



REVISTA DE LA
ASOCIACIÓN DE
PROFESORES E
INVESTIGADORES DE
LA UNIVERSIDAD
IBEROAMERICANA A.C.



México, año 1/núm. 1/2024

Publicación semestral



FILOSOFÍA Y EDUCACIÓN: HISTORICIDAD, EVOLUCIÓN, DESAFÍOS Y ALCANCES

La filosofía de Epicuro aplicada a la educación superior: una interpretación de sus aforismos para el desarrollo integral de las y los estudiantes

Mtro. Francisco José Enriquez Denton

Filosofía, Teología y Educación: una apología del Medievo cristiano

Dr. A. Edmundo Cervantes Espino

Renacimiento y educación: el resplandor del humanismo

Dr. Luis Felipe Flores Mendoza

La conformación de comunidades de trabajo y de nuevas ciencias a partir de la Modernidad

Dr. Mariano Chávez Martínez

Educación y filosofía contemporánea: La educación desde la perspectiva del Pensamiento Complejo del filósofo contemporáneo Edgar Morín

Mtro. Guillermo Vázquez Álvarez



REVISTA DE LA ASOCIACION DE PROFESORES E INVESTIGADORES DE LA IBERO

Director

Dr. A. Edmundo Cervantes Espino

Consejo Editorial de la Revista de la
Asociación de Profesores e Investigadores
(CERAPI)

Dr. A. Edmundo Cervantes Espino

Dr. Luis Felipe Flores Mendoza

Dr. Mariano Chávez Martínez

Mtro. Guillermo Vázquez Álvarez

Mtra. Andrea Mora Martínez

Mtro. Jesús Eduardo Vázquez

Dr. Fernando Esaú Ortiz Santana

Consejo Directivo [API]

**Mtro. Francisco José Enríquez
Denton (Presidente API)**

**Dra. Sylvia Hortensia Gutiérrez y
Vera (Vicepresidenta)**

**Mtro. José Luis Urrusti Alonso
(Secretario)**

**Dra. Anabel Ortega Muñoz (Vocal
de Asuntos Sociales)**

**Dr. A. Edmundo Cervantes Espino
(Vocal de Asuntos Académicos de
Asignatura)**

**Mtro. Enrique Healy Wehlen (Vocal
de Asuntos Académicos de
Tiempo)**

Rector de la Universidad Iberoamericana

Dr. Luis Arriaga Valenzuela, S.J.

Vicerrector Académico de la Universidad
Iberoamericana

Dr. Alejandro Anaya Muñoz

Edición

Dr. A. Edmundo Cervantes Espino

Diseño e ilustraciones

Dr. A. Edmundo Cervantes Espino

REVISTA DE LA ASOCIACIÓN DE PROFESORES E INVESTIGADORES DE LA UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA A. C., año 1, No. 1, agosto - diciembre 2024, es una publicación semestral editada por la Asociación de Profesores e Investigadores de la Universidad Iberoamericana A.C., Prolongación Paseo de Reforma 880, Lomas de Santa Fe, México, C.P. 01219, Ciudad de México, Tel. (55) 5950 4000, www.apibero.org, api@uia.mx Editor responsable: Ahmed Edmundo Cervantes Espino. Reserva de Derechos al Uso exclusivo No. 04-2025-022412370600-102, ISSN: 3061-8258, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Responsable de la última actualización de este número: Ahmed Edmundo Cervantes Espino, Prolongación Paseo de Reforma 880, Lomas de Santa Fe, México, C.P. 01219, fecha de última modificación, 16 de mayo de 2025.

Portada

**Estatua de San Ignacio de Loyola,
fundador de la Compañía de Jesús,
ubicada en el campus de la Ibero,
Ciudad de México.**



La Revista de la Asociación de Profesores e Investigadores de la Universidad Iberoamericana es una publicación académica semestral que tiene como objetivo promover los trabajos de investigación de los miembros que integran a la Asociación de Profesores e Investigadores de la Ibero (API), pero abierta a la colaboración de docentes e investigadores de otras instituciones nacionales e internacionales, bajo acuerdo unánime del Consejo Editorial de la Revista de la Asociación de Profesores e Investigadores (CERAPI) de la Universidad Iberoamericana. Asimismo, el público al que está destinada es principalmente académico, *id. est.*, profesores e investigadores de instituciones de educación superior, públicas y privadas, y a toda persona interesada en la discusión académica seria acerca de temas filosóficos, históricos, científicos, teológicos, literarios, de género, medioambientales y políticos, que coadyuven a una mayor comprensión libre y razonada de la realidad.

Los artículos presentados en esta publicación son sometidos a doble dictamen ciego; los textos escritos por los miembros del Consejo Editorial de la Revista de la Asociación de Profesores e Investigadores (CERAPI) se someten a evaluación externa. El contenido es responsabilidad exclusiva de sus autores.

Se permite la reproducción de estos materiales, citando la fuente y enviando a la dirección de la Revista dos ejemplares de la obra en que sean publicados.

Tabla de contenido

PRESENTACIÓN DE LA REVISTA DE LA ASOCIACIÓN DE PROFESORES E INVESTIGADORES DE LA IBERO 04

LA FILOSOFÍA DE EPICURO APLICADA A LA EDUCACIÓN SUPERIOR: UNA INTERPRETACIÓN DE SUS AFORISMOS PARA EL DESARROLLO INTEGRAL DE LAS Y LOS ESTUDIANTES 06

Mtro. Francisco José Enriquez Denton

FILOSOFÍA, TEOLOGÍA Y EDUCACIÓN: UNA APOLOGÍA DEL MEDIEVO CRISTIANO 10

Dr. A. Edmundo Cervantes Espino

RENACIMIENTO Y EDUCACIÓN: EL RESPLANDOR DEL HUMANISMO 19

Dr. Luis Felipe Flores Mendoza

LA CONFORMACIÓN DE COMUNIDADES DE TRABAJO Y DE NUEVAS CIENCIAS A PARTIR DE LA MODERNIDAD 28

Dr. Mariano Chávez Martínez

EDUCACIÓN Y FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA: LA EDUCACIÓN DESDE LA PERSPECTIVA DEL PENSAMIENTO COMPLEJO DEL FIÓSOFO CONTEMPORÁNEO EDGAR MORÍN 35

Mtro. Guillermo Vázquez Álvarez

RESÚMENES/ABSTRACTS 44

SEMBLANZAS CURRICULARES DE LOS AUTORES 46

CRITERIOS GENERALES EDITORIALES PARA PUBLICACIÓN 49

PRESENTACIÓN DE LA REVISTA DE LA ASOCIACIÓN DE PROFESORES E INVESTIGADORES DE LA IBERO



Es un verdadero honor presentar el primer número de la Revista de la Asociación de Profesores e Investigadores de la Universidad Iberoamericana, una publicación académica que nace con el firme propósito de servir como un espacio de reflexión, intercambio y divulgación del conocimiento generado por los miembros que integran nuestra Asociación. Este proyecto, que hoy ve la luz, constituye un paso decisivo en la consolidación de un foro académico de alta calidad, donde los trabajos de investigación de nuestros colegas podrán encontrar una plataforma sólida y rigurosa para su difusión dentro de la Ibero, así como en otros círculos académicos.

La creación de la Revista responde a la necesidad de contar con un medio que permita visibilizar y promover el trabajo intelectual de los miembros de API, fortaleciendo así la misión que ha alentado al Consejo Editorial de la Revista: contribuir al desarrollo del conocimiento en todas sus vertientes, desde una perspectiva crítica y comprometida con la realidad social, política y cultural de nuestro tiempo. Este espacio no solo aspira a ser un vehículo de divulgación, sino un punto de encuentro entre diversas disciplinas, perspectivas y voces que enriquezcan la vida académica de nuestra Universidad.

Muestra de lo expresado anteriormente, son los artículos de este primer número de la Revista, titulada *Filosofía y educación: historicidad, evolución, desafíos y alcances*, en los que se abordan perspectivas diversas sobre la educación desde enfoques eminentemente filosóficos a lo largo de diferentes contextos históricos, destacando la importancia de integrar ideas filosóficas para enriquecer el desarrollo académico y pedagógico. Así pues, cada uno de los artículos proporciona una perspectiva diferente sobre la relación entre filosofía y educación, desde la antigüedad hasta el pensamiento contemporáneo, aportando valiosas reflexiones para la formación integral en el ámbito universitario.

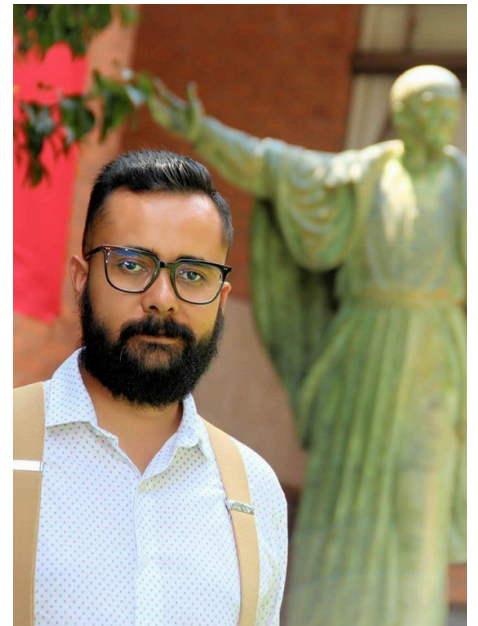
Es importante destacar que la realización de este proyecto no habría sido posible sin el esfuerzo conjunto de un gran número de personas, a quienes expreso mi más sincero agradecimiento. En primer lugar, deseo reconocer el trabajo del Consejo Directivo de la Asociación de Profesores e Investigadores, encabezado por el Mtro. Francisco José Enríquez Denton que, con su liderazgo, visión y compromiso ha impulsado de manera decisiva la creación de esta Revista. Su labor ha sido fundamental para estructurar este espacio de intercambio académico, y su apoyo continuo asegura que este esfuerzo se mantendrá y crecerá en los años por venir.

De igual forma, expreso mi más profundo agradecimiento al Consejo Editorial de la Revista que, con su dedicación, profesionalismo y atención al detalle de cada uno de sus miembros han sido esenciales para la concreción de este primer número. Asimismo, quiero extender mi más sincero agradecimiento al Rector de la Universidad Iberoamericana, Dr. Luis Arriaga Valenzuela, S.J., así como al Vicerrector, Dr. Alejandro Anaya Muñoz, por su invaluable respaldo y confianza en este proyecto. Sin su apoyo, este esfuerzo no habría sido posible.

Finalmente, confío en que la Revista de la Asociación de Profesores e Investigadores de la Universidad Iberoamericana se convertirá en una herramienta invaluable para la difusión del trabajo académico, promoviendo un diálogo interdisciplinario y crítico que enriquezca nuestra comunidad universitaria y contribuya al fortalecimiento del conocimiento en las diversas áreas del saber. Invitamos a todos los miembros de nuestra Asociación y de la comunidad académica en general a participar activamente en este espacio, cuya razón de ser es la promoción y el fortalecimiento de nuestra labor como investigadores y académicos.

Ahmed Edmundo Cervantes

Dr. A. Edmundo Cervantes Espino
Director



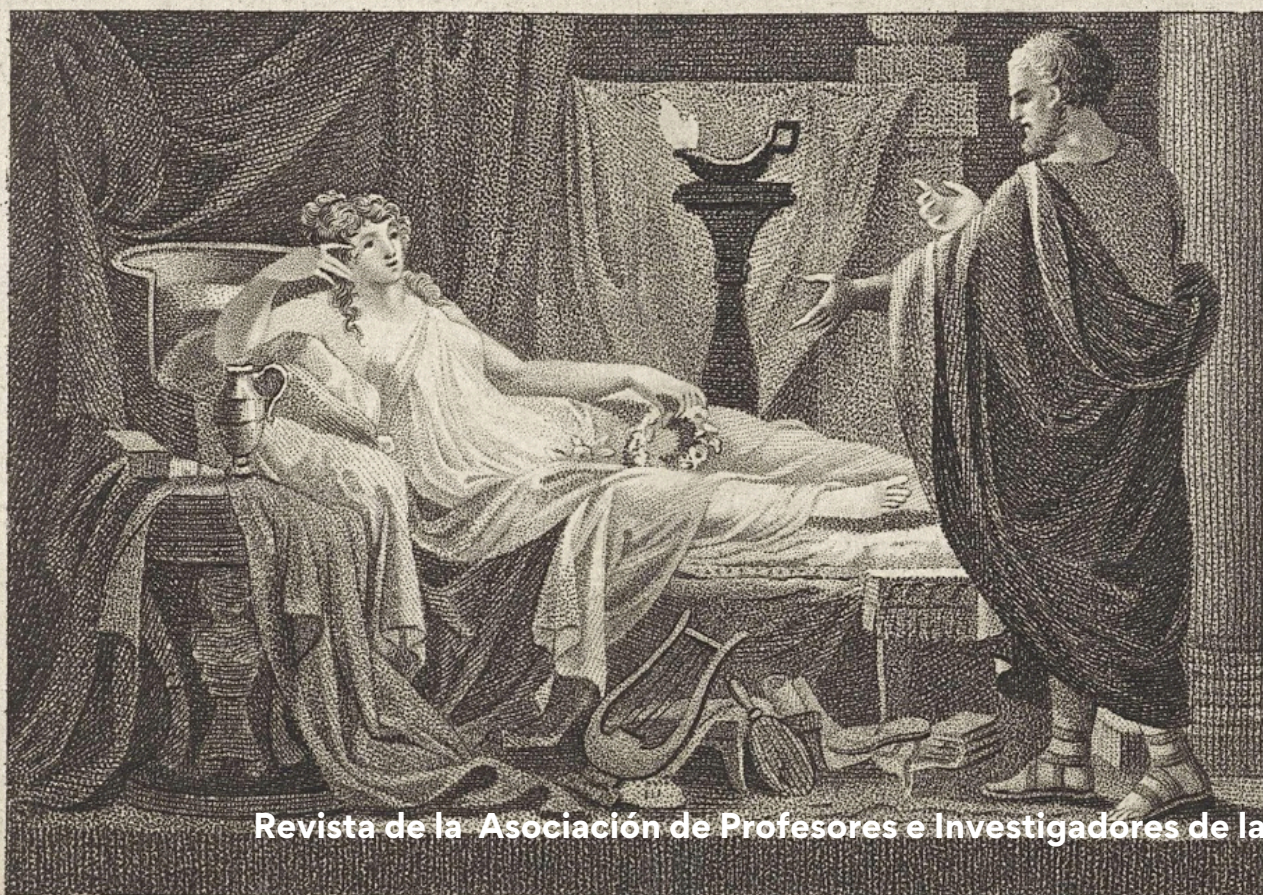
LA FILOSOFÍA DE EPICURO APLICADA A LA EDUCACIÓN SUPERIOR: INTERPRETACIÓN DE UNA AFORISMOS PARA EL DESARROLLO INTEGRAL DE LAS Y LOS ESTUDIANTES

**Mtro. Francisco
José Enriquez
Denton**

**Grabado de Epicuro y la
filósofa Leontion por
Ludwig Gottlieb Portman**

I Introducción

Escribir un ensayo sobre la filosofía de Epicuro de Samos[1] (en adelante Epicuro) aplicado a la educación, sin ser filósofo o pedagogo de profesión, resulta un gran riesgo (y quizá para algunos una osadía), ya que se reconoce que existen personas más avezadas en la materia, por lo que las aportaciones de este trabajo son limitadas y se circunscriben al terreno de la práctica docente y, a una serie de aproximaciones sucesivas, que buscan las interseccionalidades de estos dos grandes temas: Filosofía y Educación.



En este contexto los aforismos, máximas o sentencias capitales de Epicuro constituyen herramientas para promover entre las y los estudiantes de nivel superior, una formación complementaria e integral (situación que también se debe extender al resto de la comunidad universitaria: docentes, directivos y administrativos). Así, este ensayo explora cómo algunos de los aforismos de Epicuro fomentan la autonomía, la crítica, la justicia y la amistad, entre otros principios y valores que construyen y recrean incesantemente los espacios educativos, entre los que se encuentran, las Universidades, Institutos Tecnológicos y otros Centros de Educación Superior.

II

Epicuro y la educación.

No es la pretensión de este modesto trabajo discutir el carácter Hedonista[2] o los tipos de Hedonismos, vinculados a la filosofía de Epicuro; sin embargo, es necesario precisar dos ideas fuerza sobre las que se soporta este ensayo derivadas del pensamiento epicureista: 1) la necesidad incansable de reflexionar en la vida acerca de los múltiples dilemas, situaciones, inquietudes y problemáticas que la componen y, 2) la moderación como la guía que permite encontrar el balance para una vida plena y satisfactoria.

Como lo afirmaba Epicuro: *La educación es el medio para alcanzar la virtud*. En el marco de cualquier institución educativa, esto se debe traducir, en enfocar la enseñanza en el desarrollo de principios y valores que permitan a los estudiantes lograr su máximo potencial intelectual y espiritual (este último referido a principios y valores aceptados y promovidos por una sociedad determinada, en un tiempo y espacio específico). Es por ello, por lo que, se presentan algunos aforismos de Epicuro, por separado o en combinaciones, aplicados a la educación superior y se interpretan, dichas explicaciones no pretenden ser estáticas, ni absolutas, ni siquiera exactas, al contrario, es un acto de provocación intelectual, que invita a dialogar con quienes las revisen.

III

Epicuro y sus aforismos: interpretaciones de su aplicación a la educación superior.

1. *La curiosidad es el principio de la sabiduría*. Todo docente debe estimular la exploración, la experimentación, el debate y el disenso, rescatando el principio de la incertidumbre y del escepticismo, no como un acto de negación, sino de indagación, de cuestionamiento, de ansia de conocimiento y deseo de saber.

2. *El conocimiento sin razón es inútil*. En el salón, este aforismo estimula el pensamiento crítico, con y entre las alumnas y alumnos, al obligarnos a repensar de forma constante sobre el qué, el cómo, el para qué voy a enseñar/aprender y, de qué otra forma podemos haberlo hecho (esto último conocido como metacognición[3]).

3. *La justicia es la venganza del hombre social, como la venganza es la justicia del hombre salvaje y La justicia es la base de la sociedad*. En la educación superior, el conocimiento debe estar orientado a la equidad, a que cada uno tenga lo que le corresponde, sin conculcar los derechos de los demás; lo que implica, reconocer el principio de la complejidad y la ejecución de un debido proceso en la búsqueda de su impartición, considerando las diversidades históricas, sociales, políticas y culturales, partiendo del principio de la empatía. Enseñar a ser justos (por muy polémico que sea el concepto), es recordar que vivimos en comunidad y que es un bien que nos permite llevar una vida digna y resolver, en la medida de lo posible, nuestras diferencias.

4. *No es tanto la ayuda de nuestros amigos, como la confianza de su ayuda y La amistad es el mayor bien.* A través de los trabajos colaborativos se promueve la ayuda mutua y la camaradería, se crea un sentido de pertenencia e identidad y se abre un amplio espectro de posibilidades para robustecer la convivencia dentro y fuera del aula.

5. *No hay que temer a la divinidad, ni menospreciarla, sino venerarla.* En la educación, esto se debe entender como el fomentar la libertad de pensamiento entre los estudiantes, cada uno decide en que creer o no, ya que los diversos sistemas de creencias dependen de la historia de vida personal, familiar, escolar, comunitaria o societal de cada individuo o colectividad.

6. *El miedo es el peor enemigo de la sabiduría y Los navegantes habilidosos ganan su reputación de tormentas y tempestades.* Un buen profesor o profesora crea un espacio áulico seguro y acogedor, donde la ironía y el sarcasmo son erradicadas como “estrategias de aprendizaje”, promoviendo que las y los estudiantes expresen sus dudas y comentarios, sin temor a burlas y escarnios, y reconociendo una de las máximas educativas: “Aprendemos de nuestros errores” o dicho de otra forma: “los errores no son equivocaciones, son lecciones de vida”.

7. *Es imposible vivir una vida placentera sin vivir sabiamente.* Un educador responsable y comprometido con sus estudiantes debe fomentar tanto el conocimiento académico, como las habilidades para la vida que conduzcan al bienestar. Promover un enfoque que prepare a los educandos para enfrentar retos y desafíos con capacidad de resiliencia y sabiduría.

8. *El hombre es rico desde que se ha familiarizado con la escasez, ¿Quieres ser rico? Pues no te afanes en aumentar tus bienes, sino en disminuir tu codicia y El que no considera lo que tiene como la riqueza más grande, es desdichado, aunque sea dueño del mundo.* Estos aforismos inculcan entre los estudiantes una mentalidad de gratitud, valorando y repensando sobre sus privilegios y solidarizándose con quienes no los tienen, lo que puede enriquecer su experiencia educativa. Así, vinculado con los enfoques de sostenibilidad y consumo responsable, estas sentencias son incentivos para reflexionar acerca de un consumo consciente y comprometido con las actuales y futuras generaciones.

