiparnos a esa experiencia sobre la cual ya han escrito insignes pensadores con conocimiento de causa. Las relaciones, ilaciones e inferencias serán, exclusivamente, de nuestra responsabilidad.

Haremos, pues, un ejercicio de anticipación sobre lo que posiblemente será, si es que llegamos a esa edad avanzada, tal y como lo hizo Gabriel García Márquez, literariamente, en su novela *El amor en los tiempos del cólera*, con sus personajes Florentino Ariza, Juvenal Urbino y Fermina Daza, triángulo amoroso de la trama. El Nobel colombiano apenas frisaba los cincuenta y siete. Recordemos que el tema de la vejez en este escritor, por demás Caribe, es muy recurrente, es obsesivo. Evoquemos al general Alvarado, el Patriarca; los matusalémicos personajes de *Cien años de soledad*; o a Mustio Collado, el de *Memoria de mis putas tristes*, etc.

Ahora bien, necesariamente la palabra vejez está asociada con la muerte, como decíamos al principio. No podemos separarlas, así la muerte pueda presentarse en cualquier momento de la vida, incluyendo la prenatal, pues creemos que en esa pequeña edad de días o meses de conformación intrauterina, el fin violento o por asalto, es mucho más frecuente en estos tiempos actuales, que la muerte por enfrentamientos entre humanos en la irracional prehistoria de la que también hablamos inicialmente.

Sí, la muerte de los cigotos, embriones o fetos no interesan a los tanatólogos, porque no alteran en nada la marcha de comunidad. Es más, ni siquiera el crimen se ve, pero eso ya es otro tema. Evidentemente, la mayoría de muertes reconocidas por las sociedades modernas se da entre los envejecientes, no entre los prenacientes. El impacto social de esos decesos individuales señala que, casi la totalidad de ellos, está ocupacionalmente separada de las funciones de la sociedad. Sus muertes, igual que la de los prenatos tampoco interrumpen, por lo general, la producción ni normalidad social. Los viejos son ignorados por la economía, prácticamente no existen, pero consumen, por lo que terminan convertidos en una carga, aunque hubiesen ahorrado toda su vida laboral para la edad del retiro forzoso y vivir con algún decoro. No obstante, solo la muerte los reclama.

Martin Heidegger decía que el hombre es un ser para la muerte. Sí, la única meta real y absoluta de la vida es la muerte. La muerte será siempre un misterio. Cuando acabe el ciclo vital, nos disolveremos en la naturaleza o sobrevivirá nuestro espíritu; en ambos casos no debemos inquietarnos por lo que nunca sabremos. Simplemente vivir y sobrevivir lo más que se pueda, es el sentir común. Ojalá y sea cierta la afirmación de Cicerón de que los viejos de tanto vivir le pierden el temor a la muerte.

Ludwig Wittgenstein (2009) consideraba que “la muerte no es ningún acontecimiento de la vida. La muerte no se vive” (p. 135), luego ella no debe pre-ocuparnos. La muerte es consecuencia de haber vivido, decimos nosotros. Todo lo que nace debe perecer, decía Mefistófeles en el Fausto del poeta

Johann Goethe. Definitivamente, “la vida es un túnel que va del útero al sepulcro” (Goethe, 2003, citado en Coley, 2009, p. 86).

Alguna vez escribimos que el principio y el final de la vida es la cama; que la agonía y el orgasmo, por sus manifestaciones, hasta se confunden: gemidos, jadeos, quejidos, gritos, estertores y, la nada...de que nos hablaba Jean Paul Sartre, desde el punto de vida existencial.

Esa nada es a la que también se refiere Ernesto Sábato (1996), cuando hace decir a su personaje Juan Pablo Castel, en la novela *El túnel*, que “nada tiene sentido en este planeta que corre desde hace millones de años hacia la nada. Nacemos, crecemos, sufrimos y hacemos sufrir, amamos y somos amados y otros siguen naciendo para repetir esta comedia inútil” (p. 80).

Alberto Camus (1951) en *El Mito de Sísifo* nos enseñó: “Juzgar que la vida vale o no vale la pena de que se la viva es responder al problema fundamental de la filosofía” (p. 72). Pero, llegar a la vejez, la inutilidad, el despojo de la existencia, antes de la tumba, ¿es lo ideal?

Ernest Hemingway y muchos otros intelectuales resolvieron esta disyunción a favor del suicidio. Bueno, por lo menos el Nobel Norteamericano tenía sesenta y un años cuando decidió inmolarsse. Sin embargo, el poeta caleño Andrés Caicedo prometió públicamente quitarse la vida a los veintiséis y lo cumplió.

Aquí, en Barranquilla, dos filósofos también tomaron la fatal determinación. Nos referimos a Luis Eduardo Nieto Arteta y Fidel Lombardi, sin haber llegado ninguno de los dos a la vejez. Otros como Ciorán recomendaron igual el suicidio, pero él mismo murió de viejo. Aclaramos, antes de seguir adelante, que el suicidio también es otro tema, lo mismo que la Eutanasia, los cuales sólo mencionamos para no dispersarnos.

Es cierto que la muerte se puede presentar en cualquier momento después de haber sido alguien parido o nacido vivo, en la plenitud de un joven o en un viejo, repetimos; pero en la vejez, más que en cualquier otro; de allí que la vejez nos atemorice tanto. No solo por las limitaciones y los achaques de salud, sino por nuestra proximidad al recuento con la nada, como antes de haber sido concebidos; o por lo menos de tener conciencia, recuerdo o memoria de nuestro ser.

No obstante, hacia el final de nuestra existencia, debemos asumir la senectud en sus mejores semblanzas o sinonimias: humanismo, ponderación, prudencia y sabiduría, ya que esta última sólo se encuentra entre los hombres canos, afirma la tradición popular.

Séneca (2010), en su obra incólume *Sobre la brevedad de la vida*, nos comenta que “únicamente los sabios viven de verdad, puesto que utilizan el presente, viven recordando el pasado y gozan por adelantado el porvenir” (p. 44). Luego, no debemos angustiarnos ante el fin. Recordemos a Demócrito: Vive como si fueras a vivir siempre. Y Cicerón (2010) insiste en que “Nunca podrá ser suficientemente alabada la filosofía,

pues quien le sea fiel, podrá vivir sin contrariedad cualquier etapa de su existencia” (p. 44).

Sin embargo, los que sabemos tener una sola y única vida, sin esperanzas en otra, la aprovechamos al máximo. El tiempo pasa y al pasar mata. Solo nos queda como testimonio de su incesante e irreversible transcurrir, los recuerdos de nuestras vivencias en la memoria. Confieso que he vivido escribió Pablo Neruda. Vivir para contarla, evocó Gabriel García Márquez: La vida no es todo lo que uno vivió sino como la recuerda. Sólo lo que se hace apasionadamente merece nuestro afán, lo demás no vale la pena (Sábato, 1998, p. 28), nos dejó dicho Ernesto Sábato en *Antes del fin*. Estos bellos textos citados ahora son solo eso: Memorias.

Es difícil comprender que todo queda reducido a imágenes y recuerdos en la memoria y que esta, por lo general, también se va perdiendo con los años. Por lo tanto, se hace indispensable dejar constancia de nuestra existencia antes de que esto pueda ocurrir. Por eso hay que exhortar a quienes están en esta última fase de la vida, a no dejarse dominar por la decadencia, la parábola descendente de su individualidad o el temor.

Miguel de Montraigne, cuando se sintió disminuido, fue más grande. O sea, que dedicó su juventud a sus brillantes ensayos, pero sólo alcanzó reconocimiento cuando esta acabó con el despliegue de toda su obra, es decir, en la vejez.

El filósofo barranquillero Julio Enrique Blanco, después de ser nonagenario, le confesó a su hijo, nuestro amigo Pedro Blanco Lassen, que ojalá su cuerpo funcionara como su cerebro,

dando a entender su grado de vitalidad intelectual, el cual poseyó hasta la muerte.

Norberto Bobbio, quien a pesar de no gustar de la vejez y que murió también después de los noventa, nos dice: En la díada joven – viejo: joven denota el lado positivo del conjunto, viejo el negativo. Sin embargo, el término viejo, denota de por sí respeto, sobre todo si se trata de nuestro viejo, además de protección...

En la actualidad –nos sigue diciendo Bobbio – no solo ha aumentado el número de viejos, sino también ha aumentado el número de años que se viven de viejo. Más viejos y más años de duración de la vejez, tal es el drama de la actualidad.

Pero volvamos al aspecto espiritual que es el que nos interpela: Friedrich Hegel explicaba así la diferencia entre el significado positivo de la vejez y también el negativo: “La vejez natural es la debilidad, la vejez del espíritu, en cambio, es su perfecta madurez”, como negación cualitativa de su contrario dialéctico, lo material, apuntamos nosotros. La idea de ecuanimidad, equidad y serenidad espiritual es a la que se debe aspirar con dignidad en la senectud. No a la figura del holgazán; de la vejez perezosa, cobarde y somnolienta, enervada y deprimida. Nada de chocheras.

La edad cucha a la que debe pretender un intelectual, no debe ser para fastidiarse. Es la última escena del drama de nuestra vida y debe ser, como en el teatro, la mejor, pues está preparada por todas las anteriores. Y las personas que no nos podemos hallar sin pensar, leer o escribir, activando permanentemente nuestras neuronas, o teniéndolas siempre

en constantes sinapsis, jamás tendremos una senectud lánguida, yerta ni inerte, sino que siempre se tendrá algo entre manos, entre cejas o en proyecto. Exactamente como si la muerte no existiera, al decir de Demócrito, ya mencionado. Por supuesto que no ocurrirá lo mismo con aquellos que prefieren no sacrificar una neurona en aras de un acto de reflexión.

¡Ay de los viejos quejumbrosos, cascarrabias y difíciles que no aceptan su nueva condición! El vino añejo es el mejor, pero nunca debe dejarse convertir en vinagre, porque de esa manera, hablando de ancianos, se sentirán como estorbos, marginados, despreciados.

La edad postrera, tal y como hemos venido sosteniendo, es un momento de la existencia diferente al de la juventud o de la madurez, pero con su equilibrio propio, que deja abierta al individuo su propia gama de posibilidades de ser. No hay por qué empecinarse en ser el Retrato de Dorian Grey de Oscar Wilde, ni buscar la piedra filosofal de los alquimistas o la fuente de la eterna juventud de los fabuladores.

Simone de Beauvoir (1983), en su libro *La Vejez*, insiste en “la aceptación serena de los males que la ciencia y la técnica no pueden suprimir: el dolor, la enfermedad, la vejez. Soportar valientemente ese estado que nos disminuye sería, pretende, una manera de engrandecernos” (p. 29). Y continúa la Simone:

Para que la vejez no sea una parodia ridícula de nuestra existencia anterior no hay más que una solución, y

es seguir persiguiendo fines que den un sentido a nuestra vida: dedicación a individuos, colectividades, causas, trabajo social, político, intelectual, en fin, creador. (de Beauvoir, 1983, p. 34)

Para nosotros como intelectuales, el ideal de la edad propecta es realizar la ataraxia de Epicuro. Esto es, tranquilidad de ánimo, la imperturbabilidad, el bien – estar, la simetría, la armonía, lo apolíneo, la prudencia, la dignidad, la paciencia, el razonamiento, la discreción, la virtud, la apacibilidad, la ponderación, el buen juicio y el buen humor. Estas cualidades del espíritu deberán hacernos como a muchos, útiles, agradables y ejercitando siempre la memoria como único recurso para luchar contra la peste del olvido, hasta el último día de la existencia, sin pensar en la muerte. Evidentemente, cuando llegue, bienvenida sea si es con dignidad y sin dolor.

Las arrugas del rostro anciano, iguales que las del cerebro, guardan información y, por tanto, no hay por qué parecer lozanos. El niño nace sin arrugas, es inocente o sea un ignorante, una tabula rasa. El cerebro del pez, el más simple de todos, es totalmente lizo, casi no tiene recuerdos. Actúa instintivamente y vive de la inmediatez de las percepciones, no hace relaciones, menos inferencias, está en la idiotez de un eterno presente.

Sí, todo conocimiento, desde el más elemental al más abstracto, es sufrimiento y producto del asombro, de la interrogación, luego fruncimiento del seño y acentuamiento de todas líneas de expresión humanas. Pero esto ya forma

parte de la especulación filosófica, porque la filosofía es vieja, más vieja que las ciencias, pero ella en sí misma no envejece. Irónicamente, sus problemas siguen siendo los mismos que desde el principio. Platón está intacto, después de 2.500 años. Y con la aquiescencia de todos los filósofos, a través de toda la historia.

Como colofón, y para no seguir hablando cosas de viejos, voy a citar algunos apartes de un preclaro artículo del filósofo inglés Bertrand Rusell, premio Nobel de Literatura del año 1950, y quien murió a los noventa y ocho años de edad, a propósito de la relación cerebro – muerte, dice lo siguiente: “Parece poco probable que la mente sobreviva a la destrucción total de la estructura del cerebro que ocurre con la muerte. No son los argumentos racionales los que hacen creer en la otra vida, sino las emociones. La más importantes de estas emociones es el miedo a la muerte, que es instintivo y biológicamente útil. Si de veras creyésemos en la vida futura, cesaríamos completamente de temer a la muerte”.

Aceptar que se tiene sólo una sola y única vida y en que nos aceptemos como somos en cada una de las diferentes etapas de la existencia, incluyendo la tercera edad, aún con todas sus limitaciones, sería la clave para vivir plenos espiritualmente hasta el fin. Por eso, concluimos con Séneca:

“Una de las obligaciones fundamentales del hombre debe ser aprender a vivir y aprender a morir”. Pero antes del fin, como diría Sábato, ya referenciado, debemos dejar algo perdurable para no morir del todo: un libro, un hijo y buenos recuerdos, como dice la

sabiduría popular. Pero si puedes dejar una obra social que trascienda, porque en todas esas acciones, lleven tu nombre o no, continuarás presente en el tiempo, aunque tu ser ónticamente delimitado no exista.

Referencias

Camus, A. (1951). El mito de Sísifo. Losada.

Cicerón, M. (2001). De la senectute. Triacastela.

Coley, J. (2009). La eutanasia: decisión libre y personal con el apoyo del derecho para obtener la ley. *Amauta*, (13), 85-89.

de Beauvoir, S. (1983). La vejez (1.^a ed.). Edhasa.

Sábato, E. (2011). El túnel (1.^a ed.). Seix Barral.

Sábato, E. Antes del fin. Seix Barral.

Séneca. (2010). Sobre la brevedad de la vida. Junta de Andalucía

Wittgenstein, L. (2009). *Tractatus Logico-philosophicus* (J. Muñoz, trad.). Gredos

Nieto Arteta y Karl Popper: una posibilidad teórica⁵

Oscar David Caicedo⁶

Introducción

Luis Eduardo Nieto Arteta fue un abogado y filósofo colombiano, nacido en Barranquilla el 9 de junio de 1913. Apareció como uno de los más destacados filósofos latinoamericanos en La filosofía del derecho latinoamericana en el siglo XX, de Joseph Kunz, donde se le señala como uno de los seguidores latinoamericanos del pensamiento de Kelsen. Pocos años antes de su prematura muerte en 1956, había decidido dedicarse por entero a la filosofía, llegando a participar en un debate sobre la filosofía existencialista (particularmente, sobre Heidegger), con Julio Enrique Blanco, en forma de cartas abiertas publicadas por el periódico El Heraldo, y siendo pionero de los estudios interdisciplinarios en Colombia.

Al preguntarnos cuál hubiese podido ser el desarrollo intelectual de Luis Eduardo Nieto Arteta en caso de no haber fallecido prematuramente en el año 1956, surgen al menos

5 Este breve escrito hace parte de una investigación que desarrolla el autor con el doctor Eduardo Bermúdez titulada *Hans Kelsen, Karl Popper y Nieto Arteta* publicado en las memorias del IX Congreso Nacional de Filosofía del Derecho y Filosofía Social realizado en la Universidad del Atlántico en el año 2010. Lo que aquí se presenta es un extracto de la misma.

6 Doctor en Lógica y Filosofía de la Ciencia, profesor del programa de Filosofía de la Universidad del Atlántico. Grupo de Investigación Holosapiens. Correo: oscarcaicedo@mail.uniatlantico.edu.co

dos posibilidades teóricas. La primera de ellas, es su posible acercamiento al neomarxismo desarrollado desde la primera mitad del siglo XX por la Escuela de Frankfurt⁷ y la segunda, tal vez opuesta a la anterior, es que su marxismo crítico hubiese devenido en una crítica radical de corte popperiano.

Es posible que para muchos conocedores de la obra de Nieto Arteta, la relación Popper-Nieto sea considerada demasiado forzada, pero, un acercamiento directo y desapasionado a varios escritos del filósofo caribeño, nos permiten inferir que relaciones de este tipo son pensables y posibles, cuando son abordadas de manera abierta⁸.

¿Cuáles serían los puntos de encuentro entre Nieto y la Escuela de Frankfurt? Y, más problemático aún, ¿qué relación podemos hallar entre algunos escritos de Karl Popper y las opiniones y artículos de los cuales nuestro pensador es autor? A estos dos interrogantes se ofrece una posible respuesta. Nieto Arteta estaba lo suficientemente preparado para asimilar el debate surgido a inicios de la década del 60 entre Popper y Adorno, alrededor de lo que desde entonces se conoce como la disputa del positivismo en la sociología alemana (véase su artículo sobre Dilthey y sus referencias al neokantiano Rickert: ciencia natural y ciencia cultural). Nieto Arteta probablemente hubiese tomado partido por una de las dos líneas; lo difícil es precisar por cuál.

7 Se puede aquí aplicar al marxismo la misma fórmula que quiso Nieto Arteta emplear con Kelsen: superarlo sin abandonarlo.

8 El mismo Nieto Arteta nos acostumbró a uniones de esta clase. Recuérdese su *Posibilidad teórica de un marxismo spengleriano* (1940) y la relación Kelsen-Husserl en filosofía del derecho.

Kelsen y Popper: dos vieneses *falibilistas* críticos de Platón.

En Hans Kelsen y Karl Popper encontramos a dos amantes y defensores de la sociedad abierta. Para Kelsen, la causa de la democracia es una causa perdida, si se parte de la idea de que es posible el conocimiento de la verdad absoluta, y para Popper, de igual forma, la idea de verdad absoluta engendraba gran cantidad de problemas. Este último consideraba que si alguien creía poseerla, atentaba contra los cimientos de la verdadera democracia. La única concepción de la verdad compatible con la democracia es que hay una verdad, una sola, pero ningún individuo o grupo la posee totalmente. La única manera de progresar en el camino de la verdad, es el debate. Para ambos, el ideal de la democracia reposa sobre la concepción de tolerancia, sobre la toma en consideración no sólo de las propias, ideas sino de la de los demás.

Popper, como uno de los representantes más sobresalientes del liberalismo del siglo XX, estaba enormemente preocupado por la suerte de las minorías en una democracia. Mientras una democracia ramplona dice ser la voz o gobierno de las mayorías, el liberalismo defendido por Popper, aseguraba ser la defensa de las minorías contra el yugo de las mayorías. No simpatizaba con la idea de vox populi vox dei, denunciado por él como un mito que otorgaba al pueblo o a la voluntad general, una autoridad y sabiduría sin límites y afirmó categóricamente que “la democracia no fue nunca el gobierno del pueblo, no puede serlo, no debe serlo” (Popper, 1994, p. 187).

La fórmula de la democracia como gobierno del pueblo o de la mayoría, es una interpretación errónea y amañada: una mayoría, todo un pueblo puede gobernar tiránicamente y puede (como de hecho ha ocurrido y sigue ocurriendo), elegir democráticamente una tiranía.

Similar discurso ya había manejado Kelsen cuando en su *Essenza e valore della democrazia* de 1929, afirmaba que el dominio de la mayoría, característico de una democracia, se distingue de cualquier otro tipo de dominio porque su más íntima esencia, no sólo presupone, por definición, una oposición –es decir la minoría–, sino también porque reconoce políticamente esa oposición y la protege con los derechos y libertades fundamentales (Antiseri, 2001).

Ambos, Popper y Kelsen, fueron críticos del totalitarismo de Platón. Más aún, ambos criticaron la máxima platónica que sostiene que el filósofo, y sólo el filósofo, debe gobernar. Popper se lanza contra la pregunta ¿quién debe gobernar?, respondiendo que no es esa la pregunta a contestar, sino la de cómo se debe gobernar. No es quién, sino cómo. Cuando reconocemos que existe la posibilidad de un gobernante malo, el planteamiento del problema debe ser diferente. El problema debe ser visto desde el punto de vista de la preparación para la eventualidad de un gobierno malo, o al menos no tan bueno. Así, la pregunta sobre quién debe gobernar es cambiada por: ¿cómo deben organizarse las instituciones gubernamentales de manera que los gobernantes malos o incompetentes puedan causar el menor daño posible? La idea rectora aquí es: un buen gobierno no es el que tiene buenos gobernantes, sino el que se protege de los malos.

De otro lado, la crítica de Kelsen a la pregunta y respuesta platónica ya había sido igual de lúcida y prolífica. Según él, el filósofo-rey de Platón es aquel que, cercano a Dios y lleno de sabiduría divina, es el único que conoce la justicia, por lo que puede y debe guiar a sus súbditos y exigir de ellos una obediencia incondicional. Y concluye Kelsen (1985): “este exceso de autoridad, derivado del sentido de infalibilidad de Estado, esta despiadada represión de un movimiento de oposición, se expresa en la obra senil de Platón [Las leyes] de la manera más repugnante” (p. 159).

Así, el filósofo griego es denunciado por los pensadores vieneses como uno de los defensores de la sociedad cerrada.

Hans Kelsen y Nieto Arteta: más que un diálogo.

Nieto Arteta fue, sin lugar a dudas, un pensador prolífico. Además de moverse en el campo de la historia, la sociología, la economía y la filosofía, realizó significativos aportes en el ámbito de la filosofía del derecho. Sus méritos intelectuales no son solo reconocidos en el ámbito nacional. El profesor Josef Kunz, discípulo de La Escuela Viena de Kelsen y traductor al inglés de autores como Recasens Siches, García Maynez, Llambías de Acevedo y, por supuesto, de Carlos Cossio, afirma enfáticamente en un trabajo encomendado por la Universidad de Harvard La filosofía del derecho latinoamericana en el siglo XX que “en la filosofía jurídica contemporánea [...] la figura más destacada en Colombia es Luis Eduardo Nieto Arteta” (Kunz, 1958, p. 24). De igual manera, es reconocido

como figura sobresaliente en la jusfilosofía contemporánea latinoamericana por Giorgio Del Vecchio y Recaséns Siches, además de la Escuela neokelseniana argentina en cabeza del ya mencionado Carlos Cossio, y hace algunos años fue incluido como uno de los ocho filósofos colombianos en el Diccionario Filosófico Latinoamericano (2008).

El año 1945 sería de particular importancia para el desarrollo intelectual de Nieto Arteta. En ese año se produjo su significativo encuentro con el profesor Hans Kelsen. Primero fueron presentados en la Conferencia de las Naciones Unidas el 8 de mayo y pactaron un segundo encuentro para el 23 de junio. El mismo Nieto Arteta recoge su experiencia en un artículo titulado Un diálogo con el profesor Kelsen sobre la lógica jurídica.

¿Nieto Arteta ante la disputa del positivismo?^{9*}

Los protagonistas de la disputa que da nombre al presente apartado son Theodor W. Adorno y Karl R. Popper, representantes de la ‘teoría crítica de la sociedad’ y del ‘racionalismo crítico’, respectivamente, y la temática a discutir, la lógica de las ciencias sociales. Explicaremos resumidamente en qué consistió la tan sonada disputa, para luego presentar los puntos alrededor de esta, en los que pensamos podría coincidir Nieto Arteta con alguno de los interlocutores.

9 La llamada *Disputa del positivismo* se originó a inicios de la década del 60, seis años después de la muerte de Nieto. Sin embargo, consideramos, como se expresó anteriormente, que Nieto Arteta estaba en la posibilidad de tomar partido frente a esta discusión.

