

Universidad Nacional Autónoma de México  
Facultad de Contaduría y Administración



# ÉTICA EN LAS ORGANIZACIONES



José Alberto García Narváez

# Ética en las organizaciones

---

José Alberto García Narváez



**Dr. Leonardo Lomelí Vanegas**  
Rector

**Dra. Patricia Dolores Dávila Aranda**  
Secretaria General



**Dr. Armando Tomé González**  
Director

**Mtro. Alfonso Ayala Rico**  
Secretario General

**Dr. José Ricardo Méndez Cruz**  
Secretaria de Divulgación y Fomento Editorial

Publicaciones Empresariales  
 **UNAM**  
FCA Publishing

---

## Ética en las organizaciones

Primera edición: 2024

Fecha de la edición: 23 de abril de 2024

D.R. © 2024 UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
Ciudad Universitaria, Delegación Coyoacán, C.P. 04510, México, Distrito Federal

Facultad de Contaduría y Administración  
Publicaciones Empresariales UNAM. FCA Publishing  
Circuito Exterior s/n, Ciudad Universitaria  
Delegación Coyoacán, C.P. 04510, México, Distrito Federal.

ISBN: 978-607-30-8950-0

“Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales”.

“Reservados todos los derechos bajo las normas internacionales. Al pagar por este libro, se le otorga el acceso no exclusivo y no transferible para leer el texto de esta edición electrónica en la pantalla o en caso de ser libro impreso su lectura en papel. No tiene permitido reproducir total o parcialmente por cualquier medio, transmitir, descargar, descompilar, aplicar ingeniería de regresión, ni almacenarse o introducirse en sistemas de almacenamiento y recuperación electrónicos o mecánicos existentes o que se inventen en el futuro sin la autorización escrita del autor, casa editorial y/o titular de los derechos patrimoniales.”

Hecho en México

# Contenido

|                                 |    |
|---------------------------------|----|
| <b>Presentación</b> .....       | 5  |
| <b>Capítulo 1</b>               |    |
| Moral y naturaleza humana ..... | 14 |
| <b>Capítulo 2</b>               |    |
| Moral e historia .....          | 36 |
| <b>Capítulo 3</b>               |    |
| Moral y mundo moderno .....     | 61 |
| <b>Capítulo 4</b>               |    |
| Moral y organizaciones .....    | 82 |

## Presentación

La labor que hemos de acometer, en el sentido de decidirse a realizar una obra, es la de aproximarnos a Pensar la moral en las organizaciones, pero ¿qué es pensar? Una de las primeras ideas filosóficas sobre el pensar la encontramos en Heráclito de Éfeso quien, en su fragmento B113, nos dice: “común es a todos el pensar”<sup>1</sup>. ¿A qué o quiénes se refiere el todos de Heráclito? Al parecer, a los seres humanos; entonces, si seguimos lo expuesto por este filósofo presocrático podría decirse: común es a todos los seres humanos el pensar<sup>2</sup>. Mas, ¿qué es pensar?

Una forma de concebir el pensar la encontramos en el diálogo platónico *Teeteto*, en donde el interlocutor de Sócrates le cuestiona: ¿A qué llamas pensar? Y éste le responde: “al discurso que el alma misma desarrolla en sí misma acerca de lo que investiga. Te describo esto como uno que no sabe. Me imagino que el alma, al pensar, no hace otra cosa sino dialogar, preguntando y contestándose a ella misma, afirmando y negando”<sup>3</sup>. En este sentido, pensar se concibe como dialogar; es decir, interrogar y responder acerca de lo que se investiga<sup>4</sup>.

Así, la obra que hemos de acometer es la de pensar —dialogar (preguntando y respondiendo)— acerca de la moral en las organizaciones, el cual es el tema de nuestra indagación. Empero, ¿qué forma de pensamiento llevare-

1 Nicol Eduardo, *Los principios de la ciencia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1965, p. 473.

2 A partir de esta idea de Heráclito podría comenzarse a abordar el problema de la diferencia ontológica del ser humano respecto con las demás cosas.

3 Platón, *Teeteto*, Introducción, versión y notas de Ute Schmid Osmanczik, Bibliotheca Scriptorum Graecorum Et Romanorum Mexicana, UNAM, 2007, p. 83. Siguiendo este mismo pasaje del diálogo, el pensar se vincula directamente con el término griego *dianoia*, el cual se refiere al diálogo del alma consigo misma.

4 Al final de su texto “La pregunta por la técnica”, Martín Heidegger nos dice: “el preguntar es la devoción del pensar” (en *Filosofía, ciencia y técnica*, traducción de Francisco Soler Grima y María Teresa Poupin Oissel, 6ª edición, Editorial Universitaria, Chile, 1997, p. 148). A partir de lo anterior, notamos un vínculo entre pensar e interrogar.

mos a cabo? Al echar un vistazo en la historia del ser que piensa, podemos notar que éste cuestiona la realidad en distintos sentidos; por ejemplo, está el pensamiento práctico, el cual interroga ¿para qué sirven las cosas? Otra manera de aparecer sería ¿qué de las cosas que están ahí me son útiles para esto o lo otro? De este modo, el pensamiento práctico es un diálogo en el que el ser humano se interroga —busca razones— acerca de la utilidad de las cosas y da respuesta —da razones— de lo real en este sentido, diciendo: ¿para qué sirve el agua? El agua sirve para quitar la sed; ¿qué cosa, de las que están ahí, me es útil para quitarme el frío? El abrigo me es útil para no sentir frío.

Ahora bien, de entre las formas de pensamiento que han aparecido en la historia del ser humano<sup>5</sup>, la que llevaremos a cabo es la de un diálogo filosófico. Pero, ¿qué es la filosofía? La pregunta es tan amplia y está tan llena de vida, pues dura y subsiste con toda su fuerza desde que aparece la filosofía misma hasta nuestros días, que por ello es una cuestión indeterminada<sup>6</sup>; es decir, al cuestionar ¿qué es la filosofía? planteamos un problema del cual no se han llegado a dar razones suficientes que muestren lo que la filosofía es en toda su amplitud<sup>7</sup>.

Sin embargo, nuestra labor exige plantear una idea de la filosofía para, así, tener la posibilidad de llevarla a cabo; en otras palabras, sin una idea de la filosofía es imposible nuestra labor. Pues bien, atendamos esta exigencia.

---

5 Cfr. Silva Camarena, Juan Manuel, “Los intereses de la interrogación”, *Contaduría y Administración*, No. 194, julio-septiembre, FCA, UNAM, 1999, pp. 37-46. El texto de Silva Camarena nos muestra el sentido que tienen otras formas de pensamiento, como lo son la técnica y el diseño de herramientas. Por su parte, Ernst Cassirer nos hace patente la idea de que lo mítico-religioso es otra forma del pensamiento, ver *Antropología filosófica*, traducción revisada de Eugenio Ímaz, Fondo de Cultura Económica, México, 1963.

6 Cfr. Heidegger, Martín, *¿Qué es la filosofía?* Prólogo, traducción y notas aclaratorias de Jesús Adrián Escudero, Herder, Barcelona, 2006.

7 Pero, ¿por qué razón la filosofía pregunta por sí misma? Por alguna razón o algunas razones, la filosofía se ha dado a la tarea de cuestionarse a sí misma a lo largo de toda su historia. Por ejemplo, Eduardo Nicol señala que “el filósofo [griego]... debía justificar la incorporación de su propia praxis novedosa en un mundo establecido como una trama de caminos prácticos bien delineados... En su fase inaugural, la filosofía produjo un desequilibrio en la mundanidad de los griegos. No se percibió desde luego de qué manera podía integrarse en un mundo cambiante, pero con base fija, esa forma de actividad contradictoria que era una praxis in-práctica”. (*La primera teoría de la praxis*, 2ª Edición, Universidad Nacional Autónoma de México, 2007, p. 17. La palabra griego entre corchetes es nuestra). Siguiendo el pensamiento de Nicol, podríamos decir que la filosofía, en sus inicios, se ve en la necesidad de indagar sobre sí misma para justificar su quehacer y fijarle un lugar en un mundo en el que la praxis —acción— tenía básicamente fines prácticos. Otro ejemplo en el que se hace referencia a la indagación de la filosofía sobre sí misma, lo encontramos en Heidegger, quien menciona: “La pregunta: ¿qué es la filosofía, no es una pregunta que remita en sí misma a una especie particular de conocimiento (filosofía de la filosofía). Tampoco se trata de una pregunta historiográfica que esté interesada en explicar cómo empezó y cómo se desarrolló lo que se llama <filosofía>. La pregunta es básicamente una pregunta histórica, es decir, una pregunta en la que está en juego nuestro destino colectivo. Más aún: no es <una> pregunta, es la pregunta histórica de nuestra existencia europea occidental” (Heidegger, Martín, *¿Qué es la filosofía?*, *op. cit.*, p. 32). Al tratar de seguir el camino heideggeriano, podría mencionarse que nuestro destino, nuestra existencia, depende de preguntar qué es la filosofía. Por otra parte, también podría cuestionarse ¿es natural que la filosofía se interroge a sí misma?

La filosofía, como unidad lingüística —palabra— y como acción realizada por ciertos hombres, es de origen griego; por tanto, al pronunciarla sonaría así: *philosophia*. En este sentido, Heidegger nos dice: “sólo podemos plantear la pregunta <qué es la filosofía>, si entablamos un diálogo con el pensamiento del mundo griego”<sup>8</sup>. A partir de dicha idea, hemos encontrado, al parecer, un camino para poder plantear una concepción de la filosofía, el cual consiste en remitirnos a su lugar de origen, la cultura griega.