9. *La muerte es una quimera, porque cuando yo existo, no existe la muerte, y cuando la muerte existe, ya no existo yo y El que menos necesita del mañana es el que avanza con más gusto hacia él.* Los estudiantes deben superar miedos irracionales y cuestionar creencias infundadas, evitando el pensamiento mágico y supersticioso, desarrollando a través de la ciencia y el conocimiento, una visión racional y emocional de su existencia en el mundo.

10. *El conocimiento se aprende a través de experiencias.* Es fundamental combinar métodos activos y reflexivos en la enseñanza, en los que las y los alumnos aprendan mediante la teoría, pero también, la práctica. Aprender mediante la introspección permite desarrollar tanto habilidades técnicas como competencias emocionales.

11. *El arte de vivir bien y el arte de morir bien son uno y No ha de ser dichoso el joven, sino el viejo que ha vivido una hermosa vida.* Enseñar a las y los alumnos sobre la vida y la muerte, los conduce a prepararse para enfrentar con serenidad y sabiduría, quizá, uno de los más grandes retos de la existencia humana.

IV

Conclusiones.

La filosofía de Epicuro ofrece una mirada valiosa para los procesos de enseñanza-aprendizaje, al centrarse en la promoción del desarrollo integral del ser humano. Los aforismos de Epicuro en los espacios educativos, en particular, en el nivel superior, estimulan el pensamiento crítico, promueven la justicia, alientan la amistad, creando un ambiente de aprendizaje propicio para la ataraxia (paz interior) y la eudaimonia (bienestar).

Para finalizar es pertinente tener presente uno de los más profundos aforismos del pensamiento epicureista que le da sentido al presente ensayo: *Que nadie, mientras sea joven, se muestre remiso en filosofar, ni al llegar a viejo, de filosofar se canse. Porque para alcanzar la salud del alma, nunca se es demasiado viejo ni demasiado joven.*

[1] Epicuro de Samos, fue un filósofo griego del siglo IV a. C., considerado, junto con Aristipo de Cirene, uno de los “Padres del Hedonismo”, quien sostenía entre una de sus principales sentencias capitales que la felicidad a través del placer y la ausencia del dolor es el bien primero, y añadía la filosofía es una actividad que con discursos y razonamientos procura la vida feliz.

[2] Corriente filosófica que considera el placer como el objetivo principal de la vida humana. Su etimología proviene del griego hēdonē, que significa "placer", y se ha desarrollado a través de diferentes escuelas de pensamiento, entre ellas, el Epicureísmo.

[3] Propuesto por el psicólogo John Flavell en el decenio de 1970, significa la capacidad de los individuos para reflexionar sobre sus propios procesos de pensamiento y aprendizaje.

FUENTES DOCUMENTALES

1. Abbagnano, Nicola. *Diccionario de Filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica. 1993.
2. Epicuro. *Obras Completas. (Epístola a Heródoto, Epístola a Meneceo, Epístola a Pítocles, Máximas Capitales, Sentencias Vaticanas y fragmentos)*. Novena edición. Madrid: Ediciones Cátedra. 2012.
3. García Moreno, María del Carmen. “*Epicuro y la educación para la ciudadanía*”. En *Revista Educación y Filosofía*. 2018.
4. Hernández, Luis. *Concepto de felicidad en la filosofía Hedonista de Epicuro de Samos*. Tesina para obtener el Título de Licenciado en Filosofía. Facultad de Filosofía y Letras. UNAM. 2018.
En línea: <http://132.248.9.195/pd2008/0626961/Index.html>.
5. Lledó, Emilio. *El Epicureísmo*. Madrid: Editorial Santillana. 2003.
6. López Muñoz, José Luis. “*La filosofía de Epicuro en la educación*”. En *Revista Educación y Filosofía*. 2015.
7. López Salort, Daniel O. “*Epicuro: los caminos para la felicidad*”. En *Revista Enfoques*. Volumen 33, Número 1. Universidad Adventista del Plata. Argentina. 2021.
En línea: <https://doi.org/10.56487/enfoques.v33i1.998>.
8. Ramos Serpa, Gerardo. “*Los fundamentos filosóficos de la educación como reconsideración crítica de la filosofía de la educación*”. En *Revista Iberoamericana de Educación*. Número 36 (8), Páginas 1–8. 2005.
En línea: <https://doi.org/10.35362/rie3682775>.
9. Seibold, Jorge. R. “*La calidad integral en educación. Reflexiones sobre un nuevo concepto de calidad educativa que integre valores y equidad educativa*”. En *Revista Iberoamericana de Educación*. Número 23, Páginas 215–231. 2000.
En línea: <https://doi.org/10.35362/rie2301012>.

FILOSOFÍA, TEOLOGÍA Y EDUCACIÓN: UNA APOLOGÍA DEL MEDIEVO CRISTIANO



**Dr. A. Edmundo
Cervantes Espino**

Quien piensa a partir de la fe es el mejor filósofo.
Richard Heinzmann. *Filosofía de la Edad Media*.

**Encuentro de León
Magno con Atila, fresco
de Rafael Sanzio en las
estancias del Vaticano
(1514)**

Los límites cronológicos estipulados por historiadores para el periodo de pensamiento más extenso en la Historia de la humanidad, *id. est.*, la Edad Media, abarcan desde la caída del Imperio Romano de Occidente, a mediados del siglo V, hasta la caída de Constantinopla por parte de los turcos otomanos, a mediados del siglo XV –siguiendo la clásica división realizada por José Luis Romero en su obra intitulada *La Edad Media*[1]–; a su vez, los límites espaciales del Medievo no se reducen únicamente a la geografía de la Europa cristiana, sino que incluyen también a los mundos árabe, bizantino y eslavo.

Así, habiendo explicitado los límites espaciotemporales que se han considerado demarcan patentemente a la etapa medieval, es posible ver que este periodo histórico es un tiempo de profundas transformaciones y adelantos –claroscuros también, como en cualquier otra etapa de la Historia– en todos los ámbitos de la existencia humana, desde la política y la economía, pasando por la esfera social, hasta la filosofía, la teología, las ciencias y las artes.

Sin embargo, esta época sumamente relevante y fundamentalmente crucial para la conformación de la civilización occidental ha sido objeto de incontables prejuicios y denostaciones, como sinónimo de barbarie y opresión, atraso y superstición, ora por profanos, ora por estudiosos de distintas áreas en diferentes periodos, como afirma Andrés Martínez Lorca en su libro titulado *Introducción a la Filosofía Medieval*:

El estudio de la filosofía medieval ha debido sortear hasta ahora un doble escollo: el desprecio de los ilustrados y la manipulación que de ella ha hecho el pensamiento conservador. Hegel representa muy bien la primera dificultad al afirmar en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía* que «el escolasticismo, visto en conjunto, es una bárbara filosofía del entendimiento sin ningún contenido real, una filosofía que no suscita en nosotros ningún interés verdadero». Por eso, se proponía recorrerla «con botas de siete leguas», como en efecto hizo en las escasas y despectivas páginas que le dedicó.[2]

Es menester, pues, para alcanzar una comprensión íntegra de la Edad Media, un análisis hermenéutico reflexivo y crítico que, en primera instancia, posibilite extirpar los prejuicios y el recelo hacia este periodo histórico y, a su vez, permita, en segunda instancia, comprender profusamente la etapa medieval, reconociendo sus limitantes, así como sus contribuciones en todas las esferas del saber y el quehacer humanos. De esta manera, en las siguientes páginas se pretende exponer una sucinta disertación que coadyuve al desarraigo de tan mentados denuestos, centrándose en la valiosísima actividad filosófica, teológica y educativa que realizaron, valerosa y diligentemente, los intelectuales del medievo durante diez siglos, como acierta al decir Martínez Lorca: “¿Podríamos dejar a un lado el espíritu crítico y el racionalismo propio de la actividad filosófica al leer a San Agustín, a San Anselmo o a Santo Tomás de Aquino?”[3]

II

El cristianismo surge, como lo hizo el judaísmo mucho tiempo antes y como hará el islamismo posteriormente, como religión revelada fundada, a diferencia de las otras religiones de libro, en la doctrina de la salvación proporcionada por Jesucristo, el cual envía a sus apóstoles a predicar, no a desarrollar complejos sistemas filosóficos que busquen explicar la totalidad de lo real, a través de abstrusos conceptos como *arché*, *physis*, *logos*, *ousía* o *ataraxia*, como afirma Frederick Copleston, en su obra llamada *Historia de la Filosofía. De la Grecia antigua al mundo cristiano*: “El cristianismo era «el camino», un camino hacia Dios que tenía que ser recorrido en la práctica, no un sistema filosófico para añadir a los sistemas y escuelas de la Antigüedad. Los apóstoles y sus sucesores se sentían llamados a convertir al mundo, no a excogitar un sistema filosófico.”[4]

Así, la figura cristiana destaca no únicamente como modelo de virtud, sino también como pedagogo ideal y maestro asequible que, por medio de parábolas, permite que sus enseñanzas y lecciones sean factuales y relevantes para todo aquel que lo escucha, ya sea un individuo humilde o un sujeto culto, como señala Moacir Gadotti en su libro intitulado *Historia de las ideas pedagógicas*: “La pedagogía que proponía era concreta: parábolas creadas al calor de los hechos [...]. Al mismo tiempo dominaba el lenguaje erudito y sabía comunicarse con el pueblo más humilde. Esa tradición contribuyó mucho al éxito de la Iglesia y de los futuros sacerdotes.”[5] No obstante, los individuos ajenos al intelectualismo griego escogidos por Jesús para propagar su mensaje de redención, caridad y amor al prójimo, reciben por parte de los judíos, contraargumentaciones de índole teológico, no filosófico, y por parte de los pensadores helenísticos, indiferencia y desdén, como se narra en el libro de los *Hechos de los Apóstoles*, en el viaje misional que realiza Pablo de Tarso –el primer gran intelectual del cristianismo– a la ciudad de Atenas a mediados del siglo I:

Y algunos filósofos de los epicúreos y de los estoicos disputaban con él; y unos decían: ¿Qué querrá decir este palabrero? Y otros: Parece que es predicador de nuevos dioses; porque les predicaba a Jesús y la resurrección. Y tomándole, le trajeron al Areópago, diciendo: ¿Podremos saber qué es esta nueva doctrina que proclamas? Porque traes a nuestros oídos cosas extrañas; queremos, pues, saber qué quiere decir esto. [...] Pero cuando oyeron lo de la resurrección de los muertos, unos se burlaban, y otros decían: Ya te oiremos hablar acerca de esto otra vez.[6]

El primer encuentro entre el cristianismo y la filosofía helenística se muestra, pues, decepcionante; empero, a medida que el cristianismo se *desregionaliza* y se propaga por todo el mundo grecorromano antiguo a partir de la segunda mitad del siglo I, intelectuales y filósofos paganos arremeten contra la doctrina cristiana, no desde la ignorancia y el miedo –como suele reaccionar el vulgo–, sino haciendo uso de argumentaciones filosóficas, viéndose obligados los primeros apologistas cristianos a adoptar, a su vez, conceptos y categorías filosóficas para estructurar su propuesta teológica y, de esta manera, defender sus propias creencias, entrelazando indisolublemente, para los tiempos venideros, razón y fe, como asevera Copleston:

Algunos de los ataques dirigidos al cristianismo [...] se lanzaron [...] en el plano teórico, sobre bases filosóficas, y esos ataques exigían respuesta. Eso significó que hubo que utilizar argumentaciones filosóficas, y no meramente teológicas. Se encuentran, pues, elementos filosóficos en los escritos de los primeros Padres y apologistas cristianos; [...] Sin embargo, al llegar el cristianismo a establecerse más firmemente y a ser mejor conocido, y al llegar a ser posible que estudiosos cristianos desarrollasen su pensamiento y su formación intelectual, el elemento filosófico tendió a hacerse más claramente reconocible, en especial cuando de lo que se trataba era de enfrentarse con los ataques de filósofos paganos...[7]

De esta manera, la Patrística –primera etapa en la que suele dividirse la Edad Media, teniendo, empero, su génesis en la Antigüedad–, abarca del siglo II hasta el siglo VIII surgiendo, en un primer momento, como una filosofía apologética del cristianismo frente al pensamiento pagano, utilizando argumentaciones teológicas y filosóficas, y, en un segundo momento, teniendo una fuerte influencia del platonismo, del neoplatonismo y, en menor medida, del estoicismo, como una búsqueda genuina en la profundización de la fe cristiana, como señalan Nicola Abbagnano y Aldo Visalberghi en su libro titulado *Historia de la pedagogía*:

...el cristianismo se ve empeñado en un importante laborío filosófico de donde resultará su primera sistematización intelectual. En efecto, sucedió que, [...] cuando el cristianismo [...] tuvo que organizarse en un sistema de doctrina, se presentó a sí mismo como la expresión cumplida y definitiva de la verdad que la filosofía griega había buscado pero sólo había encontrado imperfecta y parcialmente. El cristianismo se propuso entonces afirmar su continuidad con la filosofía griega definiéndose como la última y más completa manifestación de ésta. Justificó esa continuidad con la unidad de la razón que Dios ha creado única en todos los hombres y todos los tiempos y a la cual, con la revelación, ha dado una base más segura. De ese modo, el cristianismo identificó sustancialmente, en un primer periodo, filosofía y religión.[8]

La filosofía cristiana surge, pues, del alma devota de los escritores eclesiásticos y de los Padres de la Iglesia[9] en el momento en que *transicionan* de la creencia al entendimiento, de la fe a la razón, es decir, cuando el cristiano intelectual transita de la sencilla creencia en la doctrina hacia la compleja búsqueda de defender, comprender y argumentar esa creencia doctrinal, desarrollando una síntesis en la que filosofía y teología conforman una orgánica e inseparable unidad, heredera y conciliadora, por una parte, y superadora, por otra, de la tradición grecolatina, pudiendo entenderse a la filosofía cristiana como una *filosofía de Dios*[10], como expone Richard Heinzmann en su obra llamada *Filosofía de la Edad Media*:

Así, pues, la filosofía se ejerce en estos primeros siglos de nuestra era en gran medida en el horizonte y en el contexto de la fe cristiana [...]. De ella parten los impulsos que posteriormente se prolongan en la filosofía. Esta situación general permite comprender el hecho de que los temas que ocupan el centro de atención sean de interés en la misma proporción tanto para la teología como para la filosofía. [...] Esta evolución [...] de la teología y la filosofía culmina en el pensamiento de Agustín, en cuya prominente autoridad como teólogo también participan su filosofía y las corrientes filosóficas de la antigüedad tardía que en ella perviven.[11]

Agustín de Hipona, viviendo el ocaso del mundo romano entre los siglos IV y V, puede considerarse como el máximo representante de la edad de oro de la Patrística[12], en vista de que su propuesta se funda en un hilvanado armónico entre conocimiento y fe –y educación, como se mostrará más adelante–, puesto que, siendo la filosofía cristiana la más elevada filosofía, la Verdad última se alcanza únicamente a través de la introspección que realiza el sujeto, es decir, en la constante búsqueda de las verdades eternas que moran en el interior del ser humano, como afirma en el tratado intitulado *De Trinitate*:

¿Dónde, pues, están estas reglas escritas? ¿Dónde conoce lo justo el injusto? ¿Dónde ve la necesidad de alcanzar lo que él no posee? ¿Dónde han de estar escritas, sino en el libro de aquella luz que se llama Verdad? En él es donde toda ley justa se encuentra escrita y como impresa en el corazón del hombre, obrador de justicia, y no como si emigrase, sino por una especie de intro-impresión, como el anillo pasa a la cera la imagen sin abandonar la sortija.[13]

Se observa que, siendo la propuesta filosófica-teológica agustiniana, un proceso de desencubrimiento de las verdades eternas que residen en la morada más recóndita de la consciencia pensante del individuo, Agustín plantea que existen ciertos criterios veritativos evidentes y de validez absoluta en la mente humana que trascienden a la mente humana misma, encontrando el sujeto estos criterios o realidades eternas –suma bondad, necesidad, inmutabilidad y eternidad–, a través de una ardua actividad de introspección; realidades que guardan íntima relación con la iluminación celestial:

Con la mirada del alma vemos en esta eterna Verdad, por la que han sido creadas todas las cosas temporales, una forma que es modelo de nuestra existencia y de cuanto en nosotros o en los cuerpos obramos, al actuar según la verdadera y recta razón: por ella concebimos una noticia verdadera de las cosas, que es como verbo engendrado en nuestro interior al hablar, y que al nacer no se aleja de nosotros.[14]

Así, la condición previa que posibilita el desvelamiento de estas verdades eternas interiores, resultado del constante ejercicio de introspección, es el iluminismo divino, puesto que Dios, astro supremo que irradia conocimiento, ilumina a la mente humana para que ésta, consciente y activamente, quede capacitada, como por una cierta virtud trascendente, para alcanzar, dentro de ella misma, esas realidades eternas. El conocimiento de la Verdad, pues, está en el encuentro del alma intelectual que desea ardientemente comprenderse a sí misma y, a su vez, comprender a la realidad que contempla a causa de la intervención divina, como Agustín asevera en el breve texto *Soliloquia*:

...la tierra sólo puede ser vista si es iluminada por la luz. Por tanto, también nosotros debemos creer que, cuanto enseñan las diversas disciplinas y que cualquiera entiende y admite sin la menor duda como totalmente verdadero, no puede ser entendido a menos que sea iluminado por algo así como su propio sol. Y así como en nuestro sol cabe distinguir estos tres aspectos: que existe, que brilla y que ilumina, así también en aquel secretísimo Dios, a que tú quieres entender, hay estas tres cosas: que existe, que es entendido y que hace entender las otras cosas.[15]

La iluminación agustiniana implica, pues, que Dios, como *Maestro interior*, se encuentra presente en el entendimiento humano que Él mismo irradia para que el conocimiento y la Verdad sean alcanzados, a través de la interioridad. Asimismo, retomando la centralidad de la figura cristiana como efigie pedagógica ideal, Agustín acentúa la importancia del proceso de enseñanza-aprendizaje como vocación divina, en la que el verdadero y único *Maestro interior*, que es Jesucristo, se muestre en la labor que le ha correspondido por siempre, *id. est.*, como mentor que auxilia al discípulo a desvelar la Verdad presente en él de forma autónoma y ciñéndose, a su vez, a las virtudes cristianas libremente, como afirman acertadamente Abbagnano y Visalberghi:

...la filosofía entera de San Agustín es una filosofía educativa. Dudar y resolver las dudas, iluminar la fe con la razón y la razón con la fe [...] haciendo hablar al que San Agustín llama el “Maestro interior”, es decir, la Verdad misma que es Dios, es ya un proceso de formación humana y por lo tanto de educación en el significado más amplio y profundo del término. En la educación en este sentido el verdadero y único maestro es la Verdad, o sea Dios en la persona de su Verbo, es decir, de Cristo.[16]

Jesucristo, como la Verdad encarnada, ilumina la mente y el corazón del individuo, permitiendo, como *alétheia* celestial, divina y trascendente, el dejar-ser a las verdades eternas ínsitas al ser humano, desocultarse y mostrarse tal y como son, puesto que todo contenido del entendimiento que sea verdadero es revelado internamente por Él, *Maestro Interior* que reside en el alma intelectual de todo sujeto deseoso de sabiduría, posibilitando un acceso directo a la Verdad a través de su propia interioridad, configurándose una visión educativa humanística y filosófica-teológica que, trascendiendo la simple transmisión de conocimientos, da cuenta de las dimensiones cognoscitiva, afectiva y volitiva del ser humano en el proceso de enseñanza-aprendizaje, como expone Agustín en *De Magistro*:

...comencemos a entender con cuánta verdad se ha escrito con la autoridad divina que no llamemos maestro nuestro a nadie en la tierra, porque el único maestro de todos está en los cielos. Qué haya, en cambio, en los cielos nos lo enseñará él mismo, que a través de los hombres nos amonesta con signos y desde el exterior, para que, convirtiéndonos a él en nuestro interior, seamos instruidos.[17]

Se observa entonces que, el maestro exterior, el educador o docente humano, inspirándose en la figura cristiana, por una parte, y siendo iluminado por Dios por otra, utiliza las palabras y los signos, únicamente, para fomentar la curiosidad propiamente filosófica y la búsqueda de la Verdad en el discípulo, así como posibilitar el desvelamiento y la explicitación de los conocimientos que él ya posee en su interior, siendo un facilitador que despierte, incite, cause y encause una comprensión más profunda de las verdades eternas que Dios ha concedido a la mente de todo educando, luz que ha puesto en todos los seres humanos como don:

La verdad es que yo he aprendido que el hombre no consigue con ellas [las palabras] otra cosa que ser invitado a que aprenda, y que, cualquiera que sea la magnitud del pensamiento de quien habla, a través de su locución es muy poco lo que de él se manifiesta. Por el contrario, saber si es verdad lo que se dice, sólo lo enseña aquel que, cuando hablaba fuera, nos advirtió que él habita en nuestro interior, y al que yo, con su ayuda, amaré desde ahora tanto más ardientemente cuanto más avance en mi estudio.[18]

IV

La escolástica, que abarca del siglo IX al siglo XV, puede comprenderse como un segundo periodo que integra a la Edad Media que, como digno continuador de la Patrística, es un movimiento filosófico-teológico que busca comprender los contenidos de la fe a través de la luz del entendimiento, *id., est.*, armonizando los misterios de la revelación cristiana con la filosofía grecolatina clásica, a través de un sistema riguroso y sistemático que permite la disputa y la comprensión de los dogmas ofrecidos por Dios a la razón sobrenatural –ámbito teológico– por medio de la razón natural –ámbito filosófico–, como asevera Heinzmann: “«Escolástica» alude originalmente al aspecto metódico-formal, y en este sentido denomina un elemento específico de la ciencia medieval. Proviene de la escuela, *schola*, y del método allí practicado, y se utilizaba para designar de forma general la forma de la ciencia de aquella época, sin constreñirse a la teología y a la filosofía.”[19] Así pues, puede considerarse como la génesis de la escolástica al renacimiento carolingio, que se desarrolla durante finales del siglo VIII y comienzos del siglo IX[20], puesto que Carlomagno, interesado por la enseñanza y propagación del conocimiento en su imperio, permite en el año 781, el desarrollo de la escuela palatina –aneja a la corte real y a la nobleza y en la que se formaban a los hijos

de la aristocracia para ocupar cargos políticos y administrativos–, así como de las fundamentales escuelas monacales –vinculadas a los monasterios y dedicadas a la conservación, transcripción y transmisión de los textos paganos disponibles– y escuelas catedralicias –asociadas a las catedrales y se centraban en la educación de clérigos y líderes de la Iglesia[21]–. Sin embargo, el método educativo y filosófico-teológico escolástico muestra su máximo esplendor durante el siglo XIII con la consolidación de la institución pedagógica medieval por antonomasia, *id., est.*, la universidad –del latín *universitas*, que significa totalidad, universalidad[22]–, como expone Martínez Lorca:

El siglo XIII es el siglo de las universidades, a donde acuden miles de estudiantes de toda Europa para aprender de los grandes maestros escolásticos. [...] Es también el siglo en el que por primera vez el Occidente cristiano conoce en su integridad el *Corpus aristotelicum* junto a los comentarios del filósofo andalusí Averroes. [...] La irrupción del racionalismo y naturalismo aristotélicos en la cosmovisión cristiana produjo una verdadera revolución intelectual. [...] Las principales novedades escolásticas del siglo XIII se condensan en Santo Tomás de Aquino: novedad en muchos de los problemas planteados (buena parte de los cuales es de matriz aristotélico-averroísta), novedad en la estructura de los comentarios y novedad también en el método de enseñanza...[23]

De esta manera, las grandes universidades medievales –París, Bolonia, Salerno y la Escuela de traductores de Toledo– son centros educativos de debate y discusión que asumen una labor humanística y académica esencial para la transmisión del conocimiento filosófico, teológico y científico de la época, así como la preservación de la cultura clásica, la defensa razonada de la fe y el desarrollo de nuevas disciplinas como la psicología, la política y la cosmología[24], fundamentales todas para la comprensión del mundo y el ser humano medievales, como afirman Abbagnano y Visalberghi:

Por muchos siglos fueron el solo crisol tanto de la actividad científica como de la actividad intelectual en general. [...] La historia y la tradición de la Universidad, el hecho mismo de su nacimiento como organización para defender los intereses de la libertad de pensamiento hacen que incluso en nuestros días esta institución, tan típicamente medieval, sea la mejor fortaleza de la investigación científica.[25]

En este sentido, el filósofo escolástico más influyente del Medievo, a saber, Tomás de Aquino, desarrolla su propuesta filosófica-teológica en el contexto de libertad intelectual que caracteriza a las universidades del siglo XIII, elevando los ideales académicos escolásticos hasta un firmamento antes nunca surcado[26]. El Aquinate, observando que la filosofía y la teología tienen un objetivo en común, *id., est.*, la búsqueda de la verdad, pueden y deben colaborar conjuntamente, puesto que aquella proporciona un entramado conceptual a la razón natural para comprender el mundo, y ésta, revela a la razón sobrenatural la Verdad sobre lo que Dios es y su relación con la creación del mundo, sincretizando, de esta manera, la teología cristiana con el racionalismo aristotélico[27] y con el pensamiento del filósofo musulmán del siglo XII Averroes –extirpando las ideas que contradecían la ortodoxia católica–, como asevera Heinzmann:

Mientras que la vía del conocimiento teológico parte de la revelación de Dios para ascender a la creación, la razón natural inicia su camino en la creación para ascender al conocimiento de Dios. La filosofía del Aquinate se puede así caracterizar como una filosofía de la ascensión. Estas ideas [...] explican por qué Tomás consideraba a Aristóteles el *philosophus* por excelencia. La referencia de su filosofía a la realidad, el apego a lo manifiesto [...] era para Tomás el procedimiento adecuado de la *ratio*, de la filosofía. Aristóteles fue para él un instrumento práctico para analizar el saber entero del mundo y, así, un presupuesto de su teología.[28]

Ahora bien, Tomás de Aquino formula una propuesta complementaria al proceso de enseñanza-aprendizaje expuesto por Agustín de Hipona en *De Magistro*, abordando el tema del origen del conocimiento en el alumno y la posibilidad de la transmisión de la Verdad entre maestro y discente, en la *Quaestio 11, Articulus 1*, de su obra *Quaestio disputata de veritate*, en la que se pregunta si el ser humano puede enseñar y, así, ser llamado maestro, o únicamente Dios puede, verdaderamente, ser nombrado de esta manera.

Así, haciendo uso de la filosofía aristotélica, el Aquinate reelabora el concepto de *Maestro interior* agustiniano, asimilándolo o integrándolo a los axiomas seminales o principios universales estipulados por el Estagirita en el *Libro I* del tratado *Analíticos segundos*, en donde afirma: “Toda enseñanza y todo aprendizaje por el pensamiento se producen a partir de un conocimiento preexistente.”[29]; por lo que, el ser humano puede, potencialmente, adquirir conocimiento a partir de ciertos primeros principios evidentes en la mente humana –las verdades eternas agustinianas–, teniendo en acto, posteriormente, conocimiento nuevo y más preciso que procede de aquellos axiomas:

...en nosotros prexisten ciertas semillas de la ciencia o primeros conceptos del intelecto, conocidos inmediatamente por la luz del intelecto agente por medio de las especies abstraídas de los objetos sensibles. Estos primeros conceptos pueden ser principios complejos como los axiomas o nociones simples como la del ser, de lo uno y otras del mismo estilo, que el intelecto aprende instantáneamente. [...] Así, pues, cuando se emplea la mente para conocer en acto lo que antes conocía en universal y como en potencia, entonces, diríamos que se adquiere la ciencia.[30]

Asimismo, retomando la propuesta agustiniana del docente como facilitador, Tomás de Aquino expone en la *Quaestio 117, Articulus 1*, de la *Summa Theologica*, que la función primordial del maestro es acercarle, traducirle y clarificarle aquello que es lejano, oscuro y distante al discente, en primera instancia, a través de herramientas que le permitan comprender conceptos más generales y abstractos a partir de ideas particulares y concretas conocidas por el alumno, así como ejemplos que puedan ser percibidos por sus sentidos y, en segunda instancia, ordenar y sistematizar la exposición del conocimiento para una mejor aprehensión del saber:

...el maestro conduce de dos maneras a su discípulo desde lo que este ya conoce hacia el conocimiento de lo ignorado. Por la primera manera, suministrándole algunos medios o instrumentos que su intelecto usará para adquirir la ciencia, tales como ciertas proposiciones menos universales, de las cuales el discípulo podrá fácilmente deducir mediante sus propios conocimientos; o también presentándole ejemplos sensibles y cosas semejantes u opuestas, con las que el intelecto del discípulo es conducido al conocimiento de alguna verdad desconocida. La segunda manera consiste en fortalecer el intelecto del discípulo [...] haciéndole ver la conexión de los principios con las conclusiones si no tiene él suficiente poder comparativo para deducir por sí mismo las conclusiones de los principios. [31]

Con el esbozo anteriormente expuesto, se observa entonces que, la Edad Media es un periodo de intensa y enriquecedora actividad intelectual, en el que la filosofía y la teología son disciplinas académicas cruciales para la configuración del pensamiento y la cultura occidentales, puesto que el sublime entramado entre razón y fe, el desarrollo del método escolástico –profundamente sistemático, crítico y docto de la tradición–, así como la constante búsqueda de la fundamentación teológica del conocimiento y la transmisión de los saberes a través de la educación impartida en las universidades medievales, son invaluable logros que sentaron las bases para los pensadores, científicos y artistas del Renacimiento y de la Modernidad. Así, no huelga reiterar que los ingentes centros de aprendizaje e innovación pedagógica, de discusión y preservación del saber filosófico-teológico son, inequívocamente, las universidades medievales, instituciones que contribuyeron al impulso, desarrollo y perfeccionamiento de la enseñanza docente, de tal manera, que su influencia permanece, todavía, en la educación contemporánea, *id.*, *est.*, en las universidades del siglo XXI. Comprender y apreciar la relevancia de cada uno de los elementos –apenas bosquejados en este sucinto artículo– desarrollados durante el Medievo, permite estimar más y mucho mejor, la riqueza y la hondura del legado intelectual de la humanidad.

[1] Cfr. Romero, José Luis, *La Edad Media*, México: Fondo de Cultura Económica, 2014, p. 9.

- [2] Martínez Lorca, Andrés, *Introducción a la filosofía medieval*, Madrid: Alianza Editorial, 2017, p. 13.
- [3] *Ibíd.*, p.p. 15-16.
- [4] Copleston, Frederick, *Historia de la Filosofía. De la Grecia antigua al mundo cristiano, Volumen I, Tomo II*, trad. de Juan Manuel García de la Mora, España: Ariel, 2016, p. 13.
- [5] Gadotti, Moacir, *Historia de las ideas pedagógicas*, trad. de Noemí Alfaro, México: Siglo Veintiuno Editores, 2019, p. 41.
- [6] *Hechos* 17,18-32.
- [7] Copleston, *Historia de la Filosofía. De la Grecia...* p. 13.
- [8] Abbagnano, Nicola y Visalberghi, Aldo, *Historia de la pedagogía*, México: Fondo de Cultura Económica, 2019, p. 136.
- [9] “LOS PADRES DE LA IGLESIA SON AQUELLOS ESCRITORES cristianos que poseen las notas de antigüedad (ss. I-VIII), ortodoxia de doctrina, santidad de vida. En cambio, la denominación de escritores eclesiásticos se reserva habitualmente a los que carecen de una de las dos últimas características, aunque son también testigos de la fe y de la Tradición en aquellos primeros siglos en los que se fija el dogma y nace la teología.” (Leal, Jerónimo, *Invitación a la Patrología. Cómo han leído la Biblia los Padres de la Iglesia*, Madrid: RIALP, 2019, p.13.)
- [10] Cfr. Heinzmann, Richard, *Filosofía de la Edad Media*, trad. de Victor M. Herrera, Barcelona: Herder, 1995, p. 45.
- [11] *Ibíd.*, p.p. 47-48.
- [12] Cfr. Orlandis Rovira, José, *Historia Breve del Cristianismo*, Madrid: Rialp. 2021, p. 61.
- [13] Hipona, Agustín de, *Tratado sobre la Santísima Trinidad* en Fernández, Clemente, *Los filósofos medievales I, selección de textos*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1979, p.p. 438-439.
- [14] *Ibíd.*, p. 415.
- [15] Hipona, Agustín de, *Apéndice. Otros textos de Agustín de Hipona sobre el lenguaje* en *El Maestro o sobre el lenguaje*, trad. de Atilano Domínguez, Madrid: Trotta, 2003, p.p. 143-144.
- [16] Abbagnano y Visalberghi, *Historia de...* p. 147.
- [17] Hipona, Agustín de, *El Maestro o sobre el lenguaje*, trad. de Atilano Domínguez, Madrid: Trotta, 2003, p. 134.
- [18] *Ibíd.*, p. 135.
- [19] Heinzmann, Richard, *Filosofía de la...* p. 205.
- [20] Claramunt Rodríguez, Salvador, Portela Silva, Ermelindo, González Jiménez, Manuel y Mitre, Emilio, *Historia de la Edad Media*, Barcelona: Ariel, 2014, p. 75.
- [21] Cfr. Abbagnano y Visalberghi, *Historia de...* p. 151; Cfr. Copleston, *Historia de la Filosofía. De la Grecia...* p.p. 89-92; Cfr. Martínez, *Introducción a la...* p.p. 45-46.
- [22] Cfr. Pieper, Josef, *Introducción a Tomás De Aquino. Doce lecciones*, Madrid: Rialp, 2021, p. 73.
- [23] Martínez Lorca, Andrés, *Introducción a la filosofía medieval*, Madrid: Alianza Editorial, 2017, p.p. 52-53.
- [24] Cfr. *Ibíd.*, p. 52.
- [25] Abbagnano y Visalberghi, *Historia de...* p. 154.
- [26] “Con la escolástica, la teología se encierra en las scholae, [...] y se dedica a reformular las verdades de la fe, en el lenguaje y categorías de una filosofía, la aristotélica, que las diferentes scholae acomodan según sus necesidades e intereses; lo cual da lugar, después, a las más duras disputas, entre ellas, sobre sus planteamientos, métodos y conceptos.” (Álvarez García, Héctor, *Estudio de contextualización* en Padua, Marsilio de, *El defensor de la paz*, España: Tecnos, 2021, p. CVI.)

- [27] “El redescubrimiento y a la asimilación del pensamiento aristotélico en la Europa bajomedieval (siglos XII y XIII) constituyó un punto de inflexión en la historia del pensamiento occidental y propició el nacimiento de la escolástica. Este hito cultural fue posible gracias a la ingente labor efectuada por la Escuela de traductores de Toledo sobre las exégesis arabistas y semíticas del Estagirita.” (*Ibíd.*, p. CV.)
- [28] Heinzmann, Richard, *Filosofía de la...* p. 307.
- [29] Aristóteles, *Analíticos segundos*, 71a.
- [30] Aquino, Tomás de, *El Maestro*, Lima: Fondo Editorial de la Universidad Católica Sedes Sapientiae, 2008, p. 57.
- [31] *Ibíd.*, p. 115.

FUENTES DOCUMENTALES

1. Abbagnano, Nicola y Visalberghi, Aldo. *Historia de la pedagogía*. trad. de Jorge Hernández Campos. México: Fondo de Cultura Económica. 2019.
2. Álvarez García, Héctor. *Estudio de contextualización* en Padua, Marsilio de. *El defensor de la paz*. España: Tecnos. 2021.
3. Aquino, Tomás de. *El Maestro*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Católica Sedes Sapientiae. 2008.
4. Aristóteles. *Tratados de lógica. Órganon II. Sobre La Interpretación. Analíticos Primeros. Analíticos Segundos*. España: Gredos. 1995.
5. *Biblia*. Versión de Casiodoro Reina, 1569. Revisada por Cipriano Valera, 1602. Estados Unidos: National Publishing Company. 1960.
6. Claramunt Rodríguez, Salvador, Portela Silva, Ermelindo, González Jiménez, Manuel y Mitre, Emilio. *Historia de la Edad Media*. Barcelona: Ariel. 2014.
7. Copleston, Frederick. *Historia de la Filosofía. De la Grecia antigua al mundo cristiano*. Volumen I. Tomo II. trad. de Juan Manuel García de la Mora. España: Ariel. 2016.
8. Gadotti, Moacir. *Historia de las ideas pedagógicas*. trad. de Noemí Alfaro. México: Siglo Veintiuno Editores. 2019.
9. Heinzmann, Richard. *Filosofía de la Edad Media*. trad. de Victor M. Herrera. Barcelona: Herder. 1995.
10. Hipona, Agustín de. *El Maestro o sobre el lenguaje*. trad. de Atilano Domínguez. Madrid: Trotta. 2003.
11. _____. *Tratado sobre la Santísima Trinidad* en Fernández, Clemente. *Los filósofos medievales I, selección de textos*. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid. 1979.
12. Leal, Jerónimo. *Invitación a la Patrología. Cómo han leído la Biblia los Padres de la Iglesia*. Madrid: RIALP. 2019.
13. Martínez Lorca, Andrés. *Introducción a la filosofía medieval*. Madrid: Alianza Editorial. 2017.
14. Orlandis Rovira, José. *Historia Breve del Cristianismo*. Madrid: Rialp. 2021.
15. Pieper, Josef. *Introducción a Tomás De Aquino. Doce lecciones*. Madrid: Rialp. 2021.
16. Romero, José Luis. *La Edad Media*. México: Fondo de Cultura Económica. 2014.



Interior de una imprenta del siglo XVI, copia de una miniatura de 'Chants royaux sur la Conception couronnée du Puy de Rouen', Biblioteca Nacional de Francia

Dr. Luis Felipe Flores Mendoza

RENACIMIENTO Y EDUCACIÓN: EL RESPLANDOR DEL HUMANISMO

[...] los humanistas tienen perfecta conciencia de estar luchando por un ideal de formación humana plena, contra la “burda zafiedad” de la Edad Media [...].

Nicola Abbagnano y Aldo Visalberghi.

Historia de la pedagogía.

Varios siglos antes de la caída de Constantinopla a mediados del siglo XV, ya se gestaba en Europa un movimiento cultural, político, social y educativo, entre otros, generado, en gran medida, por el nacimiento de una nueva clase social que durante la Edad Media vio sus primeras luces, *id.*, est. la burguesía. La recién surgida clase burguesa, nacida de los comerciantes, los banqueros y los gremios, pone en marcha un movimiento con una estructura política y social distinta de la medieval, en la cual se establece una nueva forma de pensamiento, de educación y, sobre todo, del centro de toda la disertación y pensamiento.

Dicho movimiento es el Renacimiento, siendo su elemento pedagógico y movimiento filosófico el humanismo. Es verdad que el Renacimiento no se identifica como las grandes etapas históricas, es decir, no es una Edad, no obstante, su importancia es crucial dentro de la historia de la humanidad, pues sirve de momento “bisagra” entre el medievo y la modernidad, pues todavía encontramos elementos propios de las sociedades feudales, pero la forma de pensamiento y, en cierto sentido, la configuración social, tienen visos de modernidad.

Bajo esta óptica, el humanismo como fundamento del pensamiento renacentista, toma la batuta hacia una clasificación universitaria distinta de la medieval. La Edad Media se considera, prejuiciosamente, tal vez, el momento donde la religión permeaba sobre todas las aristas y jerarquías sociales; es decir, se consideraba que la sociedad en su conjunto se encontraba bajo la mirada vigilante, educadora y punitiva de la religión. Sin embargo, las universidades medievales se presentaban como los grandes centros de las disertaciones más importantes de la época, pero, ante todo, tenían la función de ser una verdadera universidad, en la cual podían estudiar personas de, casi, cualquier estrato social, dando un sustento igualitario a la población.

Esta pretensión de las universidades medievales de educar –en el cristianismo, evidentemente– a la mayor parte de la población, sin importar su estatus económico o social, cambia completamente con el Renacimiento, pues el acceso a estos centros, se acota y se convierte en un privilegio propio de las personas con dinero. Así como suponemos que la primera modernidad abre el camino a la importancia propia del hombre, al mismo tiempo, la posibilidad de la educación se limita y se restringe dando pie a una nueva ‘clase social’ surgida de la burguesía: los universitarios.