En octubre de 1961, en Tübingen, Alemania, se llevó a cabo la reunión de la Sociedad Alemana de Sociología. La conferencia de Popper debía iniciar el debate, seguida por la réplica de Adorno. Como podrá apreciar el lector, el año en que se desarrolló la disputa, Luis Eduardo Nieto Arteta había fallecido. Por tal razón, el presente apartado busca más que todo ser, como lo sugiere el título, una posibilidad teórica; consciente de la multiplicidad de temáticas a las que se habría visto abocado Nieto, de no haber fallecido prematuramente en el año 1956. Se podría sugerir, además, a manera de conjetura y lejos de todo síntoma dogmático, que nuestro filósofo se habría interesado enormemente sobre la disputa en cuestión, así como por la crítica al marxismo proferida por Karl Popper y otros autores.

La ponencia de Popper se tituló *La Lógica de las Ciencias Sociales*, en la que presenta sus críticas sobre las concepciones de las ciencias sociales en veintisiete tesis. Las mismas pueden resumirse como sigue: nuestro conocimiento es meramente conjetural. No conocemos, sólo conjeturamos. La mejor manera para lograr un mayor acercamiento a la verdad es utilizando el arma de la crítica, de la crítica racional.

El profesor Osvaldo Orozco (2007), sostiene que el filósofo vienés consideraba errónea la idea que afirma que las ciencias sociales debían aprender de las ciencias naturales el método científico, en cuanto a que se deban hacer observaciones y mediciones, avanzar hacia generalizaciones inductivas y a la formación de teorías, con la falsa creencia de que esto los acercaría a la objetividad. La objetividad no reside en el científico, solo es lograda por medio de la crítica. Esa es el

arma a utilizar. Desde el punto de vista popperiano, la virtud del científico no estriba en ser cauto para evitar errores, sino en ser implacable para eliminarlos. Audacia en las conjeturas, por una parte, y austeridad en las refutaciones, por otra.

Aunque Nieto Arteta (1944), hasta donde tenemos noticias, no habló explícitamente de la crítica como método para ampliar y depurar el conocimiento, sí lo tocó en algunos artículos. Véase especialmente su *Fenomenología, Filosofía Social y Sociología*, donde sostiene:

El nuevo método [de la duda y la crítica] se encuentra en un planteamiento diverso del problema del conocer. El descubrimiento de la realidad supone el rechazo de cualquier teoría anterior del conocimiento. Evidentemente, para conocer y descubrir la realidad, necesario será asumir determinadas actitudes en el problema del conocimiento. La crítica es, en tal virtud, una creación de la filosofía moderna. (p. 387)

Por otra parte, el hecho de que reconozca en Kelsen – junto con Husserl– a uno de sus inspiradores, nos permite inferir que adoptaría complacido (aunque por supuesto no acriticamente), del primero, la actitud crítica o falibilista.

El talante falibilista de Kelsen, lo expresa claramente el catedrático español Recaséns Siches en el artículo citado. Escribe Recaséns, refiriéndose a un encuentro que sostuvo con Kelsen en abril de 1960 en México, donde le expresó al jurista vienés que los juristas hispanoamericanos pueden ser clasificados en tres grupos respecto de su actitud frente a las

tesis de la teoría pura del derecho. Hay un grupo de kelsenianos fanáticos –le expresó Recaséns a Kelsen– que aceptan ciento por ciento sus teorías y que la aceptan de manera definitiva. Hay otro grupo de juristas que lo combaten encarnizadamente y que lo consideran un espíritu maligno digno de desterrar de los campos de estudio. Hay un tercer grupo de pensadores críticos que, aunque han aprendido mucho de usted, buscan superar por otros ángulos, alguna de las perspectivas de la teoría pura del derecho. Cuenta Recaséns que Kelsen sonrió y agregó: sabe usted, que, pensándolo bien, creo que yo pertenezco también a ese tercer grupo de discípulos críticos. Se percibe así a un Kelsen autocrítico, consciente de lo falible de sus teorías y ávido de superar su propia obra.

Así, ¿sería absurdo pensar que Nieto Arteta, discípulo kelseniano (del tercer grupo), adoptaría como una actitud crítica y autocrítica como camino para lograr una mayor proximidad a la verdad? Volvemos a sugerir aquí que compartiría algunas tesis del racionalismo crítico expuestas por Popper y puestas muy en boga por diversos pensadores algunos lustros siguientes a su fallecimiento.

Conclusión

Aunque no es problemático hallar puntos de encuentro entre Hans Kelsen y Nieto Arteta, la tarea no es igual de sencilla en la relación Popper – Nieto Arteta. Debemos aclarar que la unión teórica entre Kelsen y Popper, relación para nada obvia, la encontramos también en autores como D. Antiseri y F. Stadler.

Pero la idea hasta donde tenemos conocimiento, inédita, y que esperamos constituya un aporte e incite a nuevas investigaciones es la relación Popper-Nieto Arteta y/o la relación Nieto Arteta-Escuela de Frankfurt, un diálogo posibilitado entre la filosofía vienesa y la filosofía del Caribe por un razonamiento lógico-deductivo de la forma:

Si hallamos en Hans Kelsen y Karl Popper un trato similar a diversas temáticas (la crítica al platonismo o totalitarismo platónico y ambos adeptos al falibilismo), y uno de ellos, Hans Kelsen, influyó directamente sobre Nieto Arteta, como este último lo reconoció, entonces no es una idea forzada y sin sentido la relación propuesta Popper y Nieto Arteta y/o Nieto Arteta-Escuela de Frankfurt. Conscientes que las armas propias del filósofo son las razones más que las autoridades, presentamos los argumentos que sustentan nuestras tesis.

Referencias

Antiseri, D. (2001). La Viena de Popper. Unión editorial.

Bermúdez, E. y Caicedo, O. (2010). Hans Kelsen, Karl Popper y Nieto Arteta [ponencia]. IX Congreso Nacional de Filosofía del Derecho y Filosofía Social, Universidad del Atlántico, Barranquilla, Colombia.

Kelsen, H. (1985). L'amor platonico. Editorial Il Mulino.

Kunz, J. (1958). La jusfilosofía de Nieto Arteta. Revista del Atlántico, (1), 24.

Nieto Arteta, L. (1944). Fenomenología, filosofía social y sociología. *Revista Universidad de Antioquia*, (64), 386-418.

Orozco, O. (2007). La disputa del positivismo en la Filosofía alemana: Popper. En O. Ortega, Lorenz, Adorno. 100 años (pp. 121-128). Ediciones Uniatlántico

Popper, K. (1973). La lógica de las ciencias sociales. En T. Adorno, *La Disputa del Positivismo en la Sociología Alemana*. Jacobo Muñoz J. Orozco, trad., pp. 101-119). Grijalbo.

Popper, K. (1994). *La responsabilidad de vivir*. Paidós.

Reivindicación del cogito cartesiano desde la filosofía sartreana¹⁰

ANDREA CAROLINA REBOLLEDO MACARENO¹¹

ARTURO CARDOZO BELTRÁN¹²

El 2 junio de 1947, Jean Paul Sartre presenta una conferencia titulada: Conciencia de sí y conocimiento de sí (conferencia dictada en la Sociedad Francesa de Filosofía). En dicha disertación el filósofo francés presentará una apología al cogito cartesiano como base apodíctica para todo sistema filosófico (Sartre, 2016). Esto no quiere decir que Sartre sea un continuador del pensamiento cartesiano, lo que busca es hacer una reivindicación del cogito, evitando caer en los posibles errores de su antecesor. ¿Logra hacerlo? Responder este cuestionamiento será el objetivo del siguiente escrito.

La filosofía sartreana se presenta como un intento de superación de todo idealismo y solísimo. Además, es un esfuerzo de justificar la existencia del prójimo filosóficamente. A diferencia de muchos de sus contemporáneos que prefirieron desechar el argumento cartesiano que pone al cogito ergo

10 Este capítulo surge del trabajo de grado titulado El otro como justificación de mi existencia: una reivindicación del cogito cartesiano desde la filosofía sartreana, realizado por *Andrea Carolina Rebolledo*, dirigido por Arturo Cardozo.

11 Egresada del programa de Filosofía, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad del Atlántico. Miembro del Semillero de investigación *Es Muss Sein*. Correo: andrearebolledo7@hotmail.com

12 Magíster en filosofía, Universidad del Norte. Docente ocasional Universidad del Atlántico. Pertenece al grupo de investigación Cronotopias. Correo institucional: arturocardozo@mail.uniatlantico.edu.co

sum como base apodíctica de todo sistema filosófico, Sartre lo retomará para su propio sistema, pero restructurándolo para que sea viable la justificación no solo del individuo, sino también la del prójimo:

Es que, en efecto, yo siempre supe que existía, practiqué el “Cogito” como el Sr. Jourdain hacía prosa. De la misma manera, mis resistencias al solipsismo muestran que yo siempre supe que existía, que siempre tuve una comprensión total, aun cuando fuera implícita, de mi existencia. Si la existencia del otro no es un puro mito, es que hay algo como un cogito en lo que concierne a esta. En lo más profundo de mí mismo, debo buscar las razones para creer en el otro, pero en el otro en sí mismo como no siendo yo. Una descripción de la conciencia prerreflexiva no revelará un objeto-otro, porque quien dice “objeto”; dice probable. El otro o bien debe ser cierto, o bien debe desaparecer. Lo que descubriremos en el fondo de nosotros mismos, es al otro, no como conocimiento particular, ni como factor constitutivo del conocimiento en general, sino en tanto que “concierno” a nuestro ser concreta y ónticamente en las circunstancias empíricas de nuestra facticidad. (Sartre, 2016, p. 349)

Con esto Sartre quiere decir que, aunque nunca se haya detenido fijamente a cuestionarse sobre su propia existencia, él ya sabía que existía; todos los días se daba cuenta de ello, solo que nunca realizó el acto de reflexionar acerca de que existía, así como tampoco nunca tuvo que dudar que además de él, existían Otros. La existencia propia y de los otros se daba por hecho, pero no había una justificación ontológica de la existencia del otro. Pasa como, por ejemplo, que muchas

personas dan por sentado que la tierra es redonda pero cuando se les cuestiona o se les pide argumentos científicos no los pueden dar. No se está diciendo que la tierra sea plana o que no exista el prójimo, lo que se quiere indicar es que, en el caso de la otredad, según el pensamiento sartreano, no hay una justificación filosófica (en la modernidad), de la existencia del Otro, o las que hay no son suficientes para hacer tal validación. Como es el caso de Descartes, pues estudiar el cogito le ha descubierto al filósofo francés su propia existencia, pero no le permitió tener también certeza de la existencia del Otro, evidenciándose que este cogito necesita un sustento sobre el cual sostenerse y que permita validar la existencia del prójimo; de ahí que Descartes y otros autores fallaran en sus argumentos para demostrar que los otros existen. ¿Qué clase de sustento es este? ¿cuál es papel que cumple en la teoría de la otredad sartreana? Pues bien, Sartre se da cuenta que eso que le falta al cogito cartesiano (y a su vez, a la conciencia cartesiana/reflexiva), es la existencia de un cogito prerreflexivo (por tanto, una conciencia prerreflexiva o irreflexiva), que no solo descubra al Sujeto-Yo, sino que capte al Sujeto-Otro, es decir, esta conciencia captará la relación entre el yo y el otro. En eso consistirá su planteamiento y es lo que se pretende explicar.

No obstante, cabe mencionar que este camino por el estudio sobre la conciencia en Sartre inicia principalmente con su obra *La Trascendencia del Ego*¹³, en la cual se puede evidenciar todo el pensamiento fenomenológico que Sartre ha tomado de Husserl. El filósofo francés estará de acuerdo con el pensador alemán en que toda conciencia es conciencia de algo, y de ahí que su principal tesis sea: “La conciencia

13 Es un ensayo con el que Sartre inaugura el trabajo de exploración que culminará en *El Ser y la Nada*. Fue escrito en 1934, en parte durante la permanencia de Sartre en Berlín, mientras estudiaba la fenomenología de Husserl.

como exterioridad pura” (Cardozo, 2019, p.126), lo cual quiere decir que la conciencia se caracteriza por no contener nada dentro de ella. La conciencia no tiene contenido; objetos como la mesa, el computador, e incluso el Yo y el ego, no están dentro de ella de ninguna forma, e introducirlos en su interior, implicaría convertir a la conciencia en una cosa y rechazar el cogito.

Por ello, la conciencia no necesita de ningún otro ser que no sea ella misma para existir. ¿Qué quiere decir que la conciencia sea exterioridad? Significa que aquellos entes o cosas que han afirmado que viven dentro de ella y que por eso ella es lo que es, son realmente objetos del mundo exterior, cosas que están por fuera de ella, son objetos para ella, no objetos de ella. Es decir, sabemos que “la conciencia trasciende su propio ser, su ser que está en el mundo, ella toma posición de esos objetos, los capta, se relaciona con ellos para generar una experiencia, pero, a su vez, toma una actitud reflexiva de estos una vez que se “aparta” de la experiencia de leer, de comer, de escribir, etc.” (Sartre, 1984, pp. 8- 9). Para analizar cada detalle de esa experiencia en relación con esos objetos, y es aquí cuando se convierte en conciencia de, teniendo en cuenta que, para que ella sea conciencia debe ser conciencia de algo. Pero, ¿qué es ese algo de lo que la conciencia es conciencia?

En este sentido, el primer paso respecto a la conciencia, consiste en expulsar todas las cosas que se le han atribuido y restablecer la verdadera relación entre ella y el mundo; la conciencia como conciencia posicional del mundo. Toda conciencia es posicional en cuanto se trasciende para alcanzar un objeto, y se agota en esa posición misma: todo

cuanto hay de intención en mi conciencia actual está dirigido hacia el exterior. (Sartre, 1968, p.22). Por tanto, estos objetos que deben ser expulsados de la conciencia son el Yo (Yo Moi, Yo trascendental) y el Ego. “El Ego no está ni formalmente ni materialmente en la conciencia: está afuera, en el mundo; es un ser del mundo, como el Ego del otro” (Sartre, 1968, p.5).

Pero, si efectivamente se expulsaran estos objetos, ¿qué sucede entonces con el Yo, del Yo pienso? Es decir, en el momento que la conciencia reflexiona sobre los actos ya vividos, al momento de la reflexión siempre se va a referir a Yo hice esto, Yo hice aquello. Entonces, si el Yo no puede ser parte interna de la conciencia, ¿cómo es posible recurrir al Yo en el momento reflexivo de la conciencia? Es aquí donde entra la conciencia prerreflexiva, propuesta por Sartre, y dirá que aquello es posible debido a que la conciencia sufre una transformación; pasa de un momento irreflexivo a uno reflexivo (Siendo Husserl el primero en darse cuenta de que un pensamiento irreflexivo soporta una modificación radical al convertirse en reflexivo) (Sartre, 1968).

En el primer momento, el Yo no aparece en ninguna parte porque en este primer momento de la conciencia, la conciencia consiste en ser las vivencias propias que se están viviendo. Ya para el segundo momento, Yo reflexiono y me doy cuenta de que Yo estaba realizando ciertas acciones, estaba teniendo una experiencia. Entonces el decir, Yo estaba escribiendo, el Yo aparece solo para que pueda referirme a mí mismo escribiendo. ¿Cómo es esto posible?

La respuesta que dará Sartre es que no es que el Yo esté presente dentro de la conciencia en su momento reflexivo, sino

que toda conciencia irreflexiva, siendo conciencia no tética de sí misma, deja un recuerdo no tético que puede consultar reconstituyendo el momento completo en que aparece esta conciencia irreflexiva pudiendo recurrir al Yo (Sartre, 1968). Anteriormente se ha hecho referencia a la conciencia como las vivencias mismas, esto obedece a que en Sartre la conciencia y la experiencia que se tiene de/con las cosas son lo mismo, es lo que él llama *Erlebnisse*, que equivale a las experiencias vividas, al sumergimiento del sujeto en el mundo de las cosas, su interacción con ellos. Cada acción que realiza con relación a cada objeto. Para Sartre: “El Yo no puede formar parte de la estructura interna de las *Erlebnisse*, por tanto, se debe concluir: no hay Yo sobre el plano irreflexivo” (Sartre, 1968, p. 17).

Así, mientras escribo el capítulo de este, estoy inmersa en esta acción; en mis manos tocando cada tecla del computador para escribir, estoy realizando esta acción de escribir, y en este momento el Yo no está en ninguna parte, pero una vez que termine de escribir, pensaré en lo que acabo de hacer, es decir, reflexionaré acerca de que estaba utilizando el computador para escribir este trabajo, y si me preguntasen qué estaba haciendo, tendría que responder, que Yo estaba escribiendo el segundo capítulo de mi trabajo, es en ese momento de reflexión en el que puedo recurrir al Yo, pero no como elemento necesario y constitutivo de la conciencia en su momento reflexivo, sino que la misma conciencia se remite a aquel recuerdo no tético que había reservado de esta experiencia vivida, me recuerdo escribiendo en el computador y puedo perfectamente describir, gracias a ello, lo que estaba haciendo (Sartre, 1968).

En ese sentido, mientras escribía, tenía conciencia del computador, de cada uno de las teclas que tiene, pero el Yo no habitaba esa conciencia, ella era solamente conciencia del objeto y conciencia no posicional de sí misma. No posicional en el sentido de que, efectivamente, mi conciencia capta los objetos y las cosas que están a mi alrededor, pero no es necesario poner a esta conciencia como objeto de reflexión de sí misma, en posición de captarse ella misma como objeto estando en una etapa reflexiva; solo es necesario que yo dirija mi atención sobre los objetos que estuvieron presentes durante mi vivencia (el computador, la mesa donde estaba colocado, etc.), pero sin dejar de lado a la conciencia, ya que con ella guardaré y realizaré un inventario sobre su contenido, pero de manera no posicional. Así:

La conciencia reflexionante no puede ser objeto para sí misma porque el Yo que piensa “en” ella se encuentra ocupado con las cosas, fuera de sí. Ella logra ser conciencia posicional solo cuando toma como objeto de su reflexión la conciencia irreflexiva. (Cardozo, 2017, p. 31)

Se ha creído que este Yo que acompaña a la conciencia en su momento reflexivo, es necesario para ella, porque la conciencia necesita de algo que le dé su unidad e individualidad, es decir, algo que le permita decir a cada sujeto Yo soy Andrea y esta es mi conciencia, Yo soy Daniel y esta es mi conciencia, Yo soy Juan y esta es mi conciencia, etc. Pero lo cierto es que el Yo es productor de interioridad. La fenomenología no tiene necesidad de recurrir a ese yo unificador e individualizante. Ya que la conciencia se define

por la intencionalidad, se trasciende a sí misma, se unifica escapándose. Así, el objeto es trascendente a las conciencias que lo apresan y es en él que se encuentra su unidad. Pero “es necesario que las conciencias sean síntesis perpetuas de las conciencias pasadas y de la conciencia presente” (Sartre, 1968, p. 10-11), es decir, es necesario que las conciencias sean síntesis perpetuas de las conciencias pasadas y de la conciencia presente.

En cuanto a su aspecto individualizante, la conciencia no puede estar limitada más que por ella misma. Ella constituye, una totalidad sintética e individual enteramente aislada de las otras totalidades del mismo tipo, y el Yo no puede ser, evidentemente, más que una expresión y no una condición de esa incomunicabilidad y de esa interioridad de las conciencias. Por tanto, la concepción fenomenológica de la conciencia convierte al rol unificante e individualizante del Yo en algo totalmente inútil. Pues es la conciencia, la que hace posible la unidad y la personalidad de mi Yo. El Yo trascendental no tiene razón de ser y es perjudicial para la conciencia, si existiera “arrancaría a la conciencia de sí misma, la dividiría, se deslizaría en cada conciencia como una lámina opaca. El Yo trascendental es la muerte de la conciencia” (Sartre, 1968, p. 11).

En este sentido, atendiendo el principio de Husserl, de que toda conciencia es conciencia de algo y, ante la pregunta ¿qué es ese algo de lo que la conciencia es conciencia?, la respuesta es que ese algo de lo que ella es conciencia, es de sí misma, conciencia del mundo, de un ser que no es ella misma. Aquella conciencia como contenido vacío de la que

antes se ha hablado, solo debe establecer a la conciencia como conciencia posicional del mundo. Que, a su vez, sea conciencia posicional de objeto, es a su vez conciencia no posicional de sí misma, ella no se conoce como siendo conciencia de sí misma.

Esta conciencia no posicional se encuentra en un momento no reflexivo, la actividad en sí que está realizando. Una vez que se me pregunta qué estoy haciendo, la conciencia pasa a reflexionar acerca de aquella actividad y pensaré en cada uno de los detalles de esa actividad.

En este sentido, hay una conciencia no reflexiva que es la que hace posible la reflexión: hay un cogito prerreflexivo que es la condición del cogito cartesiano; el cogito reflexivo. Para evitar caer en un círculo es necesario afirmar que toda existencia consciente existe como conciencia de existir. Pero, “esta conciencia (de) sí no debe ser considerada como una nueva conciencia, sino como el único modo de existencia posible para una conciencia de algo” (Sartre, 1984, p. 34).

Por tanto, Sartre concluye que hay un acto irreflexivo de reflexión, sin Yo, que se dirige sobre una conciencia reflexionada (irreflexiva). Esta se convierte en objeto de la conciencia reflexionante (reflexiva), sin dejar en cambio de afirmar su objeto propio. Al mismo tiempo, aparece un objeto nuevo, ocasión de una afirmación de la conciencia reflexiva y que no está, ni en el mismo plano que la conciencia irreflexiva (porque esta es un absoluto que no tiene necesidad de la conciencia reflexiva para existir), ni en el mismo plano que el objeto de la conciencia irreflexiva (silla, etc.). Este objeto

trascendente del acto reflexivo es el Yo. Así, el Yo no aparece más que en ocasión de un acto reflexivo (Sartre, 1968).

Con respecto a la conciencia irreflexiva o prerreflexiva, se han dado algunas nociones acerca de lo que ella es. No obstante, es momento de explicar en qué consiste y por qué Sartre la propone como solución al solipsismo. En este sentido, decir que la conciencia es conciencia de sí misma, hace que la existencia de la conciencia sea un absoluto, lo cual quiere decir que la conciencia toma conciencia de sí, en tanto que es conciencia de un objeto trascendente; un objeto que está frente a ella con su opacidad, pero ella es conciencia de ser conciencia de ese objeto, a eso le debe su existencia. Su objeto está por fuera de ella, y es por eso que, por un mismo acto, lo pone y lo toma. Ella misma no se conoce a sí misma, sino como interioridad absoluta. Esta conciencia es lo que se llama “conciencia de primer grado o irreflexiva” (Sartre, 1968, p. 12). Ya vimos que en esta conciencia no hay lugar para un Yo; ese Yo no es de la conciencia y tampoco una cualidad de ella, es pura opacidad para la conciencia.

Por su parte, en Descartes se observa un cogito como una operación reflexiva, es decir, como una operación de segundo grado. Pero realmente, dirá Sartre, se está frente a una síntesis de dos conciencias (de dos momentos de la conciencia), de las cuales la una es la conciencia de la otra. Donde mi conciencia reflexionante (reflexiva), no se toma ella misma por objeto cuando yo realizo el cogito, lo que ella afirma concierne a la conciencia reflexionada (irreflexiva). Aquella conciencia reflexionante no tiene necesidad de una conciencia reflexionada para ser conciencia de ella misma, porque ella no se pone a sí misma como su objeto;

es no posicional de sí misma (Sartre, 1968). Entonces, toda conciencia reflexionante es, ella misma irreflexiva. Lo cual quiere decir que se trata más bien de dos momentos de la conciencia; un primer momento irreflexivo y un segundo momento, reflexivo. Donde el primero corresponde a las vivencias, a la experiencia como tal, a las acciones que realizamos, no nos vemos realizándolas. Ya luego pasamos al segundo momento, en donde esa experiencia que acabamos de vivir, la hacemos objeto de reflexión.

Teniendo en cuenta lo dicho hasta el momento, vale precisar que, tanto el Yo como el ego, no pueden estar dentro de la conciencia. Para el caso del Yo, no es nunca unidad directa de la conciencia, él solo aparece en ocasión del cogito como un tipo de soporte de las acciones que Yo hago o debo hacer en el mundo, en tanto que ellas son cualidades del mundo y no unidades de conciencias. Con respecto al cogito, Sartre dirá que es impuro, una conciencia espontánea, que queda ligada sintéticamente a las conciencias de los estados y de las acciones, pues el cogito se da a la vez como el resultado lógico de la duda y como aquello que le pone fin. Así, “el Yo que aparece en el horizonte del Yo Pienso no se da como productor de la espontaneidad consciente, sino que la conciencia se produce en frente de él y va hacia él, va a unirse con él. Eso es todo lo que se puede decir al respecto” (Sartre, 1968, pp. 41-42).