Uno de los primeros indicios del término filosofía lo encontramos en el fragmento B35 de Heráclito de Éfeso, el cual expresa lo siguiente: “Los hombres afanosos de la sabiduría (*filosófous*) han de estar, en verdad, al corriente de una multitud de cosas”<sup>9</sup>. La traducción del fragmento realizada por el maestro José Gaos se refiere a los filósofos como hombres afanosos de la sabiduría. La palabra afanosos aparece en la traducción como adjetivo; sin embargo, dicho término proviene del verbo afanar y, como todo verbo, se refiere a una acción. Ahora bien, el verbo afanar podría definirse como la acción que busca, cuidadosa y con fuerza impetuosa, alcanzar o encontrar algo, que en el caso del filósofo sería la sabiduría. En este sentido, el filósofo no tiene la sabiduría<sup>10</sup> sino, más bien, la busca<sup>11</sup> afanosa<sup>12</sup> y amorosamente.

Decimos amorosamente, pues la palabra filosofía significa en español “amor al saber”. En *El banquete* de Platón, diálogo en que se aborda la pregunta ¿qué es el amor en sí mismo?, Diotima le dice a Sócrates: “Y corre por ahí un dicho que asegura que los enamorados son aquellos que andan buscando la mitad de sí mismos”<sup>13</sup>. En este sentido, podría decirse: el filósofo es un enamorado que anda buscando afanosamente el saber<sup>14</sup>.

---

8 Heidegger, *¿Qué es la filosofía?* op. cit., p. 37.

9 Heráclito. *Fragmentos* [edición bilingüe], traducción de José Gaos, edición crítica de Enrique Hülsz P., 1982, p. VI.

10 En los filósofos griegos se muestra la idea de que sólo la divinidad es sabia, ver, por ejemplo, Heráclito. *Fragmentos*, op. cit., fragmento B78; Platón, “Apología de Sócrates”, *Diálogos 1*, traducción y notas de Julio Calonge, Emilio Lledó y Carlos García Gual, Gredos, Madrid, 2008, párrafo 23 a; así como, del mismo Platón, *Fedro*, Versión directa, introducciones y notas de Juan David García Bacca, 2ª edición, Bibliotheca Scriptorum Graecorum Et Romanorum Mexicana, UNAM, 1966, párrafo 278 D.

11 La idea del quehacer filosófico como búsqueda *-zetoúmen, zéthesis-* se encuentra en Platón, *Hípías Mayor*, Versión directa, introducciones y notas de Juan David García Bacca, 2ª edición, Bibliotheca Scriptorum Graecorum Et Romanorum Mexicana, UNAM, 1966, p. 19.

12 Lo afanoso, en el sentido de acción cuidadosa, sin prisas y sin tropiezos, como característica definitoria de la búsqueda filosófica, se nos pone a la vista en el diálogo de Platón, *Teeteto*, op. cit. En este mismo diálogo, Platón habla de la disposición natural de quien se dedica a la filosofía, lo cual apunta a lo que se ha señalado en este estudio como fuerza impetuosa, en el sentido de aquello que por disposición natural mueve a alguien a hacer algo.

13 Platón, *El banquete*, traducción Luis Gil, Ediciones Folio, Barcelona, 2006, p. 64.

14 Siguiendo a Martín Heidegger, quien señala: “Los pensadores griegos, Platón y Aristóteles, ya advirtieron que la filosofía y el filosofar pertenecen a aquella dimensión del hombre que nosotros llamamos estado de ánimo (en el sentido de estar dispuesto y determinado afectivamente).” (Heidegger, *¿Qué es la filosofía?*, op. cit., p. 58). Encontramos una conexión entre lo afanoso y el estado del alma nombrada amor, pues el filósofo está dispuesto y determinado afectivamente a buscar la sabiduría, de ahí que la ame.

De esta manera, la filosofía podría definirse como la búsqueda afanosa y amorosa del saber. Pero, ¿de qué forma busca el filósofo la sabiduría? Para abordar esta cuestión recuperamos un texto de Heráclides de Ponto en el que se narra un pasaje de la vida de Pitágoras, el texto nos dice:

“Pitágoras fue llamado a Fliunte para discutir con León –gobernante de Fliunte- algunos temas de alto nivel e importancia. Tras quedar admirado León del talento y elocuencia de Pitágoras, le preguntó en que arte confiaba más, a lo que este replicó que no conocía arte alguno, sino que era filósofo. Asombrado León por la novedad de la denominación, le preguntó quiénes eran filósofos y en qué se diferenciaban de los demás. Pitágoras le respondió que la vida de los hombres se parece a un festival celebrado con los mejores juegos de toda Grecia, para el cual algunos ejercitaban sus cuerpos para aspirar a la gloria y a la distinción de una corona, y otros eran atraídos por el provecho y lucro de comprar o vender, mientras otros, que eran de cierta estirpe y del mejor talento, no buscaban el aplauso y el lucro, sino que acudían para ver y observar cuidadosamente qué se hacía y de qué modo. Así también nosotros, como si hubiéramos llegado a un festival célebre desde otra ciudad, venimos a esta vida desde otra vida y naturaleza; algunos para servir a la gloria, otros a las riquezas; pocos son los que, teniendo a todas las demás cosas en nada, examinan cuidadosamente a la naturaleza de las cosas. Y estos se llamaron amantes de la sabiduría, o sea filósofos, y así como los más nobles van a los juegos a mirar sin adquirir nada para sí, así en la vida la *teoría* -contemplación- y conocimiento de las cosas con empeño sobre pasa en mucho a todo lo demás.”<sup>15</sup>

Con base en dicho pasaje, podría mencionarse: la filosofía lleva a cabo una búsqueda de forma teórica. La filosofía, en términos griegos, es *teoría*; es decir, contemplación<sup>16</sup> afanosa y amorosa. Ahora bien, ¿qué busca contemplar, afanosa y amorosamente, el filósofo? Ya se ha mencionado que la filosofía busca el saber. Sin interrumpir el pensamiento, la cuestión que aparece es: ¿el saber qué?

Como en las anteriores interrogaciones, el camino por seguir es el de escudriñar en los orígenes de la filosofía. Entre los fragmentos de Heráclito nos encontramos con las siguientes palabras: “El pensar es la virtud máxima, y sabiduría decir la verdad y obrar como los que comprenden la naturaleza de las cosas”<sup>17</sup>. Ante la última pregunta planteada, y recuperando el frag-

---

<sup>15</sup> *Los filósofos presocráticos*, Obras I, traducción y notas de Conrado Eggers Lan, Victoria E. Juliá, Néstor Luis Cordero y Ernesto La Croce, Gredos, Madrid, 2015, p.127.

<sup>16</sup> La idea de la filosofía como teoría, en su sentido original de contemplación, mirar o ver, la encontramos en Platón (ver *Teeteto*, *op. cit.*, y, *El banquete*, *op. cit.*, p. 74.); así como en Aristóteles (ver, *Metafísica*, introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez, Gredos, Barcelona, 2007, Libro I.)

<sup>17</sup> Heráclito. *Fragmentos*, *op. cit.*, B112, p. X.

mento heraclíteano, podría decirse: lo que el filósofo busca contemplar y saber, afanosa y amorosamente, es la naturaleza de las cosas.

Ahora bien, al seguir hurgando entre el pensamiento filosófico griego, hallamos el texto de Parménides, el cual nos dice:

“Un solo camino narrable  
queda: que es...  
Es necesario decir y pensar lo que es; pues es posible ser,  
mientras a la nada no le es posible ser...  
todo está lleno de ente;  
por ello es un todo continuo, pues el ente se reúne con el ente...”<sup>18</sup>

Al seguir los pasos de este filósofo presocrático, podría mencionarse: lo que el filósofo busca contemplar y saber, afanosa y amorosamente, es el ser del ente —de la cosa. Por otro lado, al revisar los diálogos de Platón; por ejemplo, *Eutifrón* —en donde se interroga ¿qué es lo pío en sí mismo?— y *Cármides* —en el que se cuestiona ¿qué es la sensatez en sí misma?<sup>19</sup>— encontramos que lo que el filósofo busca contemplar y saber, afanosa y amorosamente, es el ser de las cosas en sí mismas. Aristóteles, por su parte, nos expone la siguiente idea: “Hay una ciencia que estudia lo que es, en tanto que algo que es, y los atributos que, por sí mismo le pertenecen... Y puesto que buscamos los principios y las causas supremas, es evidente que éstas han de serlo necesariamente de alguna naturaleza por sí misma... De ahí que también nosotros hayamos de alcanzar las causas primeras de lo que es, en tanto que algo es”<sup>20</sup>. En un intento por comprender la reflexión aristotélica podría decirse: lo que el filósofo busca contemplar y saber, afanosa y amorosamente, es lo que es el ente en cuanto que es<sup>21</sup>.

A partir de lo encontrado en los orígenes de la filosofía, podría señalarse que esta forma de pensamiento se distingue y diferencia de otras formas del pensamiento, pues ella busca contemplar y saber, afanosa y amorosamente, la naturaleza de las cosas en sí mismas o en cuanto que son.

Ahora bien, ¿de qué modo la filosofía muestra lo que busca, contempla y ha encontrado? Al abordar el problema del pensar se mencionó que éste se concibe como un diálogo. Esta última palabra es un término compuesto por

---

<sup>18</sup> *Los filósofos presocráticos*, op. cit., Obras I, 2015, pp. 284 y 285.