El número de estudiantes pobres que reciben instrucción y grado gratuitamente declinan con gran rapidez por obra de los estatutos. Al propio tiempo cesa en las universidades la corriente de universitarios de condición modesta que habían sido el fermento de las facultades. A las universidades llegarán ahora aquellos a quienes mantiene un protector para agregárselos luego estrechamente a su persona o aquellos que se contentan con una existencia bohemia en que las ambiciones intelectuales son secundarias.[1]

Parece contradictorio, pues, que el humanismo sea la forma primordial en la que se representa el Renacimiento y, al mismo tiempo, la posibilidad de estudiar sea solamente para unas cuantas personas, convirtiéndose en una academia plutocrática, más que aristocrática, “en su sentido etimológico” o intelectual. Esta posible contradicción surge, ni más ni menos, de la clase burguesa, donde los beneficios intelectuales dejan de ser importantes, para dar prioridad a las ventajas económicas derivadas de ser un universitario. Los puestos catedráticos se hacen hereditarios, aunque busca generarse un cambio en las estructuras sociales, jerárquicas y económicas “[...] las nuevas élites burguesas, dueñas tanto del poder económico como del político, aspiraban a ennoblecerse a sí mismas y a sus funciones, aunque por otra parte, no les satisfacían las estructuras jerárquico-feudales que permeaban buena parte de la cultura medieval.”[2]

II

El mecenazgo adquirió una gran importancia en esta época, pues los nobles, sobre todo, se convierten en los patrocinadores de los grandes artistas y pensadores, quienes cambian su exclusividad por las comodidades y el dinero de sus mecenas, haciendo de esto una forma de vida. Asimismo, se convirtió en una fuente importante de delimitación de la figura del intelectual universitario, quienes veían no solamente las ventajas económicas y sociales de tener un lugar en una universidad o ser egresado de una, sino también el poder vivir con un mecenas, en caso de ser insuficiente el tener un grado universitario.

Aunque no todo el movimiento universitario renacentista se gestó en la misma línea elitista, pues hubo sus excepciones, como la Nueva Academia Platónica, escuela fundada y dirigida por el gran neoplatónico

renacentista Marsilio Ficino, que, si bien no hacía una distinción en cuanto a la sangre, sino al intelecto de los potenciales estudiantes, sí fue auspiciada por Cosme de Médici, quien se convirtió en el mecenas de Ficino. Éste es uno de los pensadores más importantes dentro del Renacimiento, estableciendo una postura intelectual fundamental al estudiar la obra platónica desde una perspectiva no medieval, sino más ad hoc con la nueva realidad renacentista. Y, aunque recupera primordialmente el pensamiento de Platón, no hace una contraposición radical al pensamiento de Aristóteles; antes bien, entiende que ambas posturas tienen elementos que permiten conocer y entender la realidad, haciendo una unidad de la teoría que podía acercarnos a la verdad. De igual manera, introduce la magia hermética a sus disertaciones, compaginándola con las tradiciones griega y cristiana, pero, al mismo tiempo, separándose de la escolástica previa a él.[3]

La educación, entonces, se convierte en un gran premio, pero, como ya se comentó, en el caso de Ficino, se abre la posibilidad a estudiantes de distintas clases sociales, pues quienes pueden estudiar en la Nueva Academia, son seleccionados por el mismo pensador, quien decide, por aptitudes de los estudiantes a los que tienen potencial. Por ello, la escuela adquiere un gran renombre en las provincias de la Península y no solamente en Florencia, teniendo estudiantes de muchos lugares y estratos.

Bajo la óptica de Ficino, se concibe al ser humano como un todo integral, como un ser en cuya cultura se integran diversos elementos, tales como la magia, la religión y la mística, rebelándose contra el pensamiento de la Escolástica medieval, donde solamente la religión era y nos permitiría alcanzar el verdadero conocimiento, que se encontraba en las verdades reveladas de Dios. Ficino, entonces, tiene una visión que renueva la forma en la que, filosóficamente hablando, se concibe al ser humano.

De la misma manera que Ficino incorpora la lectura y la importancia del pensamiento platónico, Pomponazzi recupera una lectura aristotélica del ser humano y su postura sobre el alma; la filosofía del estagirita, debido al descubrimiento de sus textos originales, ya no traducidos ni interpretados a la usanza medieval, abre campo para otros estudios del saber humano “... la *psicología* [representada] por Pomponazzi, que en su obra *De immortalitate animae* hace una verdadera metafísica del alma en sí y en sus relaciones con el cuerpo, apartándose de la interpretación en uso de Aristóteles [...]”[4]

Serán así, Platón y Aristóteles, los primeros guías del pensamiento filosófico del Renacimiento, pero con las adiciones de elementos como la magia y la astrología al crisol, para reunirse en algo más complejo, que busca separarse de la herencia de la Edad Media trayendo, de forma incidental, la modernidad.

III

No solamente se abordaba a Platón y Aristóteles en las escuelas y tertulias intelectuales que solían darse en las casas de las personas adineradas o de los grandes mecenas. Empiezan a discutirse temas que dan prioridad y primacía al ser humano por encima de cualquier otra creatura. Dentro de esta disertación resalta la obra más importante, la cual sigue siendo, hasta la fecha, uno de los escritos más relevantes sobre la dignidad del ser humano y no puede ser otro que el *Discurso sobre la dignidad del hombre* (*Oratio de homini dignitates*) de Giovanni Pico della Mirandola. Publicado en 1486, el *Discurso...* establece de forma clara y, por primera vez, en qué consiste la dignidad del ser humano y cómo, por esto mismo, se diferencia de forma radical de cualquier otro ser de la creación, incluso de los mismos ángeles.

La distinción entre los seres humanos y el resto de la creación radica, justamente, en la dignidad, siendo lo que nos asemeja a la humanidad a Dios. Ni los ángeles, ni las bestias tienen dignidad, solamente, de todas las creaturas, el ser humano y esta dignidad, radica en que somos libres para decidir sobre nuestro propio destino y futuro:

Oh Adán, no te he dado ni un lugar determinado, ni un aspecto propio, ni una prerrogativa peculiar con el fin de que poseas el lugar, el aspecto y la prerrogativa que conscientemente elijas y que de acuerdo con tu intención obtengas y conserves. La naturaleza definida de los otros seres está constreñida por las precisas leyes por mí prescritas. Tú, en cambio, no constreñido por estrechez alguna te la determinarás según el arbitrio a cuyo poder te he consignado. Te he puesto en el centro del mundo para que más cómodamente observes cuanto en él existe. No te he hecho ni celeste ni

terreno, ni mortal ni inmortal, con el fin de que tú, como árbitro y soberano artífice de ti mismo, te informases y plasmasen en la obra que prefirieses. Podrás degenerar en los seres inferiores que son las bestias, podrás regenerarte, según tu ánimo, en las realidades superiores que son divinas.[5]

Esta posición será la nueva forma en la que el ser humano se entenderá y, con ello, entenderá al mundo que le rodea. Ya se entiende la integridad del ser humano, como alma y cuerpo, como ser digno, es decir, autónomo, capaz de configurar, diseñar y seguir su propia libertad para crear su destino, no uno determinado, sino uno por determinarse.

El humanismo y el Renacimiento incorporarán, la recuperación de los ideales clásicos, dejando de lado las interpretaciones medievales de la filosofía griega y del pensamiento político romano. Incluso la poesía pierde sus motivos teológicos y divinos, para refugiarse en la búsqueda, definición y descripción del amor romántico y carnal. No es que el amor a Dios no fuera importante, pero igual de importante era el amor humano, por otro ser de carne y hueso “Una de las consecuencias del nuevo valor atribuido a todo lo que atañe al hombre, es la revaloración del placer, al que ya no se le contraponen la vida espiritual.”[6]

Francesco Petrarca y Dante Alighieri son los maestros, los pioneros y, junto con Giovanni Boccaccio, las tres coronas de laurel de la literatura florentina, que representan este cambio en la escritura amorosa renacentista. *El Cancionero*[7] y *La divina comedia* son los máximos exponentes de la búsqueda del amor de una mujer, pero en ambas obras se respetan las formas y las métricas de los poetas clásicos, de manera especial los latinos, siendo Virgilio el guía por el infierno y el purgatorio de la aventura romántica de Dante:

Siguiendo a Petrarca, los humanistas convienen en admitir un acuerdo sustancial entre la sabiduría clásica y la sapiencia cristiana, entre la filosofía griega y las enseñanzas del Evangelio y los Padres de la Iglesia [...] Este acuerdo es uno de sus temas favoritos; pero al mismo tiempo insisten sin excepción en la libertad, la dignidad y el valor del hombre en cuanto tal.[8]

Esto es un indicativo de la forma en la que se enseñaba en las academias renacentistas; se pretendía recuperar la importancia del ser humano en todas sus dimensiones, como en la antigüedad; el pensamiento filosófico de los griegos era importante recuperar los motivos estilísticos, las formas y las figuras de la poesía clásica. La enseñanza del griego y del latín son elementales para casi toda la población que puede acceder a la educación. Más que elemental, se convierte en un requisito para la población culta y educada del Renacimiento, pero a diferencia de lo que sucedía en la Edad Media, cuya lectura era más de orden filológico,[9] se busca una problematización, una relectura y una reinterpretación de los clásicos.

Humanismo y Renacimiento se construyen como las dos partes de un mismo momento histórico determinante para el proceso de la historia de la humanidad. El cambio paradigmático entre la Edad Media y el Renacimiento, es muy claro cuando hacemos énfasis en la importancia del ser humano entre un momento y otro; la forma en la que se le concibe y, sobre todo, en la que se le educa. Las ambiciones, las perspectivas, pero, más que nada, las pretensiones de la educación cambian radicalmente y la construcción del conocimiento se vuelca en una dirección completamente distinta.

Para los medievales, la educación tenía como fin alcanzar las verdades reveladas de Dios, desde una metodología muy cercana a la propuesta por los clásicos, particularmente Platón y Aristóteles pues, si se quería alcanzar el verdadero conocimiento, era necesario estar en el terreno más elevado de la vida ética: la contemplación. La vida contemplativa (*bíos theoretikós*) se convirtió en el modelo ideal clásico como medieval, para encontrar la verdad, por ello, los monjes se reclusen en conventos y trataban de dedicarse al estudio exegético, así como Aristóteles al estudio de las leyes de las *polis*. [10] La ubicación de la vida activa (*bíos politikós* en griego o *vita activa* en latín) en un segundo plano y no como un camino para el conocimiento y la verdad, cambiará drásticamente en el Renacimiento, donde la contemplación dejará de ser importante, para dar pie a la acción. En el mundo moderno ya no se trata solamente de pensar, sino de actuar y esto será un recurso fundamental para la nueva forma de educación de la nobleza, en primer lugar, y después, para los ciudadanos.

Hacer el cambio de la vida contemplativa hacia una vida activa implicó cambios radicales en la forma de entender el mundo, pues el medievo entendía que lo que el ser humano debía y podía hacer, era encontrar la Verdad dada por Dios en el mundo, por lo tanto, el orden natural de las cosas. Sin embargo, el Renacimiento incorpora una nueva comprensión del mundo, del universo y del ser humano, donde éste es un microcosmos; pero, sobre todo, implica que la verdad no puede ser encontrada, sino creada. El ser humano, al no tener una determinación se encuentra con la infinitud de posibilidades, puede ser y puede hacer. La educación, entonces, ya no es para el hombre de contemplación, sino para el hombre de acción y, en ese momento, el hombre de acción, por excelencia, era quien se dedicaba a la política.

Esto conlleva, así, una transformación en la autoridad misma de las sociedades, las ciudades y los nacientes Estados. El Papado choca de frente con otra potencia central en el juego de la política y de la sociedad renacentista, *id.*, *est.*, el Imperio. Ambas autoridades buscaban hacerse del dominio europeo, creando una disputa fundamental que dividió, básicamente, pero no sólo, la Península Itálica entre los güelfos y los gibelinos.

Marsilio de Padua, como un gibelino contrario radical del dominio político del papa, fue uno de los pensadores que, con su obra, promovieron la ruptura entre el Papado y el Estado; es decir, marcó la franja divisoria entre el poder espiritual y el poder temporal, anunciando en su *Defensor de la paz (Defensor Pacis)* la importancia de esta separación entre dos esferas que si bien podían estar juntas, representaban intereses y fines distintos; siendo así que la paz terrenal puede encontrarse solamente en un Estado libre de discordias, pero al tener el Papado intenciones de conquista terrena, genera la discordia y, con ello, el conflicto y la guerra:

Procederé en la Segunda Parte de este libro, primero, aduciendo a las autoridades del sagrado canon con algunas imaginarias y extrañas interpretaciones de algunos, por los cuales parecería que es posible persuadirse de que al obispo de los romanos se le debe de derecho la suprema de todas las jurisdicciones coactivas o del principado, sobre todo en el ámbito de la ley cristiana, tanto sobre el príncipe cristiano, como sobre todos los otros principados [...]

Porque de aquí tomaron su origen ocasionalmente las usurpaciones u ocupaciones, o detenciones de jurisdicciones coactivas, que atribuyen ahora a su autoridad propia los obispos de los romanos, y que por la costumbre, mejor, el abuso, cobraron luego su fuerza, máxime durante la sede imperial vacante. Porque en estos privilegios desde el principio, no de otras procedencias, se han apoyado los obispos de los romanos para la adquisición y conservación de esas jurisdicciones coactivas.[11]

La separación anunciada por el paduano en la primera mitad del siglo XIV fue el inicio de muchas revoluciones teórico-políticas y, desde luego, pedagógicas. Era necesario formular una nueva forma de educación para la clase gobernante. Los acontecimientos políticos en la Península obligaban al olvido de la educación basada en los Espejos de príncipe medievales –posteriormente recuperados en el Barroco–. Esta tradición pedagógica se enfocaba en la educación que debía recibir un príncipe cristiano, dotado de las virtudes propias de esta religión, con la capacidad, además de engrandecer la cristiandad más allá de sus dominios. Uno de los autores más importantes en este rubro es Tomás de Aquino. Para el aquinate, un príncipe verdaderamente cristiano debía mostrar todas las virtudes cristianas al momento de ejercer su gobierno.

Contra el tipo de educación utópica, por decir lo menos, del medievo se abre camino una forma completamente nueva de entender y analizar la política, *id.*, *est.*, el realismo político. Será Nicolás Maquiavelo el inaugurador de la nueva configuración en el estudio de la política y, por ende, de la nueva forma de educar a los gobernantes, una forma alejada de las virtudes cristianas y, particularmente, de la idea de que la política se encuentra en la esfera del deber ser:

[...] siendo mi intención escribir una cosa útil para quien esté en grado de entenderla, me ha parecido más conveniente perseguir la realidad efectual antes que la imagen artificial. Muchos han imaginado repúblicas y principados que nunca

han sido vistos ni conocidos en la realidad, y es que hay tanta diferencia entre cómo se vive y cómo habría que vivir, que el que no se ocupa de que se hace para preocuparse de lo que habría que hacer, aprende antes a fracasar que a sobrevivir.[12]

Una nueva época requería una nueva educación política; los conflictos presentes como los latentes, hacen emerger la necesidad de establecer principios políticos para hombres de acción. Los nuevos gobernantes deben aprender a hacer política si quieren seguir siendo gobernantes. Se debe, entonces, aprender sobre la realidad de la política, no cómo debería hacerse, según los parámetros cristianos, sino cómo se hace en el mundo fáctico, por ello, Maquiavelo habla de una realidad efectual, del contraste que existe entre el deber ser de la política y el ser de la política, cómo se ejecuta en el mundo.

Y así, como en la antigüedad la filosofía fue el medio por el cual se podía obtener el conocimiento, en la Edad Media la teología, para la modernidad temprana, especialmente en el terreno de la política, será la historia[13] la grande maestra, pues no solamente nos enseña lo acaecido por nuestros antecesores como hechos, nos da lecciones de cómo actuar o no actuar. No es casual que en la Florencia renacentista se hayan hecho varios textos de historia de sus momentos más importantes.[14]

La historia es la única disciplina capaz de mostrarnos la realidad efectual de las cosas (*verità effettuale della cosa*) o la verdad de cómo se ejecuta la política real, en el mundo, más allá de nuestros esquemas de valores y nuestras acepciones sobre el bien y el mal, estos juicios carecen de verdadera importancia en el mundo, pueden discutirse en la esfera de la vida contemplativa, pero no en la vida activa, porque los cambios de la fortuna no esperan al bueno, sino que es el hombre virtuoso[15] y de acción quien es capaz de someter a la suerte. Al no ser, la *virtù*, una condición moral, sino pragmática, puede aprenderse, para ello es importante la educación en historia, las lecciones sobre política y la enseñanza en el arte de la guerra; todos ellos elementos necesarios para saber y, sobre todo, poder gobernar cualquier Estado, ciudad, república o provincia:

[...] cuando se trata de ordenar la república, de mantener el estado, gobernar el reino, organizar el ejército y llevar a cabo la guerra, juzgar a los súbditos o acrecentar el imperio, no se encuentra príncipe ni república que ecurra a los ejemplos de los antiguos. Eso procede, en mi opinión, no tanto de la debilidad a que ha conducido al mundo la presente religión, o del mal que el ocio y la ambición han causado en muchas provincias y ciudades cristianas, como de no tener verdadero conocimiento de la *historia*, y de no extraer, al leerla. Su sentido ni gozar del sabor que encierra.[16]

El *corpus* maquiaveliano es la fuente principal del Renacimiento en el terreno de la educación política, pero que trascendió sus fronteras espacio-temporales generando polémicas como nunca antes –ni después– ha producido una obra de este tipo. Hay muchas interpretaciones sobre la pretensión que tiene el florentino respecto de su obra, desde las más comunes sobre querer congraciarse con los Médici y tener algún puesto político, ser un manual sobre cómo acceder al poder, hasta las más importantes, que acercan a Maquiavelo a la intención de educar políticamente, pero ¿a quién?

A. En primer lugar, se interpretó que *El príncipe* pretendía dar consejos y educación a un gobernante que no era, ni de cerca, un príncipe o un gobernante cristiano, era un tirano deseoso de poder, al cual no le importaban las virtudes, las buenas costumbres ni, en suma, el bien común, era solamente la búsqueda del poder para poder dominar. Esta lectura se difundió mucho, particularmente en el siglo XVII, derivada del movimiento Contrarreformista. La literatura tratadista hispánica vio en el trabajo de Maquiavelo a uno de sus principales enemigos, ya que incitaba a la instrumentalización de la religión para engrandecer al Estado y no a la inversa promoviendo una razón de Estado equivocada:

Y porque ninguno piense que yo desecho toda la razón de Estado (como si no hubiese ninguna), y las reglas de prudencia, con que después de Dios se fundan, acreditan, gobiernan y conservan los Estados: ante todas las cosas digo, que hay razón de Estado, y que todos los Príncipes la deben tener siempre delante de los ojos, si quieren acertar a gobernar y conservar sus Estados. Pero que esta razón de Estado, no es una sola, sino dos: una, falsa y aparente; otra,

sólida y verdadera: una engañosa y diabólica; otra, cierta y divina: una, que del Estado hace Religión; otra, que de la Religión hace Estado: una enseñada de los Políticos, y fundada en vana prudencia, y en humanos y ruines medios; otra, enseñada de Dios, que estriva en el mismo Dios, y en los medios que él, con su paternal providencia, descubre a los Principes, y les da fuerzas para usar bien de ellos, como Señor de todos los Estados (*sic*).[17]

Maquiavelo se convierte, así, en el gran educador de tiranos, de falsedades y, sobre todo, de una falsa razón de Estado, la cual promueve la búsqueda del poder y no de la verdad; pretende engrandecer el dominio político y territorial, no la religión. Aunque la crítica más grande a este tipo de educación será que la razón de Estado, en tanto la conservación del mismo, implica el empleo de métodos no morales, con tal de conseguir su fin; por esto se acuña y atribuye, equivocadamente, al florentino la frase “el fin justifica los medios”, pues su inobservancia a los preceptos establecidos desde la Edad Media con sus espejos de príncipe para la educación cristiana de los gobernantes, a favor del pragmatismo radical, reestructura la forma de hacer política.

Gran parte de la tradición político-literaria del Barroco se condensa en recuperar este ideal del espejo de príncipes, pero ante una disrupción tan grande como la maquiaveliana, esto es una tarea imposible “[...] con los discursos de la razón de Estado se abandonó la literatura medieval de *espejo de príncipes* y se transitó al moderno *arte de gobernar*.”[18] El arte de gobernar requiere educar al príncipe cristiano con el objetivo de hacer una religión potente, que gobierne, ya no virtuosamente en su sentido medieval, sino en una acepción moderna.