No obstante, aunque en *La Trascendencia del Ego*, Sartre estaba seguro que lo allí argumentado había sido suficiente para superar el solipsismo, en *El Ser y La Nada*, esa seguridad desaparece, así lo ha dicho en esta última obra:

En otro tiempo creí haberme librado del solipsismo refutando a Husserl la existencia de su 'Ego' trascendental y expulsándolo de mi conciencia, porque su presencia dentro de ella la vaciaba de su sujeto. Pero, de hecho, aunque sigo convencido que el abandonar la idea de un sujeto trascendental, no permite avanzar un solo paso en el problema de la existencia del prójimo. Aunque no hubiera un campo trascendental sin sujeto, no sería menos cierto que mi afirmación del prójimo postula y reclama la existencia, más allá de un campo trascendental semejante; y, por consiguiente, la única manera de liberarse del solipsismo sería, probar que mi conciencia trascendental, en su ser mismo, se encuentra afectada por la existencia extramundana de otras conciencias del mismo tipo. Así, por haber reducido el ser a una serie de significaciones, la única relación que Husserl ha podido establecer entre mi ser y el de los demás se encuentra en la relación del conocimiento; así pues, no pudo liberarse, como tampoco Kant, del solipsismo. (Sartre, 1984, p. 151)

Con esto, Sartre quiere decir que lo que hasta el momento se había dicho para superar el solipsismo no había tenido ningún éxito, ni por su parte ni por la de los otros autores. Y es por eso que, en *El Ser y La Nada*, vuelve a indagar en ello, donde la parte clave radicará en explicar cómo mi conciencia se deja afectar por la existencia de otras conciencias. Y para entenderlo mejor, Sartre planteará que la conciencia tiene un ser, y este ser es el que hace que las cosas sean y, se caracteriza por tener dos estructuras: El ser-para-sí y el ser-en-sí (las cuales no ahondaremos en este trabajo porque no entran dentro de los temas principales, pero sí se hará un esbozo

para entender su papel dentro de la teoría sartreana de la otredad).

¿Qué relación tienen esas estructuras del ser con la reivindicación del cogito hecha por Sartre? ¿Qué papel cumplen en la teoría de la otredad de Sartre? Pues bien, a lo largo de la primera y segunda parte de *El Ser y la Nada*, Sartre va a describir la realidad humana a partir de las conductas negativas y del cogito y, descubre que la realidad humana es-para-sí. Teniendo en cuenta que el en-sí es lo que es, no puede cambiar y que el para-sí; es lo que no es, es porvenir y, no es lo que es porque aún no llega a serlo.

Sartre afirmará que, el ser de la conciencia es el para-sí, porque la conciencia, aparte de ser vivencia, se da al instante del para sí; son las vivencias, la conciencia determina dicha experiencia, decide que vivencia tener. Sartre dice respecto del para-sí: “Esta estructura ontológica es mía; yo me preocupo por mí; y, sin embargo, esa preocupación Por mí me descubre un ser que es mi ser sin ser-para-mí” (Sartre, 1984, p. 143). Para evidenciar como mi ser-para-sí se convierte en un ser-para-mí, coloca el ejemplo de la vergüenza que sentimos cuando nos vemos descubiertos por alguien, y sentimos vergüenza porque ese alguien me mira y me juzga por la acción que realizo.

Así, dice que la estructura de esta vivencia (recordando que en Sartre cuando se habla de vivencia se relaciona con la conciencia) es intencional; es aprehensión vergonzosa de algo y ese algo soy yo, porque me avergüenzo de lo que soy. Esta vergüenza que siento, una relación íntima conmigo mismo,

donde descubro un aspecto de mi ser, que de ninguna forma se constituye como un fenómeno reflexivo, sino que se da en un momento irreflexivo de mi conciencia; estoy teniendo la experiencia/vivencia de sentir vergüenza, pero simplemente estoy viviendo esa vergüenza; no estoy viéndome teniendo vergüenza ni reflexionado sobre ella. Si bien es cierto que estoy viviendo la vergüenza, Sartre dirá que no será solo respecto a mí mismo, sino que se trata también de una vergüenza ante alguien ¿Qué o quién es este alguien? Ese alguien se trata pues, del Otro. Me encuentro yo realizando una acción de la cual me avergüenzo y puede que piense que, si nadie me está viendo, no pasa nada; pero, ¿aparece el prójimo y qué sucede? Siento vergüenza de que me haya visto haciendo eso. Y, de pronto, el prójimo se convierte en un mediador entre yo y mí mismo, donde me avergüenzo de lo que he hecho de acuerdo a como me le he aparecido al prójimo, de acuerdo al juicio que él está emitiendo de mí yo me veo y puedo emitir un juicio sobre mí mismo y de lo que he hecho (Sartre, 1984).

En este sentido, al ser la vergüenza una vivencia, un momento de la conciencia irreflexiva o prerreflexiva, es que puede mi conciencia captar la presencia del prójimo cuando me avergüenzo, sin importar si este prójimo se me presenta a la manera de un catalizador, sigue siendo incompatible con la actitud reflexiva, ya que, en el campo de mí reflexión no puedo encontrar sino la conciencia que es mía y jamás al Otro. De ahí que se haga necesaria la existencia de una conciencia prerreflexiva que me permita en mi vivencia, captar al Otro, avergonzarme ante el Otro. Este avergonzarme ante el otro, además, implica una inevitable necesidad de la presencia del

Otro para poder captar todas las estructuras de mi ser. De esta manera, Sartre (1984), afirma que el ser para-sí permite remitirnos al ser para-otro y poder entender la demostración sobre la existencia del prójimo y la relación de mi ser con el ser del prójimo” (pp. 143-144).

En este sentido, estas nuevas nociones sobre la conciencia que Sartre nos ha dado en *El Ser y La Nada*, nos acerca más a la afirmación de que el otro es parte importante en mi existencia. Entonces, desde la estructura del para-sí de la conciencia, se permite llegar a la estructura del ser-para-otro, la cual será una categoría fundamental para entender que mi ser no solo me permite estar ante mí, sino que también me permite estar ante otro. Es decir, que mi ser, yo como existente en el mundo, puedo captar mis propias experiencias, las situaciones en donde se pone en juego mis posibilidades y puedo elegir cómo quiero que sea mi porvenir. Pero, del mismo modo, está el Otro que también es un existente, y del cual también mi ser se pone en cuestión hacia un estar con él, a percibir lo que él es, y la forma en que mi existencia y la de él tienen que entrecruzarse, tienen que co-pertenecer en el mundo, rodeados de los mismos objetos.

De este modo, teniendo en cuenta lo dicho en el presente capítulo, se puede concluir que Sartre plantea que la solución al problema del cogito cartesiano/reflexivo, es el cogito prerreflexivo (conciencia prerreflexiva), como sustento de aquel, el cual, al ser considerado por Sartre, como las vivencias (las *Erlebniss*), son el soporte de la reflexión. Tómese como ejemplo el momento irreflexivo cuando se tiene una experiencia respecto de algo, en dicha vivencia en la que

se puede decir que no se está pensando acerca de lo que se hace sino que simplemente se vive el momento, se realizan las acciones; la conciencia/vivencia del otro se aparece ante Yo, es captada por la conciencia en su momento prerreflexivo, ya que esto solo es posible en este momento de la conciencia, porque en el segundo momento; el reflexivo, se entraría a analizar lo que se acaba de hacer, de cómo, por ejemplo, estoy en mi cuarto teniendo una vivencia; escribiendo mi trabajo de investigación y, de repente, se abre la puerta de la habitación y entra mi papá, hablamos y mi vivencia con la de él tienen una especie de encuentro, de unión, de correlación. Donde nuestras conciencias se captan.

Luego, cuando él salga del lugar, mi conciencia pasará a su momento de reflexión y entrará a pensar y analizar cada uno de los detalles de esa vivencia; los objetos alrededor y cada una de las palabras que hablé con mi papá. Entraría, en general, a reflexionar y a verme a mí misma realizando esa acción, teniendo esa experiencia. Y es cuando puedo decir, Yo estaba, me encontraba escribiendo en mi computadora y mi papá entró a mi habitación y comenzamos a hablar. En este momento, cuando aparece el Yo, para referirme a lo que ya he vivido, ya he captado al otro, que en este caso es mi papá y, por tanto, puedo hablar de ello.

Gracias a que mi conciencia en su momento de irreflexión me permitió interactuar con el otro, es que puedo, en su momento de reflexión, hablar sobre lo que estábamos haciendo. Así es la manera en que Sartre logra reivindicar el cogito cartesiano; plantea como su sustento al cogito prerreflexivo/conciencia prerreflexiva, y puede permitir captar al prójimo y tener conciencia de que no es que las

cosas que están en el mundo existen porque nosotros así lo creamos, sino que existen porque compartimos la existencia con ellos, hay una copertenencia entre nosotros como sujetos y las cosas exteriores que están en el mundo. Lo cual, a su vez, permite superar el solipsismo. Con esto se evidencia el papel de la conciencia irreflexiva / prerreflexiva en la filosofía sartreana y vemos que es uno de los puntos clave para lograr la justificación de la existencia del otro. Y es el comienzo para entender, de qué forma, el otro es condición necesaria para mi existencia.

Referencias

Cardozo, A. (2017). Sartre y los caminos de la conciencia. (tesis de maestría, Universidad del Norte).

Cardozo, A. (2019). Apuntes fenomenológicos sobre el problema del yo y la conciencia en la filosofía de Sartre. *Revista Filosofía UIS*, 18(1), 109-128. <https://doi.org/10.18273/revfil.v18n1-2019005>

Rebolledo, A. (2020). El otro como justificación de mi justificación de mi existencia: Una reivindicación del cogito cartesiano desde la filosofía sartreana. (tesis de pregrado, Universidad del Atlántico).

Sartre, J.P. (1984). *El ser y la nada*. (J. Valmar, trad.). Alianza editorial.

Sartre, J.P. (1968). *La Trascendencia del Ego*. (O. Masotta, trad.). Ediciones Calden.

Sartre J.P (2016) [1947]. Conciencia de sí y conocimiento de sí. Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen V (Documentos) Círculo Latinoamericano de Fenomenología Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.

Miguel de Montaigne: el humanismo como filosofía educativa

RUBÉN DARÍO ARROYO OSORIO¹⁴

Introducción

En esta reflexión se presentan situaciones del contexto en que vivió Montaigne, de los usos y costumbres de su parentela, la influencia de su padre en la formación del moralista, una explicación de sus preocupaciones filosóficas y pedagógicas, en particular la educación de sus conciudadanos, su cuestionamiento al memorismo, al castigo, a la retórica ampulosa, a la pretensión de mostrar a la filosofía como un asunto oscuro y complicado para su comprensión, sus consideraciones sobre las relaciones entre la ética, la política; un análisis sobre la mentira y el daño que causa en la convivencia entre la gente moralmente honrada. Así mismo, se destacan algunas ideas y sentencias de autores que lo influenciaron en la construcción de su ideario humanista, intentando determinar sus aportes al pensamiento moderno y cómo estos asuntos aún siguen vigentes.

En el período de transición del medievo a la modernidad, a fines del siglo XV y la primera mitad del XVI, donde

¹⁴ Doctorando en Ciencias de la Educación. Docente del programa de Filosofía, Universidad del Atlántico. Integrante del grupo de investigación *Intellectus Graecus Latinus* de la Universidad del Atlántico. Correo:

opera el renacimiento de los valores culturales, filosóficos, ideológicos, y socioeconómicos de la antigüedad clásica grecorromana como reacción a la tradición cristiana y a la pretendida autosuficiencia feudal, buscando la emancipación de la razón que formara hombres de libertad, sensibilidad por la belleza, el desarrollo socioeconómico, la justicia social y el deseo de explorar nuevos mundos. Aquí germinará un humanismo pedagógico que, si bien no resolvió el problema de la educación popular, sí enfatizó en la enseñanza que buscará vincular al estudiante en su realidad social. Tal proyecto pedagógico se pone al servicio de una élite de discípulos con talentos para la apropiación del saber, de la moralidad, de la educación física, la filosofía, la literatura, la música, la economía y la política para desarrollar conciencias con responsabilidad social.

En este contexto histórico y cultural, en donde se persiguió en retorno del hombre a sí mismo, como esencia de renovación nace en 1533, en Perigord, sur de Francia, Miguel Eyquem López, (Señor de Montaigne), quien sería un gran escritor, filósofo, moralista, diplomático y político intermitente. Y sobre todo, un pensador preocupado por los asuntos cotidianos de su entorno, especialmente de la educación. No en vano esbozará un proyecto pedagógico-filosófico que se expondrá aquí, además de resaltar su audacia al crear y cultivar una nueva forma de escritura que denominó ensayo, que él mismo consideró como un gran coloquio consigo mismo y como una experiencia íntima, más que una tentativa azarosa.

Entre la fortuna y la desdicha

Montaigne fue formado con los ideales de su clase social y de su tiempo, pero antes fue arrancado de su cómoda morada y tuvo la compañía de gente muy pobre, dedicadas al oficio de leñadores. Su padre, Pierre Eyquen Montaigne, quiso que el niño aprendiera la austeridad de manera directa para fortalecer su cuerpo y también, unirlo al pueblo y a la clase de hombres que necesitaban su ayuda. Montaigne agradeció a su padre por haberlo liberado de prejuicios y dejó testimonio de la intención de aquel experimento. El señor Pierre no quería un hijo que perdiera el tiempo, ni que fuese un simple tacaño comerciante; debía ascender a las escalas del poder trascendiendo a la provincia. Para ello era necesaria una educación que le permitiera el desenvolvimiento en los negocios, en las cortes, en la vida pública y en los rectos valores de la vida privada. Por eso lo indujo a cultivar el latín. Así, “mirando más a quienes tienden los brazos que a quien le daba la espalda, pasó del mundo campesino y aldeano al mundo humanístico burgués como del calor al frío”. (Zweig, 2008, pp. 36-37). El señor Pierre contrató un sabio alemán que no comprendía una palabra de francés como tampoco sus auxiliares. Los sirvientes, la madre y el mismo Pierre, fueron aprendiendo latín para entenderse con el niño que a los 4 años ya balbuceaba el idioma de Ovidio y a los 6 ya lo hablaba perfectamente.

Comenta Zweig (2008), “cómo la educación de aquel niño que aprendió latín sin esfuerzos, expresaba la idea del padre de formar al hijo según sus inclinaciones personales, y, contrario a la época, sin causarle pena con golpes de bastón”

(p. 42). Queriendo con ello, además, probar la ciencia y el deber, no como una voluntad forzada sino por su propio deseo, y formando su alma con dulzura y libertad; y para no violentar su descanso, su padre lo hacía despertar con música de flautistas y violinistas.

Luego de aprender las primeras letras y los modales de la gente de bien, orientado por un tutor, fue al colegio de Guyenne en Burdeos. Aquí la disciplina es implacable, el maestro impone despóticamente las opiniones al discípulo, y hay castigo con azotes. En aquellos días Montaigne se quejaba de que gritaran en los oídos de los discípulos, le irritaba que le obligaran a repetir lo que les habían dicho. Le indignaba que les obligaran a aprender hechos, cifras, leyes, sistemas y que consideraran como el mejor alumno, aquel que de buena gana aprendiera de memoria todo lo que dictaban. Según él, los maestros deberían juzgar sólo el progreso que un alumno ha hecho de acuerdo con el testimonio de su vida, de lo que aprendía analizando de todo lo que leía, sin aceptar por fe o autoridad, y mostrar si lo ha comprendido y hecho suyo. “Más bien mostrarles diversos caminos y diversas opiniones. Así deberá elegir, si no puede, permanecerá en duda”. (Montaigne, 2009, pp. 127-128.)

Según Zweig (2008), el joven discípulo no estaba contento con los maestros y estos no lo estaban con él, rechazaba la coerción, el orden y la disciplina. “Al culminar los estudios básicos de la escuela y el colegio tomó un descanso en la casa paterna, luego va a Toulouse y estudió derecho” (pp. 45-46). Luego pasó al mundo cortesano de Carlos IX, quién lo nombró Gentil Hombre de la Cámara de Caballeros de Sant

Michel, a través del impulso de su entrañable amigo Entienne de la Boetie; pero al morir este, se apartó por un tiempo del mundo externo y de los placeres de las cortes, y supera la muerte de su padre en 1568. Más tarde contrajo matrimonio con Francisca de Chassaigre, hija de un parlamentario de Burdeos, quien los apoyó para que pudiese lograr su cargo de diputado de los estrados de Blois en 1577. Además, contó con la consideración de Enrique de Navarra, Margarita de Francia y Catalina de Medicis. Esto contribuyó a que fuera nombrado alcalde de Burdeos y consejero del parlamento y a la realización de sus viajes a Suiza, Alemania e Italia. Pero le sobrevino al pensador otra calamidad, puesto que, varias de sus seis hijas, murieron prematuramente.

Zweig (2008), complementa que con la mezcla de las experiencias en la vida cortesana, el encarcelamiento en “La Bastilla y el dolor por la muerte de sus seres queridos, forzaron su retiro al castillo donde se dedicaría a la lectura, a la meditación y a la creación de una nueva forma de decir las cosas” (p. 54): el ensayo, o como dice él en el subtítulo de estas publicaciones: definición y ejemplos de un medio literario de explicarse.

Para él la pedacearía que escribe era el registro de los ensayos de su vida; concibiendo el ensayo como experiencia y no como el ejercicio preliminar de un acto, y sostenía que su oficio y arte de vivir, consistían en mirar ese espejo público sin afirmar nada temerariamente y sin negar a la ligera. Su placer es la búsqueda, más que el hallazgo. Relacionando temas de sus notas, escribe el sedimento de sus reflexiones. En el castillo se sobrepuso, tanto a su desgarramiento interior,

como a la inestabilidad política de una Francia enfrascada en guerras de religión. Su primer trabajo literario publicado en 1569, fue una traducción al francés de una obra del teólogo catalán Raimundo de Sabunde, *Liber Creaturarum* o *Theología Naturalis*.

El legado de los grandes

En este acápite se destacan algunas sentencias que el escritor hizo grabar en latín y griego en las vigas que sostenían el techo del salón de su biblioteca. En ellas se capta la pluralidad de voces que el pensador tuvo de guía para las reflexiones de sus preocupaciones, cotidianas y trascendentales.

Ahora bien, este pensador francés se cataloga como un narrador de lo cotidiano, que reflexiona sobre lo que vemos todos los días. Sin embargo, se encuentra en su ideario, estados de suspensión del juicio que apuntan hacia la búsqueda de la libertad interior, afanes de soledad y una compenetración con el fenómeno de la muerte como suceso inevitable. En los primeros ensayos se encuentran una serie de hechos y sentencias de escritores antiguos y de su época. Mientras que en sus ensayos posteriores, a los que él mismo cataloga como pintura del yo, se confronta con el mundo cambiante, con el hombre mismo y sus circunstancias que lo hacen una cosa ondulante. En ese ir y venir por el mundo cotidiano y por los libros en el retiro de su castillo, el primer ensayista lee y escribe asuntos en los que se encuentra la influencia de Sócrates. En su vida y en su escritura no desmayó en asumir la divisa del “conócete a ti mismo”; rinde tributo al gran

hombre que murió por la justicia y la libertad. Por eso dice: “En los libros no busco sino entendimiento agradable, y si alguna vez me aplico a su estudio busco la ciencia que trata del conocimiento de sí mismo y que me enseñe a vivir y a bien morir” (Montaigne, 1997, p. 174).

Así mismo, orienta otras miradas hacía las lecturas de Platón, Epicuro y San Agustín. En su ensayo, *De la fuerza de la imaginación*, explica cómo busca en su reflexión aprender a morir como el servicio mayor que puede otorgarnos la filosofía: librarnos del temor a la muerte. En esta misma preocupación, el filósofo francés también bebe de la fuente que le ofrecen: Séneca, Cicerón y Ovidio.

¿Que sais – je?

La duda impregnó a este pensador que insiste en buscar la libertad interior porque le interesa saberse crítico e indagador. Él conoce la filosofía dogmática, esa que afirma estar en posesión de la verdad; conoce la filosofía académica, para la cual la verdad estaría por encima de nuestra inteligencia; conoce y se identifica metódicamente con un escepticismo, ese que está siempre en procura de la verdad, pero sin haberla encontrado aún, y reitera:

Cualquiera que busca alguna cosa, llega a este punto: o dice que la ha encontrado, o que no se puede encontrar, o que sigue buscándola. Toda la filosofía se distribuye en esos tres géneros, su propósito es buscar la verdad, la ciencia y la certeza. (Montaigne, 2009, p. 397)

Se colige la identificación que el filósofo tiene con el escepticismo de Pirrón y Sexto Empírico y su seguridad y optimismo en el antropocentrismo propio de aquel renacimiento tardío. También dirige su mirada hacia un escepticismo metódico como suspensión del juicio entre diferentes posiciones dogmáticas, un escepticismo que examina. Duda para seguir buscándose a sí mismo, sintiendo más placer en la búsqueda que en el hallazgo, siente temor por las afirmaciones categóricas, no se siente un sabio que tenga la piedra filosofal o respuestas como panacea universal; sigue el camino de conocerse a sí mismo.

Para tejer su escritura se apoya en los hilos de una conversación, en un pasaje de la historia, en el sitio de una batalla con muchos muertos y huidas, victorias y derrotas. Al principio parece que persiga mariposas; después va viendo cada vez más claro que busca algo concreto. En este proceso se vuelve a sí mismo, reflexiona sobre las formas para vivir bien. Se espía, se critica, se quiere comprender y para eso tiene que trascender la simple observación. “No se ve en un mundo si solo mira su propia niebla”(Montaigne, 2009, pp. 70-71). Entonces va al estudio de la historia y la filosofía, para ver cómo han actuado otros hombres y comparar su yo con otros yoes. Estudia sus virtudes, vicios, sus errores, su sabiduría, su puerilidad; hace de la historia su gran manual que toma como espejo para compararse.

De igual modo, buscando en él y en los demás, cree encontrar no solo el yo, sino lo humano. Percibe de manera clara que en cada hombre hay algo que es común a todos y algo que es único: la personalidad, la esencia. Él pensaba que

esas notas estaban presentes a la edad de 20 años en cada hombre. Al lado de esa esencia coexistían las fragilidades, las limitaciones, la debilidad, el sometimiento a las grandes leyes y el encerramiento en ese lapso que va del nacimiento a la muerte. En ese itinerario, se retiró de la política y de las cortes para unirse con sus musas a reflexionar, a buscar caminos para sí y para quienes los tomaran como opción de vida recta. Él sabía que no podía alcanzar a los grandes espíritus que se entregaban al mundo sin ser absorbido por estos, pero tampoco podía tomar el camino de la ausencia total, el sendero de esa ataraxia pirrónica que consideró exagerada y extravagante. Por ello volvió al mundo y se situó en un punto medio.

Al analizar esta actitud de Pirrón, Montaigne meditaba que, si nuestros sentidos y nuestros juicios no nos dan nunca una visión cabal del mundo, y nuestras acciones se basan en ellos, cualquier elección es absolutamente arbitraria. ¿Para qué detenerse entonces ante un acantilado o esquivar una carretera? Ante la imposibilidad de dirigir completamente sus acciones, según él, Pirrón decide ausentarse de ellas. Esta ausencia anímica es la verdadera condición de la posibilidad de la ataraxia, el único modo de alcanzar la paz interior.