<sup>19</sup> Platón, *Diálogos I*, traducción y notas de Julio Calonge, Emilio Lledó y Garlos García Gual, Gredos, Madrid, 2008.

<sup>20</sup> Aristóteles, *Metafísica*, op. cit., p. 139.

<sup>21</sup> Con riesgo a equivocarnos, podría interpretarse que las ideas de Heráclito, Parménides, Platón y Aristóteles nos indican que la filosofía, desde sus orígenes hasta nuestros días, se las tiene que ver con el ser —naturaleza y esencia— de las cosas.

el prefijo día que significa “a través de”<sup>22</sup> y el vocablo logo, el cual nos remite al término griego, *logos*. El significado natural e imparcial de este término griego es “hablar”. El hablar nos hace patente el modo de ser del hombre y, en el hablar, el ser humano hace visible para sí mismo y para los demás el mundo y la propia existencia<sup>23</sup>. Hablar, en este sentido, es un mostrar —hacer ver— lo que el hombre es, lo que es su semejante, así como lo que son las cosas. De esta manera, el filósofo habla de lo que busca, contempla y ha encontrado, pero ¿de qué forma? Con palabras<sup>24</sup>.

Con lo indagado hasta ahora, podríamos recuperar nuestra interrogación ¿qué es la filosofía? para, así, tener la posibilidad de llevar a cabo nuestra labor. Pues bien, la filosofía podría concebirse como una forma de pensar que busca contemplar y saber, afanosa y amorosamente, la naturaleza de las cosas en sí mismas<sup>25</sup>. Esta forma de pensar y teorizar implica, como primer movimiento del habla, interrogar de la siguiente manera: ¿qué son las cosas en sí mismas? La pregunta nos compromete a fijar el pensamiento y la mirada, solamente<sup>26</sup>, a indagar el ser de las cosas en cuanto que son. Para, en un siguiente movimiento, intentar dar razón de ellas en sí mismas.

Ahora bien, el pensar y teorizar filosófico se caracteriza, por un lado, por ser afanoso; es decir, por ser una forma de pensamiento que busca contemplar, de forma cuidadosa y con fuerza impetuosa, la esencia de las cosas. Y, por otro, por ser amoroso, pues implica una disposición natural y una entrega plena, por parte del filósofo, a buscar y contemplar el ente en cuanto que es. Así, la labor que hemos de acometer en esta obra es la de aproximarnos a *Pensar filosóficamente la moral en las organizaciones*. En otros términos, diríamos, la labor que hemos de acometer en esta obra es la de llevar a cabo una aproximación a la *Ética en las organizaciones*<sup>27</sup>.

---

22 *Diccionario de la lengua española*, 23ª edición, 2014, <https://dle.rae.es/exponer?m=form>

23 Cfr. Heidegger, Martín, *Lógica. La pregunta por la verdad*, versión española de J. Alberto Ciria, Alianza Editorial, Madrid, 2004.

24 Silva Camarena, Juan Manuel, “La ciencia: un asunto de palabras”, *Contaduría y Administración*, No. 212, enero-marzo, UNAM, 2004, pp. 5-24.

25 En términos parmenidios diríamos: la filosofía podría concebirse como el pensar y contemplar el ser del ente. En términos platónicos diríamos: la filosofía podría concebirse como el pensar y contemplar las cosas en sí mismas. Mientras que, aristotélicamente diríamos: la filosofía podría concebirse como el pensar y contemplar el ente en cuanto que es.

26 Se inserta la palabra “solamente” en el sentido de que la filosofía es pura, pues está libre y exenta de mezclarse con cualquier otra cosa que no sea pensar y teorizar el ser de las cosas en cuanto que son. No está de más cuestionarse ¿Cuáles son esas otras cosas con las que podría mezclarse la filosofía? Algunas de ellas son: los conocimientos práctico y técnico, el diseño de herramientas, la ideología, el poder, la política, el afán del dinero, los aplausos, los sentimientos y las opiniones. Para un estudio más profundo al respecto ver Platón, *El sofista*, traducción, introducción y notas de Frances Casadesús Bordoy, Alianza Editorial, Madrid, 2010, así como Nicol, *La primera teoría de la praxis*, *op. cit.* Cabe mencionar que la presente observación abre el camino para abordar el tema de la objetividad y la finalidad del quehacer filosófico.

27 Vemos indispensable señalar que la ética y la moral no son lo mismo. Dicha distinción es imprescindible, pues

## El método en nuestra labor

Uno de los fundamentos, en el sentido de lo que hace posible algo, en el pensar filosófico es el método. Pero, ¿qué es el método en la filosofía? Para intentar resolver esta cuestión vayamos a Parménides, en quien se encuentran los primeros indicios de lo que se concibe por método:

“Y ahora es necesario que te enteres de todo:  
por un lado, el corazón inestremecible de la verdad bien redonda;  
por otro, las opiniones de los mortales, para los cuales no hay fe verdadera.  
Pero igualmente aprenderás también tales cosas: cómo lo que se les aparece  
al penetrar todo, debe existir admisiblemente.  
Las yeguas que me llevan tan lejos como mi ánimo alcance,  
me transportaron cuando, al conducirme, me trajeron  
al [*methos* —método] camino, abundante en signos,  
de la diosa, el cual guía en todo sentido al hombre que sabe.  
Ahí fui enviado, pues ahí me llevaban las yeguas muy conocedoras,  
tirando del carro, y las doncellas iban adelante en el camino”<sup>28</sup>.

---

en nuestros días notamos un uso indistinto de ambos términos; de hecho, observamos que en el mundo de hoy se usa, con mayor frecuencia, el término ética para referirnos a cuestiones de carácter moral. La distinción es indispensable e imprescindible, ya que con ello se intenta hacer ver con mayor claridad el sentido de nuestra indagación. Mas, ¿en qué sentido son distintas la ética y la moral? Para dar respuesta a nuestra pregunta vemos necesario ir a la filosofía misma. En el libro *Metafísica de la expresión*, Eduardo Nicol nos dice: “La moralidad es inherente al ser de la libertad [el ser humano]. Dicho de otra manera: el ser de la expresión [el ser humano] produce actos que son esencialmente cualificables, y esto es lo que permite, la aparición histórica de las morales. La acción misma no es ética. Llamamos ética a la reflexión que sobreviene en el ser del sentido [el ser humano], de manera necesaria, cuando objetiva su moralidad y somete a juicio la propia moral vigente. Por ende, es ética la teoría filosófica de la moralidad en general” (Nicol, Eduardo, *Metafísica de la expresión*, 2ª edición, Fondo de Cultura Económica, México, 1974, p. 224.). Como nos lo muestra Nicol, la moral y la ética no son lo mismo, pues la primera es una característica propia del ser humano, mientras que la segunda se refiere a la disciplina filosófica que tiene como tarea explicar —teóricamente— la moral en sí misma. Una muestra más en la que se nos pone a la vista la distinción entre ética y moral, la encontramos en Martín Heidegger quien, en su libro *Lógica, la pregunta por la verdad*, señala: “Términos como lógica, física, ética, se derivan de las formas griegas *logiké, fysiké, etiké*, y en cada caso habría que añadir *episteme... episteme etiké* es la ciencia del *ethos*, del comportamiento y la conducta del hombre hacia otros hombres y para consigo mismo: la ciencia del hombre.” (Heidegger, *Lógica. op.cit.*, pp. 11 y 12.). Como nos lo muestra Heidegger, la ética, desde su nacimiento en Grecia, es una ciencia que tiene como objeto de estudio al hombre “en tanto que actúa para otros y para consigo mismo”. Siguiendo los pasos de Heidegger, podría decirse: la ciencia ética tiene como finalidad investigar la manera en que las acciones de un hombre afectan a su semejante y a él mismo formando su manera de ser. Un ejemplo más acerca de la distinción entre moral y ética se encuentra en Adolfo Sánchez Vázquez, quien nos menciona: “La ética es la teoría o ciencia del comportamiento moral de los hombres en sociedad. O sea, es ciencia de una forma específica de conducta humana” (*Ética*, Grijalbo, México, 1969, p. 22.). De esta forma, la presente investigación se sienta sobre la idea de que la moral y la ética no son lo mismo, pues esta última se concibe como la ciencia o disciplina filosófica que tiene como tarea pensar la moral en sí misma; mientras que la moral se concibe como algo propio e inherente del ser humano, pues todo hombre hace patente su manera de ser. Ahora bien, la forma de ser del hombre se va formando a partir de las acciones hacia sus semejantes y para consigo mismo.

<sup>28</sup> *Los filósofos presocráticos*, Obras I, *op. cit.*, pp. 275 y 276.

Con base en el pensamiento parmenidí, el método podría concebirse como la búsqueda del filosofar que discurre por un camino o sendero, el cual aspira a guiarnos hacia la naturaleza de las cosas. En este sentido, todo filósofo traza un camino que guía a sus dialogantes; así como a su pensamiento propio hacia el ser de los entes. Ahora bien, el método que nos guía no es solo un camino o el camino<sup>29</sup>; sino, más bien, lo que encontramos en la historia del pensamiento filosófico es la formación y delimitación de caminos que aspiran a guiarnos hacia las cosas en tanto que son.

Además de ser una guía del camino, el método cumple una función específica, la cual consiste, nos dice Eduardo Nicol, en ser “la acción crítica que el logos ejerce sobre sí mismo”<sup>30</sup>. En este sentido, el método es una especie de vigilante del habla quien observa, atenta y cuidadosamente, a que el *logos* muestre las cosas en sí mismas, sin subjetividades y arbitrariedades. Mas, ¿qué senderos tomará nuestra labor?