B. Por otro lado, también se ha discutido mucho la enseñanza maquiaveliana hacia el pueblo, es decir, que, si bien *El príncipe* es una obra que simula estar escrita para los gobernantes, esto es intenta *disimular*[19] su verdadera intención, pues al ser un autor de corte republicano, no puede estar interesado en defender ni educar a un tirano, por el contrario, quiere mostrar cómo actúan estos, para estar prevenidos:

Maquiavelo ha mostrado [...] de qué medios debe servirse un príncipe al que sólo mueve la ambición de dominar, a fin de consolidar y conservar un Estado. Con qué fin, sin embargo, no parece estar muy claro [...] Quizá haya querido probar, además, con qué cuidado debe guardarse la multitud de confiar su salvación a uno solo.[20]

La educación política, según estas interpretaciones más republicanas, es más que para un príncipe, para la multitud; ésta es capaz de cambiar el curso de la ciudad y hacerla fuerte para resistir los embates de las potencias europeas, son los ciudadanos y no los gobernantes quienes hacen grande una república. En la misma línea de una educación popular, se sitúa Antonio Gramsci quien, en sus *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno* dice:

Maquiavelo considera que tan grande es la necesidad del Estado unitario-nacional que todos deberían aceptar que para el logro de este elevadísimo fin se empleen los únicos medios idóneos. Se puede decir, por consiguiente, que Maquiavelo se propuso educar al pueblo, mas no en el sentido que se da habitualmente a esta expresión, o al menos que le dieron ciertas corrientes democráticas. Para Maquiavelo “educar al pueblo” debe haber significado tornarlo consciente y convencido de que para lograr el fin propuesto sólo puede existir una política, la realista, y que por lo tanto era imprescindible estrechar filas a su alrededor y obedecer al príncipe que emplea tales métodos pues sólo quien desea el fin desea también los medios idóneos para lograrlo.[21]

La educación renacentista se, entenderá, para concluir, como una educación propia de su contexto, es decir, compleja, multifacética y de difícil definición. No es lineal ni va en una sola dirección; eclipsa la intención de la Universidad medieval para volverse elitista; pero a la vez, surge el humanismo como la corriente de pensamiento propia del Renacimiento y configura, como consecuencia, el realismo político que permitirá, educar políticamente tanto a los gobernantes como al pueblo. El Renacimiento abre la puerta a la nueva Edad de la historia de la humanidad, *id. est.*, la modernidad.

-
- [1] Le Goff, Jacques. *Los intelectuales en la Edad Media*, Barcelona: Gedisa, 1996, pp. 116-117.
- [2] Abbagnano, Nicola y Visalberghi, Aldo, *Historia de la pedagogía*, México: FCE, 2014, p. 207.
- [3] Cfr. Miguel Ángel Granada, *Cosmología, religión y política en el Renacimiento. Ficino, Savonarola, Pomponazzi, Maquiavelo*. Barcelona: Anthropos, 1998.
- [4] Fernández, Clemente, *Los filósofos del Renacimiento*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1990, p. XI.
- [5] della Mirandola, Pico, *Discurso sobre la dignidad del hombre*, trad. Adolfo Ruíz Díaz, México: UNAM, 2004, p. 4.
- [6] Abbagnano y Visalberghi, *Historia de la...* p. 205.
- [7] Mucho se ha discutido sobre si es verdad que estas obras representan de verdad la búsqueda del amor carnal, sobre todo en el caso de Petrarca, pues el nombre de Laura, como una derivación de laurel es más bien una alegoría o un canto a la victoria, aunque esto es, como otras muchas lecturas, solamente una suposición. Cfr. Crespo, Ángel, *Introducción en Petrarca, Francesco, Cancionero*, Madrid: Alianza editorial, 1995, p. 5 y ss.
- [8] Abbagnano y Visalberghi, *Historia de la...* p. 204.
- [9] “Por eso pregonaban [los renacentistas] la necesidad de estudiar directamente y con atención a los clásicos, y combatían los manuales escolásticos en que los “clérigos” habían aprendido por siglos el latín, memorizando feos hexámetros preceptísticos y edificantes. Combatían asimismo contra las farragosas colecciones medievales de etimologías caprichosas y las noticias pseudocientíficas recogidas aquí y allá de varias fuentes, sobre todo, clásicas, así como contra las antologías de excerpta de autores clásicos y cristianos [...]” (*Ibíd.*, p. 201.)
- [10] Vale aclarar que Aristóteles, al ser un empirista, no negaba que el cuerpo pudiese darnos conocimiento, al contrario, todo conocimiento provenía de la experiencia sensible, no obstante, para él, el poder llegar a la virtud, la prudencia (phrónesis), estaba ligado con la posibilidad intelectual y material de tener tiempo de ocio, es decir, de dedicarse a la contemplación.
- [11] de Padua, Marsilio. *El defensor de la paz*, trad. Luis Martínez Gómez, Madrid: Tecnos, 1989, pp. 121-123.
- [12] Maquiavelo, Nicolás, *El príncipe*, cap. XV, trad. Eli Leonetti Jungl, México: Austral, 2022, p. 115.
- [13] Cfr. Hernández Díaz, José María, “Maquiavelo y la educación del gobernante” en *Revista De La Sociedad Española De Italianistas*, 2013, núm. 9, pp. 7-104.
- [14] Por ejemplo, Guicciardini, Francesco, *Historia de Florencia*, 1379-1509 y Maquiavelo, Nicolás, *Historia de Florencia*. Guicciardini fue un político importante en el Renacimiento, tanto en la época de la dinastía Médici, como en la etapa republicana, fue, también, un buen amigo de Maquiavelo.
- [15] En el caso de Maquiavelo, la *virtù* no es equiparable a la virtud clásica de Platón ni de Aristóteles, menos aún a la cristiana, pues no habla de una cuestión moral, sino completamente pragmática. El hombre virtuoso es quien puede adaptarse a los giros imprevistos de la fortuna, se adecua a las nuevas condiciones para obtener o mantener el poder. *Virtù* es igual a la capacidad de someter a la suerte a nuestros designios, pero esto solamente puede conseguirse por medio de la acción.
- [16] Maquiavelo, Nicolás, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, trad. Ana Martínez Arancón, España: Alianza Editorial, 2005, p. 28. El énfasis es mío.
- [17] de Ribadeneyra, Pedro, *Tratado de la religion y virtudes que debe tener el Principe christiano, para gobernar y conservar sus Estados, contra lo que Nicolas Machiavelo y los politicos de este tiempo enseñan*. España: Biblioteca del Banco de España, 1788, pp. IX y X.
- [18] Álvarez Solís, Ángel Octavio, *La república de la melancolía. Política y subjetividad en el Barroco*, Argentina: La Cebra, 2015, p. 19.

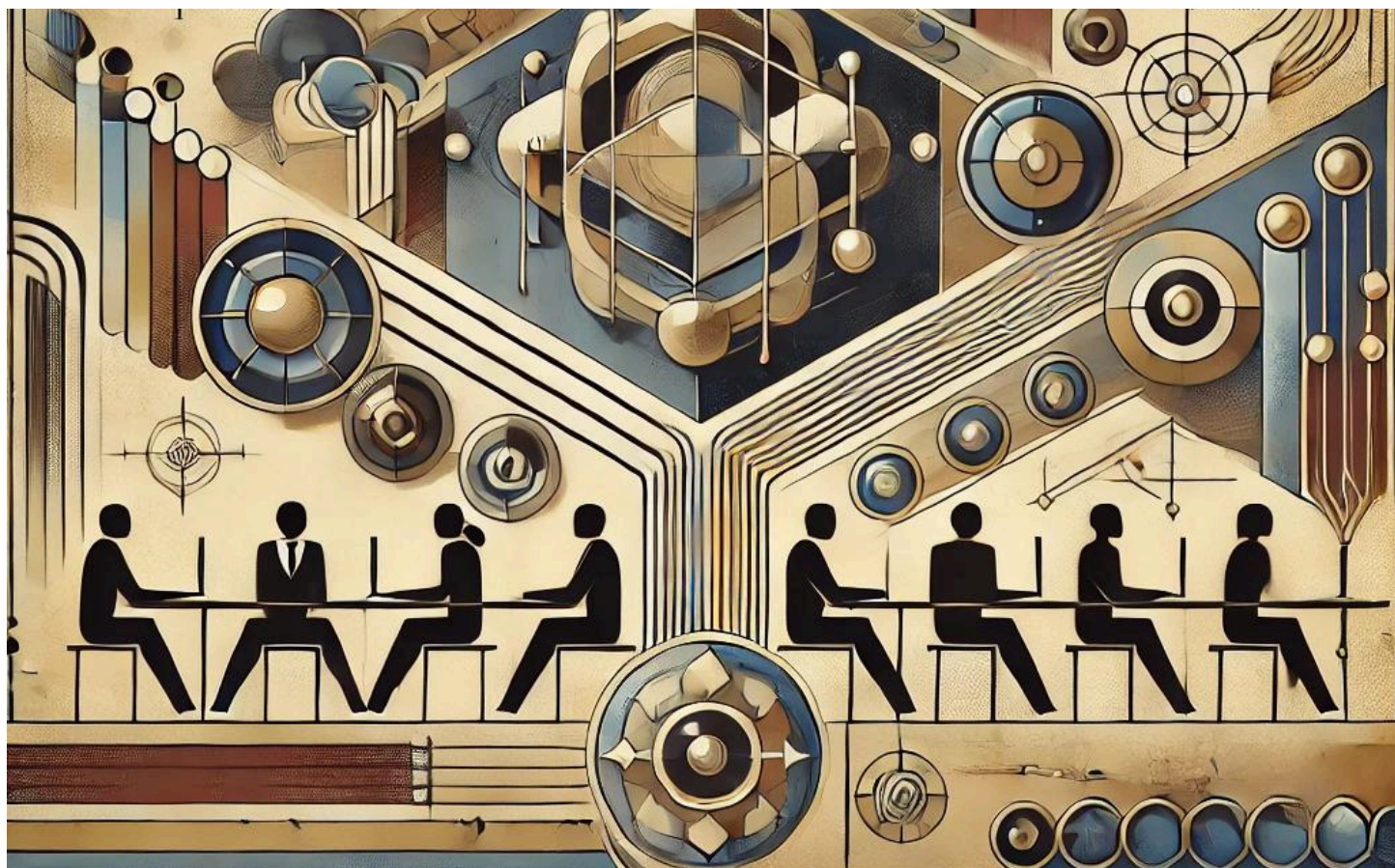
[19] Simulación y disimulación son dos aspectos importantes para entender el pensamiento político de Maquiavelo, juegan un papel fundamental, pues dice que un príncipe debe saber simular lo que no es (cristiano) para ganarse al pueblo y disimular lo que es (mentiroso o asesino) para no generar odios. De esta manera, estos elementos son centrales, también, en el terreno de la educación al gobernante. Véase Nicolás Maquiavelo, *El príncipe* y Jorge Velázquez Delgado, *Antimaquiavelismo y razón de Estado. Ensayos de filosofía política del Barroco*.

[20] Spinoza, Baruch, *Tratado político*, trad. Atilano Domínguez, Madrid: Alianza Editorial, 1986, p. 121.

[21] Gramsci, Antonio, *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*, Madrid: Ediciones Nueva Visión, 1980, p. 142.

FUENTES DOCUMENTALES

1. Abbagnano, Nicola y Visalberghi, Aldo. *Historia de la pedagogía*. México: FCE. 2014.
2. Álvarez Solís, Ángel Octavio. *La república de la melancolía. Política y subjetividad en el Barroco*. Argentina: La Cebra. 2015.
3. Crespo, Ángel. *Introducción en Petrarca, Francesco. Cancionero*. Madrid: Alianza editorial. 1995.
4. de Padua, Marsilio. *El defensor de la paz*. trad. Luis Martínez Gómez. Madrid: Tecnos. 1989.
5. de Ribadeneyra, Pedro. *Tratado de la religion y virtudes que debe tener el Principe christiano, para gobernar y conservar sus Estados, contra lo que Nicolas Machiavelo y los politicos de este tiempo enseñan*. España: Biblioteca del Banco de España. 1788
6. della Mirandola, Pico. *Discurso sobre la dignidad del hombre*, trad. Adolfo Ruíz Díaz. México: UNAM. 2004.
7. Fernández, Clemente. *Los filósofos del Renacimiento*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 1990.
8. Gramsci, Antonio. *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*. Madrid: Ediciones Nueva Visión. 1980.
9. Hernández Díaz, José María. “Maquiavelo y la educación del gobernante” en *Revista De La Sociedad Española De Italianistas*. 2013, núm. 9, pp. 7-104.
10. Le Goff, Jacques. *Los intelectuales en la Edad Media*. Barcelona: Gedisa. 1996.
11. Maquiavelo, Nicolás. *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. trad. Ana Martínez Arancón, España: Alianza Editorial. 2005.
12. _____. *El príncipe*. trad. Eli Leonetti Jungl. México: Austral. 2022.
13. Spinoza, Baruch. *Tratado político*. trad. Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial. 1986.



LA CONFORMACIÓN DE COMUNIDADES DE TRABAJO Y DE NUEVAS CIENCIAS A PARTIR DE LA MODERNIDAD

Comunidad educativa en diálogo. Art decó, imagen generada por IA

Un recorrido conceptual

En *La Ciencia de la Lógica*, Hegel retoma su proyecto realizado en la *Fenomenología del espíritu*, en la cual ha representado a la conciencia en todo su movimiento de forma progresiva, es decir, desde su primera oposición inmediata respecto al objeto, hasta el saber absoluto[1]. En dicho primer paso, por medio de la revisión de las formas de las relaciones de la conciencia con el objeto, se obtenía como resultado el concepto de la ciencia. Al respecto, Hegel se expresaba de la siguiente manera:

En el saber, pues, el espíritu ha concluido su movimiento de configurar, en la medida en que tal configurar se halla afectado por la diferencia, no sobrepasaba de la conciencia. Ha ganado el elemento puro de su existencia, el concepto. El contenido, según la libertad de su ser, es el sí-mismo despojándose de sí y exteriorizándose, o la unidad inmediata del saberse a sí mismo. Es el movimiento puro de este despojamiento el que constituye, cuando se le examina por su contenido, la necesidad de este último.[2]

**Dr. Mariano Chávez
Martínez**

Si en la *Fenomenología del espíritu* lo que se iba a construir es el saber absoluto, resulta que éste no es algo distinto a todo el proceso que se ha llevado a cabo a lo largo de dicho recorrido, sino que quizás lo único distinto ha sido el contenido. El saber absoluto es en sí mismo otra reflexión, de manera que lo que asume es que es lo que tiene por ahora, para después, reflexionar sobre ese saber absoluto. Esto quiere decir que no se cuenta con algún dato empírico y que con lo único que se cuenta es con condiciones de posibilidad que hacen posible tener sentido, esto es, los indexicales, identidad, diferencia y performatividad. Dos aspectos conviene resaltar a partir de lo dicho: el primero, que en esto se evidencia lo que Hegel apunta al inicio de *La Ciencia de la Lógica*, la necesidad del Ser o de un punto de partida para la Lógica que no fuera una base construida a partir de supuestos o compromisos como lo suelen hacer las ciencias; y el segundo, que la ciencia se conforma como una institución social que presupone, como todas las instituciones sociales, una idea en la mente y una práctica, es decir, una actividad. A esto habría que agregar que la búsqueda de Hegel se centra en postular una ciencia que se distinga de todas las demás de la siguiente manera:

El punto de vista esencial es que se trata sobre todo de un concepto nuevo del procedimiento científico. La filosofía, si tiene que ser ciencia, no puede, como lo he recordado en otro lugar, tomar en préstamo para este fin sus métodos de otra ciencia subordinada, como sería la matemática, ni puede tampoco contentarse con las aserciones categóricas de la intuición interior, ni puede servirse del razonamiento fundado sobre la reflexión exterior. Solamente la naturaleza del contenido puede ser la que se mueve en el conocimiento científico, puesto que es al mismo tiempo la propia reflexión del contenido, la que funda y crea su propia determinación.[3]

Como se muestra arriba, la ciencia filosófica se constituye como aquella que se toma seriamente el problema del comienzo. No se trata de la construcción de un método o de un camino de investigación a partir de axiomas o supuestos tomados de otras ciencias, mucho menos de problemas derivados de otras ciencias, pues al momento en que el problema filosófico se centra desde el inicio, esto quiere decir, también, que no cualquier problema se constituiría como digno de la nueva ciencia filosófica ni cabría la posibilidad siquiera de considerarlo al principio del sistema que propone construir. Un punto que resaltar en este aspecto es la reflexión del contenido como la que funda y crea la determinación de la ciencia filosófica, pues es la reflexión la que se vuelca sobre la idea, la cual será fundamental en la formación de la comunidad que se tratará más adelante.

Una de las tesis fundamentales en la *Fenomenología del espíritu* es que “Las leyes y el individuo constituyen una relación recíproca”. Si ningún individuo puede estar por encima de las leyes y si la acción es la que plantea y pone crisis a la comunidad, entonces en el campo de la cosa pública no queda más que vivir el conflicto, semejante al de Antígona, en donde las leyes del hombre y la divina entran en un juego y requieren de la creación de instituciones a partir de las cuales estas dos leyes se discutan y se deliberen de alguna manera. Al respecto, Hegel afirma: “Por eso, el derecho absoluto de la conciencia ética es que el acto, la figura de su realidad efectiva, no es nada distinto de lo que esa conciencia sabe”. [4]

Pero la relación recíproca entre leyes e individuo sólo se sostiene, sí y sólo si se encuentra una variedad de instituciones que permitan dispersar y repartir el conflicto entre las leyes humanas y la ley divina. En este sentido, se trata de una tesis que implica una práctica de la eticidad o que la sociedad misma se vea tocada, de alguna manera, por el espíritu. Cabe aclarar que, el hecho de que se trate de una relación recíproca, no implica en ningún momento una relación armónica, sino al contrario, un conflicto que implica una relación recíproca entre la ley y el individuo al momento en que dicho conflicto se reparte en las instituciones que una sociedad construye.

La substancia efectivamente real, espíritu absoluto realizado en la pluralidad de conciencias existentes; éste es la cosa pública, o esencia común que para nosotros, al entrar en la configuración práctica de la razón como tal, era la esencia absoluta y aquí ha surgido en su verdad para sí misma como esencia ética consciente, y como la esencia para la conciencia que tenemos por objeto.[5]

Si el individuo encuentra su propia realización en su apertura a la cosa pública con el devenir del resto de las conciencias individuales, justamente este devenir de conciencias individuales implicaría una constante tensión entre las leyes divina y de los hombres, en tanto que el choque de fuerzas imposibilitaría que esta tesis se impusiera de una vez para siempre. Pero es en el campo de la eticidad en donde la cosa pública permite este encuentro de conciencias y en donde la inmediatez que se da en la familia queda atrás. Este presupuesto arroja, inevitablemente, al individuo al campo de la cosa pública, en donde por primera vez, en tanto que individuo, requiere de su goce de una condición de igualdad que sólo podría darse frente a la ley. Si, además, Hegel sostiene que “lo ético, en cuanto que es a la vez la esencia absoluta y el poder absoluto, no puede tolerar ninguna inversión de su contenido”[6], entonces no es posible el desarrollo de la eticidad y del espíritu en aquel que se encuentre por encima de la ley. En otras palabras, lo que queda de manifiesto es que la acción o la actividad es la que plantea y pone en crisis a la comunidad, es decir, es la que introduce la paradoja de la *polis* tal como sucede con Antígona, quien no puede hacer otra cosa que revelarse ante Creonte que no quiere enterrar a su hermano.

De lo anterior, se plantea, entonces, que la diversidad de instituciones propiciará el incremento de la conciencia del conflicto. En este sentido, la distancia con respecto al conflicto propicia que el individuo deje a un lado la fraternidad en búsqueda de la igualdad y de una independencia convergentes, de manera que se busque y alcance el cumplimiento de las leyes, es decir, la vivencia del Estado de Derecho. Así, el individuo se vuelve una instancia legal que funciona siempre y cuando nadie deje de cumplir la ley. Hasta ahora, se está frente al individuo que se ha tornado ciudadano.

Lo hasta ahora mencionado, abre la posibilidad al planteamiento de la siguiente pregunta: ¿Qué es aquello que hace posible que la comunidad de individuos se mantenga bajo una determinada cohesión? Si la fe se constituye como una idea en la mente, ¿cómo entender o bajo qué concepto entender la fe en la razón propia de la Ilustración? Para responder a ello, conviene revisar, brevemente, la influencia de Adam Smith en algunas de las posturas de Hegel.