El moralista francés asume en parte el ideal de la ausencia del mundo exterior, pero le sigue pareciendo extravagante la actitud de Pirrón, tal vez por su carácter más conservador, por eso considera que debemos adecuarnos mejor a las costumbres de nuestro entorno, y no dejar llevar a esos extremos nuestras convicciones filosóficas. Además, el filósofo de Perigord, rechaza la huida absoluta, por más

razonada que sea, en tanto denota una pusilanimidad. Así, morir para huir del esfuerzo de vivir rectamente porque, el uso de la libertad dirigido razonablemente, es más duro que la abstinencia. Ahora bien, de la reflexión de la autonomía y la búsqueda del conocimiento de sí mismo, del ser y del mundo, se dirige hacia una reflexión puramente ética que persigue el encuentro de un reglar la buena vida de sí, del sabio y su relación con los otros:

[...] (el sabio), sabiendo exactamente lo que se debe, ve que su papel consiste en contribuir a la sociedad pública con los deberes y los oficios que le incumben. Quien no vive en modo alguno para los demás, no vive para sí. Sostiene que es justo desempeñar apropiadamente nuestro papel y tomarlo como cosa de prestado. Se debe diferenciar la camisa de la piel. Cuestiona a quienes se mudan y transubstancian en otros seres cuando asumen cargos; que se impregnan en ellos hasta el hígado y los intestinos, arrastran su oficio hasta su retrete. (Montaigne, 1984, p. 189)

¿Qué sais je? - ¿Qué puedo conocer? -, es una insignia y símbolo de sí mismo, pues en este pensador habitó la duda que precede a la certeza. De esta circula hacia la búsqueda del conocimiento sensorial que, según él, tampoco alcanza todavía para construir la certeza. Reconoce que la ciencia comienza por los sentidos, porque sin estos no seríamos más que piedra, no sabríamos reconocer el sonido, el olor, la luz, el sabor, la medida, el peso, la dureza, la aspereza, el color, la brillantez, la anchura, la profundidad. Ahí están las raíces del edificio de la ciencia, según él. A este tenor señala las limitaciones del conocimiento sensorial. Afirma

que el privilegio de los sentidos es el de ser el límite extremo de nuestra experiencia; sugiere que nada hay más allá de ellos que pueda servirnos para descubrirlos y un sentido no puede descubrir al otro. Se concluye, desde esta perspectiva, que el conocimiento sensible carece de criterio seguro para diferenciar las apariencias verdaderas de las falsas. Leamos a Montaigne.

Así mismo, se apoya en Epicteto, para enraizar más su libertad espiritual, aún inmerso en un mundo convulsionado y despiadado, sigue buscándose así mismo con la transparencia de un estoico, trascendiendo el – Justine et obstine- soporta y abstente, para aseverar claramente que también hay que vivir para sí y no solo para los demás, sin apagarse a cosa alguna, de modo que nuestra felicidad no dependa de ellas. Según el creador de los ensayos, debemos reservarnos un apartamiento secreto, todo nuestro, para alcanzar nuestro principal refugio, nuestra soledad y verdadera libertad.

Este señor del castillo, reitera que si tenemos un espíritu superior, con dominio de sí, nuestra alma puede encerrarse en sí misma y hacernos compañía sin angustiarnos por la llegada de la soledad, pero advierte que hay que construir esa estancia a partir de un ambiente cultural, unas condiciones materiales tangibles que caracterizó al tipo de hombre noble al que él pertenecía. El reto de su vigencia está en hacer de todos, la cultura y la educación, para no ahondar en las exclusiones aún existentes.

Educación antiretórica para un hombre de bien

Además de esto, se observa que en la vértebra dorsal del pensamiento montaigniano se mantiene su firme decisión por rechazar la formación de aquella educación memorística, retórica y pedantesca heredada del estilo escolástico. En su propuesta educativa, se aspira a la promoción de una práctica pedagógica apoyada en la observación y experimentación directa del educando, quien encontrará en ellas la base de una personalidad firme y persistente, a través de lo que él quiso llamar la disciplina del endurecimiento. Esta formará un cuerpo sano en un espíritu sano y recio, afirmado en los ideales del estoicismo moral que se expresa a través del dominio de sí mismo, tanto en la conversación como en el entrenamiento militar y la diplomacia, el desapego por los bienes y la preparación del alma para lo trascendental.

Es decir, que, aunque la disciplina sea dura, tampoco debe llegar al castigo corporal, sino al autodomínio; su propósito es formar un hombre de letras y de armas, de mundo y de conciencia, hábil en la lengua clásica que aprenderá hablándola. Su discípulo ideal debe ser razonador, que asimile críticamente desde los intereses de su aprendizaje, para desembocar en el juicio recto y no en la sabiduría ampulosa de simples opiniones. Rechaza la pedantería, el abuso de la memoria bastante llena y los juicios enteramente huecos, propios de la educación que se apoya en los saberes divorciados de la vida real del individuo. Se trata según él, de que en la enseñanza se suscite en el discípulo la búsqueda de un buen juicio y la reflexión.

Este humanista cuestiona la repetición sin sentido, por eso llamaba a los maestros a corregir esta práctica desde un principio, según los alcances del alma que se le encomendaba y les sugería que empezaran haciéndole probar las cosas, elegir las y discernirlas por sí, a veces abriéndole el camino, a veces dejando que el discípulo lo abra él mismo. No estaba de acuerdo con que el maestro hablara solo, sino que entablara conversación con su educando y que este hiciera observaciones, reflexiones o nuevas preguntas.

También es importante destacar en esta visión que el maestro debe combinar la instrucción intelectual con la formación física, a través de ejercicios y trotes. Le interesa más, pedir explicaciones del sentido de las palabras del discurso de un contenido, que las solas palabras de la lección misma. Sostiene que el maestro juzgue el provecho de lo obtenido, no por la demostración de la memoria, sino por sus actos. Para él es importante que el estudiante explicara de muchas maneras lo que acababa de aprender y acomodarlo a diversos temas para ver si lo había captado y hecho suyo. Considera que las palabras del educando deben expresar una comprobación, para que el alma del joven no esté cautiva de la autoridad de la lección. Ilustrando esta idea el filósofo renacentista recurre a Séneca “nunquam tutelae suae fiunt – siempre en tutela están” (Montaigne, 1984, p.106).

Luego de destacar la importancia de la duda en la búsqueda de caminos propios, señala que si el aprendiz sigue, por ejemplo, a Jenofonte, o a Platón, de ellos serán sus opiniones y no de él, porque quien a otro sigue, nada sigue ni encuentra nada. Por eso hay que saber apropiarse las ideas y las máximas para vivenciar aquellos grandes espíritus.

Desde su perspectiva, podría olvidarse de quienes las tomó siempre que las use bien, acertadamente porque,

la verdad y la razón son comunes a todos, y no pertenece más al primero que les dice que al que las dice después. Así como las abejas liban en las flores, pero la miel que hacen es suya y no del tomillo o la mejorana. El discípulo las transformará y mezclará las partes tomadas de otros para hacer obra suya su juicio. Critica que los maestros de su tiempo no preguntan lo que les parece, tal o cual sentencia de Cicerón, sino que las presentan a la fuerza en la memoria como si fueran oráculos. Así que “Saber de memoria no es saber, sino conservar lo que a la memoria se le ha dado en custodia. Lo que se sabe bien, se dice bien sin mirar al maestro ni dirigir la vista al libro. ¡Mala una capacidad solo libresca, podrá servir de ornamento más no de fundamento! (Montaigne, 1984, p. 107)

El memorismo reprochado por Montaigne no se superó del todo en su contexto, y aun hoy, en muchos casos, se insiste en él. No por eso el filósofo renunció a su propuesta. Es posible que aprendamos de ella y asimilemos que la ganancia de nuestro estudio debe conducirnos a ser mejores y más sabios, por tal razón no se trata de repetir, sino de interpretar y analizar para ver en qué medida, esto o aquello es benéfico, de acuerdo con nuestro juicio y nuestra acción. Para este escéptico moderado, también es sustancial superar el exceso de retórica, por eso luchó insistentemente contra quienes enseñaban algo, con el solo acto de decir y no haciendo, tal como lo recomienda después la llamada escuela activa de Ferreire y Dewey, desde el auto aprendizaje y auto actividad del estudiante, que tiene en el maestro solo un guía y suscitador de dudas e intereses. Montaigne insiste en ello, señalando el error de quienes creían, por ejemplo,

que alguien podía llegar a ser excelente danzarín, tan solo viendo danzar. En esta falencia incurren quienes ignoran que no se puede enseñar pasivamente: “Sería como aprender a usar la pica, el laúd, al caballo, o la voz sin ejercitarnos en ello [...] ¿Cómo aprender a juzgar y hablar sin practicarlo?” (Montaigne, 1984, p. 108).

Además, recomienda que se dé un adecuado trato de hombre y visitar países extranjeros, no solo para informarse, según la moda de la nobleza, sino para enterarse de los modos de vida y condiciones de estos países y para pulir el cerebro en contacto con otros. Explicita que los viajes deben empezar desde bien niños, iniciando por las naciones vecinas cuyo idioma es más distinto al nuestro. Por ello es indispensable conocer las lenguas vivas desde muy joven. Propone que la fortaleza del alma se acompañe del endurecimiento del cuerpo, para que la primera no vaya muy de prisa, sino secundada con todo el organismo. Este endurecimiento servía al trabajo y ayudaba a soportar el dolor cuando llegase la aspereza. De este modo, el joven podrá acostumbrarse y sobreponerse a la pena, a los sufrimientos, al cautiverio; males que son frecuentes en la vida real. Es decir, según nuestro autor, no es conveniente educar al niño muy mimado, ni siquiera en los primeros años, ya que esto sería irreparable para quien quiera formar a un hombre de bien.

Otro tópico de interés para Montaigne en el proceso formativo, es saber guardar prudente silencio cuando de aprender en la conversación se trata. En este sentido, se acostumbrará al niño a ser ahorrativo y administrar bien su capacidad cuando la haya adquirido y, a no enojarse

con las necesidades que se digan en su presencia, porque es inoportuno e incivil, según él, chocar con todo lo que no sea de nuestro agrado. Es más provechoso corregirse a sí mismo que reprochar a otros, ya que se puede ser sabio sin pompa ni envidia. Por eso no hay que querer representar más de lo que se es, porque esto es una manía descortés y una ambición pueril, como lo decía su maestro Séneca. En consecuencia, habrá que enseñar a entrar en disputa solo cuando sea indispensable y con adversarios dignos, aprovechándose no, de todos los elementos de que se pueda servir, sino de los que le sirvan mejor.

En el discurso será pertinente, respetuoso y breve, siempre rindiendo armas a la verdad en cuanto sea reconocida; venga del adversario o de sí mismo pensando mejor las cosas. En otros términos, el joven en formación no debe discutir porque sí, cualidad propia de las almas comunes; en cambio rectificar y corregirse abandonando un mal partido en el curso de la discusión empeñada, es cualidad rara, fuerte y filosófica. (Montaigne, 1984, p. 108)

Más adelante explica cómo se aprende también de los otros. Por ejemplo: un transeúnte, un albañil, pueden ser útiles a la educación del niño si se toma de cada uno lo que pueda darle, incluso las mismas tonterías y flaquezas ajenas serían instructivas. También sugiere que se deberá prestar atención y curiosidad por lo que nos rodea: sitios de batallas famosas, simples riachuelos, costumbres, recursos y modos de ejercer el poder y las alianzas de los gobernantes.

En el ensayo Sobre la educación de los niños, mantiene la defensa de aprender viviendo y comparando el mundo: vasto,

multiplicado en especies y géneros, con un gran espejo, en el que hemos de mirarnos para conocernos bien. El mundo ha de ser entonces el libro ideal del escolar, según el pensador de Perigord, porque tantos juicios rectos, opiniones, costumbres y leyes nos enseñan a juzgar crudamente los nuestros, pero, además hacen que nuestro juicio conozca su imperfección y debilidad natural. De este modo el proceso no será un aprendizaje liviano.

El moralista in comento, al exponer su proyecto educativo, recurre a Pitágoras y recuerda que nuestra vida se asemeja a la populosa asamblea de las olimpiadas, donde unos iban a ejercitar el cuerpo para adquirir la gloria, otros a vender mercaderías para lucrarse, y otros; y no los peores, a ver como sucedían las cosas, para ser espectadores de la vida de los otros y poder juzgarlas y poder reglar en consecuencia las suyas. Según Montaigne, este reglar la vida se apoyará siempre en la filosofía, en sus disertaciones, esas que hablan de para qué sirve el dinero, de lo que debe hacerse por la patria y por la familia, de lo que somos y con qué fin se nos dio el ser.

De este modo, afirma que el niño aprenderá a elegir lo que ha de saberse o ignorarse; cuál es el fin de su estudio; la valentía, la templanza y la justicia; la diferencia entre la avaricia y la ambición; entre la sujeción y la servidumbre, la libertad y el libertinaje; de cómo evitar o soportar la fatiga y los dolores; hasta qué punto se ha de temer a la muerte, el dolor y la vergüenza. Pero hay más asuntos que debemos inducir en el aprendizaje, porque si bien todos sirven para la formación, el que más directamente le sirve al hombre es el que nos hace libres. Refuerza esta idea con Sócrates cuando

planteaba: Sapere aude: “Resuélvete a ser virtuoso y comienza. Aplazar el reglar tu conducta es como imitar la ingenuidad del viajero que hallando un río en el camino, espera que este haya fluido siendo que el río corre y correrá eternamente” (Montaigne 1984, p. 112).

Este aprendizaje de saberes y valores no estará divorciado de la enseñanza de los saberes de las disciplinas particulares en la secuencia o método de las disciplinas y contenidos. El autor analizado, sostiene que, una vez el discípulo haya aprendido a ser discreto y mejor, estará dispuesto a recibir enseñanzas sobre física, lógica, geometría y retórica. Para este contenido se darán lecciones bien mediante diálogos, bien mediante libros. Según este pensador francés, el preceptor, dará a su oyente el autor adecuado para cada lección en particular o bien puede exponer la médula y sustancia del asunto, ya bien digerida (Montaigne, 1984).

Filosofía: fiesta y tiempo apacible

Este filósofo francés también rechaza la utilización de los métodos formalísticos y los contenidos laberínticos, propios de quienes adulteran la enseñanza de una verdadera filosofía, convirtiéndola en una ciencia quimérica y vana, sin aplicación y sin valor para la teoría y la práctica. Según él,

[...] es un gran error presentar como inaccesible las verdades de la filosofía, considerándolas con tiesura y ceño terrible. Por el contrario, se hace alegre, divertido y jovial enseñar que la filosofía es fiesta y tiempo apacible. Por ello el alma que hospeda la filosofía debe

hacer sana la materia y su orientación; así la filosofía mostrará el reposo y el bienestar, incluso exteriormente y, por consiguiente, una dignidad agradable, un aspecto activo y un semblante contento y benigno. Por ello gozo interior constante, testimonio de la sabiduría, fiesta y tiempo apacible. (Montaigne, 1984, pp.-115-116)

Entonces para que la filosofía sea profunda y educadora, dice el pensador,

[...] no requiere de *terminejos*, ya que convierten la enseñanza de los sabios en artificio y tenebroso lodazal. Esto es la ciencia, y los que por tal la tienen, o los que la explican de tal suerte, no la conocen más que oídas. La filosofía serena, las tempestades del alma, enseñan a resistir las fiebres y el hambre no valiéndose de principios imaginarios, sino de razones naturales y palpables, *La Escuela*, colocada en la cúspide de un monte escarpado e inaccesible y no en una hermosa planicie fértil y floreciente, donde se contemplan todas las cosas; y quien sabe la dirección puede llegar a ella fácilmente. (Montaigne 1984, pp. 123-124)

Más allá de los cuestionamientos que este autor hiciera a la forma de enseñar la filosofía, siempre quiso dar ejemplo en sus escritos, por eso su meditación interior, ya no religiosa, sino laica y filosófica, en dirección de su propio yo espiritual y también hacia los asuntos humanos, dialogando consigo y con los demás; contrastando experiencias propias y ajenas, haciendo de esta práctica el rasgo sustancial de su escritura. Si bien su cuerpo teórico y teórico no son una filosofía en el sentido de contener una sistematización de doctrinas, si es un filosofar, tal como lo concibieron los padres de este

quehacer. Un preguntarse por qué se dan estos o aquellos asuntos y cómo se desarrollan y si se desarrollan mal cómo direccionarlos. Esto fue lo que pretendió en su vida pública y privada, particularmente en su ideario para una educación fundamentada para la vida del nuevo ciudadano. Y cuáles fueron estos temas sobre los cuales meditó el heredero de San Michelle.

En todo caso, estudiando a este pensador se nota su tránsito del estoicismo y epicureísmo al escepticismo que, tomado como experiencia, alcanza su equilibrio interior. En el estoicismo alcanza el reconocimiento y la comprensión de los niveles de dependencia que el ser humano apartado del filosofar auténtico tiene respecto de las cosas; en el escepticismo consigue el medio para liberarse de esa dependencia, dimensionando las cosas en su justo valor. Así reflexiona sobre las preocupaciones del hombre con el futuro: “Nunca vivimos en nosotros mismos, sino siempre más allá. El temor, el deseo, la esperanza nos llevan hacia el porvenir y nos quitan el asentimiento y la consideración de lo que es, para hacernos gozar en lo que será, incluso, cuando ya no existamos nosotros” (Montaigne. 1984, p.11).

Del mismo tenor son sus manifestaciones acerca de la condición humana en la línea de trascender la presunción, un tema que le apasionó constantemente y así lo despliega en su texto sobre la Apología de Raimundo Sabunde. Aquí sostiene que el hombre es una criatura ridícula, miserable y mezquina que se dice y se cree dueña del universo, a pesar de que no tiene la facultad de conocer la mínima parte del mismo y mucho menos de dominarla, por eso el hombre tiene

que curarse de la presunción con la que parece haber venido dotado por naturaleza para consolarlo de su miserable estado. El camino para salir de esta encrucijada es, según él, filosofar, entendiendo este oficio como una incesante experiencia de sí mismo en su condición humana, como hombre singular. Analicemos.

De nuevo Séneca sale a relucir en sus reflexiones aunque sea para diferenciarse de este, cuando afirmaba que “el hombre es cosa vil y abyecta sino se eleva por encima de la humanidad”, a lo que Montaigne plantea que esta es una frase inútil y absurda, en tanto que sería hacer el puño más grande que la mano, el paso más largo que la pierna, esto es imposible y monstruoso, superar el miedo que el hombre no pueda elevarse por encima de sí mismo y de la humanidad, ya expresa una aceptación serena de la condición humana y sus limitaciones, sin exaltación y sin desaliento.

Influencias y el hablar sencillo

Se capta fácilmente en la lectura de los ensayos que Montaigne tiene otras influencias muy marcadas en su formación y en su escritura. El mismo reconoce al tiempo que ensalzaba aquella experiencia y la finalidad que buscó su padre al encontrar maestros bondadosos que lo supieran guiar. En cuanto a influencias filosóficas y literarias no es de extrañar que siempre recurra con frecuencia a Platón, Heráclito, Anaxímenes, Pitágoras, Quintiliano, Terencio, Eurípides, Crisipo, Cicerón, Dante, Ovidio y otros tantos con quienes ilustra sus escritos. Veamos:

Otra perspectiva que destaca Montaigne en el proceso de formación del niño y el joven tiene que ver con el uso de la libertad, en tanto que se considera que el discípulo en formación, no debe dejar de practicar el mal por falta de fuerzas, ni por falta de capacidad, sino por voluntad propia, porque hay que diferenciar entre no querer y no poder o no saber practicar el mal. Este decir y hacer irá templando el alma del discípulo.

En consecuencia, desde su óptica, hay que admirar a quien no se avergüenza de sus andrajos, a quien mude o pierda la fortuna sin inmutarse, a quien, en la prosperidad, lo mismo que en la adversidad, guarda la actitud de varón fuerte. Estas mismas ideas nos las había recomendado Séneca en la Constancia del Sabio. Se colige entonces que el discípulo que pretende formar el filósofo francés, no recitará tanto la lección, pero si deberá practicarla en sus empresas, si hay bondad y justicia en su conducta; juicio y gracia en su conversación; resistencia en sus enfermedades; modestia en sus juegos, templanza en su paladar, ya se trate de comer carne o pescado, de beber sino agua y, subraya, citando a Xeuxidano, afirma que, el verdadero espejo de nuestro espíritu es el curso de nuestra vida. De modo que el joven no debe preocuparse tanto por rebuscarse las palabras, ya que, si está bien provisto de observaciones y reflexiones, no echará de menos las palabras, las hallará demasiado, y si no quieren seguirle de agrado le seguirán a la fuerza.

El autor de la apología de Raimundo Sabunde, critica a quienes no piensan bien, pero así lo creen y lo quieren demostrar. El discípulo debe observar detenidamente esas

pretensiones, para no repetir porque muchas veces, dice el filósofo, oigo a gentes que se excusan por saberse expresar y simulan tener en la cabeza muchas cosas buenas que decir, pero por falta de elocuencia no pueden formularlas. Pura estafa, opina, porque en su entendido la verdadera razón de este proceder es que no son las ideas las que tiene en su cerebro, sino sombras que proceden de pensamientos imperfectos o deformados y, que tales personas no pueden desenvolver, ni aclarar, ni exteriorizar. Incluso ni siquiera se entienden a sí mismos. Por eso tartamudean al momento de pronunciarse, hacen gestos y no dicen algo consistente. Por esto, reitera que el joven en formación no debe imitar este comportamiento dañino a su carácter y a su saber.

Invocando a Sócrates, para quien la abundancia de palabras no prueba la justeza de opiniones, Montaigne dice que, quien está dotado de un espíritu alerta y de una imaginación clara, acertará a expresarse siempre. Es por tanto sustancial evitar esa falla en sus educandos, ya que solo es manifestación del afán que tienen siempre quienes van a la caza de argucias más que al procedimiento de razonar con la verdad y sencillez. Solo por brillar en los discursos, apartándose del camino del tema concreto, tantas leguas como requieran para atrapar una palabra deslumbrante. Es mejor aprovechar una buena sentencia del agrado del orador y acomodarla al propósito, siempre y cuando ilustre y aclare la idea fundamental que se quiere sembrar. Es decir, lejos de sacrificar el discurso a las palabras, son estas las que deben sacrificarse al discurso.

El hablar que prefiere este pensador renacentista es aquel que se da una manera sencilla, ingenua, lo mismo que

al escribir sugiere hacerlo de manera concisa y sustanciosa, no tan pulida y delicada o como brusca y vehemente, porque la elocuencia que aparta la atención de las cosas fundamentales, las perjudica y las daña. En el hablar, un lenguaje que vaya a la pista de frases nuevas y de palabras poco frecuentes emana de una ambición escolástica pueril. En cambio, la fuerza y los nervios no se reciben en préstamo, como un adorno. Sin embargo, estos argumentos no llevan a Montaigne a concluir que el buen decir no sea importante, sino que lo han sobrestimado y él mismo se desconsuela de que toda nuestra existencia se emplee solo en ello.

En el decir correcto y limado. Por eso concluye que él quisiera, en primer lugar, conocer bien su propia lengua y la de sus vecinos con los que mantiene relaciones más frecuentes. Recomienda el gusto por el teatro, la buena amistad y el intercambio de saberes, la intervención en política como práctica y uso de buenas costumbres. La misma importancia tiene para el joven en etapa de aprendizaje formativo, el afecto por el estudio con disciplina, pero sin castigo, sin látigo, porque para que la ciencia sea ventajosa no basta introducirla en la cabeza, sino precisarla en un proceso de asimilación y hacer de ella adopción íntegra, correcta comprensión y aplicación de sus postulados, como si ella se casara con nosotros. “De este modo no tendremos asnos cargados de libros” (Montaigne, 1984, p. 130).

De la ética, el escepticismo y la política

Por otra parte, buscando una ilación en una teoría moral de Montaigne, se ha analizado desde una perspectiva

cronológica. Así las cosas, Stowsky y Villey (1931, citado en Navarro, 2007), distinguen capas de texto en función de las sucesivas ediciones: encuentran una influencia de los estoicos, admiración por los modelos clásicos de sabiduría y rigor, una crisis escéptica que hizo perder a este filósofo su confianza inicial en la posibilidad de que el ser humano alcanzara la racionalidad estoica, y sostienen que el último período de su obra habría estado marcado por la superación del hedonismo, donde se asume como única salida para la moral humana, hundida en la finitud y la imperfección, el goce de los placeres sencillos y mundanos. Otros estudiosos de su obra se inclinan por hacer un análisis de sus textos desde una perspectiva sincrónica, analizando sus distintas opiniones éticas, desde una dirección lógica, más que cronológica. Según esta interpretación, los ensayos se van enriqueciendo. Aunque en 1592 sienta menos admiración por los modelos de firmeza estoica, la sigue recogiendo y nunca abandona ese rasgo de retrato (Navarro, 2007).