### *Estructura de la obra*

La presente obra se compone de cuatro capítulos, el primero de ellos se titula *Moral y naturaleza humana*, cuya finalidad es la de pensar filosóficamente el tema de la moral y su relación con la naturaleza humana; en este sentido, las preguntas a plantear son: ¿Qué es la moral en sí misma? ¿Qué es la naturaleza humana? ¿Existe algún vínculo entre la moral y la naturaleza humana? El capítulo 2 lleva por nombre *Moral e historia* y tiene como objetivo mostrar las formas en que el ser humano ha vivido el problema de la moral en la historia y, particularmente, en la historia de occidente. En seguida, tenemos el capítulo 3, denominado *Moral y mundo moderno* que tiene dos propósitos; se pretende, por un lado, contemplar y pensar el mundo moderno; por otro, hacer patente la manera en que los seres humanos vivimos el problema de la moral en este mundo. Finalmente, el capítulo 4, *Moral y organizaciones*, tiene la intención de averiguar si es posible, o no, sustentar la siguiente idea: “Al dar razón del ser humano y de la relación con sus semejantes con base en la palabra organización se le tiende a deshumanizar”.

---

29 El método en la filosofía no es un camino ni el camino, en el sentido de que se podría pretender, como pasa comúnmente en el mundo de hoy, que sólo hay un método y que éste es el único camino para mostrar el ser de las cosas en sí mismas. Al respecto, vale la pena interrogar ¿de dónde viene la idea de que sólo hay un método y que éste es el camino para mostrar el ser de las cosas en sí mismas?

30 Nicol, Eduardo, *Los principios de la ciencia*, op. cit., p. 44.

La presente obra está dedicada a Tadeo, Mónica, mis padres, hermanos y a Juan Manuel Silva Camarena. Asimismo, agradezco a los miembros del seminario permanente de la División de Investigación de la Facultad de Contaduría y Administración, quienes con sus comentarios enriquecieron las ideas de la presente obra; así como a la Universidad Nacional Autónoma de México, espacio que hace posible el amor a la sabiduría.

José Alberto García Narváez  
Febrero de 2023

# Capítulo 1

## Moral y naturaleza humana

---

La finalidad del presente capítulo es la de pensar filosóficamente el tema de la moral<sup>31</sup> y su relación con la naturaleza humana; en este sentido, las preguntas por plantear se formulan de la siguiente manera: ¿Qué es la moral en sí misma? ¿Qué es la naturaleza humana? ¿Existe algún vínculo entre la moral y la naturaleza humana? Ahora bien, la historia de la indagación filosófica nos muestra que el método<sup>32</sup> es una cuestión esencial para esta forma de pensamiento, pues sin él no es posible que la filosofía sea lo que es. En este sentido, es necesario delinear el camino que guiará nuestra labor para, así, intentar mostrar el ser de la moral en sí misma y su vínculo con la naturaleza del ser humano.

*Un camino para abordar nuestras interrogaciones*

En *El banquete*, diálogo donde los participantes conversan acerca del amor buscando averiguar lo que éste es en sí mismo, Platón nos dice —en palabras de Aristófanes— lo siguiente:

“En efecto, me parece que los hombres no se dan en absoluto cuenta del poder del Amor, ya que si se la dieran le hubiesen construido los más espléndidos templos y altares y harían en su honor los más solemnes sacrificios. Ahora, por el contrario, nada de eso se hace, por más que debiera hacerse antes que

---

31 En la presentación de nuestra obra se mencionó que el pensamiento filosófico consiste, por un lado, en interrogar sobre lo que son las cosas en sí mismas, fijando la mirada hacia la naturaleza de los entes; y, por otro, en dar razón de las cosas en sí mismas, aspirando a mostrar su naturaleza.

32 En la presentación de nuestra labor se señala que uno de los fundamentos en el pensar filosófico es el método. Ahora bien, esta palabra, decíamos, podría concebirse como una búsqueda que lleva a cabo el pensamiento, el cual discurre por un camino que nos intenta guiar hacia la naturaleza de las cosas. Cfr. Nicol, Eduardo, *La revolución en la filosofía, Crítica de la razón simbólica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982; y, del mismo autor, *Los principios de la ciencia*, op. cit.

cosa alguna; pues es el Amor el más filántropo de los dioses en su calidad de aliado de los hombres y médico de males, cuya curación aportaría la máxima felicidad al género humano. Así, pues, yo intentaré explicaros a vosotros su poder y vosotros seréis luego los maestros de los demás. Pero antes que nada tenéis que llegar a conocer la naturaleza humana y sus vicisitudes, porque nuestra primitiva naturaleza no era la misma de ahora, sino diferente.”<sup>33</sup>

Ahora bien, para delinear nuestro sendero podríamos recurrir a una paráfrasis de la última parte del texto platónico que se ha citado. Nuestra paráfrasis quedaría de la siguiente forma: Así, pues, intentaremos mostrar la moral en sí misma... pero, para ello y, antes que nada, habremos de averiguar lo que es la naturaleza humana.

Con base en nuestra paráfrasis, podríamos decir: el camino por el que hemos optado discurrir, y que nos guiará, para intentar mostrar lo que es la moral en sí misma, es el de indagar, antes que nada, la naturaleza humana. O, en otras palabras: el sendero por el que se ha optado para intentar mostrar la moral en sí misma es el de abordar, en primera instancia, el problema de la naturaleza del ser humano. De esta manera, queda delineado nuestro camino, pero ¿qué buscamos contemplar al parafrasear el pensamiento platónico? ¿Qué es eso de la naturaleza humana?

### *La naturaleza humana*<sup>34</sup>

Desde sus orígenes, la filosofía se ha dado a la tarea de contemplar la *fýsin*<sup>35</sup> —naturaleza— de las cosas. Así nos lo muestra Heráclito de Éfeso en su fragmento B112: “El pensar es la virtud máxima, y sabiduría decir la verdad y obrar como los que comprenden la naturaleza de las cosas.”<sup>36</sup> Mas ¿qué se entenderá en nuestra labor por la palabra naturaleza?

El propio nacimiento de esta palabra en Grecia, así como su historia, nos muestran una amplia ambigüedad del término; por ello, y por nuestra labor misma, es necesario plantear una definición de dicho vocablo. Al hablar de la naturaleza de las cosas, nos estaremos refiriendo a algo que es propio de los entes, los hace ser lo que son<sup>37</sup> y, en consecuencia, los hace ser distintos y diferente unos de otros.

<sup>33</sup> Platón, *El banquete*, op. cit., pp. 35 y 36.

<sup>34</sup> No está de más mencionar que nuestro capítulo aborda, en primera instancia, el problema de la naturaleza humana, y no el de la moral, por cuestiones de método.

<sup>35</sup> Nota: Las palabras y fragmentos en griego se toman de las fuentes a las que se hace referencia en las citas.

<sup>36</sup> Heráclito. *Fragmentos*, op. cit., p. X. Asimismo, pueden verse los fragmentos B1 y B123 de este filósofo para encontrar referencias al término naturaleza.

<sup>37</sup> El problema de la relación entre naturaleza, esencia y ser de las cosas, se plantea en las páginas 9 y 10; así como, en la nota al pie núm. 21, de la presentación de nuestra obra (texto que antecede los capítulos del presente libro).

Así, al colocar frente a nosotros la cuestión de la naturaleza humana se indaga sobre lo propio del ser humano, lo que lo hace ser lo que es, así como lo que lo hace ser distinto y diferente de las demás cosas. De esta forma, se nos pone a la vista el sendero para pensar la moral en sí misma al preguntar ¿qué es lo propio del ser humano, lo que lo hace ser lo que es y, en consecuencia, lo hace distinto y diferente al resto de las demás cosas?

- La pregunta sobre la naturaleza humana

Antes de abordar el problema de la naturaleza humana, vemos necesario detenernos un instante y exponer algunas ideas que habrían de tomarse en cuenta al momento de interrogar acerca de la naturaleza del ser humano; esto con la finalidad de evitar discurrir por otros senderos y alejarnos de nuestro camino.

Primera idea, preguntar ¿qué es el hombre? no es lo mismo que cuestionar ¿qué es el hombre en sí mismo?<sup>38</sup> La primera interrogante forma parte de la existencia de todo ser humano<sup>39</sup> y, en consecuencia, está presente a lo largo de la historia —tanto de cada hombre como de la humanidad— ¿por qué razón? El ser humano se examina a sí mismo, pues es vital<sup>40</sup>. Los seres humanos no podemos vivir sin una idea de nosotros mismos y del cosmos. Si no averiguamos lo que somos y lo que son las cosas, no tendríamos una idea de nosotros mismos y de ellas; no podríamos relacionarnos con nosotros mismos, los semejantes y las cosas. En consecuencia, no podríamos vivir como seres humanos (pensemos en un hombre que, por alguna razón, padece de amnesia en alguno de sus tipos). ¿Qué ser humano podría vivir sin saber quién es él, qué somos y qué son los entes? Ahora bien, la segunda cuestión surge con la filosofía y forma parte de su historia. La pregunta filosófica sobre el hombre tiene como finalidad contemplar la naturaleza del ser humano y se podría plantear de diversas formas; por ejemplo, ¿qué es el hombre en sí mismo? ¿Qué es la naturaleza humana? ¿Esencialmente, qué es el hombre?