II

Influencia de Adam Smith en Hegel

Uno de los problemas a los que se enfrenta Hegel, dada su intención de desarrollar un sistema filosófico completo, es al de reconciliar el mundo de lo real con el mundo ideal de la conciencia. Esta reconciliación sólo podría ocurrir por medio de dos formas o caminos: el lenguaje y el trabajo. En cuanto al trabajo, habría que empezar por la siguiente consideración:

A través del trabajo, el Espíritu quiere la transformación de la Naturaleza; el yo pasa de una situación pasiva a un estado activo para moldear la Naturaleza, subsumiendo la Naturaleza a la voluntad del hombre. Hegel regresa a Adam Smith para una mejor comprensión del desarrollo progresivo de la economía, de la ‘sociedad civil’ y para una mejor comprensión de la naturaleza del trabajo; todo ello para reconciliar el Espíritu y la Naturaleza, en el centro más avanzado de la sociedad civil: Gran Bretaña.[7]

Estos apuntes sugieren el papel crucial que toma el trabajo en la constitución de la sociedad civil, es decir, en el modelaje de la Naturaleza a partir de su versión más simple. Si en el apartado anterior se señalaba que el individuo encontraba su propia realización en la cosa pública, pareciera entonces que el trabajo sólo tendría un sentido en la medida en que mantiene un papel activo en la cosa pública, es decir, mientras no se llegue al estado de la alienación. De hecho, tanto para Adam Smith como para Hegel la división del trabajo no solamente permitía el incremento de la producción, sino que también agregaba algunas consecuencias tanto positivas como negativas para el mismo hombre. Por ello, en la *Filosofía del Derecho* Hegel apunta lo siguiente:

Por otra parte, el elemento objetivo y universal en el trabajo, yace en el proceso de abstracción que afecta la subdivisión de las necesidades y los medios y, de este modo, *eo facto* subdivide la producción y emerge la división del trabajo. Por medio de esta división, el trabajo de un individuo deviene menos complejo, y consecuentemente, como resultado en esta sección, su habilidad para desempeñar su trabajo se incrementa. Al mismo tiempo, la abstracción de las habilidades de un hombre y los medios de producción de parte de otro completa y hace necesario, en cualquier lado, la dependencia de los hombres entre uno y otro y su relación recíproca en cuanto a la satisfacción de sus propias necesidades. Además, la abstracción de la producción de un hombre a partir de otro, hace que el trabajo se torne cada vez más mecánico, hasta que, finalmente, el hombre es capaz de hacerse a un lado para instalar máquinas en su lugar. [8]

Si bien una lectura tradicional, como la marxista, puede centrarse en el aspecto de la mecanización del trabajo y, con ello, en el concepto de alienación del individuo a partir de la división del trabajo, una lectura adicional o heterodoxa sería aquella en la que el trabajo aparece en las relaciones sociales, económicas y políticas como el mediador entre las relaciones que establecen los individuos unos con otros. De esta manera, si lo único con lo que contábamos al final del proceso en el que el saber absoluto se hacía presente era el individuo como una instancia legal, ahora parece que ese ciudadano e individuo tiene como característica principal que es capaz de establecer relaciones laborales con otros individuos. Así, parece que el cumplimiento de la ley junto al cumplimiento de la especialización laboral de cada individuo, constituyen el fundamento del Estado de Derecho y garantiza su cumplimiento.

Pero tanto Smith como Hegel son conscientes de los aspectos negativos de la mecanización del trabajo. En el caso de Smith, es muy claro al advertir que la mecanización y la especialización que tiene lugar en la fábrica resulta un alto costo para la humanidad de los trabajadores, pues la repetición tediosa de constantes y simples operaciones hacen del trabajador un “estúpido e ignorante ya que es posible que una criatura humana se convierta en tal.”[9] Hegel, por su parte, bajo esta misma idea señala que “...debido a que su trabajo resulta, de esta manera, abstracto, tiende a comportarse como un Yo abstracto, es decir, de acuerdo con el modo de las cosas y no como un espíritu abarcador, rico en contenido, gobernando una amplia gama y siendo dueño de ella.”[10]

De acuerdo con Henderson & Davis también es posible encontrar una influencia de Smith en Hegel en cuanto al pasaje de la mano invisible se refiere, en tanto que para este último el estado también debería de disminuir su interferencia en la esfera económica o la “sociedad civil”. En palabras de Hegel, al hablar de la libertad de comercio, afirma que la actividad comercial cuando es propiamente dejada a la deriva de sus propios dispositivos propicia la generación y proliferación de la pobreza, impuestos pobres e instituciones. De aquí la necesidad del Derecho como la ley reguladora que en sí misma constituye el gran beneficio de la totalidad.

La sociedad civil se constituye a partir de la consideración de la vida económica como la esfera del interés propio que, en conjunto con el resto de los individuos, conforman todo un sistema de necesidades derivando con ello un sistema de producción que se constituye como el objeto de estudio de la economía política. Nótese que la aparición de la vida económica no sustituye en ningún momento a la actividad política, sino que ambas se conjugan y generan propiamente la actividad del individuo. Se trata, entonces, de una instancia legal en tanto que también tiene la posibilidad de realizar una actividad económica. De hecho, esta libertad de comercio, es la que se constituye como la posibilidad de que el individuo trabajador pueda salir de esa rutina tediosa que se vuelca en contra de su propia humanidad. Al referirse a la economía política, Hegel afirma:

La economía política es la ciencia que parte de esta visión de las necesidades y el trabajo, pero luego tiene la tarea de explicar las relaciones de masas y los movimientos de masas en su complejidad y su carácter cualitativo y cuantitativo. Esta es una de las ciencias que surgió de las condiciones del mundo moderno”.[11]

Una vez que se ha llegado a la economía política como ciencia, entonces se ha llegado a la síntesis surgida a partir de la modernidad en la cual entra en juego el segundo elemento con el que se podría reconciliar el mundo de lo real con el mundo ideal de la conciencia: el lenguaje. Hasta ahora, se ha tematizado únicamente todo lo que se refiere al trabajo. Pero el lenguaje como tal es fundamental, pues es por medio de él que se demuestra la racionalidad de la sociedad civil que en sí misma surge de la búsqueda individual de sus propios intereses.

El mismo Hegel afirma que, por medio del lenguaje y con el *poder de dar nombre*, el espíritu es capaz de tomar a la naturaleza en su posesión de tal manera que “la naturaleza ya no es un reino de imágenes suspendidas internamente, sino que ahora se da el paso al reino de los nombres.”[12] Es por medio del lenguaje y del poder de dar nombre que se llega a la reconciliación del mundo de lo real con el mundo ideal de la conciencia. Pero más aún, es por medio del lenguaje que el conjunto de individuos que conforman la sociedad civil pueden expresar sus intereses propios. Si en el campo de la *Lógica* se afirmaba que habría que empezar por el ser, pues éste se constituía como el inicio fundamental para una ciencia que debía separarse del resto de manera que no compartiera axiomas y supuestos con otras, tal parece que en el ámbito de la economía política habría que empezar desde el interés propio de los individuos.

A partir de la conexión anterior, se puede entender aún más la influencia de Adam Smith en Hegel, específicamente, en cuanto a la idea “mano invisible”, entendiéndola como la expresión del interés propio de un individuo que lo lleva a desarrollar un lenguaje para expresar sus necesidades ante otro u otros individuos, y con ello, establecer las relaciones comerciales que representan una salida a las acciones repetitivas, tediosas y mecánicas que se derivan de la construcción de relaciones laborales mecanizadas que se vuelcan contra la humanidad del trabajador.

III

Hacia una interpretación de las relaciones del trabajo en Hegel a partir del concepto de comunidad.

Antes de realizar una interpretación de estas relaciones de trabajo, a partir del concepto de comunidad, conviene considerar, brevemente, que tanto Adam Smith y Hegel se encuentran influenciados por la Ilustración escocesa y que, en términos generales, la Ilustración se constituye como el resultado de la fe y de la pura intelección, pues cuando se habla de la fe se habla sólo de una idea en la mente de quien tiene esa fe; de aquí que se trata de la pura intelección.

Una segunda característica de la fe es que sólo es producto de una representación en tanto que es una idea representada en la mente de los sujetos, de tal manera que, cuando surge el lenguaje como medio de reconciliación del mundo real con el mundo de la conciencia, lo que se va construyendo a partir de este encuentro es un relato que mantiene la unión o cohesión entre estos dos mundos.

Aunado a lo anterior, surge una tercera característica de la fe como idea en la mente, y es que ésta se deja acompañar siempre como un ritual, el cual se deriva a partir de la construcción del relato. Estos relatos van dando lugar a una serie de presupuestos que se piensan que son compartidos por los individuos miembros de una comunidad, de manera que lo único que posee la comunidad son las costumbres que también se presuponen compartidas.

El ritual, en el sistema hegeliano, tiene como característica fundamental que es análogo a la ley objetiva, pues se conforma a partir de acciones basadas en reglas las cuales exigen una repetición constante. Esto abre la puerta para que con lo único que se pueda contar es con la comprobación de las acciones, pero siempre en medida en que se supone que están basadas en el cumplimiento de la ley, pero, sobre todo, en la fe. A diferencia de la fe, los rituales no se encuentran en la mente, sino que constituyen el relato a partir del cual una fe encuentra su soporte: la creencia de que existe una creencia compartida.

Lo anterior es crucial en esta interpretación que ahora se presenta. El espíritu alienado de sí mismo, tanto para Hegel como para Smith, requiere de la fe como idea en la mente y de un relato que lo mantenga en la

creencia de que dicha creencia es compartida en la mente del resto de los individuos. A partir de esta tesis, es posible comprender que esto es análogo a lo que ocurre en la división del trabajo. En el fenómeno de la división del trabajo lo único con lo que se cuenta es con un relato que atraviesa el proceso de producción y que exige del individuo la repetición tediosa y el trabajo mecanizado en aras de alcanzar un supuesto bien común. Más aún, este bien común surge de este relato a partir de la creencia de que todos los individuos involucrados en el proceso de producción y en el fenómeno de la división del trabajo comparten un mismo interés propio, es decir, el relato sostiene la creencia de que el interés propio individual se empata con el interés común.

Por lo anterior, entonces es posible afirmar que en la división del trabajo lo que se tiene es al individuo en abstracto y lo que se realiza o ejecuta es, precisamente, un trabajo abstracto. Y así como en el caso de la religión cree en algo que está más allá del hombre, lo mismo sucede en el caso de la división del trabajo y el proceso de producción, donde se cree en algo que está más allá del trabajo y del mundo material: la plusvalía. En este sentido, la alienación tiene lugar no solamente porque el trabajador se encuentra sometido a un proceso mecanizado, sino porque su actividad se basa en una creencia similar a la fe: en la producción de plusvalía, es decir, de algo abstracto que está más allá de los objetos.

Cuando Hegel se pregunta por qué la religión escuchó a la Ilustración y trató de conjugar la fe con la pura intelección, afirma que lo que hizo la religión fue asumir lo que no debió asumir y que tendría que dar razones para justificar sus posturas. En el caso de la economía política, sucedió un proceso semejante en el que ella misma asume su propia contradicción: por una parte, asume los aspectos positivos de la división del trabajo y que es por medio del trabajo y el lenguaje que se reconcilia el mundo de la realidad con el mundo de la conciencia; y, por otra parte, asume la división del trabajo con sus aspectos negativos tales como alineación del individuo toda vez que su actividad se reduce a la repetición constante, mecánica y tediosa. Ante esto, la única salida posible es el lenguaje mismo que se expande y se expresa a sí mismo por medio de las actividades comerciales, es decir, cuando el individuo decide salir de este proceso mecánico que es la división del trabajo y actualiza su libertad para comercializar, es decir, sale del sueño en el que había caído por la fe en que la división del trabajo lo llevaría a empatar su interés propio con el de otros más y que, de hecho, sería el mismo, llegando al alcance de un interés común.

En el caso de la religión se afirmaba que, dado que su fundamento era la fe y, con ello, una idea en la mente que se creía compartida, siempre existía la posibilidad de la simulación. Esto mismo sucede en el proceso de producción en donde la especialización y el trabajo individual se fundamenta en la creencia de que el otro realiza una parte diferente del trabajo encaminado a un interés común; sin embargo, siempre existe la posibilidad de la simulación, es decir, de suponer que el otro tiene el mismo interés que el mío, aunque lo más seguro es que no sea de esta manera.

Si en el caso de *La Ciencia de la Lógica* se afirmaba que el aspecto crucial era la forma de iniciar y plantear el problema filosófico, a partir del concepto mismo del ser, en el caso de la economía política el interés propio se convierte en el concepto diferenciador con el resto de las ciencias particulares. Si en la Filosofía había que plantear un concepto nuevo en el procedimiento científico como era el ser; en la economía política, por su parte, no sería la excepción, toda vez que esta última funciona de manera análoga. Así pues, el concepto de interés propio se constituye como el concepto nuevo para el nuevo procedimiento científico.

IV

Conclusiones

A través del recorrido conceptual que se ha llevado a cabo, y de la búsqueda de la influencia de Adam Smith en el pensamiento de Hegel, se ha postulado que el concepto de interés propio constituye el concepto nuevo a partir del cual se plantea un nuevo procedimiento científico para el caso de la economía

política. Esta última encuentra sus similitudes y, de hecho, es posible establecer que su funcionamiento es análogo al de la Filosofía en *La Ciencia de la Lógica*.

Pero antes de postular esta conclusión, se ha puesto de manifiesto que las relaciones de trabajo que tienen lugar en el proceso de producción, con el matiz característico de la modernidad que es la división del trabajo y la especialización, son establecidas a partir de un funcionamiento análogo al de la fe en el caso de la religión. Una idea en la mente, tal como funciona la fe, hace suponer que el otro individuo cree lo mismo y que tenemos una creencia compartida; lo que en el caso del proceso de producción funciona como la creencia de que compartimos un mismo interés, de manera que los intereses propios se encuentran alineados al interés común: la creación de plusvalía.

Una de las creaciones de la modernidad ha sido el individuo en tanto que instancia legal que adquiere dos matices: el político y el económico.

[1] Cfr. Hegel G.W.F. *La Ciencia de la Lógica*. Ediciones Solar: Bogotá, 1982, p. 26.

[2] Hegel, G.W.F. *Fenomenología del espíritu*, Madrid: ABADA Editores/UAM Ediciones, 2010, p. 917.

[3] *Op cit.*, Hegel G.W.F., 1982, p. 17.

[4] *Op cit.*, Hegel, G.W.F., 2010, p. 553.

[5] *Ibid*, p. 529.

[6] *Ibid*, p. 551.

[7] Henderson, James P. & John B. David. *Adam Smith's influence on Hegel's Philosophical Writings*. *Journal of the History of Economic Thought*, Vol. 13, No. 2, p. 188.

[8] Hegel, G.W.F. "Philosophy of Spirit (1805-06)" *Hegel and the Human Spirit*, Wayne State University Press: Detroit, 1983, p. 198.

[9] Smith, Adam. 1776. *The Wealth of Nations*, reprint, The Modern Library, New York, 1937, p. 734.

[10] *Op cit.*, Hegel, G.W.F., 1983, p. 121.

[11] Hegel, G.W.F. *The Philosophy of Right*, translated. Dover Publications: New York, 1942, p. 189.

[12] *Op cit.*, Hegel 1983, p.p. 89-90.

FUENTES DOCUMENTALES

1. Henderson, James P. & John B. David. *Adam Smith's influence on Hegel's Philosophical Writings*. *Journal of the History of Economic Thought*, Vol. 13, No. 2 (Fall 1991): 184-204.

2. Hegel, G.W.F. *Fenomenología del espíritu*. Madrid: ABADA Editores/UAM Ediciones. 2010.

3. _____. *The Philosophy of Right*, translated. Dover Publications: New York. 1942.

4. _____. "Philosophy of Spirit (1805-06)" *Hegel and the Human Spirit*, Wayne State University Press: Detroit, 1983. Translated by Leo Rauch. Wayne State University Press. Detroit.

5. _____. *La Ciencia de la Lógica*. Ediciones Solar: Bogotá. 1982.

6. Smith, Adam. (1776). *The Wealth of Nations*, reprint. The Modern Library: New York. 1937.

7. Zambrana, Rocío. *Hegel's Theory of Intelligibility*. The University of Chicago Press: Chicago & London. 2015.

8. Zuckert, Rachel & James Kreines. *Hegel on Philosophy of History*. Cambridge University Press: Cambridge. 2017.

**Mtro. Guillermo Vázquez
Álvarez**

Pensar la Complejidad

A inicios de los años 1900, la industria de la impresión en Estados Unidos se enfrentaba a un desafío considerable. El proceso de impresión generaba una cantidad significativa de calor y humedad, lo que provocaba que la tinta se esparciera y corriera sobre el papel, un problema que además se intensificaba durante los meses de verano. Esta situación afectaba gravemente la calidad de las impresiones y la eficiencia del trabajo.

El intrincado engranaje del
conocimiento, imagen generada por IA

EDUCACIÓN Y FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA: EDUCACIÓN DESDE LA PERSPECTIVA DEL PENSAMIENTO COMPLEJO DEL FILOSOFO CONTEMPORÁNEO EDGAR MORÍN



En busca de una solución, el dueño de una cierta imprenta se dirigió a su vecino, quien era un ingeniero llamado Willis Carrier, solicitándole la posibilidad de desarrollar una máquina capaz de reducir la humedad en la sala de impresión. Willis Carrier aceptó el reto y diseñó una deshumidificadora que resultó ser altamente efectiva. La máquina no solo logró controlar la humedad, sino que también enfriaba el aire como efecto colateral. Este enfriamiento adicional del aire fue tan notable que incluso algunos de los trabajadores de la imprenta pidieron permiso al dueño de la imprenta para tomar sus alimentos en la sala de impresión, ya que el ambiente allí era mucho más fresco y agradable. Este invento accidental marcó el nacimiento del aire acondicionado.

Tras la Segunda Guerra Mundial, Carrier vio el potencial de su invento más allá de las aplicaciones industriales y comenzó a fabricar unidades de aire acondicionado en tamaños más pequeños, adecuados para ser instalados en hogares y, eventualmente, en formato portátil. Este desarrollo permitió que miles, si no millones, de estadounidenses que inicialmente vivían en los estados fríos del norte se trasladaran a los cálidos estados del sur, donde antes el clima les había sido un impedimento significativo para una vida cómoda.

El impacto del aire acondicionado no se limitó a mejorar la calidad de vida de las personas; también tuvo profundas implicaciones políticas. Como se dice un refrán de origen estadounidense: “donde van las personas, van los votos”.^[1] La capacidad de vivir cómodamente en climas cálidos reconfiguró la demografía política de Estados Unidos, provocando un desplazamiento significativo de votos republicanos del norte hacia el sur. Este fenómeno demográfico es considerado por algunos estudiosos del ámbito de la política como un factor importante en la victoria de Ronald Reagan en las elecciones presidenciales de 1981.^[2]

Así, lo que comenzó como una solución para un problema técnico en la industria de la impresión, se transformó en una innovación que cambió tanto el panorama social como el político de Estados Unidos, demostrando que el poder de la tecnología no solo puede influir en múltiples aspectos de la vida cotidiana; sino inclusive puede tener implicaciones sociales y políticas. En estricto sentido, natural e intuitivamente no tendríamos elementos para relacionar al aire acondicionado con un triunfo electoral, pero desde el Paradigma de la Complejidad todo está interrelacionado de un modo u otro.

II

El paradigma de la simplicidad

Divide y vencerás.
Napoleón Bonaparte.

Para exponer con más detalle el paradigma de la complejidad, conviene exponer inicialmente el paradigma opuesto, el de la simplicidad. Acerca de dicho paradigma, dice Edgar Morín:

Así es que el paradigma de la simplicidad es un paradigma que pone orden en el universo, y persigue al desorden. El orden se reduce a una ley, a un principio. La simplicidad ve lo uno y ve lo múltiple, pero no puede ver que lo Uno puede al mismo tiempo, ser Múltiple. El principio de simplicidad o bien separa lo que está ligado (disyunción) o bien unifica lo que es diverso (reducción).^[3]

El paradigma de la simplicidad se basa en la idea de que la realidad puede ser comprendida a través de explicaciones simples y lineales, simplificando en exceso la explicación acerca de la existencia de un fenómeno e ignorando sus interconexiones con todo lo demás. Por ejemplo, se puede caer en la tentación de querer dar explicación total acerca de la realidad del ser humano únicamente a través de la biología, o de la sociología, o de la psicología o de las neurociencias. Lo que cada una de estas disciplinas exponga

seguramente será cierto, pero será difícil que desde esa única perspectiva se pueda dar cabal respuesta ante la pregunta por la totalidad del ser humano. Se caería en una explicación parcial y simple. Se podría *pecar de simplista*.