Precisando un poco más, en sentido estricto, no se puede sostener que Montaigne fuera sucesivamente un estoico, un escéptico y un epicúreo, aunque el análisis de capas del texto tenga su acierto en cuanto sí se perciben influencias de estos pensadores en él, pero la triada en mención adolece de algunos rasgos esenciales y que, si bien se considera a Montaigne un recuperador del estoicismo o epicureísmo, se encuentra en su reflexión una diferencia marcada con relación a las morales helenísticas, ya que su interés por las acciones humanas se va desplazando sutilmente hacia la interioridad del sujeto y, tanto para la escuela epicúrea como para la estoica, toman como tareas fundamentales del sabio el autocontrol y la

racionalización de los actos, concentrándose en si lo hecho, era o no, lo correcto, lo que el sabio debía hacer, mientras para el pensador francés lo fundamental no es tanto la valoración del acto, sino como encontrar la responsabilidad del individuo que realiza la acción (Navarro, 2007).

Siguiendo a Séneca en la aseveración de que una reflexión filosófica sobre la moral se va convirtiendo en un asunto de interioridad y de intencionalidad, Montaigne matiza y desarrolla desde una perspectiva más próxima al paganismo estoico, desde una perspectiva básicamente profana. No en vano sigue aún en discusión el catolicismo filosófico del Montaigne y la autenticidad de su fe.

En suma, su actitud religiosa está fuertemente mezclada con el escepticismo, por ejemplo, en varios pasajes de la Apología expresa un doble proceso. Por un lado, acepta los dogmas cristianos, los asume y los defiende como verdades innegables y, por el otro, remite a su verificación la palabra de la santa iglesia, negándose a sí mismo y a cualquier profano la intromisión en esta tarea. La aparente ambivalencia montaigniana se palpa cuando afirma que el ser humano no puede alcanzar la verdad por sus propios medios, sólo lo hará por la revelación divina, gracias a un movimiento proveniente de Dios, y no por el hombre. Es decir, una aseveración epistemológica sobre la verdad sustentada en un dogma cristiano. Luego, Montaigne se asoma a la frontera de la herejía cuando reduce su confianza en esa verdad revelada a la simple aceptación conservadora de lo establecido, desde la muy difundida locución: “somos cristianos por los mismos motivos que perigordinos o alemanes” (Navarro, 2007, p. 94).

Montaigne, al exponer al sujeto, no ante la mirada divina sino ante la humana, la del sujeto sobre sí mismo, o a la de los otros que lo ven, desaparece ese sentimiento de culpa. El señor Equiem, al desarrollar su auto exégesis fuera de la mirada divina, aspira más al conocimiento de sí mismo que a la sublimación. En él hay una conciencia de la finitud y de la imperfección, pero no como culpa ni debilidad, sino como rasgo definitorio de su naturaleza, no como castigo o deficiencia (Navarro, 2007).

Igualmente, el pensador francés no afirma que su conducta haya sido perfectamente razonable, ni que nunca se haya equivocado, pero sí expresa que su autosatisfacción es absoluta y sus acciones no son objeto de arrepentimiento ya que su proceder, incluso sus errores, son concordantes con sus capacidades. Es decir, la autosatisfacción reside en el interior, y es independiente del éxito o del fracaso de la exterioridad. Se entenderá la ética de Montaigne como una filosofía moral de la interioridad donde confluyen rasgos del idealismo cristiano y del helenismo. No obstante, su dirección está hacia la intención. El ideario de Montaigne estará entonces muy distante de Maquiavelo: el florentino persigue la consecución del poder con éxito político, por cualquier medio. Para el Señor del Castillo, está por encima el orden de la honestidad como bastión de la interioridad del individuo y se inclina por el bien común, para él, el fracaso político es aceptable porque el orden de la interioridad es superior al orden de la exterioridad, y la integridad moral es preferible al éxito político.

De la intención y la mentira

Así mismo, expone el humanista, que muchos filósofos han tratado sobre la intención y la libertad del sujeto como dos condiciones sine quanon para consumir un acto moral con responsabilidad, el conocimiento de los condiciones, causas y consecuencias de esos actos. Sobre la intención sostiene que esta induce a reflexionar, cómo se debe juzgar nuestros actos y sugiere que no podemos comprometernos más allá de nuestras fuerzas y medios, porque los efectos y ejecuciones no están en nuestras manos, y si sólo es la voluntad en la que se fundan las obligaciones del hombre, la intención nos debe servir no solo para salir del paso, sino para guiar nuestro presente y futuro, comprometiéndonos de que si pensamos honradamente actuaremos del mismo modo.

También cuestiona que algunos de sus contemporáneos comprenden tardíamente por su conciencia, qué deben hacer y solo lo resuelven en su testamento. Recomienda que debieran pagar sus deudas a tiempo, antes de morir y no establecer plazo; así no causará disgusto contra la memoria ni agravios después de la muerte, puesto que nada se puede remediar y concluye: “inicos jueces son los que juzgan cuando ya no tienen conocimiento de causa”. (Montaigne, 1984, pp. 23-24)

El moralista razona que la mentira es una arte peligroso. Transita por los caminos que se cruzan entre la memoria y la mentira. La primera es muy importante y útil para el conocimiento, pero insuficiente, porque la experiencia muestra que las excelentes memorias, no necesariamente

se unen a juicios correctos. Luego interpela como muchas personas que, dotadas de buena memoria, abusan de ella y hacen de sus relatos un tedioso momento por cargarlo de tantas circunstancias y detalles, aunque la historia sea buena, ahogan su mérito.

Parafraseando a Montaigne, los mentirosos, a diferencia de del resto de seres humanos, requieren de buena memoria, ya que este arte, si se puede llamar así, consiste fundamentalmente en falsear de manera consciente las realidades, o relaciones entre estas, de modo que hacen aparecer como cierto algo que no lo es. Entonces el débil de memoria no se debe mentir, los gramáticos hacen diferencia entre decir mentiras y mentir: mentira es decir cosa falsa, que se toma como verdadera; mientras la definición de mentira en latín, es contra la conciencia, quienes hablan contra lo que saben. Los que disfrazan y alteran un fondo verdadero; o lo inventan.

Respecto a los que enmascaran y cambian, es difícil que en el mismo cuento no lo dejen ver, porque lo primero que se grava en la memoria es la cosa real, llegada por la vía del conocimiento y la ciencia, y malo será que ya no se presente a la imaginación, desalojando a las falsedades. Entonces, los que inventan para mentir no muestran la impresión de chocar con la falsedad y parece que deben sentir menos por temor de ser desmentidos, sin embargo, su invención sin arraigo y falseada, muchas veces escapa a la memoria.

Ellos hacen profesión de usar su palabra para lo que sirve al negocio que le incumbe en ganancia, o que les place a los

magnates a quienes le sirven, varían tanto de una misma cosa que, una veces dicen que blanca, otras veces amarilla o azul sin ruborizarse. El autor analizado comparte la aseveración de que,

[...]la mentira es un maldito vicio, porque no somos más que hombres, y los hombres solo se entienden entre sí, merced a la palabra. La gravedad de la mentira se la debe perseguir a sangre y fuego como otros crímenes. Opina que la mentira hay que refrenarla desde el comienzo, de lo contrario se torna casi imposible, porque se han visto muchos hombres vivir subyugados a ese vicio. (Montaigne,1984, pp. 26- 28)

En otras palabras, el creador del ensayo cuestiona de manera radical el uso y abuso de la mentira como un acto moral reprochable, máxime si se trata de asuntos de las interrelaciones entre educadores y educandos. Así las cosas, tanto en la vida cotidiana, que aporta elementos a la educación moral como en el quehacer pedagógico, debe ser desterrado el uso de la mentira, por mínima que sea.

Conclusión

Miguel Montaigne nos presenta aspectos sustanciales de su vida personal, el apoyo de su padre en la formación de él como gentil hombre. También muestra un espectro del espíritu de su tiempo, ese renacimiento tardío, donde se recobra la confianza en el hombre como sujeto activo de la historia, social y política, en particular su afán por una nueva educación. Expone como creó el Ensayo y sus ideas

pedagógicas antirretóricas, fustigando el memorismo y el castigo físico en aras de conducir a los jóvenes por el camino de la moralidad positiva, apoyado en los grandes pensadores grecorromanos asumiendo una relación positiva entre ética y política, contrario a Maquiavelo.

Referencias

Montaigne, M. (1984.). Ensayos completos. Orbis.

Montaigne, M. (1997). Ensayos Escogidos. Libro II. Garnier hermanos.

Montaigne. (2009). Los Ensayos (J. Bayood, trad.). Acentilado.

Montaigne, M. (1984). Ensayos completos. V. I. La educación de los niños. Vol. I. Buenos Aires, Argentina. Ediciones Orbis.

Navarro, J. (2007). Pensar sin certezas. Montaigne y el Arte de Conversar. Fondo de Cultura económica.

Zweig, S. (2008). Montaigne. Acentilado.

La ciudad frente a pueblo y pueblitos del Caribe colombiano

NUMAS ARMANDO GIL OLIVERA¹⁵

Introducción

El hombre es, por esencia, un viviente urbano. Lo plantea Aristóteles en *La Política*. El ser del hombre es determinado en el horizonte de la ciudad; donde ella es una condición a priori de la posibilidad de ser del hombre y que, sin la ciudad, el modo de ser del que llamamos hombre, es imposible. Fuera de la ciudad el hombre podría ser un animal o un Dios, pero no un hombre. La ciudad es por esencia anterior a cada uno de nosotros. De ahí que vida humana solamente es posible en convivencia cooperativa con otros hombres: “el estado (polis) es algo natural y el hombre es por naturaleza un animal político” (Aristóteles, 1998, p. 52).

Desarrollo

Pero desde el punto de vista de lo que Aristóteles llama el fin último de la ciudad, es indudablemente un producto malogrado y plantea que la ciudad surgió por necesidades

15 Magíster en *Sciences Économiques Sciences Humaines Sciences Ju*, Université De Paris I (Pantheon-Sorbonne). Filósofo, Universidad Nacional sede Bogotá. Director del grupo de investigación Cronotopias. Correo: mucheloscantores@yahoo.com

naturales, pero que existe para vivir, como debe vivir el hombre a su esencia. El fin último de la ciudad es, por lo tanto, hacer posible el ser pleno del hombre. Su desarrollo en todas sus dimensiones esenciales; pero las ciudades del Caribe colombiano, como Cartagena de Indias que,

Desde su génesis, la ciudad de Cartagena de Indias comprendió unos contactos y acomodaciones entre una civilización no occidental y ciertos imperativos ideológicos y organizativos de origen europeos... Cartagena de Indias se consolidó desde muy temprano como una ciudad de servicios, con claras funciones portuarias, a merced de la confusa e irregular organización de sistemas de flotas, diversificando, por este motivo, sus prácticas comerciales... La ciudad creó, desde los comienzos del siglo XVII, una gran cantidad de infraestructuras y servicios para acomodar en su seno un intenso comercio, por lo que se construyeron de manera continuada, hospitales para enfermos, almacenes de acopio de vituallas para las flotas, talleres especializados en el mantenimiento y construcción de navíos y galeras, aserraderos, tejares, hospedajes, tenerías, etc. (Vidal Ortega, 2010, pp. 278-279)

Y Santa Marta conocida como la primera ciudad del Caribe colombiano fundada por el conquistador Rodrigo de Bastidas:

Santa Marta ciudad- ciudad portuaria localizada en el Caribe colombiano – desde los albores del siglo XVII era un puerto que prácticamente vivía del contrabando y

después de la liberación del comercio a finales del siglo XVIII, indudablemente, esta era la principal actividad de la que sobrevivían sus habitantes. Cronistas y gobernantes de la época e investigadores actuales concuerdan en afirmar que Santa Marta no fue bien explotada y, por el contrario, perennemente se encontró sumida en la pobreza absoluta. Entre estos apartes, se podría citar lo que el gobernador Gutiérrez de Arce durante el primer cuarto del siglo XVIII, en uno de sus informes del Virrey, decía: Santa Marta se encuentra en un estado deplorable y de miseria. Las cajas reales están exhaustas y desde 1711 no se envían los situados. (Elías Caro, 2010, pp. 328-329)

Por nombrar las dos más antiguas, son contrarias a este fin aristotélico. Ellas mutilan al hombre: le atrofian los órganos naturales que lo mantienen unido a la madre naturaleza y le hipertrofian la inteligencia, la razón, la facultad de cálculo, destinadas más bien a destruirlas. Hace posible, además, esas formas de existencia marginal e infrahumana. Las ciudades capitales de América Latina se han perdido. “Caracas ha desaparecido, al igual que Ciudad de México, Bogotá y Río. Quito y Lima ya no son reconocibles. Incluso las presumidas Buenos Aires y Santiago de Chile están sometidas a un asalto que las destruirá” (Duany, 1997). A pesar de esas pérdidas, el hombre del Caribe puede elegir en el pueblo y el pueblito caminos que lo saquen al campo libre y estos caminos se vienen buscando desde hace algún tiempo. Se ha postulado una ética basada en el principio de veneración de la vida universal, con el cual se debería unificar el hombre. También se ha esbozado una ética destinada a controlar el demonismo

de la técnica para evitar que el hombre sea esclavo de la máquina y en un instrumento de producción industrial masiva.

Los economistas plantean los recursos disponibles para preservar el hábitat del hombre y arquitectos y urbanistas no se cansan de llamar la atención sobre las pertenencias negativas que amenazan con destruir estas ciudades caribeñas. La ciudad fundada por los españoles en América no era una ciudad americana, sino una ciudad española. Surge de la cabeza del conquistador, que la erige sin importarle nada de lo que le rodea, se funda – dice Romero (1999) “sobre la nada. Sobre una naturaleza que se desconocía, sobre una sociedad que se aniquilaba, sobre una cultura que se daba por inexistente. La ciudad era un reducto europeo en medio de la nada” (p. 62).

Esto explica la ausencia del campo en nuestra vida colonial, que fue predominantemente urbana. Esto explica en gran medida la actitud del hispanoamericano frente a la naturaleza. No hay otro ser humano con un sentimiento de la naturaleza tan débilmente desarrollado como el suyo. Comparado con otras ciudades que, aunque esté perdido en la gran urbe, busca una salida hacia sus bosques, lagos y ríos. El hispanoamericano es un ciudadano constitucional, siempre encerrado es sus ciudades horribles. Esa falta de enraizamiento en su contorno natural es quizás la causa del crecimiento rápido y caótico de las grandes ciudades hispanoamericanas.

Las economías en América Latina y el Caribe se han caracterizado por una alta primicia de las ciudades capitales

sobre el resto del país...Las grandes ciudades del tercer mundo, crecen a un ritmo que supera en mucho al de las metrópolis de los países industrializados. Para el año 2015 se estima que habrá 33 mega ciudades de más de diez millones de habitantes. (Coyula Cowley, 2000, p. 99).

Nuestro ciudadano constitucional del Caribe colombiano, vive en una angustia permanente por la inseguridad. El crimen es el pan de cada día. Las empresas de seguridad han crecido por todos lados. “Los pobres no son ya inmigrantes, sino urbanistas de la primera o la segunda generación Los hijos del desorden, según la expresión de Abelardo Sánchez León” (Prévôt Schapira, 2000, p. 29). Como los ciudadanos constitucionales no han podido desprenderse definitivamente de su terruño, oleadas de seres van en la búsqueda de sus pueblos y pueblecitos, para amar de nuevo el campo y los valores de la vida rural. Y esto puede ser también un camino para conquistar la relación viviente del hombre con la naturaleza.

Esto se puede vivir en cualquier uno de nuestros encantadores pueblitos que tiritan de frío cerca de los páramos, o se cuelgan de las vertientes de la cordillera, o sueñan a las orillas de los ríos, a pesar de sus inundaciones en los inviernos. En ellos el marco del pueblo es un cinturón de árboles, a veces visibles desde la plaza o desde la torre de la iglesia. Su contorno es montes y praderas. El humo de la casa del pueblo se enreda en los árboles del camino real o de la carretera. En los lindes del pueblo las callejas se dan un abrazo con los caminos que vienen de los potreros, de los sembrados y del bosque. A veces un turpial extraviado, que vuela del campo a la mata de

plátano en el patio de una casa del pueblito, une en su melodía el monte y el poblado. Los animales domésticos circulan entre el campo y el pueblo como si se tratara de un mismo espacio. (Cruz Vélez, 1995, pp. 139-140)

En la ciudad la muerte es una intrusa. Una visitante indeseable cuyo soplo queremos rechazar oponiendo para ello todos los recursos de la diversión. Ver un entierro en las ciudades del Caribe colombiano es algo que nos crispa, algo que nos enluta el panorama. Y es que la ciudad -hervidero de pasiones, de apetitos, donde lo falso sustituye a lo verdadero- no puede tolerar como cosa corriente, el paso de su fuerza tremenda.

En el pueblo es diferente, la tierra nos enseña con su ritmo inexorable de todas las horas, que la muerte es necesaria y fecunda. Que no puede haber cosecha si no se ha sido sosegado de antemano, los rastros sobrantes. El habitante del pueblo, acepta la muerte con resignado fatalismo.

Conclusión

En nuestros pueblos del Caribe colombiano no existen, por ejemplo, ni el crimen ni la calumnia ni el robo como entidades abstractas. El crimen se llama fulano, la calumnia, zutana o mengano, y el latrocinio tiene un apellido determinado. Mi abuela -dice Héctor Rojas Herazo (1976) - “me señalaba a un hombre magro y alto, con cabeza de halcón, que atravesaba la plaza. Ese - me decía- tiene, entre pecho y espalda, siete víctimas humanas. Algunas las ha hecho matar, otras las ha matado él mismo” (p. 246). Yo veía

pasar el crimen. Existe en nuestras ciudades, y pueblos y pueblitos una diferencia abismal entre la ciudad y el pueblo Caribe. Porque toda ciudad, por monstruosa o tentacular que parezca, no es otra cosa que un hacinamiento de Aldeas. Provincianos nostálgicos.

Referencias

- Aristóteles. (1998). *Política* (M. Inchausti, trad.). Gredos
- Azorín, A. (1947). *Obras completas. Tomo I*. Aguilar
- Coyula Cowley, M. (2000). El futuro de la ciudad: desarrollo en equilibrio. *Revista de Occidente*, (230-231), 89-104.
- Cruz Vélez, D. (1995). *El ministro del lenguaje*. Planeta
- Duany, A. (1997). *One World: Shared Cultural Influences in the Architecture of the Americas: 1997 ACSA Southeast Regional Conference*. University of Miami School of Architecture.
- Elías Caro, J. (2010). El puerto de Santa Marta: determinantes de crecimiento y desarrollo de una ciudad caribeña (1810-1860). En J. Elías Caro y A. Vidal Ortega (eds.), *Ciudades Portuarias. En la Gran Cuenca del Caribe. Visión histórica* (pp. 328-352). Ediciones Uninorte
- Prévôt Schapira, M. (2000). América Latina: la ciudad fragmentada. *Revista de Occidente*, (230-231), 25-46.
- Rojas Herazo, H. (1976). *Señales y garabatos del habitante*. Instituto Colombiano de Cultura.

Romero, J. (1999). *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*. Editorial Universidad de Antioquia.

Vidal Ortega, A. (2010). Cartagena de Indias: la ciudad-puerto y los hombres entre 1600 y 1650. En J. Elías Caro y A. Vidal Ortega (eds.), *Ciudades Portuarias. En la Gran Cuenca del Caribe. Visión* (pp. 267-292). Ediciones Uninorte

Estudio bibliométrico sobre la producción científica del alumnado en Filosofía de la Universidad del Atlántico

ISAAC NIETO MENDOZA¹⁶

Introducción

Los estudios bibliométricos son de gran utilidad pues permiten el manejo, mantenimiento y organización de la literatura científica a través de medios cuantitativos que permiten el recuento y análisis de los textos, facilitando conocer -además del número de publicaciones o trabajos realizados en una determinada institución-, los procesos y tradición en materia de interés hacia las corrientes de estudio en una determinada Ciencia (Buonocuore, 1976; Van Leeuwen, 2004; Torres y Delgado, 2009; Braun, 1999; Filippo et al., 2011). En este sentido, la bibliometría es entendida como el medio para “inferir la producción científica de determinada área de investigación, donde es posible identificar y analizar de manera cuantitativa la relación autor/productividad, institución/producción/” (Jiménez, 2004, p. 6).

La bibliometría ofrece, entonces, una visión panorámica de

16 Filósofo de la Universidad del Atlántico. Magíster en Psicopedagogía, Universidad Internacional de La Rioja. Auxiliar en Bienestar Universitario, Universidad del Atlántico. Investigador Grupo Cronotopías. Correo: icnieto@mail.uniatlantico.edu.co

la investigación académica, los intereses de los investigadores hacia la realización del estudio y las corrientes de estudio estimadas por estos para llevar a cabo sus proyectos. Si bien la bibliometría induce a estudios a fondo para conocer los componentes de los trabajos de grado, la caracterización de los mismos a partir de sus aspectos básicos, permite detectar las corrientes hacia las que se ha direccionado el trabajo, las modalidades y otros componentes que son genéricos, pero aportan a la organización de la documentación académica, especialmente en las universidades (Escorcia, 2008; Aguilar et al., 2007; Fernández y Bueno, 1998; Bordons y Zulueta, 1999).

Investigaciones realizadas en la Universidad del Atlántico presentan estudios de tipo bibliométrico. Una de ellas es la realizada por Vargas y Salas (2014), con trabajos de grado en la Licenciatura de Matemáticas, analizando 95 proyectos y caracterizándolos por temáticas, sin estimar las líneas de investigación establecidas en los documentos institucionales donde se relacionan las corrientes de investigación en la carrera y las modalidades de trabajo de grado. Por tanto, es posible considerar que la caracterización se hace por medio de la deducción de temáticas, sin precisar tampoco en las corrientes de estudio de los grupos de investigación.

Por otra parte, la investigación de Meriño et al. (2018), realiza un estudio bibliométrico estimando las modalidades de grado consideradas por estudiantes de la Licenciatura de Matemáticas y abordando aspectos metodológicos de los trabajos, dejando de lado la producción de trabajos de grado por año. En el programa de Filosofía de la Universidad del

Atlántico, se conoce la investigación realizada por Nieto-Mendoza (2021), en la cual se caracterizaron los trabajos de grado realizados en el periodo 2015-2020, presentando también un estudio a fondo sobre los niveles de similitud, el número de referencias bibliográficas, aspectos metodológicos, el uso de las normas establecidas por la American Psychological Association (APA), entre otros, tomando como base el Reglamento de Trabajo de Grado del programa.

De este trabajo fue posible considerar resultados importantes relacionados con el desconocimiento de aspectos normativos descritos en el documento mencionado, el poco abordaje de los trabajos haciendo uso de fuentes bibliográficas de impacto y, en algunos casos, niveles de similitud superiores al 15% con documentos antes publicados.

De esta manera, Cisneros-Estupiñán (2012), considera que una de las mayores dificultades en la producción de trabajos de grado en los entornos universitarios latinoamericanos está asociada con la reproducción de conocimientos de autores especializados, debido a la incapacidad de interpretar, codificar y expresar lo entendido, a través de un determinado estudio de expertos en la materia que se aborda. Esto se debe, además, según Venegas, Zamora y Galdames (2016), al desconocimiento de las normas establecidas por las universidades para la presentación de trabajos, concordando estos estudios en que las normas de mayor aceptación han sido las normas establecidas por la American Psychological Association (APA).

Tras estos aspectos, en esta investigación se tiene en cuenta la bibliometría como la caracterización de las líneas

de estudio/áreas de investigación, modalidades y trabajos de grado por año, cuestión con lo que no cuenta el programa de Filosofía de la Universidad del Atlántico, lo que hace de este trabajo un aporte fundamental para el desarrollo del repositorio institucional y el estudio a fondo sobre la tradición en filosofía por parte del alumnado. Si bien otros programas de la Universidad del Atlántico cuentan con repositorio institucional, el programa de Filosofía no ha contado con este tipo de recursos, cuestión que ha generado dificultades en el estudiantado para realizar un estado del arte basado en antecedentes locales sobre una temática de interés, imposibilitando la reproducción y presentación de las investigaciones realizadas, a través de su referenciación en nuevos trabajos.