<sup>38</sup> El filósofo Martín Buber señala: “Kant ha sido quien con mayor agudeza ha señalado la tarea propia de una antropología filosófica.... [a partir de sus cuatro preguntas] 1.- ¿Qué puedo saber? 2.- ¿Qué debo hacer? 3.- ¿Qué me cabe esperar? 4.- ¿Qué es el hombre? A la primera pregunta responde la metafísica, a la segunda la moral, a la tercera la religión y a la cuarta la antropología.” Buber, Martín, *¿Qué es el hombre?*, traducción de Eugenio Ímaz, Fondo de Cultura Económica, México, 1949, p. 12. Se retoma esta referencia a la idea kantiana porque podría observarse una contradicción en nuestro planteamiento; sin embargo, la pregunta de Kant ¿qué es el hombre? es de carácter esencial. Esta idea es desarrollada con mayor puntualidad en el mismo texto de Buber, así como en la referencia al análisis que Heidegger realiza al respecto.

<sup>39</sup> Así nos lo hace ver Heráclito en su fragmento B116 “Todos los hombres participan del conocerse a sí mismos y de ser sabios”. Heráclito. *Fragmentos* [edición bilingüe], *op. cit.*, p. XII.

<sup>40</sup> Cfr. Nicol, Eduardo, *La idea del hombre*, Fondo de Cultura Económica, México, 1977.

Segunda idea, cuestionar ¿qué es el hombre? implica preguntar ¿quién o qué soy?, pues formo parte del cuestionamiento.

Tercera idea, interrogar ¿qué es el hombre, quién soy? es una labor inacabada. Todo hombre, a lo largo de su vida, y todas las culturas en su historia, han producido ideas de sí mismos. En este sentido, el surgimiento de las diversas ideas del hombre en la historia han sido creadas desde diversas formas del pensamiento; por ejemplo, el mítico religioso<sup>41</sup>.

Cuarta idea, cuestionar ¿qué es el hombre en sí mismo? implica preguntar ¿quién o qué soy en sí mismo?, pues formo parte del cuestionamiento. Este giro ontológico y epistemológico<sup>42</sup> en la pregunta sobre la esencia del ser humano implica en la historia del pensamiento filosófico el surgimiento de la autognosis filosófica<sup>43</sup>. Cabe mencionar que en las ciencias naturales como la física y la química no se da el giro mencionado.

Quinta, y última cuestión, la pregunta ¿qué es el hombre en sí mismo? ha sido planteada desde diversas disciplinas científicas; por ejemplo, la psicología, la antropología social, la sociología y la biología, lo cual da como resultado un estudio fragmentado —o de un solo aspecto— del ser humano<sup>44</sup>. En este sentido, podría cuestionarse: ¿Qué ciencia social, desde su particularidad, podría dar razón del ser humano en sí mismo en su plenitud? Y no sólo mostrando la psique, lo político, lo social...

Una vez expuestas algunas ideas que habrían de considerarse al momento de interrogar acerca de la naturaleza del ser humano -para evitar, en la medida de lo posible, discurrir por otras veredas y alejarnos de nuestro camino, es momento de volver hacia la pregunta que abre el sendero para pensar la moral en sí misma: ¿qué es la naturaleza humana?

41 Una muestra de ello la encontramos en el Popol Vuh, libro sagrado en el que se hace ver la idea del hombre producida por la cultura quiché. Cfr. *Popol Vuh*, versión (actualizada, basada en los textos quiché y anotaciones al manuscrito de Fray Francisco Ximénez) de Agustín Estrada Monroy, Editores Mexicanos Unidos, México, 2002.

42 “La antropología filosófica [nos dice Martín Buber] lo que pretende es, sencillamente, conocer al hombre. Pero con esto se encuentra ante un objeto de estudio del todo diferente a los demás. Porque en la antropología filosófica se le presenta al hombre mismo, en el sentido más exacto, como objeto... Por su esencia, el conocimiento filosófico del hombre es reflexión del hombre sobre sí mismo, y el hombre puede reflexionar sobre sí únicamente si la persona cognoscente, es decir, el filósofo que hace antropología, reflexiona sobre sí como persona”. Buber, Martín, *¿Qué es el hombre?*, op. cit., p. 19.

43 En este sentido podría decirse que hay un autoconocimiento natural y otro filosófico. Ver, Silva Camarena, Juan Manuel, *Autognosis. Esquemas fundamentales de la filosofía del hombre*, Editora de Letras, Ideas e Imágenes, edición facsimilar de su tesis de licenciatura en Filosofía, México, 1986.

44 Una consecuencia, nos menciona Max Scheler, de la creciente aparición de ciencias particulares cuyo objeto de estudio es el hombre, es la de contribuir a enturbiar y oscurecer nuestra contemplación de su ser, más que esclarecerlo. Cfr. Scheler, Max, *El puesto del hombre en el cosmos*, traducción José Gaos, Losada, Buenos Aires, 1990. En este mismo sentido, puede consultarse la obra de Cassirer, Ernst, *Antropología filosófica*, op. cit.

- Aproximaciones a la naturaleza humana

Abro y cierro los párpados lentamente, después de tres o cuatro parpadeos miro lo que está enfrente de mí y me doy cuenta de que hay un conjunto de cosas; además, estoy yo y, a mi lado, un semejante; a quienes los griegos nos dieron el nombre *ánthropos* —hombres o humanos. Producto de esta situación en la que se da una la relación con las cosas, el semejante y conmigo mismo, aparece un primer dato de la experiencia<sup>45</sup>, el cual podría formularse de la siguiente manera: los seres humanos estamos ahí —aquí— formando parte del cosmos; es decir, formando parte del orden de todas las cosas<sup>46</sup>.

Partamos de este dato de la experiencia, contemplemos con mucho cuidado y con los ojos bien abiertos a este ser y emprendamos nuestro camino interrogando: ¿qué es lo propio del ser humano, lo que lo hace ser lo que es y, en consecuencia, lo hace distinto y diferente al resto de las demás cosas?

1. *Ser y Forma*. La unidad entre ser y forma<sup>47</sup>, como lo definitorio de la naturaleza humana, nace con el filósofo Demócrito de Abdera y su fragmento B33. En él, nos expresa lo siguiente: “La naturaleza [humana] y la *paideia* son algo parecido. Porque la *paideia* transforma al hombre, pero al transformar crea su naturaleza”<sup>48</sup>. ¿Qué nos quiere decir Demócrito con sus palabras? Al parecer, el filósofo de Abdera nos muestra la naturaleza del hombre diciéndonos: primero, en el hombre hay dos naturalezas; segundo, su primera naturaleza es transformable o moldeable, es decir que se le puede dar forma a su ser; tercero, al proceso de moldear el ser del hombre —darle forma— se le da el nombre de *paideia*, en griego, educación o humanismo<sup>49</sup> en español; y, cuarto, al transformar el ser del hombre se produce en él una segunda naturaleza, la cual sería de carácter ético<sup>50</sup>. Así, en Demócrito ha-

45 Por dato de la experiencia se quiere decir: el darse cuenta de una cosa que está ahí formando parte de la realidad y hablar —decir algo— sobre ella.

46 Cfr. *Los filósofos presocráticos*, Obras I, *op. cit.*

47 ¿Qué entenderemos por la palabra forma y cuál es su relación con el ser de las cosas? Forma es el significado original del vocablo idea. Ahora bien, la forma o idea se refiere, por un lado, al aspecto físico de las cosas, el cual es perceptible por la vista; y, por otro, a la realidad última (el ser, la esencia y la naturaleza) perceptible de las cosas. Ahora bien, esta realidad última es perceptible, ya no por la vista, sino por el pensamiento. *Los filósofos presocráticos*, Obras II, traducción y notas de Conrado Eggers Lan, Victoria E. Juliá, Néstor Luis Cordero y Ernesto La Croce, Gredos, España, 2015, p. 304.

48 Leucipo y Demócrito, *Fragmentos*, traducción del griego, estudio preliminar y notas de Juan Martín Ruíz Werner, Aguilar, Argentina, 1964, p. 207.

49 Werner, Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, traducción de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces, 2ª edición, Fondo de Cultura Económica, México, 1962. También ver Nicol, Eduardo, *La idea del hombre*, edición facsimilar de la primera edición de 1946, Herder, México, 2004.

50 Cfr. Silva Camarena, Juan Manuel, “Humanismo, ética y tecnología I”, *Contaduría y Administración*, abril-junio, No. 197, 2000, pp. 17-22.

llamos una teoría del hombre que hace patente un aspecto de la naturaleza de este ser, la cual nos ofrece la posibilidad de mostrar la naturaleza humana al decir: la *paideia* —el dar forma al ser del hombre— es lo propio del ser humano, es lo que lo hace ser lo que es y, en consecuencia, lo hace distinto y diferente al resto de las demás cosas.