Para Edgar Morin, a quien se le considera el “Padre del Pensamiento Complejo” el paradigma de la simplicidad surge a partir de las reflexiones del filósofo francés René Descartes (1596-1650), ya que en su búsqueda por garantizar el conocimiento verdadero, su propuesta fue la de tomar un cierto *todo* en particular, dividirlo y fragmentarlo en todas y cada una de sus partes, e ir abordando cada una de ellas por separado hasta estar seguros de tener el conocimiento absoluto de esa determinada parte en lo particular. Tras conocer cabalmente cada una de las partes, la apuesta es la de llegar a comprender y conocer con certeza ese *todo*. En términos muy generales, esto es lo que propone el filósofo francés en su famosa obra “El discurso del método” (Método para conocer, por supuesto).

Esta propuesta de avance en el conocimiento no nos debe sonar del todo extraña. De hecho nos debe parecer muy familiar, ya que es la especialización (si no es que la hiperespecialización) lo que ha propiciado en occidente el avance de la ciencia sobre todo los últimos cuatrocientos años. Así, por ejemplo, hoy en día ya no es suficiente ser un médico general; lograr esto es únicamente el primer paso. Hoy en día los médicos estudian durante años una u otra especialización que les permite adentrarse en una sección altamente diferenciada y especializada del cuerpo, lo cual les permitirá dominar dicha sección y conseguir ser expertos en ella. Un ejemplo de lo anterior podría ser el que un médico decide especializarse en cirugía ortopédica, además estudiar una subespecialidad en cirugía de columna vertebral y rematar con una hiperespecialización en cirugía de deformidades en columna de adolescentes. El posible problema de semejante especialización es que existe la posibilidad de dejar de ver el todo, es decir, la totalidad de cuerpo, y de otro tipo de fenómenos externos al cuerpo pero que repercuten de un modo u otro sobre el mismo. Este ejemplo de la hiperespecialización en la medicina lo podríamos reflejar con facilidad en infinidad de disciplinas y ciencias en general.

Ciertamente la especialización puede llegar a conocimientos impresionantes. La separación del átomo es un buen ejemplo a este respecto. El problema es cuando esos conocimientos no se llevan a un ámbito superior y entonces se crea la bomba atómica, provocando así la muerte de miles de seres humanos. Evidentemente no es negativa la especialización por sí misma; lo que puede ser negativo es separarse de las realidades que rodean y acompañan a ese conocimiento especializado. La no integración de los conocimientos siempre representará una limitante al verdadero progreso en cualquier ámbito del saber.

Propone Edgar Morin que hay tres principios a los cuales considera la base de la Simplicidad: el principio de *Disyunción*, el principio de *Reducción* y el de *Abstracción*.

1. Principio de Disyunción.

Según la RAE, la Disyunción es la “Separación de dos realidades, cada una de las cuales está referida intrínsecamente a la otra, por ej: *masculino y femenino; izquierdo y derecho*.”

Según Morin, este principio se refiere a la tendencia de separar y aislar los elementos de un cierto sistema, olvidando la interconexión de sus diferentes elementos internos, o incluso olvidando la relación que tiene el sistema mismo con otros sistemas externos los cuales ejercen alguna influencia sobre el sistema inicial. Muchas veces el progreso realizado en una ciencia específica no se comunica ni interactúa con otras áreas del conocimiento. Esto resulta en perspectivas que, aunque profundas, son incompletas. Ya lo dice el Dr. Francisco Galán en su libro *Una metafísica para tiempos postmetafísicos* “vivimos en una cultura altamente diferenciada y mínimamente integrada.”[4]

Para mejorar la salud de una persona, ciertamente el factor nutrición es importante. Sin embargo, hacer ejercicio también lo es, aprender a manejar el estrés, la higiene del sueño, contar con relaciones sociales edificantes, etc.

2. Principio de Reducción.

Según la RAE, la *Reducción* es la “Operación que consiste en eliminar de una vivencia y de su objeto toda toma de posición acerca de su realidad, así como de la existencia del sujeto.”

Por *reducción* Morin entiende el paso de lo complejo a lo simple. En la famosa “ley de Murphy” se dice: “Basta que quiera aislarse algo para darse cuenta de que está estrechamente interrelacionado con todo el universo.” El avance y la hiperespecialización de las ciencias han llevado a la búsqueda de leyes o principios muy simples o básicos para explicar el cosmos. Al dividir y seccionar la realidad, han intentado encontrar el elemento mínimo que la configura y gestiona. Sin embargo, esto resulta problemático e incluso imposible. La realidad contiene infinitas variables y fenómenos, y reducir toda esa infinitud a unos pocos principios gobernantes es tanto ingenuo como peligroso. Por ejemplo, tratar de explicar el comportamiento humano únicamente a través de principios biológicos ignora las complejas interacciones sociales y culturales. Dice Morín: “Finalmente, el pensamiento simplificante es incapaz de concebir la conjunción de lo uno y lo múltiple (*unitas multiplex*). O unifica abstractamente anulando la diversidad o, por el contrario, yuxtapone la diversidad sin concebir la unidad.”[5]

Cuando se dice que en una institución o en un país todo lo negativo ocurre por la actuación de un único personaje, se está haciendo una conclusión reduccionista. Ciertamente habrá personas cuyo peso influye sobremanera en el destino de una institución o de un país, pero definitivamente habrá otros factores que también intervengan.

3. El principio de abstracción.

El tercer principio, el de *abstracción*, está ciertamente vinculado y mencionado en los dos principios anteriores. Por *Abstracción*, la RAE define “Separar por medio de una operación intelectual las cualidades de un objeto para considerarlas aisladamente o para considerar el mismo objeto en su pura esencia o noción”. La abstracción, como capacidad de la mente humana, permite “poner aparte” algo, “arrancar” algo de otra cosa, separar conceptualmente una cosa de otra. La capacidad de abstracción siempre persigue un objetivo. No es casualidad que, desde el inicio de nuestra especie, la humanidad haya sentido la necesidad de clasificar lo que iba conociendo, desde fenómenos de la naturaleza hasta conceptos abstractos. Hemos clasificado animales, vegetales, minerales, ideas, y prácticamente toda presencia en el planeta. Esta tendencia de la mente a clasificar, separar y dividir tiene la tendencia a alejarse del todo y enfocarse en un aspecto parcial de ese todo. La capacidad de abstracción puede centrarse en lo particular y, en consecuencia, dejar de percibir el conjunto.

Estos tres principios: *disyunción*, *reducción* y *abstracción*, son fundamentales para el paradigma de la simplicidad o simplificación. Sin duda, estas metodologías han llevado a una enorme cantidad de descubrimientos, conocimientos y progreso. La especialización y la profundidad de las ciencias han alcanzado niveles antes inimaginables, proporcionando a la humanidad un vasto acervo de entendimiento sobre el mundo y el universo. No obstante, este enfoque científico también ha tenido sus limitaciones y desventajas. A este respecto dice Morín:

El problema no radica en la profundidad o superficialidad de sus conocimientos; el problema radica en la visión parcial que tiene el paradigma simplificador al momento de abordar algo. El error no está en la percepción, el hecho o en la lógica; sino en la forma de organizar y entrelazar los saberes y los distintos sistemas de ideas.[6]

En resumen, el progreso de las ciencias, tanto naturales como sociales, ha sido vertiginoso en los últimos cuatro siglos. Este avance se debe en buena parte a la especialización y enfoque que cada disciplina ha tenido en su área de estudio. Sin embargo, el problema de la simplicidad o simplificación radica en que esta especialización ha aislado a las ciencias, llevándolas a ofrecer respuestas profundas pero parciales a una realidad que no puede ser comprendida desde una sola perspectiva. La realidad y sus fenómenos

III El paradigma de la complejidad

Por un clavo se perdió la herradura,
por una herradura se perdió el caballo,
por un caballo se perdió el jinete,
por un jinete se perdió la batalla,
por una batalla se perdió la guerra.
Conclusión: Por un clavo se perdió la guerra.
Proverbio Inglés.

Morin afirma: “Es complejo aquello que no puede resumirse en una palabra maestra, aquello que no puede retraerse a una ley, aquello que no puede reducirse a una idea simple.”[7] Señala, además, que existen tres principios que “pueden ayudarnos a pensar en la complejidad”. Estos son:

1. El principio Dialógico.

“El principio dialógico nos permite mantener la dualidad en el seno de la unidad. Asocia dos términos a la vez complementarios y antagonistas.”[8] Lo que Morin busca expresar es la necesidad de contemplar la coexistencia de dos (o más) elementos que inicialmente parecerían excluirse mutuamente. La realidad, que es compleja, está llena de estas relaciones. Por ejemplo, Morin menciona frecuentemente el orden y el desorden. A primera vista parecen enemigos irreconciliables, pero ambos son necesarios el uno para el otro. El orden es deseado y mantenido, pero el desorden también es crucial, ya que cuando se presenta cuestiona al orden anterior, genera colaboración, organización, y revela la complejidad, conduciendo a un nuevo orden (que eventualmente será perturbado por un nuevo desorden). El orden y el desorden son creativos y necesarios, coexistiendo y generando la realidad. La vida y la muerte, que tradicionalmente serían contrarios irreconciliables, conviven beneficiosamente en nuestro organismo. Es necesario que cierto número de células mueran diariamente para garantizar la renovación y la supervivencia de los distintos órganos y del sistema en su totalidad.

En el mundo de las empresas y los negocios ocurre algo similar: las estrategias formales diseñadas por la alta dirección rara vez se ejecutan tal y como se planearon (orden). Cuando los encargados de desplegar dichas estrategias se topan con la realidad, deben hacer ciertas alteraciones y ajustes, provocando así estrategias emergentes (desorden). La interacción entre estrategias formales y estrategias emergentes normalmente resultan en beneficios para la empresa, ya que retroalimenta a la organización, creando un nuevo equilibrio.

Finalmente, es importante aclarar que el principio dialógico no implica la dialéctica. En la interacción entre el orden y el desorden, entre la vida y la muerte, no se busca la superación del desorden o de la muerte, sino la coexistencia de los contrarios y la necesidad de su presencia en la realidad misma.

2. El principio de Recursividad Organizacional.

“Un proceso recursivo es aquel en el cual los productos y los efectos son, al mismo tiempo, causas y productores de aquello que los produce.”[9] El paradigma de la simplicidad tiende a utilizar el pensamiento lineal, buscando esclarecer los fenómenos a través de relaciones directas entre causas y efectos. Sin embargo, este enfoque trata la causa como una “salida” que no influye más en el proceso que la generó. El principio de recursividad organizacional desafía este pensamiento lineal, proponiendo una circularidad interdependiente. Por ejemplo, un tornado es generado por alteraciones en la dinámica de los vientos. Sin embargo las mismas turbulencias que el tornado genera regresan al tornado mismo y lo alteran nuevamente, convirtiéndose en efecto y causa de su propia perpetuación.

En la relación entre el individuo y la sociedad, nosotros como individuos creamos nuestra sociedad y cultura; pero esta sociedad a su vez nos forma a través del lenguaje, la educación y las instituciones, siendo el individuo causa y efecto de la sociedad misma. Regresando al entorno de las empresas, una vez que una empresa proporciona un producto al mercado, la respuesta del mercado hacia el producto llegará a la empresa, la cual seguramente generará algún cambio interno en la organización. Así las cosas, la empresa creó el producto, pero el producto recreó a la empresa misma obligándola a adaptarse, reorganizarse, etc. El producto se convierte en causa y efecto de sus creadores: “La idea recursiva rompe con la idea lineal de causa/efecto, productor/producto, estructura/superestructura, porque lo producido vuelve sobre aquello que lo produjo en un ciclo auto-constitutivo, auto-organizador y auto-productor.”[10]

3. El principio Hologramático.

Morin explica: “En un holograma físico, el menor punto de la imagen del holograma contiene la casi totalidad de la información del objeto representado. No solamente la parte está en el todo, sino que el todo está representado en la parte.”[11] Este principio se observa en la biología y la sociología. En biología, la célula es el componente básico del cuerpo humano y, aunque existen diversos tipos de células con funciones diferentes, todas contienen el mismo ADN, con toda la información necesaria para crear y mantener el organismo. En lo social, desde la infancia, el individuo es permeado por el todo social a través de la familia, la escuela y otras instituciones, absorbiendo la cultura, costumbres y lengua. Aunque ningún individuo contiene toda la sociedad y cultura, sí posee los elementos básicos que las conforman e identifican. Morin menciona la idea de Pascal: “No puedo concebir al todo sin concebir a las partes, y no puedo concebir a las partes sin concebir al todo”. [12] Este principio supera tanto el reduccionismo como el holismo, enriqueciendo el conocimiento del todo y de las partes en un mismo movimiento de generación de conocimiento.

Por más que se estuviera analizando un único órgano de cuerpo, hay que saber observar a la totalidad del cuerpo en dicho órgano; así como hay que contemplar la dinámica del órgano en la totalidad del cuerpo. En el mundo de los negocios, Cada proceso debe ser reflejo de la estrategia global, y la estrategia global debe poder ser identificable a través de cada uno de los procesos.

En resumen, el paradigma de la complejidad contrasta con el de la simplicidad o simplificación, señalando que, aunque la abstracción, disyunción y simplificación han sido poderosas y convenientes para explorar el mundo y el universo, su enfoque en la parcialidad y la especialización ha fragmentado el conocimiento. Las ciencias han avanzado de manera desarticulada, resultando en concepciones poderosas pero alejadas de la verdadera naturaleza de la realidad. El paradigma de la complejidad sostiene que no se puede comprender el mundo desde una perspectiva reduccionista, pues la realidad es dinámica y contiene innumerables variables y fenómenos interrelacionados. Por tanto, es necesario adoptar nuevas formas de acercarse a la realidad. El principio dialógico permite la coexistencia armoniosa de elementos aparentemente antagonistas. El principio de recursividad cuestiona la linealidad causa-efecto, mostrando la retroalimentación en los procesos. El principio hologramático revela cómo el todo y las partes se reflejan mutuamente. Estas perspectivas ofrecen una comprensión más cercana a la complejidad de la realidad.

IV

Pensamiento Complejo y Educación

En el contexto contemporáneo, donde la globalización, la tecnología, los desafíos ambientales y tantos otros elementos redefinen constantemente nuestras realidades, la educación enfrenta la urgente necesidad de transformarse. En este contexto, Edgar Morin propone una serie de principios fundamentales que buscan reconfigurar el sistema educativo para responder a las complejidades del

contemporáneo. Sus siete puntos para la educación del futuro no solo abogan por una enseñanza más integradora y holística, sino que también promueven una conciencia crítica y una comprensión profunda de la interconexión de los conocimientos.

1. Las cegueras del conocimiento

El conocimiento, por su propia naturaleza, está lleno de limitaciones y sujeto a errores. Las "cegueras" del conocimiento se refieren a la falta de reconocimiento de estas limitaciones y a la tendencia a fragmentar y simplificar la realidad. Estas cegueras pueden llevar a la creación de saberes parciales y sesgados, que no reflejan la complejidad del mundo real. Se requiere hacer uso de una conciencia crítica sobre cómo se construye el conocimiento, subrayando que cualquier acto de conocimiento implica un acto de selección y, por lo mismo, de exclusión.

2. Los principios de un conocimiento pertinente.

Este saber enfatiza la necesidad de un conocimiento capaz de contextualizar y conectar informaciones diversas y dispersas. Un conocimiento pertinente no se limita a la especialización excesiva ni a la fragmentación. En cambio, busca entender los fenómenos en su contexto global y en su relación con otros fenómenos. La pertinencia del conocimiento radica en su capacidad para abordar la complejidad, integrando diferentes perspectivas y niveles de realidad. Esto implica reconocer las interconexiones y la interdependencia de los diversos elementos que componen nuestra realidad.

3. Enseñar la condición humana

Morín subraya la importancia de comprender la complejidad de la condición humana, que abarca dimensiones biológicas, psicológicas, culturales, sociales e históricas. Enseñar la condición humana implica reconocer la unidad y diversidad de la humanidad, así como los múltiples factores que influyen en nuestra experiencia humana. Este enfoque holístico permite una comprensión más profunda de lo que significa ser humano, destacando la interacción entre nuestros genes, nuestra mente, nuestra cultura y nuestra historia. Morin aboga por una educación que explore estas dimensiones interrelacionadas para ofrecer una visión integrada acerca de nosotros mismos.

4. Enseñar la identidad terrenal

Este saber promueve una conciencia planetaria que reconoce la interdependencia de todos los seres humanos y la necesidad de una ética global. Enseñar la identidad terrenal significa comprender que todos compartimos un mismo hogar planetario y que nuestros destinos están entrelazados. Esta visión enfatiza la necesidad de una ética de responsabilidad global, que tome en cuenta los desafíos ambientales, sociales y económicos que afectan a nuestro planeta. Morin aboga destacar la importancia de la cooperación y la solidaridad entre los pueblos para enfrentar problemas comunes.

5. Enfrentar las incertidumbres

En este punto se resalta la importancia de preparar a los estudiantes para enfrentar las incertidumbres inherentes a la vida y al conocimiento. La educación tradicional a menudo ofrece certezas y verdades absolutas, pero hay que insistir en la necesidad de aceptar y manejar la incertidumbre. Esto implica desarrollar la capacidad para vivir con la duda, para adaptar nuestras comprensiones a medida que emergen nuevas informaciones y para enfrentar lo inesperado con flexibilidad y creatividad. La vida está llena de incertidumbres, y la educación debe equipar a los individuos para navegar por estas aguas desconocidas con confianza y resiliencia.

6. Enseñar la comprensión

Este conocimiento se centra en promover la comprensión mutua entre individuos, culturas y naciones. Morin considera que la comprensión es una necesidad básica para alcanzar la paz y la convivencia en un mundo cada vez más interconectado. Enseñar la comprensión implica fomentar el entendimiento y el respeto hacia la diversidad cultural, lingüística y religiosa. La comprensión mutua es crucial para construir puentes entre diferentes comunidades y resolver conflictos de manera pacífica. La educación debe ir más allá de simplemente transmitir conocimientos y debe también desarrollar la capacidad de empatía y diálogo entre las personas.

7. La ética del género humano

Morin defiende una ética que contemple la responsabilidad planetaria y la solidaridad humana. Esta ética debe enfocarse en la interdependencia y la cooperación entre las personas para enfrentar los desafíos globales. Morin propone una ética que considere no solo los derechos individuales, sino también las responsabilidades colectivas hacia el medio ambiente y las generaciones futuras. Esta visión ética reconoce que nuestras acciones tienen consecuencias globales y que debemos actuar con conciencia de nuestro impacto en el planeta y en la humanidad en su conjunto. Sugiere que la educación debe desempeñar un papel fundamental en la formación de esta ética global y solidaria.

En conclusión, la transición del paradigma de la simplicidad al paradigma de la complejidad en la educación representa un cambio necesario para enfrentar los desafíos contemporáneos. La simplicidad, con su enfoque fragmentado y reduccionista, ha sido importante y fundamental en el avance de las ciencias y el conocimiento en general. Sin embargo, parece ser insuficiente en un mundo cada vez más interconectado y multifacético. Por el contrario, la complejidad nos invita a reconocer y a valorar las interrelaciones y la interdependencia entre los distintos saberes y realidades. Este enfoque, tal como lo propone Edgar Morin, nos permite abordar de manera más efectiva los problemas globales y formar individuos más integrales y conscientes de ellos mismos y su entorno.

Al integrar los siete puntos de Edgar Morin en el sistema educativo, no solo estamos adoptando una visión más holística del conocimiento, sino que también estamos preparando a las futuras generaciones para vivir en un mundo donde la empatía, la cooperación y la responsabilidad planetaria son esenciales. La educación debe ir más allá de la mera transmisión de información; debe inspirar a los estudiantes a pensar críticamente, a comprender la complejidad del mundo y a actuar con ética y solidaridad. Solo así podremos construir una sociedad más justa y sostenible, donde la diversidad sea celebrada y las diferencias sean vistas como oportunidades para el crecimiento mutuo.

[1] “Where people go, so do votes”

[2] <https://www.pri.org/stories/2014-10-04/how-air-conditioning-got-ronald-reagan-elected-president>

[3] Morín, Edgar, *Introducción al Pensamiento Complejo*, Barcelona: Editorial Gedisa, 2000, p. 89.

[4] Galán, Francisco, *Una metafísica para tiempos postmetafísicos*, México: Universidad Iberoamericana, 2015, p. 1.

[5] Morín, *Introducción...*, p. 30.

[6] *Ibíd.*, p. 27.

[7] *Ibíd.*, p. 21.

[8] *Ibíd.*, p. 106.

[9] *Ibídem.*

[10] *Ibíd.*, p. 107.

[11] *Ibíd.*, p. 107.

[12] *Ibíd.*, p. 88.