Por lo anterior, el objetivo de esta investigación corresponde a realizar un estudio bibliométrico sobre los trabajos de grado en el programa de Filosofía de la Universidad del Atlántico, en el rango 2001-2020, teniendo en cuenta documentos institucionales como el Reglamento de Trabajo de Grado y el Proyecto Educativo del Programa (PEP), para dicha caracterización.

Metodología

La investigación se fundamenta en el enfoque cuantitativo, utilizando como recurso la bibliometría para la caracterización de 287 trabajos de grado del programa de Filosofía de la Universidad del Atlántico, realizados entre el año 2001 y 2020. En este sentido, la bibliometría es comprendida como una herramienta de la bibliotecología

que permite la cuantificación de la producción académica, entre otros aspectos, induciendo a las universidades hacia un mayor orden y control de las fuentes de información sobre investigación y la generación de informes de análisis prospectivos y de vigilancia, que facilitan la creación de repositorios institucionales y presentan los aspectos de la generación de conocimiento por parte de los universitarios (Buonocore, 1976; Braun, 1999; Filippo et al., 2011). Así mismo, para Pritchard (1969), esta herramienta permite “la aplicación de los métodos estadísticos y matemáticos para definir los procesos de la comunicación escrita, la naturaleza y el desarrollo de las disciplinas científicas mediante técnicas de recuento y análisis de la comunicación” (p. 350).

Como instrumentos se recurrió al Proyecto Educativo del Programa (PEP) y el Reglamento de Trabajo de Grado (2017), teniendo en cuenta como criterios de evaluación, los siguientes aspectos:

Producción académica por año: consistente en el número de trabajos de grado realizados entre los años 2001 y 2020 en el programa de Filosofía de la Universidad del Atlántico.

Modalidad de trabajo de grado: se refiere a las modalidades presentadas en el Reglamento de Trabajo de Grado (2017), para la presentación de la temática seleccionada por el estudiantado:

Monografía: contiene un aporte significativo al conocimiento, utilizando diferentes fuentes (primarias o secundarias).

Ensayo filosófico: documento original e inédito, con un

aporte significativo; expone, argumenta y/o discute un problema relacionado con las líneas de investigación.

Revisión bibliográfica: producto del estudio del estado del arte sobre un tema en particular.

Traducción: consiste en la versión al castellano de un texto producido originalmente escrito en un idioma diferente.

Artículo publicado o aprobado: documento en el que se aborda un tema filosófico, en forma de artículo.

Áreas temáticas: se incluyen las áreas temáticas o básicas del programa de acuerdo con el PEP (2016), como también aquellas que pertenecen a las líneas de estudio de los grupos de investigación

Producción por sexo: se categorizan los trabajos de grado según el sexo del estudiantado.

Calificación de los trabajos de grado: dependiendo su calificativo, se presenta la calificación de los trabajos de grado del estudiantado, que son:

Aprobada: cumplimiento de las condiciones mínimas de un trabajo de grado.

Meritoria: trabajos sobresalientes que sobrepasan el promedio de la evaluación.

Laureada: el trabajo excede las expectativas estipuladas en los mínimos de acuerdo con la modalidad del trabajo de grado realizado.

Se recurrió a la revisión del listado de Trabajos de Grado brindado por la oficina del programa de Filosofía, perteneciente a la facultad de Ciencias Humanas de la Universidad del Atlántico. Luego, se procedió a la clasificación de los documentos según los aspectos antes descritos y, finalmente, se caracterizaron los documentos y procesó la información a través de la estadística descriptiva.

Se solicitaron los permisos correspondientes a la dependencia del programa de Filosofía, perteneciente a la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad del Atlántico, manifestando los fines del análisis de la base de datos de trabajos de grado.

La información fue tabulada y procesados por medio del software estadístico IBM SPSS, versión 23. La interpretación de los datos se realizó a través de análisis univariado, midiendo las variables en escala nominal y describiendo los datos mediante frecuencia y porcentaje.

Resultados

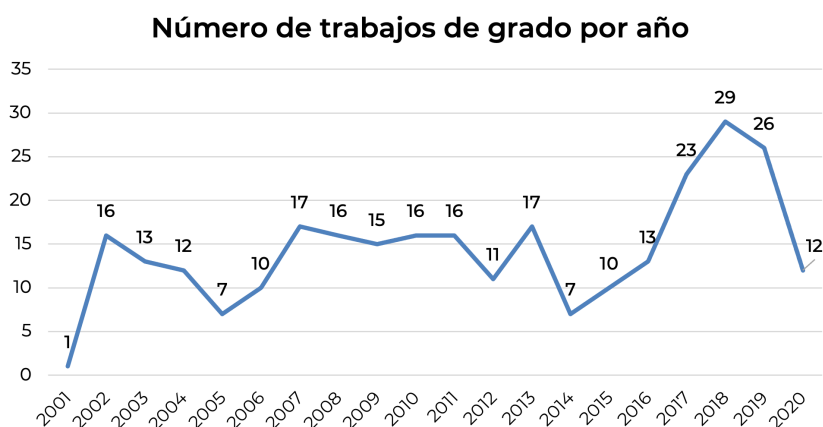
Trabajos de grado por año

Con relación a los trabajos de grado por año (figura 1), es decir, el número de proyectos realizados por los estudiantes entre los años 2001 y 2020, es notoria una tendencia en cuanto a cantidad en el año 2018 con 29 trabajos y, en menor medida, en el año 2001 (1, según los registros). Tras el análisis de la figura 1, se aprecia un aumento en la producción de trabajos de grado a partir del periodo 2017 (23), seguido del 2019 (26) y el 2018 (29). Esta tendencia en los trabajos de grado está relacionada a la flexibilidad que se ha establecido desde el programa de Filosofía para que el estudiante pueda optar por el título académico. Así mismo, al fortalecimiento del comité de trabajo de grado, que ha inducido a los docentes a dar respuesta a la aceptación, rechazo o envío de apreciaciones al estudiantado en un periodo de tiempo corto, siendo esto determinante para la sustentación pronta de los proyectos.

Es de aclarar también que, en el año 2020, la Facultad de Ciencias Humanas (precisando en el programa de Filosofía), ha establecido algunos aspectos que garantizan el rigor académico, tales como el uso de software antiplagio Turnitin, por lo que la producción fue baja (12), a diferencia de los tres años anteriores. De esta forma, se ha logrado filtrar trabajos que presentan necesidades relacionadas con la similitud de la propiedad intelectual.

En una investigación de Nieto-Mendoza (2021), se resalta la importancia de implementar softwares antiplagio como Turnitin y el desarrollo de cursos sobre normas APA, que fomenten una cultura investigativa en el estudiantado fundamentada en estándares de calidad reflejados en los proyectos realizados. Esto garantizará una mayor producción de trabajos de grado, además del flujo normal del proceso de trabajo de grado hasta la correspondiente sustentación.

Figura 1. Caracterización de los trabajos de grado por año.



Fuente. Elaboración propia.

Aspectos de estructura en los trabajos de grado

Con respecto a los aspectos de estructura de los trabajos de grado, correspondientes a la modalidad de trabajo de grado y el área de estudio o línea de investigación por proyectos (tabla 2), es visible la máxima frecuencia en la modalidad de ensayo filosófico (97,9%), lo cual implica que los estudiantes abordan la problemática de su trabajo a través de la discusión entre autores, sin remitirse a problemáticas distintas a las establecidas al principio de su trabajo. De esta manera, la preferencia de esta modalidad puede radicar en que, teniendo en cuenta las implicaciones de otras maneras de abordaje como la monografía, son los mínimos aspectos en el rigor, teniendo en cuenta que los estudios monográficos requieren el desarrollo estricto de componentes como planteamiento del problema, justificación, objetivos, marco histórico, marco teórico, estado del arte, metodología y conclusiones y propuestas, reflejándose en la concurrencia de esta modalidad correspondiente a un solo trabajo.

Otra de las cuestiones a analizar con respecto a las modalidades de trabajo de grado es la correspondiente a artículo, la cual cuenta con un bajo desarrollo debido a sus implicaciones, entre las que se pueden destacar que el “documento sea publicado o aprobado para publicación en una revista indexada o en un libro editado por una editorial reconocida internacionalmente” (Reglamento de Trabajo de Grado, 2017, p. 4). Teniendo en cuenta que la indexación aceptada por el Reglamento corresponde a revistas

categorizadas en Pubindex, Scopus o Philosophers Index, lo que hace complejo para el estudiante su postulación, se abstienen de interesarse por esta modalidad. Por ello, los dos artículos que han sido aceptados como requisito para grado en el programa de Filosofía, no han cumplido con las correspondientes anotaciones prescritas en el Reglamento, relacionadas propiamente con los indicadores de indexación. De esta manera, se ha pretendido flexibilizar esta modalidad con fines de cultivar en el estudiantado una cultura investigativa que propenda, teniendo presente la importancia de publicaciones, por becas para la realización de maestrías.

También, en cuanto a las traducciones, de acuerdo con el análisis de las modalidades según su temática, se ven representadas en un solo trabajo, significando el bajo interés hacia esta manera de optar por el grado en Filosofía, teniendo presente algunos aspectos considerados en el Reglamento de Trabajo de Grado (2017): “Para ser aceptado el proyecto de traducción, el (la) estudiante debe presentar la certificación B2 que corresponda al dominio de la lengua del texto que se propone traducir” (p. 3). Siguiendo el rastro de este resultado, las posibilidades de desarrollo de esta modalidad deberían ser altas puesto que se induce al desarrollo de “asignaturas en otras lenguas” (PEP, 2016, p. 7).

Por otro lado, de acuerdo con las áreas temáticas/líneas de investigación establecidas en el PEP del programa, se evidencia que el interés de los estudiantes está ligado en su mayoría a la investigación y desarrollo de proyecto de grado en Ética y Filosofía Política (36,2%), y con menos representación

la metodología de la investigación en Filosofía (1%). Cabe precisar que algunas modalidades no son incluidas en el PEP, lo que dificulta la inclusión de temas de estudio sobre género y Filosofía de la religión, por lo que han sido consideradas por el investigador.

Esta tendencia al abordaje de problemas éticos y políticos desde la filosofía, está relacionada con el interés del estudiantado en realizar análisis de las problemáticas que han sido controversiales, tales como el aborto y fenómenos sociales como la violencia intrafamiliar, el conflicto armado, entre otros. A lo largo del tiempo ha habido también un mayor impacto de la Filosofía de las Ciencias y la Estética y la filosofía del arte, creando discusiones, en la primera en torno a la mente, los procesos de obtención del conocimiento y el estudio de conceptos acuñados por autores a lo largo de la historia de la filosofía como, por ejemplo, la conciencia; en la segunda, se nota la influencia de la literatura y el cine de culto para optar por una mirada desde los autores de la filosofía del arte. Es de resaltar que estas modalidades están ancladas a las líneas de estudio establecidas por los grupos y semilleros de investigación adscritos a la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad del Atlántico, específicamente en el programa de Filosofía.

Tabla 1. Aspectos de estructura de los trabajos de grado del programa de Filosofía. Universidad del Atlántico

	Aspectos de estructura	Valores	
		N	%
Modalidad de trabajo de grado	Monografía	1	0,3
	Ensayo filosófico	281	97,9
	Traducción	1	0,3
	Artículo	2	0,7
	Revisión bibliográfica	2	0,7
Áreas temáticas/ líneas de investigación	Fundamentos e Historia de la Filosofía	29	10,1
	Lógica y Filosofía de las Ciencias	37	12,9
	Estética y Filosofía del arte	32	11,1
	Filosofía en América Latina y Colombia	31	10,8
	Metodología de la investigación en Filosofía	3	1
	Ética y filosofía política	104	36,2
	Filosofía del Lenguaje	9	3,1
	Filosofía de la religión	18	6,3
	Filosofía de la educación	19	6,6
	Filosofía y Género	5	1,7

Fuente. Elaboración propia.

Otros componentes de los trabajos de grado

Finalmente, en la tabla 2 se dan a conocer otros componentes de los trabajos de grado, relacionados con la producción por género y la valoración obtenida de los trabajos. Con relación a los trabajos de grado por sexo, el sexo masculino presenta mayor frecuencia con un 51,2%, aunque sin representar una diferencia considerable ante el femenino (48,8%). En cuanto a la valoración de los trabajos de grado, la mayoría han sido aprobados (79,4%), es decir, cumplen con los criterios mínimos de un trabajo de grado (estructura, sustentación de la temática y redacción básica);

por su parte, el número de trabajos laureados, es decir, aquellos que exceden las expectativas estipuladas en los mínimos de acuerdo a la modalidad el trabajo de grado realizado, solo ha sido alcanzado por el 1,7% del estudiantado.

Tabla 2. *Otros componentes de los trabajos de grado en el programa de Filosofía*

Otros componentes de los trabajos de grado		Valores	
		N	%
Trabajos de grado por sexo	Masculino	147	51,2
	Femenino	140	48,8
Valoración de los trabajos de grado	Meritorio	54	18,8
	Laureado	5	1,7
	Aprobado	228	79,4

Nota. Elaboración propia.

Discusión

La caracterización de los trabajos de grado del programa de Filosofía, permitió dar cuenta de la tradición filosófica del estudiantado a través de la bibliometría, presentando los datos de manera cuantitativa, aunque realizando aclaraciones relacionadas con el significado de algunos intereses hacia las modalidades de trabajo de grado y la tendencia hacia las corrientes o líneas de investigación que llaman la atención del estudiantado. En este sentido, este estudio fundamenta su relevancia en lo planteado por los autores que han abordado la bibliometría como metodología, para definir los procesos de la comunicación escrita en filosofía mediante técnicas de recuento y análisis de dichas comunicaciones presentadas como trabajos de grado (Buonocuore, 1976; Braun, 1999; Filippo et al., 2011).

Por tanto, este estudio bibliométrico devela las tendencias de la investigación en la Universidad del Atlántico por parte del estudiantado, lo que concientiza sobre aspectos a mejorar en materia de cultura investigativa, induciendo a los estudiantes a explorar otras modalidades de trabajo de grado en el programa de Filosofía; así mismo, impulsa a las directivas hacia el fortalecimiento del alumnado en competencias relacionadas con el manejo de otros idiomas, el conocimiento de las condiciones para publicar artículos en revistas indexadas, conocer las bases de datos para el desarrollo de revisiones bibliográficas, entre otros, como también lo han realizado otras investigaciones de carácter bibliométrico (Aguilar et al., 2007; Fernández y Bueno, 1998; Escorcia, 2008; Bordons, 1999; Carreño et al., 2009; García-Rubiano et al., 2015; Costas y Bordons, 2007; Corrales et al., 2018; Miguel y Dimitri, 2013; Arenas y Romero, 2003).

Si bien las investigaciones realizadas en la Universidad del Atlántico con respecto a la caracterización, a través de la bibliometría de los trabajos de grado, se han fundamentado en cómo desarrollan los estudiantes sus proyectos, la metodología, los resultados, las referencias y temáticas (Nieto-Mendoza, 2021; Meriño et al., 2018; Vargas y Salas, 2014), no se precisa en la deducción (al menos) del por qué los estudiantes presentan mayor interés hacia una determinada modalidad de trabajo de grado y línea de estudio, aspecto en el cual enfatiza este estudio al responder, a través de la estructura de los documentos institucionales, cuáles pueden ser las causas que determinan la inclinación del estudiantado hacia líneas de estudio o, las ya mencionadas modalidades. No obstante, en la investigación de Nieto-Mendoza (2021),

se brindan recomendaciones para el fomento de una cultura investigativa de calidad, trascendiendo más allá del mero ejercicio bibliométrico, reconociendo así el valor de la caracterización documental para identificar fortalezas, dificultades y necesidades imperantes en el contexto universitario.

Se debe destacar también el aporte que realiza este estudio en materia de identificación de intensificación de los procesos de valoración de los trabajos de grado, dado que, el número de proyectos presentados en 2020 estuvo por debajo de los proyectos realizados entre los años 2016 y 2018, siendo un factor determinante la utilización de la herramienta Turnitin y la revisión de aspectos preliminares de los trabajos de grado antes de ser sometidos a evaluación por parte de los docentes expertos. Nieto-Mendoza (2021), en su estudio realizado en la misma universidad, propuso la utilización del software Turnitin para garantizar la calidad en la evaluación de los proyectos de trabajo de grado, respetando también lo establecido en el Reglamento de Trabajo de Grado (2020). En este sentido, podría considerarse que el rigor en la valoración de los proyectos de grado, ha generado que la producción de proyectos sea lenta, pero que conserve mayor rigor puesto que, en el trabajo realizado por Nieto (2020), se identificó que los estudiantes no utilizaban debidamente las normas científicas para su presentación (tales como APA), lo que generaba altos niveles de similitud al ser sometidos al software Turnitin.

Con relación a las modalidades, las investigaciones realizadas en la Universidad del Atlántico en la Licenciatura

en Matemáticas, por ejemplo, de 297 trabajos revisados, el 1,01% correspondían a trabajos monográficos o de revisión teórica y en su totalidad prácticos (Meriño et al., 2018). Si bien, en Filosofía la monografía se considera como la conjugación de la teoría con un trabajo práctico, en otros programas como el mencionado, el estudio monográfico equivale a la estructura establecida en el Reglamento de Trabajo de Grado del programa de Filosofía a una revisión bibliográfica o un ensayo filosófico, lógicamente con los temas pertenecientes a su ciencia. Esto permite comprender cómo en otras facultades se presenta desinterés por otras maneras de llevar a cabo la investigación, lo que puede resultar por las exigencias de cada carrera, como es el caso de la investigación de Cárdenas (2020), en la que se realiza un estudio bibliométrico con proyectos de grado de la Licenciatura en Español y Literatura y se reconoce, al analizar el reglamento hacia la realización de proyectos exclusivamente de carácter práctico, que presenten propuesta pedagógicas y que respondan a una problemática identificada tras la aplicación de los instrumentos. En el caso del programa de Filosofía, una problemática es la manera en que son evaluados los proyectos, puesto que, según Nieto-Mendoza (2021), resulta complejo comprender las modalidades de trabajo de grado, puesto que son evaluadas por medio de un formato único que valora, tanto ensayo filosófico como monografía, sin estimar sus distinciones, resultando entonces confuso el proceso de valoración.

A propósito de las áreas de estudio o líneas de investigación, al contrastar las existentes en el programa de Filosofía y presentadas en este estudio bibliométrico con estudios realizados en la misma universidad, el

consolidado se realiza por temáticas, lo que dificulta su comprensión temprana en materia de ubicación de líneas de estudio o corrientes de abordaje en cada programa. Por ejemplo, en el estudio realizado por Vargas y salas (2014), la caracterización se realiza por medio de las disciplinas matemáticas, sin explicitar en la metodología, cuáles son las bases documentales de carácter institucional tenidas en cuenta para dicha caracterización bibliométrica. Lo mismo sucede en el estudio de Meriño et al., (2018), en el que no se establecen criterios de evaluación e intuye líneas temáticas sin tener en cuenta las fundamentadas en los documentos institucionales como el PEP o el Reglamento de Trabajo de Grado. En este sentido, el actual estudio resulta pertinente al inducir hacia una práctica analítica y con mayor detenimiento en aspectos institucionales para comprender la realidad en materia de realización de trabajos de grado.

Conclusiones

La tradición en Filosofía en la Universidad del Atlántico, según los trabajos de grado realizados por el alumnado, está anclada a los problemas éticos y correspondientes a la Filosofía Política. Esto demuestra el interés por dar respuesta -desde la Filosofía- a problemáticas contemporáneas correspondientes a fenómenos sociales y situaciones controversiales que se ubican en el plano de lo ético y lo político. En este sentido, se ha mirado más allá de la filosofía tradicionalista, impulsando este saber hacia una óptica analítica de los problemas contemporáneos a nivel mundial como la desigualdad, la pobreza, y el conflicto armado, entre otros.

Es importante también que el programa de Filosofía lleve a cabo actualizaciones periódicas del número de trabajos de grado por año, puesto que algunos trabajos no han sido relacionados en los listados del programa y el conteo realizado por la oficina de secretaría del programa ha omitido en sus cifras más de 50 trabajos de grado. De esta manera, se recomienda al programa la administración de sus archivos y pensar en la creación de un repositorio institucional, teniendo caracterizados los trabajos según las líneas de investigación, año y modalidad, para futuras investigaciones que estimen una revisión a profundidad de los proyectos de investigación realizados por el alumnado.

Referencias

- Aguilar, M., López, W., Barreto, I., Bolena, Z., Rodríguez, C. y Vargas, E. (2007). Análisis bibliométrico de los trabajos de grado del área organizacional de la Facultad de Psicología de la Universidad Santo Tomás. *Diversitas*, 3(2), 317-334. <https://www.redalyc.org/pdf/679/67930211.pdf>
- Arenas, S. y Romero, A. (2003). Indicadores bibliométricos de la revista científica *Zootecnia Tropical*. *Zootecnia Tropical*, 21(3), 325-350. http://eprints.rclis.org/5428/1/arenas_s.pdf
- Bordons, M. y Zulueta, M. (1999). Evaluación de la actividad científica a través de indicadores bibliométricos. *Revista Española de Cardiología*, 52(10), 790-800. [https://doi.org/10.1016/S0300-8932\(99\)75008-6](https://doi.org/10.1016/S0300-8932(99)75008-6)

- Braun, T. (1999). Bibliometric indicators for the evaluation of universities—Intelligence from the quantitation of the scientific literature. *Scientometrics*, 45(3), 425-432. <https://link.springer.com/article/10.1007/BF02457602>
- Buonocuore, J. (1976). Conjunto sistemático de conocimientos relativos al libro y bibliotecas. Librería y Editorial Castellvi.
- Carreño, L., Poutou, R., Mattar, S. y González, M. (2009). Indicadores bibliométricos de actividad de la Revista MVZ Córdoba (1994-2008). *Revista MVZ Córdoba*, 14(1), 1531-1543. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3231135>
- Cisneros-Estupiñán, M. (2012). ¿Cómo elaborar trabajos de grado? (2.^a ed.). ECOE Ediciones.
- Corrales, I., Fornaris, Y. y Reyes, J. (2018). Análisis bibliométrico de la revista Investigación en Educación Médica. Período 2012-2016. *Investigación en Educación Médica*, 7(25), 18-26. <http://www.scielo.org.mx/pdf/iem/v7n25/2007-5057-iem-7-25-18.pdf>
- Costas, R. y Bordons, M. (2007). Algoritmos para solventar la falta de normalización de nombres de autor en los estudios bibliométricos. *Investigación Bibliotecológica*, 21(42), 13-32. <http://www.scielo.org.mx/pdf/ib/v21n42/v21n42a2.pdf>
- Escorcia, T. (2008). El análisis bibliométrico como herramienta para el seguimiento de publicaciones científicas, tesis y trabajos de grado [Tesis de pregrado, Pontificia Universidad Javeriana].

Repositorio Institucional javeriana. <https://repository.javeriana.edu.co/bitstream/handle/10554/8212/tesis209.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

Fernández, A. y Bueno, A. (1998). Síntesis de estudios bibliométricos españoles en educación. Una dimensión evaluativa. *Revista Española De Documentación Científica*, 21(3), 269-285. <https://doi.org/10.3989/redc.1998.v21.i3.356>

Filippo, D., Sanz, E., Urbano, C., Ardanuy, J. y Gómez, I. (2011). El papel de las bases de datos institucionales en el análisis de la actividad científica de las universidades. *Revista Española de Documentación Científica*, 34(2), 165-189. <http://redc.revistas.csic.es/index.php/redc/article/view/691/765>

García, M., Aguilar, M., Payan, E. y Forero, D. (2015). Investigación bibliométrica de los trabajos de grado sobre liderazgo en las facultades de psicología de la ciudad de Bogotá (Colombia). *Universidad y Empresa*, 17(28), 147-172. <https://www.redalyc.org/pdf/1872/187243060008.pdf>

Jiménez, E., Cabezas, A., Delgado, E., Ruiz, R. y Tomás, M. (2011). Análisis de la producción y actividad científica de la Región de Murcia 1999-2009. Fundación Séneca.