Ahora bien, en el pensamiento platónico encontramos, también, indicios de la relación entre ser y forma como aspectos de la naturaleza humana. Al recuperar el mito del andrógino en el diálogo *El banquete*, Platón nos dice lo siguiente:

“En primer lugar, eran tres los géneros de los hombres, no dos, como ahora, masculino y femenino, sino que había también uno tercero que participaba de estos dos, cuyo nombre perdura hoy en día, aunque como género ha desaparecido. Era, en efecto, entonces el andrógino una sola cosa, como forma y como nombre, partícipe de ambos sexos, masculino y femenino, mientras que ahora no es más que un nombre sumido en el oprobio. En segundo lugar, la forma de cada individuo era en su totalidad redonda, su espalda y sus costados formaban un círculo; tenía cuatro brazos, piernas en número igual al de los brazos, dos rostros sobre un cuello circular semejantes en todo, y sobre estos dos rostros, que estaban colocados en sentidos opuesto, una sola cabeza; además cuatro orejas, dos órganos sexuales y todo el resto era tal como se puede uno figurar por esta descripción. Caminaba en posición erecta como ahora, hacia adelante o hacia atrás, según deseara, pero siempre que le daban ganas de correr con rapidez hacía como los acróbatas, que dan la vuelta de campana haciendo girar sus piernas hasta caer en posición vertical y, como eran entonces ocho los miembros en que se apoyaba, avanzaba dando vueltas sobre ellos a gran velocidad. Eran tres los géneros y estaban así constituidos por esta razón: porque el macho fue en un principio descendiente del sol; la hembra, de la tierra; y el que participaba de ambos sexos, de la luna, ya que la luna participaba también de uno y de otro astro. Y circulares precisamente eran su forma y su movimiento, por semejanza con sus progenitores. Eran, pues, seres terribles por su vigor y su fuerza; grande era además la arrogancia que tenía, y atentaron contra los dioses [...] Entonces, Zeus y los demás dioses deliberaron que debían hacer, y se encontraron en grande aprieto [...] Con gran trabajo, al fin Zeus concibió una idea y dijo: <<Me parece tener una solución para que pueda haber hombres y para que, por haber perdido fuerza, cesen su desenfreno. Ahora mismo voy a cortarlos en dos a cada uno de ellos y así serán a la vez más débiles y más útiles para nosotros por haberse multiplicado su número. Caminarán en posición erecta sobre dos piernas; pero si todavía nos parece que se muestran insolentes y que no quieren estar tranquilos, de nuevo los cortaré en dos, de suerte que anden en lo sucesivo sobre una sola pierna, saltando a la pata coja.>> Tras decir esto dividió en dos a los hombres, al igual que los que cortan las serbas para ponerlas a secar, o de los que cortan los huevos con un crin [...] Más una vez que fue separada la naturaleza humana en dos, añorando cada parte a su propia mitad, se reunían con ella. Se rodeaban con sus brazos, se enlazaban entre sí, deseosos de

unirse en una sola naturaleza y morían de hambre y de inanición general, por no querer hacer nada los unos separados de los otros. Así, siempre que moría una de las mitades y quedaba sola la otra, la que quedaba con vida buscaba otra y se enlazaba a ella [...] Desde tan remota época, pues, es el amor de los unos a los otros connatural a los hombres y reunidor de la antigua naturaleza, y trata de hacer un solo ser de los dos y de curar la naturaleza humana. Cada uno de nosotros, efectivamente, es un símbolo de hombre, como resultado del corte en dos de un solo ser, y presenta sólo una cara como los lenguados. De ahí que busque siempre cada uno a su propio símbolo”.<sup>51</sup>

En un intento por interpretar el pensamiento platónico, podría decirse: el hombre es un ser que, a lo largo de su vida, se la pasa buscando su propio símbolo. Pero ¿qué tiene que ver esta idea platónica con nuestro asunto? La palabra símbolo, cuyo origen es griego (*σύμβολο*), quiere decir, entre otras cosas: una parte de<sup>52</sup>. En este sentido, el hombre es un ser que se la pasa buscando una parte de él que le hace falta; dicha parte faltante es su semejante. Mas ¿para qué busca la parte que le falta? Podríamos pensar que para ser pleno y formar la unidad que somos y que hemos perdido. Sin el otro no se puede vivir y no se puede dar forma a nuestro ser, pues sin el otro, mi forma es incompleta, soy un ser deforme. El semejante me moldea, pues complementa mi forma de ser y me hace ser lo que soy. En un intento por vincular el pensamiento de Platón y Demócrito, podríamos decir: sólo con el otro es posible la *paideia*. La segunda naturaleza del hombre depende, en cierto sentido, de lo que el otro hace de mí ser. El otro me da forma y me transforma, dándole forma a mi ser. Yo soy lo que el otro hace de mí. Mi forma de ser se encuentra directamente ligada a mis semejantes<sup>53</sup>.

Con riesgo a equivocarnos, podríamos decir algo más sobre la naturaleza humana: buscar nuestro símbolo -ser con el otro- es lo propio del ser humano, es lo que lo nos hace ser lo que somos y, en consecuencia, es lo que nos hace distintos y diferentes al resto de las demás cosas.

Ahora bien, al seguir escarbando en la obra platónica, encontramos, al final del diálogo *Ion*, referencia al dios Proteo<sup>54</sup>, quien es un “dios del mar. Generalmente vive en la isla de Faros... [Y] está dotado de la virtud de metamorfosearse en cualquier forma que desee: puede convertirse no sólo en animal, sino en elemento, tal como el agua o el fuego”<sup>55</sup>. Empero, ¿tiene algo que ver esta divinidad griega con la naturaleza humana?

51 Platón, *El banquete*, op. cit., pp. 36-39.

52 *Los filósofos presocráticos*, Obras II, op. cit., p. 98.

53 Sartre diría: “El otro es indispensable a mi existencia tal como el conocimiento que tengo de mí mismo”; en Sartre, Jean Paul, *El existencialismo es un humanismo*, Ediciones Peña Hermanos, México, 1998, p. 30.

54 Platón, “Ion” en *Diálogos I*, traducción y notas de Julio Calonge, Emilio Lledó, Carlos García Gual, Gredos, Madrid, 2008, p. 269.

55 Grimal, Pierre, *Diccionario de Mitología Griega y Romana*, traducción de Francisco Payarols, Paidós, Barcelona, 1981, p. 456.

Una huella que nos orienta en nuestro indagar la encontramos en el pensador renacentista Giovanni Pico Della Mirandola, quien en su escrito *Discurso sobre la dignidad del hombre* nos menciona:

“¡Oh suma libertad de Dios padre, oh suma admirable suerte del hombre al cual le ha sido concebido obtener lo que desee, ser lo que quiera!... ¿Quién no admirará a este camaleón nuestro? O, más bien, ¿quién admirará más cualquier otra cosa? No se equivoca Asclepio el ateniense —en razón del aspecto cambiante y de esta naturaleza que se transforma incluso a sí misma— cuando dice que en los misterios del hombre era simbolizado por Proteo... ¿Quién, pues, no admirará al hombre? A ese hombre que no erradamente en los sagrados textos mosaicos y cristianos es designado ya con el nombre de “todo ser de carne”, ya con el de “toda criatura”, porque se forja, modela y se transforma a sí mismo. De aquí el dicho caldeo: “Enosh hu shinnujim vekammah tebhaoth baal haj”, esto es, “el hombre es animal de naturaleza varia, multiforme y cambiante.”<sup>56</sup>

Al seguir las ideas de Pico Della Mirandola, observamos, por una parte, una relación entre Proteo y la esencia humana<sup>57</sup>; y, por otra, un vínculo entre el ser y la forma en la naturaleza del hombre, pues el ser del hombre no sólo es moldeable —transformable en una segunda naturaleza, como nos lo hizo ver Demócrito— sino, además, es vario, multiforme y cambiante.

El ser del hombre, podría decirse, es posibilidad ya que, primero, cada ser humano puede ser moldeado de diversas y múltiples formas; de hecho, su ser, en el transcurrir de la vida, puede dejar de ser lo que era en un momento para, después, ser de otra(s) forma(s). En este sentido, el ser del hombre no es determinado, sino más bien indeterminado<sup>58</sup>. Y, segundo, los hombres, al tener la misma naturaleza, somos de formas diferentes; la diferencia entre los seres humanos no sólo es en términos físico-orgánicos, sino también y, fundamentalmente, en sus formas de ser. Cada ser humano es diferente y distinto por su propia naturaleza, la cual es la misma para todos<sup>59</sup>. Ahora bien, esta mismidad en nuestra naturaleza hace posible que seamos diferentes los unos de los otros.

<sup>56</sup> Pico Della Mirandola, Giovanni, *Discurso sobre la dignidad del hombre*, Universidad Nacional Autónoma de México, 2003, pp. 15, 16 y 17.

<sup>57</sup> De la relación que Pico Della Mirandola identifica entre Proteo y la esencia humana, se podrían derivar dos definiciones del ser humano en sí mismo; primera, el hombre es un ser camaleónico, pues tiene la posibilidad de transformar su ser en diversas formas, el hombre puede ser de diversas maneras y, por ello, podemos hablar de las diversas formas de ser del hombre; y, segunda, el hombre es un ser indefinido, pues su ser no está determinado.

<sup>58</sup> Pico Della Mirandola, *Discurso sobre la dignidad del hombre*, *op. cit.* También Sartre, Jean Paul, *El existencialismo es un humanismo*, *op. cit.*

<sup>59</sup> Heráclito señala en su fragmento B113: “común es a todos el pensar”, (Heráclito. *Fragments* [edición bilingüe], *op. cit.*, p. IX) al recuperar las palabras del filósofo presocrático, nosotros podríamos decir: común es a todos la naturaleza. Todos los seres humanos compartimos, tenemos en común la misma naturaleza, lo que hace posible, por una parte, que seamos diferentes unos de otros; y, por otra, que se hable de naturaleza humana en términos generales.

Hasta este punto de nuestro recorrido, y al mirar la unidad entre ser y forma en el hombre, nos hemos encontrado con que la *paideia*, la búsqueda de nuestro símbolo, así como lo vario, multiforme y cambiante de nuestra forma de ser son rasgos de la naturaleza humana.