FUENTES DOCUMENTALES

1. Galán, Francisco. *Una metafísica para tiempos postmetafísicos*. México: Universidad Iberoamericana. 2015.
2. Morín, Edgar. *Introducción al Pensamiento Complejo*. Barcelona: Editorial Gedisa. 2000.
3. Morín, Edgar y Carlos Delgado. *Reinventar la Educación. Hacia una metamorfosis de la humanidad*. México: Multiversidad Mundo Real. 2014.

RESÚMENES/ABSTRACTS

La filosofía de Epicuro aplicada a la educación superior: una interpretación de sus aforismos para el desarrollo integral de las y los estudiantes

Mtro. Francisco José Enriquez Denton

En el artículo se explora la aplicación de la filosofía de Epicuro en la educación superior, a partir de algunos de sus aforismos, con el propósito de contribuir a una formación más integral y completa, que trascienda la simple instrucción y preparación que reciben en sus diversas disciplinas (Derecho, Economía, Relaciones Internacionales, Negocios Globales, Arquitectura, Ingeniería, entre otras). Se examina cómo los aforismos de Epicuro pueden ser utilizados para fomentar la autonomía, la crítica, la justicia y la amistad en el aula, y se presentan ciertas interpretaciones al respecto.

Palabras clave: Epicuro, aforismo, educación, desarrollo integral, autonomía, crítica, justicia, amistad.

Filosofía, Teología y Educación: una apología del Medioevo cristiano

Dr. A. Edmundo Cervantes Espino

El artículo presenta un análisis puntual sobre la evolución del cristianismo desde sus orígenes hasta la integración de su doctrina con la filosofía grecolatina, particularmente a través de la Patrística y la Escolástica. Comienza con la afirmación acerca de que el cristianismo no surge como un sistema filosófico abstracto, como las escuelas griegas, sino como un camino práctico hacia la salvación, fundamentado en la figura de Jesús, cuya enseñanza se basaba en parábolas accesibles tanto para eruditos como para personas humildes. Sin embargo, a medida que el cristianismo se expande por el mundo grecorromano, comienza a interactuar con el pensamiento filosófico pagano, lo que obliga a los apologistas cristianos a adoptar conceptos filosóficos para defender su fe. Este proceso lleva a la conformación de la Patrística, donde los Padres de la Iglesia entremezclan elementos del platonismo y el neoplatonismo con la doctrina cristiana para estructurar un pensamiento coherente que reconcilia fe y razón. En este sentido, Agustín de Hipona emerge como la figura más prominente de este periodo, proponiendo una filosofía en la que la Verdad, iluminada por Dios, es revelada internamente al individuo a través de la introspección. En la Escolástica, el texto destaca el siglo XIII como el auge de las universidades medievales, donde el pensamiento de Tomás de Aquino integra de manera sistemática la teología cristiana con la filosofía aristotélica, desarrollando un sincretismo entre razón y revelación, considerando el Aquinate a Aristóteles como el modelo de filósofo, utilizando su enfoque racional para analizar el conocimiento natural y ascender hacia el conocimiento sobrenatural de Dios.

Palabras clave: Edad Media, Cristianismo, Patrística, Escolástica, Fe y Razón, Universidades Medievales.

Renacimiento y educación: el resplandor del humanismo

Dr. Luis Felipe Flores Mendoza

El artículo expone que, durante el Renacimiento la educación experimenta transformaciones significativas impulsadas por el humanismo, movimiento intelectual que promueve una visión centrada en el ser humano y su capacidad racional. Las universidades, que hasta entonces habían sido espacios abiertos, se tornan elitistas, restringiendo el acceso a quienes poseían los recursos económicos necesarios. Los mecenas, como los Médici, juegan un papel crucial al financiar a pensadores y artistas, permitiendo el resurgimiento de las ideas clásicas. Filósofos como Marsilio Ficino integran el pensamiento platónico y aristotélico en un contexto nuevo, explorando también temas como la magia y la astrología.

Asimismo, el Renacimiento también destaca por la revalorización del amor humano y la dignidad del hombre, siendo Giovanni Pico della Mirandola uno de los exponentes clave con su Discurso sobre la dignidad del hombre. Además, el realismo político de Nicolás Maquiavelo transforma la educación de los gobernantes, enfatizando la acción y el pragmatismo sobre las virtudes cristianas. Así, la educación renacentista abandona la vida contemplativa en favor de la vida activa, formando así una nueva clase dirigente capaz de adaptarse a la cambiante realidad política y social.

Palabras clave: Renacimiento, Humanismo, Educación, Dignidad y Realismo Político.

La conformación de comunidades de trabajo y de nuevas ciencias a partir de la Modernidad

Dr. Mariano Chávez Martínez

El artículo tiene como propósito realizar un recorrido por algunas ideas de *La Fenomenología del Espíritu*, específicamente, en cuanto a las secciones del “saber absoluto” y la “Religión”; así como de la Introducción de *La Ciencia de la Lógica*, para rastrear alguna influencia de Adam Smith en el pensamiento hegeliano. Este procedimiento obedece a la naturaleza de la tesis que se plantea y que se intenta justificar: el nacimiento de una ciencia moderna como la Economía política tiene un proceso análogo al de la Filosofía en *La Ciencia de la Lógica*, a partir de un concepto nuevo a todo procedimiento científico que, en el caso de la Economía política sería el “interés propio”. Lo anterior cobra sentido, si y sólo si, se ofrece una justificación a partir de las relaciones de trabajo en la modernidad, las cuales funcionan de manera análoga a la Religión, toda vez que se encuentran fundamentadas en la fe en algo más allá de los objetos. Así, las relaciones de trabajo a partir de la especialización forman también comunidades de trabajadores.

Palabras clave: Modernidad, Economía política, Interés propio, Relaciones de trabajo, Especialización y Comunidades de trabajadores.

Educación y filosofía contemporánea: La educación desde la perspectiva del Pensamiento Complejo del filósofo contemporáneo Edgar Morín

Mtro. Guillermo Vázquez Álvarez

El artículo presenta un análisis de los paradigmas de simplicidad y complejidad, centrándose en las reflexiones de Edgar Morin. El paradigma de la simplicidad busca comprender la realidad mediante explicaciones lineales y reduccionistas, como se observa en la especialización excesiva en diversas disciplinas. Este enfoque, aunque productivo en términos de descubrimientos, resulta limitado al ignorar la interconexión de los fenómenos y las variables que los rodean. Morin identifica tres principios fundamentales de la simplicidad: disyunción, reducción y abstracción, los cuales generan perspectivas incompletas. Por el contrario, el paradigma de la complejidad aboga por una comprensión más integral de la realidad. Morin propone tres principios clave: el principio dialógico, que reconoce la coexistencia de opuestos; el principio de recursividad organizacional, que desafía la linealidad en las relaciones causa-efecto; y el principio hologramático, que sugiere que el todo está presente en cada parte. Finalmente, el artículo sugiere la necesidad de una transformación educativa que fomente la interconexión de los conocimientos, enfatizando la importancia de preparar a los estudiantes para enfrentar incertidumbres, promover la comprensión mutua y desarrollar una ética de responsabilidad global en un mundo cada vez más complejo y dinámico.

Palabras clave: Contemporáneo, Simplicidad, Complejidad, Paradigmas, Interconexión, Recursividad y Responsabilidad global.

SEMBLANZAS CURRICULARES DE LOS AUTORES

Mtro. Francisco José Enriquez Denton



Licenciatura y Maestría en Geografía por la Universidad Nacional Autónoma de México (ambas con Mención Honorífica), con estudios terminados de Doctorado en Geografía por la misma institución, con orientación a Geopolítica, Estudios Regionales y Medio Ambiente, en el campo de las Relaciones Internacionales y los Negocios Globales. Autor y coautor de libros y artículos en revistas especializadas. Profesor de Geografía desde 1991 en niveles Media Superior y Estudios Profesionales y de Posgrado. Miembro de la Academia de Geografía de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística y de la Asociación Mexicana de Estudios Internacionales. Actualmente, profesor de la asignatura de Introducción a los Estudios Regionales, Investigación Aplicada y Europa, en la Licenciatura en Relaciones Internacionales, FES-Acatlán, UNAM; Medio Ambiente y Globalización y Geopolítica en los Negocios Globales en las Licenciatura en Relaciones Internacionales y Negocios Globales, Universidad Iberoamericana y; Geografía Humana 1 y 2, Licenciatura en Geografía, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

Dr. A. Edmundo Cervantes Espino



Licenciado en Filosofía por parte de la Universidad Nacional Autónoma de México, obteniendo mención honorífica y galardonado con Diploma de aprovechamiento por haberse distinguido entre los tres primeros lugares de la carrera en Filosofía en el año 2012. Maestro en Filosofía por parte de la Universidad Nacional Autónoma de México, obteniendo mención honorífica y galardonado con la medalla Alfonso Caso por brillante desempeño en los estudios de Maestría en el año 2015. Doctor en Filosofía en la Universidad Iberoamericana, obteniendo asimismo mención honorífica. Es autor de varios artículos, siendo las publicaciones más recientes el capítulo titulado *La hermenéutica analógica y el giro ontológico* en el libro *La hermenéutica analógica como propuesta interpretativa en la filosofía y las ciencias sociales* (Torres Asociados, México, 2022) y el capítulo llamado *Sobre el concepto de realidad: un diálogo entre la ciencia ficción y la filosofía* en el libro *Entre Realismos* (Universidad Iberoamericana, México, 2023). Se desempeña como docente de licenciatura y posgrado en la Universidad Iberoamericana y la Universidad Anáhuac.



Dr. Luis Felipe Flores Mendoza

Doctor en Filosofía por la Universidad Iberoamericana de la CDMX, Maestro en Humanidades con línea de investigación en Filosofía Moral y Política, por la UAM-I y Lic. en Filosofía por la misma casa de estudios. Actualmente se encuentra estudiando la Lic. en Derecho por la Escuela Jurídica y Forense del Sureste. Es miembro del Observatorio Filosófico de México (OFM) y del Comité Nacional para la Defensa de la Filosofía (CONADEFI). Tiene publicaciones en revistas indizadas, digitales y físicas. Cuenta con 15 años de experiencia docente en distintos niveles educativos, desde Secundaria hasta Doctorado. Actualmente, ejerce como docente en la Universidad Iberoamericana CDMX, la Universidad Anáhuac MX, la Universidad del Claustro de Sor Juana y la Escuela Jurídica y Forense del Sureste. Se especializa en áreas del conocimiento como Filosofía política, Filosofía de la religión, Sociología de la religión, Derechos Humanos, entre otros.



Dr. Mariano Chávez Martínez

Estudió la licenciatura en Filosofía en la Universidad Iberoamericana y la licenciatura en Economía en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Posteriormente, obtuvo dos maestrías, una en Filosofía y otra en Políticas Públicas, ambas por la Universidad Iberoamericana, donde también culminó su formación doctoral en Filosofía. En el ámbito docente, ha ejercido como profesor de asignatura en el Departamento de Filosofía de la Universidad Iberoamericana, impartiendo materias como Historia de la Filosofía Moderna, Historia de la Filosofía Contemporánea, Antropología, Ética y Comunicación, así como Filosofía de la Comunicación. También ha contribuido como profesor de asignatura en la Universidad Anáhuac México, donde ha enseñado Ética y Antropología. Su experiencia en investigación incluye el cargo de asistente en el Instituto de Investigación para el Desarrollo con Equidad (EQUIDE), así como en la Cátedra “Dinámicas Territoriales y Bienestar” del Departamento de Economía de la Universidad Iberoamericana. Además, ha colaborado en diversos trabajos de asesoramiento y consultoría, lo que refleja su compromiso con la academia y la aplicación práctica de sus conocimientos.



Mtro. Guillermo Vázquez Álvarez

Licenciado en Administración de Empresas por la Universidad Panamericana. Maestro en Alta Dirección de Empresas por el Instituto Panamericano de Alta Dirección de Empresas (IPADE). Maestro en Filosofía por la Universidad Iberoamericana. Doctorante en Filosofía por la Universidad Iberoamericana. Más de veinte años como Consultor independiente en temas de Política de Empresa, Planeación Estratégica y Prospectiva para empresas e instituciones. Ha impartido clases en: Escuela de Periodismo Carlos Septien, Instituto de Administración Pública del Estado de México (IAPEM), Universidad Iberoamericana, Universidad Nacional Autónoma de México.

CRITERIOS GENERALES EDITORIALES PARA PUBLICACIÓN

Criterios Generales Editoriales

El Consejo Editorial de la Revista de la Asociación de Profesores e Investigadores (CERAPI) de la Universidad Iberoamericana recibe artículos de manera continua para su evaluación y posible publicación en los próximos números, por lo que, los autores pueden enviar sus artículos en cualquier momento a la siguiente dirección electrónica: api@uia.mx

Se deben enviar dos versiones del artículo: una con el nombre del autor, la institución o universidad a la que pertenece (con dirección completa) y un correo electrónico de contacto, y otra sin esta información. Esta última será la copia que se enviará para revisión por pares. Ambos archivos deben estar en formato Word.

Los artículos enviados deben ser originales y no haber sido publicados previamente en el idioma en que están escritos. Los trabajos ya publicados serán desestimados.

La extensión máxima permitida es de 4500 palabras, lo que equivale aproximadamente a 10 páginas.

Es obligatorio incluir un resumen de entre 100 y 150 palabras, que debe situarse después del título del artículo y antes de las palabras clave.

Se deben agregar entre 3 y 5 palabras clave que describan adecuadamente el contenido del texto, tales como: hermenéutica, teoría literaria, edad media, entre otras.

Formato

Título del artículo: Times New Roman, 14 puntos, versalitas, centrado, interlineado sencillo.

Nombre del autor e institución: Times New Roman, 12 puntos, centrado, interlineado sencillo.

Resumen, Palabras clave, *Abstract*, *Keywords*: Times New Roman, 11 puntos, sangría izquierda 1 cm., sangría derecha 1 cm., interlineado sencillo, justificado.

Texto principal: Times New Roman, 12 puntos, interlineado 1.5, justificado.

Citas en bloque: Times New Roman, 11 puntos, interlineado sencillo, sangría izquierda 1.5 cm., justificado, sin comillas. Todas las citas mayores a tres líneas deben ponerse en bloque.

Notas y referencias al pie de página: Times New Roman, 10 puntos, justificado. Las notas y referencias deben ser al pie de página y llevar numeración arábiga. No poner referencias entre paréntesis en el texto.

Espaciado anterior y posterior (entre párrafos) 0 pto.

Márgenes: superior e inferior 2.5 cm; izquierdo y derecho 3 cm.

Sangría en primera línea de párrafos: 1.25 cm (Sangría tabular).

Si el artículo está dividido en secciones, utilizar números romanos (I., II., III., etc.). Si hay subdivisiones, emplear letras mayúsculas (A., B., C., etc.).

Títulos de secciones: Times New Roman, 12 puntos, cursivas, sin sangría, justificado.

Criterios para las referencias

- Referencias únicamente al pie de página, es decir, no colocar referencias en el cuerpo principal del texto.
- Nombre del autor: colocar apellido y nombre separados por una coma. Ejemplo: Beuchot, Mauricio, ...
- Títulos: el título y subtítulo del libro van en cursivas, seguidos por una coma. Por ejemplo: *Tratado de Hermenéutica Analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, ...

Traductor: si la obra citada es una traducción, el nombre del traductor debe colocarse después del título y antes del lugar de publicación. Por ejemplo: Vattimo, Gianni, *Introducción a Heidegger*, trad. de Alfredo Báez, Barcelona...

Editorial: el nombre de la editorial debe colocarse después del lugar de publicación y los dos puntos. Por ejemplo: Barcelona: Editorial Gedisa...

Año de publicación: el año de publicación se coloca después de la editorial y una coma; deben escribirse completos en todos los casos. Por ejemplo: Editorial Gedisa, 1995...

Páginas citadas: la palabra "página" se abrevia "p.", seguida por un espacio y la página correspondiente. Para hacer referencia a múltiples páginas, es necesario emplear la abreviatura "pp.", seguida por un espacio y las páginas correspondientes conectadas por un guion. Por ejemplo: p. 70 o p.p. 70-71.

Si la obra ya ha sido citada anteriormente en el artículo, bastará con incluir el apellido del autor, seguido por el título y el número de página. Por ejemplo: Beuchot, *Tratado de Hermenéutica Analógica*... p. 35.

Cuando se cita una misma obra inmediatamente, si las páginas son diferentes, ocupar *Ibíd.* seguido de coma y el número de página. Por ejemplo: *Ibíd.*, p. 35.

Si es la misma obra y las mismas páginas anteriormente citadas basta con escribir *Ibíd* o *Ibídem*.

Para indicar 'Ver', 'Véase', 'Confrontar' o 'Confróntese', escribir *Cfr.*

Las referencias bíblicas deben usar las abreviaturas estándar en español, seguidas por un espacio, el número del capítulo, coma y el número del versículo. En el caso de que la cita haga referencia a varios versículos, estos irán unidos por un guion. Por ejemplo: Por ejemplo: Gen 14,10, Ex 3,14-16.

Todos los artículos deben incluir bibliografía organizada en orden alfabético de acuerdo con la primera letra del apellido del autor. La bibliografía debe estar situada al final del artículo.

Proceso de dictaminación

Todos los artículos son revisados por el Consejo Editorial de la Revista de la Asociación de Profesores e Investigadores (CERAPI) de la Universidad Iberoamericana, con la finalidad de evaluar si el texto se ajusta a los criterios básicos de la revista en cuanto a la temática y a las normas de editoriales.

Los artículos que cumplen con el punto anterior son enviados para su evaluación por pares a dos dictaminadores, bajo el sistema doble ciego.

En caso necesario se enviará a un tercer dictaminador.

Terminado este proceso se le comunicará al autor el resultado de los dictámenes.

Acceso abierto

La Revista de la Asociación de Profesores e Investigadores de la Universidad Iberoamericana, en cumplimiento con las directrices internacionales sobre acceso abierto, ofrece gratuitamente el contenido de la revista en formato digital. Esto se realiza con el fin de fomentar la investigación académica y la difusión de las humanidades y ciencias. Bajo esta política, se permite el acceso y distribución del material de acuerdo con las siguientes condiciones: a. El material no debe utilizarse con fines comerciales o lucrativos. b. Es obligatorio realizar una cita adecuada al emplear los artículos, incluyendo el nombre del autor, el título del artículo, el nombre de la revista, el número y la fecha de publicación. c. Cualquier duda relacionada con el uso o distribución del contenido debe ser consultada con el Consejo Editorial.

Este esquema asegura una mayor difusión del conocimiento sin restricciones económicas.

Declaración de ética y buenas prácticas

El Consejo Editorial de la Revista de la Asociación de Profesores e Investigadores (CERAPI) de la Universidad Iberoamericana establece que los autores deben seguir ciertos principios para garantizar el

cumplimiento de estándares éticos esenciales:

A. La revista condena y prohíbe el plagio. Por ello, los autores deben declarar por escrito que su artículo no contiene plagio, no ha sido previamente publicado y no reproduce partes de otros trabajos ya publicados. CERAPI tiene la facultad de utilizar sistemas de verificación para asegurarse de que el artículo cumple estos criterios. Si se detecta plagio, antes o después de la publicación, se iniciará un proceso para aclarar responsabilidades y se notificará a las autoridades competentes.

B. Al enviar un artículo para su posible publicación, los autores aceptan que será sometido a un proceso de revisión por pares y se comprometen a proporcionar información veraz sobre su afiliación y otros datos académicos requeridos.

C. El arbitraje de los artículos en la Revista de la Asociación de Profesores e Investigadores exige que los revisores se apeguen a criterios de objetividad académica. Si existe un conflicto de intereses en relación con el autor, su institución, la temática del artículo o cualquier otro aspecto que comprometa la imparcialidad, los revisores deben declinar participar. Además, deben mantener la confidencialidad del contenido de los artículos hasta que sean publicados.

D. CERAPI se compromete a garantizar el cumplimiento de estas normas éticas, evitando los conflictos de interés en la aceptación o rechazo de artículos, protegiendo la confidencialidad de la información y el anonimato de los revisores, y asegurando que estos criterios sean comunicados a autores y colaboradores.

E. La revista, a través de CERAPI, se encargará de velar por el cumplimiento ético durante el proceso de publicación. Esto incluye notificar a tiempo los dictámenes y cualquier corrección necesaria en los artículos. En caso de errores, la revista publicará las enmiendas correspondientes, y se invita a los autores a informar sobre cualquier error que detecten.

**REVISTA DE LA
ASOCIACIÓN DE
PROFESORES E
INVESTIGADORES DE
LA IBERO**

www.apibero.org

**MÉXICO, AÑO
1/NÚM. 1/2024**