Meriño, V., Mondul, E., Ávila, J. y Vargas, L. (2018). Análisis bibliométrico de los trabajos de grado de la Licenciatura en Matemáticas de la Universidad del Atlántico (2008-2017). En S. Valbuena, L. Vargas, & J. Berrío (Edits.), *Encuentro de Investigación en Educación Matemática* (págs. 54-60). Universidad del Atlántico. <http://funes.uniandes.edu.co/1327/1/Merino2018Analisis.pdf>

- Miguel, S. y Dimitri, P. (2013). La investigación en bibliometría en la Argentina: quiénes somos y qué producen los autores argentinos que realizan estudios bibliométricos. *Información, cultura y sociedad*(29), 117-138. <https://www.redalyc.org/pdf/2630/263030849006.pdf>
- Nieto Mendoza, I. (2021). Niveles de plagio y uso de normas para presentación de trabajos en un programa de pregrado en la ciudad de Barranquilla. *Pensamiento Americano*, 14(29), 137-144. <https://publicaciones.americana.edu.co/index.php/pensamientoamericano/article/view/318>
- Pritchard, A. (1969). Statistical bibliography or bibliometrics? *Journal of Documentation*, 25(4), 348-349.
- Torres, D. y Delgado, E. (2009). Estrategia para mejorar la difusión de los resultados de investigación con la Web 2.0. *El Profesional de la Información*, 543-559. <https://n9.cl/f6ub0>
- Universidad del Atlántico. (2017). Reglamento de Trabajo de Grado. Universidad del Atlántico.
- Universidad del Atlántico. (2018). Proyecto Educativo del Programa de Filosofía (PEP). Universidad del Atlántico.
- Van Leeuwen, T. (2004). Descriptive versus evaluative bibliometrics. En H. Moed, W. Glänzel, y U. Schmorch (Eds.), *Handbook of quantitative science and technology research: the use of publication and patents statistics in studies of S&T systems*. Kluwer.

Vargas, D. y Salas, L. (2014). Análisis Bibliométrico de los Trabajos de Grado del Programade Matemáticas de la Universidad del Atlántico desde 2006hasta 2014-1. MatUA, 1(2), 60-63. <http://investigaciones.uniatlantico.edu.co/revistas/index.php/MATUA/article/view/1190/825>

Venegas, R., Zamora, S. y Galdames, A. (2016). Hacia un modelo retórico-discursivo del macrogénero Trabajo Final de Grado en Licenciatura. Revista Signos, 49(1), 247-279. <https://scielo.conicyt.cl/pdf/signos/v49s1/art12.pdf>

La representación en Herbart y Julio Enrique Blanco, un lugar en la filosofía y la psicología en Barranquilla

LUIS EUGENIO RIBÓN PÉREZ¹⁷

Introducción

Johann Friedrich Herbart, filósofo, psicólogo y pedagogo alemán del siglo XIX fue alumno de Fichte; además, enseñó en la Universidad de Göttingen hasta cerca de su muerte. La obra de dicho autor es prolífera y en su tiempo contó con una importante aprobación de sus postulados pedagógicos. Sus ideas fueron utilizadas desde Franz Brentano, Gustav Adolf Lidner, Franz Exner hasta John Dewey. También influyó en filósofos y psicólogos posteriores en el tiempo, e incluso en las primeras teorizaciones de Freud, y en el Caribe colombiano, influyó en Julio Enrique Blanco.

A nivel filosófico, se destacan los textos *Filosofía Práctica Universal* (1808) e *Introducción a la Filosofía* (1813). Se dedica un tiempo a postular principios dentro de la incipiente psicología; de ahí escritos tales como *la Psicología como Ciencia* (1824) y el *Manual de Psicología* (1816). El interés por la pedagogía surgió

¹⁷ Nivel de estudio, Universidad. Cargo académico, universidad. Grupo de investigación Cronotopías. Correo institucional:

a partir de la visita que le realizó en Suiza a Pestalozzi entre 1797 y 1800. De allí surgen, entre otros, los libros *Pedagogía General* (1806) y el *Bosquejo de Lecciones de Pedagogía* (1835). Se ha señalado con insistencia que la noción de representación en Julio Enrique Blanco, se basó en las fuentes teóricas de la psicología y filosofía Herbart.

Ahora bien, ¿cómo se produce dicha filiación teórica y epistemológica?, ¿qué aspectos sobre dicha noción se mantienen y cuáles se modifican? Herbart le aporta a Julio Enrique Blanco su idea de representación, en las nociones tales como la personalidad, alma, conciencia, el conocimiento, que serán reformuladas en el contexto teórico de Herbart a Hoy.

Dividiremos el artículo en dos partes; por un lado, desplegaremos las conceptualizaciones herbartianas sobre la representación y, por otro, daremos cuenta de las propuestas de Julio Enrique Blanco sobre la representación y de allí precisaremos en la diferenciación que se establece entre conocimiento y saber en este su textos.

Desarrollo

Sobre la noción de representación en

Herbart, su lugar en la filosofía y la

psicología

La noción de representación (*vorstellung*) en Herbart se encuentra elaborada fundamentalmente en dos de sus libros: el *Manual de Psicología* (*Lehrbuch zu Psychologie*), donde

enuncia el objeto propio de la psicología y en *La Psicología como Ciencia, Fundada en la Experiencia, la Metafísica y la Matemática* (*Psychologie als Wissenschaft, neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik*), donde continúa y profundiza sus postulados psicológicos. Bréhier, (1956), por su parte, entiende que la doctrina de Herbart “es un pensamiento de entendimiento (*Verstand*)” (p. 412).

En 1812, Herbart entiende que los datos de la experiencia son contradictorios y por lo tanto no son la realidad. Para el autor, “la filosofía consiste en buscar las realidades verdaderas que conducen a tales experiencias, cuando se las ha limpiado de contradicciones” (Herbart, 1964, p. 394).

La realidad es dada inmediatamente y solamente se conoce a través de los fenómenos generales de ella. Es más, en su libro *Pedagogía General*, entiende que el “sujeto vive en el seno de relaciones y no hay necesidad de otra cosa” (Herbart, 1935, p. 32). Sustituye el concepto de propiedades inherentes a una sustancia, que es contradictoria por el concepto de relación accidental de un ser simple con otros seres simples, cuya coexistencia no indica necesidad respecto al primero, y que hacen de todas las pretendidas propiedades, meros accidentes:

Además, su psicología consiste en la aplicación de su metafísica y se vincula a una teoría del conocimiento. Es más, para el autor, la psicología es una investigación de las leyes matemáticas de ese conflicto dinámico de las representaciones. “Muestra cómo desemboca tal conflicto en la fusión (*Verschmelzung*) de representaciones

homogéneas y, su reproducción. (Bréhier, 1956, p. 414)

El alma es una sustancia simple que tiende a auto conservarse. Cada representación es un acto particular por el cual el alma se conserva. Oponiéndose a la teoría de las facultades, señala que no hay sino representaciones. Los hechos psicológicos son representaciones y el alma sólo se actualiza en el modo de representación. La psique es factible de investigación científica desde el momento en que la misma tiene su átomo o representación.

También se explica así el yo y la multiplicidad de sus representaciones:

[...] si estas representaciones – como dice Fichte– fuesen inherentes al yo, en virtud de un límite que le sería propio el yo resultaría una unidad múltiple; en realidad, el sujeto es un ser simple; la serie de los actos por los que pone objetos, es una serie de actos de conservación de sí mismo contra los esfuerzos de los otros seres para destruirlo, y ha nacido, por tanto, de relaciones accidentales con los otros seres. Este procedimiento constituye el “método de relaciones” que Herbart opone al espíritu de la filosofía reinante. (Bréhier, 1956, pp. 413-414)

El surgimiento de la filosofía de Herbart consistió en resolver las contradicciones con que se encontró Fichte: al tratar de deducir el No Yo del Yo, principio primero, Fichte se enfrenta al problema de la oposición del Yo y del No-Yo en el Yo. De ahí, Herbart traslada el problema al interior del propio Yo: “En verdad, partí del estudio del Yo” declara en el

prefacio de su Psicología que, “para resolver la contradicción de la identidad del sujeto y el objeto descompone la supuesta unidad en una multiplicidad de representaciones. “La dinámica representacional proviene de las contradicciones” (Assoun, 1982, p. 130).

Aplicado al problema central del yo, el método lógico lleva a situar el origen del sujeto en el antagonismo de las representaciones que se destruyen mutuamente; el yo se reduce, al cabo de esa dialéctica resuelta, a un lugar vacío (leere Stelle), centro común (Mittel-punkt) o punto de cruce de las representaciones (Erkreuzungspunkt der Vorstellungen). Así, estas tienen la doble función de materializar la fragmentación del sujeto y de determinarlo: “[...] las representaciones no constituyen las propiedades del psiquismo, que estaría ‘compuesto representaciones [...] cada representación explota como fuegos artificiales, de tal modo que la representación manifiesta tanto el Yo como su disipación” (Assoun, 1982, p. 137).

Para Herbart toda masa de representaciones se compone de complejiones, de representaciones. Si la complejión es total van y vienen de la conciencia como un todo indiviso, y de series de representaciones con asociación. Estas se desarrollan sucesivamente y por partes, cuando no son perturbadas. La estructura interna de las masas aisladas de representaciones se llega a conocer cuando los pensamientos se manifiestan en palabras, “[...] en las masas de representaciones no hay que pensar simplemente en lo representado, sino también en el estado del espíritu” (Herbart, 1945, p. 25).

En el capítulo Grados de la Instrucción de su Pedagogía General, entiende que una representación adquiere fuerza “[...] por el poder de la impresión sensible” o por la eficacia de las descripciones y, sobre todo, [...] por la existencia en el fondo del alma de representaciones afines que se unen ahora con las nuevas” (Herbart, 1935, p. 142). La masa de representaciones existentes nace de dos fuentes principales: la experiencia y el trato social. De la experiencia proceden los conocimientos de la naturaleza, “[...] pero en una forma discontinua y tosca. Por su parte, del trato social, derivan los sentimientos hacia los hombres, [...] pero no siempre de un modo plausible, sino con frecuencia en una forma censurable” (Herbart, 1945, pp. 29-30).

Además, su psicología consiste en la aplicación de su metafísica y se vincula a una teoría del conocimiento. Es más, para el autor la psicología es una investigación de las leyes matemáticas de ese conflicto dinámico de las representaciones. “Muestra cómo desemboca tal conflicto en la fusión (*Verschmelzung*) de representaciones homogéneas y su reproducción” (Bréhier, 1956, p. 414).

El alma es una sustancia simple que tiende a autoconservarse. Cada representación es un acto particular por el cual el alma se conserva. Oponiéndose a la teoría de las facultades señala que no hay sino representaciones. Los hechos psicológicos son representaciones y el alma sólo se actualiza en el modo de representación. La psique es factible de investigación científica desde el momento en que la misma tiene su átomo o representación.

Las representaciones de la misma naturaleza se oponen mutuamente y tienden a destruirse entre sí. Si una representación encuentra la oposición de otra más poderosa, se opaca haciéndose cada vez menos consciente hasta que resulta rechazada.

También, el afecto (Affekt) es un hecho psíquico que está en el mismo plano que la representación. La psicología herbartiana es una investigación de las leyes matemáticas de ese conflicto dinámico de las representaciones.

En el libro *Pedagogía General* Herbart (1935), entiende que las experiencias son confirmaciones de una convicción psicológica simple: “[...] que todos los sentimientos son sólo modificaciones pasajeras de representaciones existentes, que, por lo tanto, cuando cesa la causa modificadora, el círculo de ideas ha de volver a adquirir por sí mismo su antiguo equilibrio” (p. 253). Para Assoun (1982), “hay una física de las representaciones en Herbart, en la medida en que las representaciones permanecen en estado de equilibrio cuando alcanzan el grado de obscurecimiento (Verdunkelung) exigido por su oposición” (p. 131). Evoca dicho obscurecimiento progresivo de las representaciones como un movimiento de caída. Con base a ello, surge la idea de una estática y de una mecánica del espíritu.

Herbart se adelanta de una manera muy inicial a la relación entre la conciencia y el inconsciente. El campo de la conciencia es estrecho y, por lo tanto, no todas las representaciones pueden estar presentes simultáneamente. Ocupan la conciencia únicamente las percepciones actuales y

las imágenes a ellas relacionadas. Las demás representaciones son rechazadas por la conciencia y pueden ser extraídas a partir de nuevos nexos asociativos.

La vida psíquica no podría ser sino un collar de representaciones. Cuando dos representaciones de índole diferente se unen, Herbart habla de composición (Complexion); cuando se trata de representaciones de índole idéntica, hay fusión (Schmelzung). A partir de esa doble combinatoria básica, se abre una verdadera lógica de la reproducción representativa. “[...] La asociación no se efectúa por una simple contigüidad como en el asociacionismo clásico: se basa en un acontecimiento cuyo resultado es modificar la dinámica global de las representaciones” (Assoun, 1982, p. 132).

La representación: Herbart en Julio Enrique Blanco

Julio Enrique Blanco observa cómo la psicología racional se derrumba a partir de Kant, la cual clarificó la posición dualista del hombre, donde se entendía que el alma estaba por encima del cuerpo, como algo intangible e invisible y trascendente, negándose todo conocimiento empírico. Es decir, todas las cosas estaban por encima de lo empírico, lo cual se podía entender que el ser humano caminaba sobre entes y nociones fantasmales, lo que equivale a las ideas innatas defendidas por Platón y Descartes.

¿Qué fue lo que Herbart hizo para orientar nuestro entendimiento de la psicología hacia principios

verdaderamente científicos que le llamo la atención a Julio Enrique Blanco? ¿Cuál es el primer hecho del espíritu hacia el cual fue solicitada la atención de este filósofo, en el filósofo, psicólogo y pedagogo? ¿Cuál fue esa contradicción que genera conocimiento a partir de Herbart?

La repuesta la tenemos en el conjunto de fenómenos captados por la experiencia en el espíritu humano y que forman la unidad de la conciencia. Esta representación, -la unidad de la conciencia – se nos da según Julio Enrique Blanco, interpretando a Herbart, porque se sirve de una lacónica expresión de Hume, el espíritu no es más que haz de percepciones.

Pero, ¿cómo es que este haz de percepciones se forma para que resulte aquella unidad de la conciencia, aquel fenómeno total que abraza el pasado en el presente, las experiencias viejas en las experiencias nuevas, y a la verdad, de manera que una sola persona surge dándose cuenta de todo ello? Herbart lo explica claramente, según indica Julio Enrique Blanco (1977):

Los diversos procesos mentales que forman los estados de conciencia no se adhieren, es decir, no se suman superponiéndose meramente, sino se inhieren o funden y refunden entre sí; por tanto, nuestro pasado se amalgama con nuestro presente, a cada momento del espíritu los elementos experimentándolos, o los rastros que van quedando de ellos, y los que actualmente se experimenta, se refunden y coligan en actos de conciencia que identifican con otros anteriores. (p. 334)

La unidad de la conciencia lejos de ser un producto espontáneo de un ser activo por sí mismo, es el resultado de fenómenos naturales, psicofisiológicos; el equivalente de fenómenos sujetos al principio de causalidad, a las leyes todas de la naturaleza, a la acción y reacción de las fuerzas, a la convertibilidad de estas, a la necesidad de que algo ocurra.

Por otra parte, el principio o nacimiento de la personalidad ocurre por medio de fenómenos fisiológicos desde la época embrionaria y se acrecienta después en la vida individual con el ejercicio de las funciones vitales. Así, el niño infante, comienza a desarrollarse y pasa de una fase a otra, donde se orientan los actos representativos, base para el desarrollo mental ulterior. Estos actos van fundiéndose y refundiéndose entre sí, con las impresiones nuevas que recibe del mundo exterior.

De hecho, las representaciones las asimiló muy bien Julio Enrique Blanco (1977), entendiendo la perspectiva de la misma al afirmar “que todo lo que ocurre en nosotros se orienta hacia algún estado de conciencia, la cual deja una huella que se conserva” (P. 336). Las representaciones, por lo tanto, se presentan como todo lo que surge a la existencia, que se revelan para poder subsistir. Que en palabras de Herbart equivale al esfuerzo continuo por aparecer, por hacer acto de presencia en cada acto de lo consciente. Las representaciones son el resultado de la lucha, la agitación, el obrar, el reobrar entre sí las contradicciones, hasta que las fuertes se imponen venciendo a los débiles dando lugar a la conciencia.

Los fenómenos más complejos del espíritu humano se manifiestan en las representaciones y Julio Enrique Blanco,

apoyándose en Herbart, los explica como actividades y todo lo activo es fuerza, donde formula que las representaciones son fuerzas psíquicas. Julio Enrique Blanco (1977), señala ejemplos de fenómenos complejos del espíritu humano como el ejercicio del conocimiento, la reflexión y la actividad pensante o cognitiva. El pensamiento es la unión de dos o más imágenes lógicamente expresadas, es un juicio o proposiciones, objeto de la reflexión y principio para el discurso.

De la forma de entender las diferentes manifestaciones del espíritu humano, de no entenderlas como algo sobre natural sino como resultado natural, Herbart llegó al punto de concebir, según Julio Enrique Blanco, la psicología como ciencia, en el sentido más moderno.

Julio Enrique Blanco comprende la Psicología donde se aplican las matemáticas, dado el hecho que la ciencia se definía como racional, sistemática, metódica, verificable, matematizable. Hecho que se le agregó desde el renacimiento, desde el momento en el que se organizan las ciencias naturales.

Conclusiones

Herbart le aporta a Julio E. Blanco su idea de representación, en las nociones tales como alma, conciencia, personalidad y conocimiento, reformuladas en el contexto teórico de Herbart a Hoy, pero, por otro lado, Julio Enrique Blanco, busca que la filosofía sea entendimiento (Verstand). Además, busca reformular el concepto de psicología racional

por psicología experimental, es decir entenderla como ciencia en una sociedad cuya manera de pensar es neotomista.

No hay duda que Herbart influye en la manera de pensar de Julio Enrique Blanco, y tiene una clara noción de la representación de alma, entendiéndola no como algo fantasmal, sino como una noción que depende de la psiquis, la experiencia, la percepción, propia de la psicología experimental; donde no excluye el principio de causalidad, por considerar que las fuerzas psíquicas que la componen, están en correlación con otras que están en continua dependencia de los sucesos del universo que se encuentran en constante cambio.

Pero entiende que el hombre es un ser metafísico, que nuestro espíritu es una esencia metafísica, en el sentido de permitirle adquirir algunas convicciones con respecto a lo que no entiende, por ejemplo, lo que sucede después de la muerte, por tanto, el alma, entendida como fuerza psíquica no deja de lado a la metafísica.

El espíritu del hombre forma la unidad que, en suma total y como persona, forman los procesos naciente de la realidad oscura que luego se integran en actos conscientes y que las representaciones acaban tan pronto como estos procesos dejan de sumarse, disipándose y dispersándose en la realidad, superando las contradicciones de imágenes débiles y fuertes, para ir forjando el conocimiento.

Pero, ¿qué ocurre, con esas supuestas realidades que están más allá de la experiencia posible?, ¿qué ocurre con el alma, con el mundo como totalidad, realidades sobre las que

la metafísica ha pretendido siempre tener un conocimiento cierto y seguro? He aquí la influencia kantiana que tiene este humilde pensador. Los conceptos de la razón pura, en la medida en que no pueden ser aplicados a ninguna intuición empírica, son vacíos. Contienen solamente la función unificadora que es propia de los conceptos de la razón, pero no pueden ofrecernos ningún conocimiento. Ocurre con ellos lo mismo que ocurría con las categorías: en la medida en que pretenden prescindir de toda experiencia posible, pues, son incapaces de ofrecernos conocimiento alguno, ya que todas sus elaboraciones tienen lugar en el vacío. Por lo tanto, no tienen valor cognoscitivo ¿Qué quiere decir con ello?

Las ideas trascendentales no nos ofrecen ningún conocimiento. Pero ello no significa que Kant no les conceda valor. No tienen un uso cognoscitivo, pero sí tienen un uso regulativo: unifican los conocimientos del entendimiento. En su uso regulativo, las ideas trascendentales señalan, negativamente, los límites que el conocimiento no puede traspasar. Y positivamente, impulsan al ser humano a seguir investigando, tratando de encontrar una mayor unificación y coherencia entre todos sus conocimientos.

No hay duda de la enorme preocupación de Julio Enrique Blanco durante el año de 1917, ante la influencia neotomista que dominaba la ciudad y la época, punto filosófico que denominó la metafísica. En medio de esta forma de pensar, quiso incorporar el conocimiento científico de la psicología como ciencia. Una nueva visión del mundo hasta ese momento desconocida en el pueblo barranquillero.

Por otro lado, el desarrollo de la ciencias y su influencia sobre él, a través de los viajes a Europa, salpicaron su conciencia y el alma; la psicología como ciencia, lo coloca como abanderado de la difusión de la ciencia, lo cual lo posiciona como un pensador trascendental o pensador pionero de la ciencia en la región, si se le quiere llamar así. Al observar que la interpretación que se realiza a partir de la psicología racional no es la más conveniente, propone una nueva manera de interpretar el alma a partir de la psicología experimental; es decir, entendiendo el alma como mente al mejor estilo como lo entendían los empiristas, colocando así una nueva visión en las manos de la nueva generación, como fueron muchos de sus propósitos.

Referencias

Assoun, P. (1982). Introducción a la Epistemología Freudiana. Siglo XXI editores

Blanco, J. (1977) Herbart a hoy. Voces 1917-1920. Instituto colombiano de cultura.

Bréhier, É. (1956). Historia de la Filosofía. Tomo III. Editorial Sudamericana

Herbart, J. (1945). Bosquejo para un Curso de Pedagogía. Espasa-Calpe

Herbart, J. (1935). Pedagogía General. Derivada del fin de la educación. Espasa

Paradigmas de formación socio humanística y tecnológica en la Universidad del Atlántico (1941-1970)¹⁸

ROGER DE JESÚS SEPÚLVEDA FERNÁNDEZ ¹⁹

Introducción

Agradezco a los organizadores del conversatorio filosófico por la invitación a compartir este avance de investigación en el contexto de la celebración de los ochenta años de la fundación de la Universidad del Atlántico; y de los treinta años del conversatorio filosófico. La intervención se apoya en la siguiente tesis: La formación tecnológica en la Universidad del Atlántico ha transitado, en sus ochenta años de existencia, por varios paradigmas basados en la noción de tecnología, asociados a unos hitos históricos en el acontecer institucional, nacional e internacional.

18 Este capítulo de libro hace parte de una investigación en curso sobre *Prácticas de formación socio- humanística en los programas de tecnologías de las universidades públicas del caribe colombiano*.

19 Doctor en Ciencias de la Educación por la Universidad Tecnológica de Pereira. Docente titular de la Universidad del Atlántico, Facultad de Ciencias Humanas, Filosofía. Integrante del grupo de investigación *Intellectus Graecus Latinus* de la Universidad del Atlántico. Correo: rogersepulveda@mail.uniatlantico.edu.co

La tesis se sustenta teóricamente desde la obra de Thomas Kuhn (1982), con criterios filosóficos e históricos, y se complementa metodológicamente con la técnica del mapa tecnológico, el cual es coherente con criterios de investigación utilizada en los estudios organizacionales. Este criterio permite interpretar la génesis y evolución de las prácticas de formación tecnológica, con los que se localiza, aproximadamente, el inicio y desarrollo del pensamiento tecnológico a partir de hitos claves en las organizaciones, en este caso, la Universidad del Atlántico.

La argumentación de la formación tecnológica no hace énfasis en relatos centrados en los fundadores como héroes iluminados solitarios, ni en la historiografía universitaria; sino desde la historia de una propuesta en la Universidad construida por diferentes actores -algunos anónimos-, quienes aportan voluntades y conceptualizaciones en pro de una visión de universidad y del desarrollo de los saberes disciplinares. En este orden de ideas, la formación tecnológica en la universidad pública colombiana -Universidad del Atlántico- se ha centrado en pensar la tecnologías inicialmente en el desarrollo de capacidades técnicas, según la demanda del mercado laboral y el ejercicio profesional, pero poco a poco se ha pensado desde la filosofía de las tecnologías, como saber para pensar la formación tecnológica.