2. *Ser y Logos*. El *logos*, como parte constitutiva de la naturaleza humana, lo hallamos en el texto que lleva por título *Política*, del filósofo de Estagira, Aristóteles; en él, se enuncia lo siguiente: “el hombre es entre los animales el único que tiene *logos*”<sup>60</sup>. La idea de Aristóteles plantea la distinción entre el ser humano y el resto de los seres vivos, específicamente, de los animales. Dicha distinción la establece a partir de señalar que el hombre es el único que tiene *logos*. En este sentido, si preguntamos ¿qué es lo propio del ser humano, lo que lo hace ser lo que es y, en consecuencia, lo hace distinto y diferente al resto de las demás cosas? Con base en el pensamiento aristotélico, podría responderse: lo propio del ser humano es el *logos*.

Pero, ¿qué es el *logos*? Esta palabra es de origen griego y desde su nacimiento, así como en el transcurrir del tiempo, su ambigüedad se ha acentuado; por ejemplo, en el mundo latino aparece como *ratio* (año 1140), la cual derivará en nuestra lengua como razón. Asimismo, fue interpretada como *dictionis* (año 1444) que pasará al español como discurso. Otra forma de traducirse *logos* en la latinidad fue como *fabulari* (año 1140) que derivará en hablar; aunque esta última, también, proviene de *pariar* (año 1335). Por último, los latinos traducirán nuestra palabra griega como *parabula* (año 1140) que a su vez pasará a *parabla* (año 1250) y desembocará en palabra<sup>61</sup>. Hasta aquí, *logos* aparece en el mundo latino y en la lengua española como razón, discurso, hablar y palabra.

Ahora bien, en la historia de la filosofía podemos notar, asimismo, la riqueza significativa del término *logos*; vayamos primero al pensamiento heraclíteano, en el que dicho término puede significar: razón, razón de ser, renombre y fama<sup>62</sup>. Por otra parte, en el diálogo *Laques*, de Platón, Lisímaco dice: “vosotros mismos decidáis si queréis ser preguntados y dar razón [*logon didonai*] acerca de tales cosas.”<sup>63</sup> Como podemos notar, la palabra *logon* se traduce como razón.

60 Aristóteles, *Política*, introducción, versión y notas de Antonio Gómez Robledo, Bibliotheca Scriptorum Graecorum Et Romanorum Mexicana, UNAM, México, 2000, p. 4.

61 Las etimologías latinas fueron recuperadas de: Corominas, Joan, *Breve Diccionario etimológico de la lengua castellana*, 3ª edición, Gredos, Madrid, 1987.

62 Ver. Heráclito. *Fragmentos* [edición bilingüe], *op. cit.*

63 Platón, *Laques*, Introducción, versión y notas de Ute Schmidt Osmanczik, Bibliotheca Scriptorum Graecorum Et Romanorum Mexicana, UNAM, 1983, p. 13.

Por otro lado, en el diálogo *Teeteto*, del mismo Platón, Sócrates menciona: “Eres bello, Teeteto, y no feo, como afirmaba Teodoro; en efecto, quien habla tan bien [*légen kalós*], es también un hombre bello y de bien”<sup>64</sup>. Con este pasaje del *Teeteto* se puede observar la manera en que *légen* se ha traducido como habla. En este mismo diálogo el interlocutor de Sócrates le pregunta a éste: “¿A qué llamas pensar? [Y Sócrates le responde] Al discurso [*logon*] que el alma misma desarrolla en sí misma acerca de lo que investiga”<sup>65</sup>. De esta manera, se nos pone a la vista la traducción de *logon* como discurso. En la obra aristotélica, específicamente en la *Política*, encontramos: “el hombre es entre los animales el único que tiene palabra [*logon*]”<sup>66</sup>, notando que el término *logon* se traduce aquí como palabra.

Dada la riqueza significativa de la palabra *logos*, cabe preguntarnos ¿qué entenderemos por este vocablo en nuestra investigación? Al seguir buscando en la historia de la filosofía, nos encontramos con un texto del filósofo alemán Martín Heidegger, *Lógica —la pregunta por la verdad*. En dicho texto, Heidegger nos señala que el significado natural e imparcial de *logos* es hablar<sup>67</sup>. Así, *logos* se concebirá como hablar. Pero, ¿qué es hablar? Al seguir los pasos del filósofo alemán, éste nos menciona: “El hablar [...] anuncia la diferencia del hombre respecto de los demás vivientes en el mundo; el ser específico del hombre se hace notar mediante el hablar y en esto lo esencial en el propio hablar es que se lo experimenta como hablar de algo —acerca de algo— a alguien”<sup>68</sup>.

Con base en esa idea heideggeriana, podría mencionarse: primero, el hablar hace patente la naturaleza humana; es decir, el hablar es lo propio del ser humano, es lo que lo hace ser lo que es y, en consecuencia, lo hace distinto y diferente al resto de las demás cosas; segundo, al hablar se habla acerca de algo; en este sentido, el habla es mostrar —hacer ver, hacer patente, poner a la vista— el ser de las cosas; y, tercero, al hablar se le habla a alguien; es decir, *logos* es diálogo. Esta última palabra es un término compuesto por el prefijo *dia*, que significa “a través de”, y el vocablo *logo* —hablar. En este sentido, por diálogo se podría entender: la relación que se da entre los hombres mediante el hablar —los seres humanos hablamos los unos con los otros.<sup>69</sup>

64 Platón, *Teeteto*, op. cit., p. 75.

65 *Ibid.*, p. 83.

66 Aristóteles, *Política*, op. cit., p.4.

67 Heidegger, *Lógica. La pregunta por la verdad*, op. cit. Al respecto, también puede consultarse la obra del mismo Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, Ediciones Peña Hermanos, México, 1998.

68 *Ibid.*, pp. 12 y 13.

69 Un estudio más profundo del término “diálogo” se encuentra en: Nicol Eduardo, *La revolución en la filosofía, Crítica de la razón simbólica*, op. cit., Quinta Parte, IX. Crítica de la razón simbólica. 1. El ser y el logos

Pero, ¿dónde está el *logos*? Cuando decimos: el *logos* es hablar, esta última palabra aparece como verbo. El verbo denota acción y, en este sentido, hablar es acción; el habla está en las acciones. El acto humano, a diferencia del movimiento de los demás seres vivos, habla, pues, por un lado, las acciones del ser humano muestran lo que él es; y, por otro, mediante el acto de dar razón dice quién es su semejante y qué son las cosas. La acción está impregnada, constituida de habla. Ahora bien, ¿qué sucede si dejamos de contemplar al *logos* como verbo?

Si dejamos de mirar al *logos* como verbo lo podríamos pensar, al parecer, como sustantivo. El habla es una cosa que está ahí en la realidad. ¿En dónde? En mí, en mi cuerpo. El ser humano es un ser que está ahí formando parte de lo real. Evidencia, nuestro cuerpo. ¿Qué es mi cuerpo? La biología moderna y la psicología naturalista parten de la idea de que el hombre “es un animal. Se trata de una especie notable y hasta única desde muchos puntos de vista, pero no deja de ser un animal por ello. En estructura y funciones, del corazón, de la sangre, de los instintos, de los riñones y así sucesivamente, el hombre se parece mucho a otros animales, sobre todo a vertebrados.”<sup>70</sup> Pero, ¿esto es así?

En palabras de Max Scheler, “el término y el concepto de hombre encierra una pérdida anfibología [...] La palabra hombre designa, en efecto, asimismo un conjunto de cosas que se *oponen* del modo más riguroso al concepto de “animal en general”<sup>71</sup>. Pues todo mi cuerpo es *logos*, todo en mí es habla<sup>72</sup>. El ser humano es un cuerpo envuelto, impregnado y constituido de habla. El hombre no es un animal, el ser humano es *logos*. Pero, ¿cómo aparece el habla? de múltiples y varias formas. Por ejemplo, en palabras, nombres, señas, sonidos; en términos generales, en todo lo que hace y produce el hombre. De esta manera, al pensar el *logos*, nos hemos encontrado con que el hablar es una propiedad más de la naturaleza humana.

3. *Ser y Praxis*. El vínculo entre *praxis* y naturaleza humana lo encontramos a lo largo de toda la obra de Platón<sup>73</sup>. Como referencia, extraemos un fragmento del diálogo *Apología de Sócrates*, en donde Sócrates expone: “No tienes razón, amigo, si crees que un hombre que sea de algún provecho ha de tener en cuenta el riesgo de vivir o morir, sino el examinar solamente, al obrar, si hace cosas justas y actos propios de un hombre bueno o de un

70 Tinbergen, N. *El estudio del instinto*, traducción de Juan Almela, 7ª edición, Siglo XXI, México, 1981, p. 226.

71 Scheler, Max, *El puesto del hombre en el cosmos*, op. cit., pp. 28 y 29. Heidegger nos diría que “El cuerpo del hombre es algo esencialmente distinto del organismo animal”, en *Carta sobre el humanismo*, op. cit., p. 78.

72 Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, op. cit.

73 Platón, *Diálogos*, Gredos, Madrid, 2010.

hombre malo<sup>74</sup>. Una interpretación del fragmento extraído, podría ser: Un hombre es de algún provecho, pues realiza ciertas acciones. Las cosas que un hombre hace para decir que es de algún provecho son: examinar si hace cosas justas y actos propios de un hombre bueno o de un hombre malo en su obrar. Como podemos notar, la descripción del hombre que es de algún provecho se sustenta con las palabras: examinar, obrar, hacer y actos, las cuales hacen referencia a ciertas acciones. Mas, ¿qué es la acción?