La intervención se desarrolla en varios apartados: Primero, se hace una contextualización histórico-político de la génesis fundacional de la universidad pública colombiana en el contexto de la modernización, industrialización y regionalización. En segundo lugar se aborda la relación entre

la fundación de la Universidad del Atlántico y el desarrollo de la ciudad región, en el caso de Barranquilla como ciudad-puerto. Tercero, los cambios paradigmáticos en las prácticas de formación tecnológica en las universidades fundadas en la década del cuarenta del siglo XX, especialmente en la Universidad del Atlántico, basado en la obra de Julio Enrique Blanco.

Modernización, industrialización y regionalización de la educación superior pública colombiana

Para abordar los paradigmas de la formación tecnológica y socio-humanística en las universidades públicas, es necesario ubicarlos en la génesis de la fundación de la universidad pública colombiana durante el siglo XX. Ella es producto de una débil alianza tripartita entre el Gobierno Nacional y regional con el sector productivo y la élite político-cultural, que se inicia en la posguerra de los Mil Días, articulada a un ideario de reforma del Estado colombiano, modernización²⁰, industrialización, regionalización y descentralización educativa, en diferentes etapas del siglo XX.

Un antecedente fundacional de las universidades públicas en el actual territorio colombiano se registra en el siglo XIX, el 6 de octubre de 1827, cuando el Congreso de

20 La modernización del Estado apunta en cambio a la actualización y perfeccionamiento del conjunto de los servicios públicos y estructuras estatales, mientras que por reforma del Estado se entiende una noción de reingeniería completa del aparato estatal, de la administración, sus poderes, sus servicios, sus normas y reglamentos, su estructura organizacional y sus modos de operación.

la Gran Colombia, basado en el ideario de la ilustración, funda la Universidad del Magdalena y del Istmo, actualmente Universidad de Cartagena; Universidad del Cauca; Universidad Central. Cada una de ellas tenía cinco facultades: Teología, Filosofía, Jurisprudencia, Medicina, Ciencias Naturales. Este hito es el primer intento real de descentralización de la educación universitaria pública del centro de Bogotá (Soto Arango, 2012); además, es el primer conato de regionalización de la educación pública superior²¹ en la costa del Caribe colombiano. Sin embargo, dicho propósito fracasa debido a las constantes guerras civiles regionales entre 1850 y 1902; debido al enfrentamiento entre castas políticas representadas por familias tradicionales bogotanas, con otras castas político militares regionales, por la pugna del poder del Estado colombiano, a través de las guerras de restitución del poder, representadas en los partidos liberales y conservadores.

Esos conflictos de guerras civiles incidieron en el funcionamiento sostenido de las universidades públicas en el siglo XIX, debido a que varios claustros universitarios eran convertidos en cuarteles militares; otros no pudieron funcionar por problemas de sostenimiento financiero, por lo cual no se pagaban los salarios a los docentes y ni al personal administrativo. Se puede conjeturar, basado en datos históricos, que la Guerra de los Mil Días (1889-1902) cierra

21 Se considera que el primer proyecto de educación superior en la costa del Caribe colombiano es la fundación del Colegio-Universidad de Mompo en 1804, bajo el patrocinio de los esposos Martínez de Pinillos. Esta institución educativa funciona con la concepción de una universidad medieval europea, particularmente española, y cuyo modelo se implantó en la época colonial con maestros de primeras letras (catedráticos de gramática, filosofía y teología), igualmente las cátedras de medicina y derecho. Era la réplica de los colegios mayores de Bogotá.

un periodo de guerras civiles en Colombia durante el siglo XIX; pero, a su vez, es el inicio de varios ciclos hegemónicos del poder político entre conservadores y liberales, con un proyecto de modernización del estado colombiano que se desarrolla en el siglo XX con cierta estabilidad institucional, aunque no cesan los conflictos bélicos políticos.

Al terminar la guerra civil de los Mil Días, el gobierno central propone un proyecto político de reconstrucción nacional, a modo de ideario, basado en la modernización, industrialización y regionalización. Desde la modernización del Estado, impulsa el proyecto reformativo de la redistribución territorial de los antiguos Estados soberanos existentes hasta 1904: Antioquia, Cauca, Bolívar, Santander, Tolima, Cundinamarca y Boyacá. Entre 1905-1909²² se hace una reorganización político administrativa territorial que da bases para la creación de los departamentos del Atlántico, Caldas, Norte de Santander, Santander, Nariño y Tolima. El proyecto de reforma del Estado y su modernización administrativo territorial, con la creación de nuevos departamentos, hace parte de un ensamble paralelo con el desarrollo de una infraestructura para conectar a los territorios fragmentados y desiguales; en este sentido, el gobierno central y regional se ocupan de la modernización de la infraestructura, a través de la construcción de ferrocarriles, carreteras y la ruta fluvial por el río Magdalena, para conectar a los nacientes centros urbano del interior con la costa Atlántica y Pacífica, fortalecer el flujo de la economía regional, nacional y con el exterior.

22 La reorganización del mapa político-administrativo del territorio durante este periodo sufrió diferentes reacomodamientos. Este problema será otro tema de investigación.

Este ideario de modernización del Estado, la economía y las finanzas públicas, no sólo obedece a una nueva arquitectura de la organización administrativa interna nacional para lograr un equilibrio político territorial; sino que está respaldado por variables externas como la Revolución Industrial, que impulsa el desarrollo de centros industriales en las regiones, en los que la educación universitaria tiene un papel central en la formación en saberes útiles, en detrimento de los saberes inútiles²³. Este hecho político administrativo crea condiciones para el nacimiento de la educación pública universitaria en las regiones durante el siglo XX, porque que en cada departamento se funda una universidad pública.

El interés por la reforma de la educación superior, no sólo es nacional y regional en los nacientes departamentos, sino, también, internacional. Según Valencia Llano y Gómez Giraldo (1994), el general Reyes aconseja a los colombianos guardar las armas destructoras, olvidar los grados militares y empuñar, mejor, los saberes útiles y los instrumentos del trabajo. Por ejemplo, la reforma de la universidad, propuesta en Córdoba, Argentina en 1918 repercute en el debate nacional del valor de la educación superior. Germán Arciniegas, egresado de la Universidad Nacional de Colombia efectúa una conferencia en 1923 relacionada con el tema. Igualmente, se resalta la polémica de los intelectuales López de Meza, Emilio Robledo y Miguel Jiménez López, representantes de ambos partidos, quienes debaten una reforma de la educación superior durante el gobierno de Pedro Nel Ospina en los años veinte del siglo XX, como el mejor remedio para sacar

23 Los saberes inútiles: filosofía, teología y humanidades habían primado en la universidad colonial.

al país de la crisis y lograr la modernización; sin embargo, solo se concretan dichas reformas en 1934 en el gobierno de López Pumarejo.

En este orden de ideas, en 1934 Germán Arciniegas expresa que “la universidad después de 1918, no fue lo que ha de ser, pero dejó de ser lo que había venido siendo” (Coley, 2016, p. 108) y propone, ante el Congreso de la República, una reforma educativa para la Universidad Nacional. Esta reforma recoge anhelos de las luchas estudiantiles del movimiento de Córdoba de 1918 (Coley, 2016), y de los movimientos estudiantiles nacionales de los años veinte y de los cambios disciplinares y socioculturales del siglo XX. Esa propuesta fue la base de la Ley 68 aprobada en 1935. Empero, desde 1936 y como consecuencia de la reforma constitucional de ese año, “surge un interés por descentralizar y modernizar la enseñanza superior, medida esta que estimula no sólo la fundación de las universidades departamentales, sino, también, instituciones a nivel postsecundario” (Coley, 2016, p. 110).

En este contexto, aparece un interés en las elites políticas, económicas y culturales, a nivel regional y local, de construir centros de educación superior en las ciudades capitales, los cuales fortalecen la formación tecnológica en competencias especializadas que demandan los centros industriales, e igualmente, serán los dinamizadores de la cultura, la ciencia y saberes útiles en las regiones (tabla 1).

Tabla 1. Génesis fundación universidades públicas colombianas de I-II-III generación

Génesis	Nombre Universidad Pública	Propósito
Universidades públicas santanderinas (ley del 28 de marzo de 1826 y el decreto del 3 de octubre)	Universidad Central de Bogotá Universidad del Cauca Universidad de Santa Martha Istmo	Fundación de universidades públicas por gobiernos civiles en el contexto del naciente Estado republicano, que busca implantar las ciencias útiles y la integración nacional
Creación del departamento de Nariño	Universidad Nacional de Colombia Universidad de Antioquia Universidad de Nariño	Se crea para el impulso económico, industrial, profesional y cultural del departamento
Reforma constitucional de la educación pública con la Ley 68 aprobada 1936, base fundacional de Universidades públicas entre 1941-1947	Universidad del Atlántico Universidad de Caldas Universidad del Valle Universidad del Tolima Universidad Industrial de Santander	Industrialización regional y descentralización de la universidad pública en el territorio

Fuente. Elaboración propia.

Relación entre ciudad-universidad pública y la formación tecnológica como saber útil

En cuanto a la relación de Barranquilla con la Universidad del Atlántico, es similar a la de otros centros urbanos universitarios e industriales; sin embargo, Barranquilla, como urbe, tiene un distintivo particular por ser puerto fluvial y marítimo.

La génesis fundacional de la Universidad del Atlántico se ubica históricamente, como se precisó, en un proyecto de modernización, industrialización nacional y regionalización de la educación superior, sustentado en la creación del Departamento del Atlántico “el 17 de abril de 1905 integrado por las Provincias de Sabanalarga y Barranquilla, ratificando el presidente de Colombia el General Rafael Reyes, con el Decreto Ejecutivo el día 15 de junio de 1905” (Gobernación del Atlántico, 2014, p. 1).

La Universidad del Atlántico se instituye como casa del desarrollo cultural y de formación regional de saberes útiles e inútiles con la Ordenanza Departamental N° 24 del 3 de junio de 1941 (Ferro y Amarís, 1991). Es necesario precisar que, por esta misma época, también, en el interior del país, las elites políticas y culturales departamentales están promoviendo proyectos fundacionales de universidades públicas con esquemas similares (tabla 2).

Tabla 2. Génesis fundacional de las universidades públicas regionales colombianas

Departamento	Acto administrativo fundacional	Universidad
Atlántico	Ordenanza Departamental N° 24 del 3 de junio de 1941	Universidad del Atlántico
Caldas	Ordenanza Departamental N° 006 del 24 de mayo de 1943 ²⁴	Universidad de Caldas
Valle	Ordenanza Departamental N° 12 de 11 de junio 1945	Universidad del Valle
Tolima	Ordenanza Departamental N° 5 del 21 de mayo de 1945	Universidad del Tolima
Santander	Decreto 583 de 1947	Universidad Industrial de Santander

Fuente. Elaboración propia.

24 Inicialmente, Universidad Popular.

Al comparar los relatos misionales de dichas universidades, todas tienen el propósito de formar el talento humano especializado en los diferentes campos del saber necesarios para el proceso de industrialización nacional y resolver las necesidades regionales. Buscan un equilibrio entre lo tecno-ingenieril y lo científico con lo humanístico, lo financiero y educativo. Cada institución asume una visión de ser puente de diálogo entre el desarrollo industrial y la formación en ciencia, tecnología, técnica y humanidades (Sepúlveda Fernández, 2015; 2018).

Al interpretar los relatos fundacionales de estas universidades la mayoría mencionan la existencia de un equipo de personajes sobresalientes, quienes lideran idearios fundacionales universitarios, con el apoyo de grupos élite a nivel local con reconocimiento a nivel nacional, en lo económico, político, educativo y cultural. En cuanto al perfil intelectual de los fundadores (tabla 3), aparecen diferentes perfiles académicos y estilos de liderazgo cultural, político e intelectual en varios campos del saber. Prototipo de ello es Julio Enrique Blanco en la Universidad del Atlántico; Juan Hurtado Henao en la Universidad de Caldas; Mario Galán Gómez²⁵ en la Universidad Industrial de Santander; Tulio Ramírez Rojas en la Universidad del Valle; Lucio Huertas Rengifo en la Universidad del Tolima.

En la configuración del funcionamiento de las universidades públicas departamentales y el diseño organizacional hay patrones similares. Por ejemplo, en el relato fundacional de la Universidad del Atlántico,

25 Padre del precandidato liberal asesinado Dr. Luis Carlos Galán Sarmiento.

la Universidad de Caldas, la Universidad Industrial de Santander, la Universidad del Valle, y la Universidad del Tolima, la mayoría narran un proceso de reunificación de instituciones de educación media, institutos de educación técnica, la escuela de artes, el jardín botánico y los museos.

Tabla 3. Perfil intelectual de los rectores/fundadores de las universidades mencionadas.

Fundadores	Universidad	Perfil
Julio Enrique Blanco	Universidad del Atlántico	Filósofo autodidacta y dirigente político liberal
Juan Hurtado Henao ²⁶	Universidad de Caldas	Educador con especialización en biología y química, periodista.
Mario Galán Gómez ²⁷	Universidad Industrial de Santander	Abogado y dirigente político liberal
Tulio Ramírez Rojas	Universidad del Valle	Doctor Honoris Causa en Ciencias Sociales y Económicas, dirigente político liberal
Lucio Huertas Rengifo	Universidad del Tolima	Dirigente político conservador

Fuente. Elaboración propia.

La mayoría de esos perfiles intelectuales fundacionales son fuente de inspiración para las generaciones en dichas universidades; sin embargo, en este escrito se resalta el de Julio Enrique Blanco (1890-1986), debido a su actitud de autodidacta, por la contribución a la filosofía moderna colombiana, especialmente porque en sus escritos, se destacan ideas educativas de inspiración kantiana relacionadas con el cultivo de los talentos. Igualmente, uno de los gestores para que la Universidad Nacional organizara la sede de la Universidad Nacional de Colombia seccional Manizales.

²⁷ También se destacarían los hermanos Julio y José Álvarez Cerón y de Rodolfo Low Maus.

Con la fundación de estas universidades públicas de segunda generación en la década de los cuarenta del siglo XX, se institucionaliza la formación tecnológica con la apertura de programas de ingenierías en el contexto universitario. En el caso de la región del Caribe colombiano, propiamente en Barranquilla, según Ferro Bayona (1996), Julio Enrique Blanco escribe que la perspectiva del Instituto tecnológico (posteriormente pasará a denominarse Universidad Politécnica del Caribe y, finalmente, Universidad del Atlántico),

(...) es muy halagadora y corresponde a su sentido de la realidad local, departamental y, sino nacional, por lo menos atinente al litoral atlanticense y con proyecciones internacionales (...) para lo inmediatamente local, responde a las necesidades más urgentes de la formación técnica que tanto estaba haciendo falta a las nuevas generaciones de la ciudad donde esta funciona; responde con ello a las necesidades de la industria y el comercio de la ciudad. (pp. 117-118)

En este orden de ideas, en varios escritos de la obra de Blanco, se exponen ideas clave sobre la formación socio-humanística, científica y tecnológica; ideas valiosas para la historia del pensamiento filosófico colombiano, especialmente en filosofía de la educación y filosofía de las tecnologías (Núñez Madachi, 1998).

En cuanto al progreso material y espiritual, Blanco (2013) aborda en 1937 el problema filosófico respecto a cuáles son los nexos del progreso material y espiritual, teniendo en

cuenta dos argumentos: la ontogénesis y la in-tele-agencia. La argumentación filosófica, inicialmente, la desarrolla desde lo ontogenético del ser, es decir, reflexiona sobre los procesos emergentes de organización de la vida en el ser vivo, los cuales progresan hacia un fin basado en una información genética celular, génesis de los órganos, hasta lograr un proceso de individuación y singularización.

El segundo argumento, del progreso del espíritu, de la conciencia humana, propone la in-tele-agencia basado en una metafísica misma de la ontología racional. Esta categoría la sustenta en la tradición filosófica pitagórica, platónica, aristotélica y kantiana. In-tele-agencia se puede esquematizar como una actividad intelectual que obra interiormente creando categorías y arquetipos cuyo efectos finales orientan conscientemente el actuar de todo ser. En el humano,

[...] la in-tele-agencia hace referencia a un programa de acción que el sujeto crea interiormente y lo exterioriza para causar fines ciertos [...] expresa que es una idea filosófica la cual viene investigando para sustituir la ideología platónica. En quién, cómo y en dónde se concreta el progreso espiritual. (Blanco, 2013, pp. 108, 115)

Con la categoría de la in-tele-agencia, Blanco explica el devenir de la conciencia humana, de la inteligencia humana, la cual permite la construcción de subjetividad epistémica base del actuar que piensa de forma racional los proyectos para decidir con autonomía y libertad política, responsabilidad moral, creatividad, estética, invención filosófica e innovación tecnológica.

Con esta categoría filosófica de in-tele-agencia es posible sustentar el concepto de formación en la obra de Blanco. En el diálogo que realiza Blanco con Núñez (1998), se precisa que la formación intelectual humanística (filosófica) universitaria desarrolla en el estudiante habilidades críticas, las cuales se expresan en “[...] la capacidad de análisis, discernimiento, juicio y justa estimativa” (p. 42). Precisa Blanco que,

[...] el espíritu crítico es, consecuentemente, aquel que se adentra en la indagación de conceptos esenciales, y, por eso mismo, fundamentales. Tiene la capacidad de discurrir, analizar dichos conceptos, ahondando en el discernimiento de ellos para juzgar y estimar con justeza lo que debe estimar de dicha persona y obra. (Núñez Madachi, 1998, pp. 42-43)

En cuanto a la formación tecnológica, aparecen varios escritos en la obra de Blanco de importancia para la historia de la filosofía de la tecnología colombiana que, apoyados en Mitcham (1989), se pueden ubicar en una perspectiva de filosofía de la tecnología humanística, alterno a otras perspectivas ingenieril de la tecnología dominantes en algunos fundadores de otras universidades públicas colombianas de la época. Según Blanco,

Yo tenía que atender, como lo hice entonces, a la capacitación técnica y tecnológica de la ingeniería. Pues era lo que la realidad, que tenía delante de mí; me presentaba como objeto de atención inmediata y perentorio. De ahí la primera forma que tomó la facultad universitaria para la enseñanza de dicha ciencia: la forma del Instituto de Tecnología dentro del Museo y su

desarrollo en la Universidad del Atlántico. Mi programa fue por eso el de ir extendiendo la enseñanza de la ingeniería hasta abarcar todas las ramas. (Núñez, 1989, p.88)

Blanco precisa el propósito de la educación científica, tecnológica, técnica y humanística en la Universidad del Atlántico, cuya intención era formar seres integrales que lograran tener unas capacidades críticas de diálogo entre la cultura científica, tecnológica y humanística. Diferencia la intenciones entre la educación tecnológica y técnica. El ingeniero no ha de formarse sólo en capacidades comunes y corrientes para vivir del trabajo desde lo profesional. Sino que es un inventor, un diseñador integral de artefactos quien piensa el saber ingenieril en función al desarrollo tecnológico del país y de la humanidad. En el diálogo entre Blanco con Núñez Madachi aparece la categoría “competencia congénitas de la ingeniería en contexto universitario” (Núñez,1989, p.89), en comparación con el de competencia crítica humanística y competencias técnicas para el trabajo que se enseña en las Escuelas de Tecnología Industrial. El propósito de la educación universitaria, afirma Blanco, es formar en la cultura superior de lo humano. “Hay que hacer del hombre homo Faber, pero no solo homo Faber, sino que hay que completarlo con el hombre homo sapiens y con el homo philosphus” (Núñez,1989. P.98). Esta disertación es importante porque en ella se concreta la concepción de formación tecnológica, del progreso material y espiritual no sólo en la región del Caribe colombiano, sino del país. Esta temática se debate en la filosofía contemporánea, especialmente en filosofía de las ciencias y filosofía de las tecnologías.

Conclusiones

Para cerrar este apartado es importante recapitular ideas hilvanadas. En la fundación de la universidad pública de primera generación en el siglo XIX, según el modelo santanderino, basada en un ideario liberal el cual rompe con una visión de universidad medieval e introduce la enseñanza de las ciencias naturales, se hace un análisis sociocultural y político en el que se muestra por qué ese modelo no fue sostenible en el tiempo debido a las guerras civiles y dificultades financieras del Estado Republicano.

En cuanto a la fundación de las universidades públicas de tercera generación en la década de los años cuarenta del siglo XX, se institucionaliza la formación tecnológica ingenieril articulada a un proyecto de modernización del Estado colombiano, de industrialización regional y de la descentralización de la educación superior. En este contexto se debate la relación de la formación socio humanística con la formación científica y tecnológica.

Al revisar los perfiles intelectuales de los fundadores y de los rectores fundadores de estas universidades, se identifica en sus idearios un debate relacionado con la formación en tecnologías, ingenierías, ciencias, artes y humanidades; entre otros campos del saber. Finalmente, se aborda en algunos escritos de la obra de Julio Enrique Blanco, ideas pedagógicas sobre formación tecnológica y humanística, a partir de la categoría filosófica in-tele-agencia. Estas ideas son valiosas no solo como fuente de inspiración institucional en la formación socio humanística, científica, tecnológica e ingenieril, sino también para la filosofía contemporánea, especialmente para

la filosofía de la ciencia, la filosofía de las tecnologías y la filosofía de la educación, no solo del Caribe colombiano, sino también, para la filosofía colombiana.

Referencias

Bell Lemus, G. (2014). Barranquilla y modernización del delta del río Magdalena 1841-1935. *Revista M*, 11(1), 52-65. <http://revistas.ustabuca.edu.co/index.php/REVISTAM/article/view/952/754>

Blanco, J. E. (2013). *Antología filosófica*. Ediciones USTA.

Coley, J. G. (2016). Cátedra Universitaria. Breve aproximación histórico-filosófico al ser de la Universidad en general y un acercamiento al Alma Mater del Atlántico en particular. Ediciones Uniatlántico

Echevarría, J. (2003). *Las revoluciones tecnocientíficas*. Fondo de Cultura Económica.

Echeverría, J. (1997). *Tecnociencia e interacciones a distancia*. En C. Manuel (eds.), *Acción Humana* (pp. 165-183). Ariel.

Ferro Bayona, J. (1996). *Visión de la Universidad ante el siglo XXI*. Ediciones Uninorte

Ferro, J. y Amarís, M. (1991). En los 25 años de la Universidad del Norte. Orígenes y fundaciones de universidades costeñas. *Huellas*, (32), 5-21. <https://manglar.uninorte.edu.co/calamari/bitstream/handle/10738/45/>

[BDC317.pdf%20universidades%20coste%C3%B1as.pdf?sequence=3&isAllowed=y](#)

Gadamer, H. (2002). La actualidad de lo bello. Ediciones Paidós

Gobernación de, Atlántico. (26 de diciembre de 2014). Departamento del Atlántico. Historia. GOV.CO. <https://www.atlantico.gov.co/index.php/departamento/historiadepartamento-54774>

Kuhn, T. (1982). La tensión esencial. Estudios selectos sobre la tradición y el cambio en el ámbito de la ciencia. Fondo de Cultura Económica

Mitcham, C. (1989). ¿Qué es la filosofía de las tecnologías? (C. Cuello y R. Méndez, trads. 1.^a ed.). Anthropos.

Murillo, G, Zapata, A., Martínez, J., Ávila, H. Salas, J. y López, H. (2007). Teorías clásicas de la organización y el management. Universidad del Valle.

Núñez Madachi, J. (1998). Diálogo con un hombre de pensamiento y de acción educativa. Fondo de Publicaciones de la Universidad del Atlántico.

Sepúlveda Fernández, R. (2018). Estudios filosóficos en Ciencias tecnologías y sociedad. Ediciones Uniatlántico.

Sepúlveda Fernández, R. (2015). Discusiones filosóficas en los paradigmas de formación administrativa (1.^a ed.). Universidad

Tecnológica de Pereira.

Soto Arango, D. (2012). Aproximación histórica a la Universidad Colombiana. Estudios superiores en el período colonial. *Revista Historia de la Educación Latinoamericana*, (4), 7-358.

Tabares Quiroz, J. (2017). Rol de las tecnologías en las organizaciones productivas. En D. R. Gonzales Miranda (eds.), *Organizaciones: Aproximaciones teóricas desde los estudios organizacionales* (p. 181-199). Editorial EAFIT.

Taylor, F. (2003). *Principios de la administración científica*. Edigrama.

Valencia Llano, A. y Gómez, A. (1994). *Evolución histórica de la Universidad de Caldas* (1.ª ed.). Lumina Spargo.