Al seguir con nuestra interpretación del fragmento platónico, podríamos decir que la acción implica acto, obrar y, fundamentalmente, hacer<sup>75</sup>. Toda acción, todo acto y todo obrar, orienta nuestra comprensión hacia el hacer. En este sentido, podríamos inferir lo siguiente: el hombre es lo que hace<sup>76</sup>; es decir, el hombre se define por sus actos.

Con base en lo anterior nos topamos con que Platón hace patente al ser humano como el ser de la *praxis* —acción. Todo lo que hace el hombre muestra lo que él es; por ello, cada ser humano, al decidir sus acciones, produce su particular forma de ser<sup>77</sup>. Cada uno de nosotros actúa y obra de distintas maneras; por esta razón, podríamos decir, somos diferentes unos de otros. Las acciones del hombre hacen patente su forma de ser<sup>78</sup>. En este sentido, el hombre se forma y define a sí mismo con sus actos. En cada acto voy haciéndome, cada acto moldea mi ser, cada acto muestra mi forma ser.

Ahora bien, el acto humano, a diferencia del movimiento de los demás seres vivos, es habla; en términos de Eduardo Nicol, es expresivo<sup>79</sup>, ya que, por un lado, las acciones del ser humano expresan, muestran, dicen, hacen patente, lo que él es; y, por el otro, mediante el acto de dar razón dice quién es el otro y qué son las cosas. La *praxis* está impregnada, constituida de expresividad y, a su vez, de ambigüedad<sup>80</sup> (un mismo acto expresa, significa, varias cosas; pensemos en un sí, ¿nos vemos mañana? *Nnsí, aasí*; el sí puede significar un no por el tono en que se expresa), lo cual abre el camino al diálogo y la comprensión (todo diálogo se cifra en la cuestión ¿qué me quiere decir el otro?).

74 Platón, “Apología de Sócrates”, *Diálogos I*, traducción y notas de Julio Calonge, Emilio Lledó y Carlos García Gual, Gredos, Madrid, 2008, p. 165.

75 La palabra acción proviene del griego *praxis*. En el mundo latino aparece como *actus*, y en español será acto. Ahora bien, la palabra *actus* deriva de *agere* que significa obrar. Corominas, Joan, *Breve Diccionario etimológico de la lengua castellana*, op. cit., p. 26.

76 Nicol, Eduardo, *La idea del hombre*, op. cit.; asimismo ver Sartre, Jean Paul, *El existencialismo es un humanismo*, op. cit.

77 La idea: cada ser humano, al decidir sus acciones, produce su particular forma de ser; deriva de la relación entre *praxis* y *póiesis*. Para un análisis detallado y minucioso de dicha relación, ver Nicol, Eduardo, *La primera teoría de la praxis*, op. cit.

78 Nicol, Eduardo, *La primera teoría de la praxis*, op. cit.

79 Nicol define al hombre como el ser de la expresión. Cfr. Nicol, Eduardo, *Metafísica de la expresión*, op. cit.

80 Nicol, Eduardo, *Metafísica de la expresión*, op. cit., p. 218.

Al seguir con nuestra contemplación de la acción, nos encontramos con que ésta conlleva intención; es decir, tiende hacia un fin. “El acto decimos que es intencionado porque tiene desde luego la intención de afectar a los demás. Estos expresan su no indiferencia cualificando el acto ajeno...”<sup>81</sup>; en este sentido, podría decirse: dado que el acto contiene intención es juzgado y valorizado, pues afecta a uno mismo y al semejante. Pero, ¿por qué afecta el acto y sus intenciones? Decimos que el acto y sus intenciones afectan porque, por un lado, no somos indiferentes<sup>82</sup>; y, por otro, toda intención<sup>83</sup> puede estar disfrazada por una segunda intención. Así, damos con una característica más de la *praxis*, es decir, la libertad.

Empero, ¿qué es la libertad? Con la finalidad de intentar mostrar una concepción de la libertad recuperamos el mito griego de *Prometeús* (Prometeo)<sup>84</sup>. Esta divinidad fue un Titán que creó al primer hombre con el barro en el que después Atenea introdujo la fuerza vital. El titán entonces robó el fuego a Zeus y animó a su creación. Como castigo Zeus le envió a Pandora con su jarra funesta con el fin de que acabase con su Hombre. Pero Prometeo evitó la insidia y reenvió a la mujer al Dios, tendiéndole a su vez una trampa [...] Ofendido por el engaño, Zeus ordenó a Hermes y a Efesto que atasen a Prometeo a una roca del Cáucaso, en donde un buitre tenía que devorarle el hígado que crecía durante la noche, de modo que el suplicio debía ser eterno.<sup>85</sup>

Ahora bien, ¿qué nos quiere decir el mito de Prometeo? El mito lo interpretamos de la siguiente manera: El Titán crea al hombre y Atenea<sup>86</sup> le introduce la fuerza vital, la cual podría ser la razón; finalmente, con el fuego que robo del Olimpo, El Titán lo animó, es decir, lo dota de alma. Al seguir este camino interpretativo, podría decirse que el hombre es alma dotada de razón, y, la razón, intuimos, le da la posibilidad de razonar antes de decidir sus acciones.

Así, el mundo griego nos muestra una idea del ser humano, pues el hombre es un ser libre y dotado de razón. En este sentido, la libertad puede

81 *Ibid.*, p. 218.

82 La idea de que no somos indiferentes nace de principio de no indiferencia descubierto por Eduardo Nicol: “La imposibilidad de que el tú [y las demás cosas que nos rodean y con las que nos relacionamos] sean un ajeno para el yo es una imposibilidad ontológica”. *Ibid.*, p. 224.

83 Podríamos decir que de la intención y la libertad surgen acciones como el engaño y la mentira.

84 Cabe mencionar que el nombre de Prometeo significa “el que piensa antes de actuar”. Nicol, *La revolución en la filosofía. Crítica de la razón simbólica*, op cit.

85 Cfr. Sainz de Robles, Federico, *Diccionario mitológico universal*, Aguilar, Madrid 1994. Y, Grimal, Pierre, *Diccionario de mitología griega y romana*, op. cit.

86 Atenea “es considerada generalmente en el mundo griego, y sobre todo en su ciudad, Atenas, como la diosa de la Razón”. Grimal, Pierre, *Diccionario de Mitología Griega y Romana*, op. cit., p. 60.

entenderse como el acto que puede decidirse o, en otras palabras, como acto posible<sup>87</sup>. Esto es, “originalmente, no juzgamos del acto porque sea benévolo o malévolo; lo juzgamos porque es un acto posible, junto a otros posibles, y en relación con el carácter de quien lo ejecuta [...] Podemos juzgar a una persona, cuando se comporta mal, porque su acto y su carácter expresan su desdén por una opción que nos hubiera resultado favorable. Es la opción lo que se juzga, más que el resultado”<sup>88</sup>. De ahí que seamos responsables o irresponsables de nuestros actos decididos. Cuando hablamos de responsabilidad, el ser humano asume, declara, que él tomó la decisión de hacer tal cosa —optó por hacer algo— y, por tanto, acepta las consecuencias de sus decisiones. Mientras que, en el caso de la irresponsabilidad, el hombre evade, o le asume a otra persona, las consecuencias del acto.

Hasta aquí podemos señalar que la acción es expresiva, intencionada y libre. Sin embargo, la *praxis* también tiene que ver con la necesidad. El ser humano es un ser de necesidad. Éste ser se encuentra en una serie de situaciones de las que le es imposible sustraerse, pues el ser humano es carencia; en el sentido de que hay cosas que le son menester y habrá que buscarlas para conservar y cuidar la vida.

En su texto *Psicología de las situaciones vitales*, Eduardo Nicol señala lo siguiente: “No hay vida auténtica en la inacción. Lo cual significa que, así como el destino es necesidad, el carácter se entiende como libertad [...] Necesidad y libertad no son dos contrarios que se excluyan el uno al otro. La libertad no pone en suspenso a la necesidad. Nada puede suspender la vigencia de lo necesario. Necesidad y libertad dependen, en el hombre, la una de la otra, se conjugan la una con la otra [...]”<sup>89</sup>. De esta manera, la existencia del hombre se funda en el motivo; es decir, en el impulso de buscar libremente lo que le hace falta.

A partir de lo anterior, observamos, por un lado, que la acción está compuesta de habla —expresión—, intencionalidad, libertad, así como de necesidad. Y, por el otro, que la *praxis* es un atributo más de la naturaleza humana.

---

87 Para un análisis de mayor profundidad sobre el vínculo entre libertad y posibilidad puede consultarse: Nicol, Eduardo, *Psicología de las situaciones vitales*, 2ª edición, Fondo de Cultura Económica, México, 1963.

88 Nicol, Eduardo, *Metafísica de la expresión*, op. cit., p. 224.

89 *Ibid.*, p. 137.

4. *Ser y Cultura*. ¿Qué es la cultura para pretender relacionarla con la naturaleza humana? La cultura se ha definido de diversas formas, desde la filosofía, así como desde las diversas ciencias sociales. En este sentido, encontramos una gran riqueza en su concepción.

Ahora bien, el primer paso que damos en nuestra indagación es de carácter etimológico. El término cultura nace en 1515 como derivación de *culto*, el cual aparece hacia 1440. Este último término procede del vocablo latino *cultus*, que quiere decir: acción de cultivar o practicar algo. *Cultus* deriva, a su vez, de la palabra *colere* que se refiere a: cultivar, cuidar, practicar y honrar.<sup>90</sup> Con base en la etimología latina, el término cultura podría definirse como: la acción de cultivar, cuidar, practicar y honrar algo. Al parecer, el mundo<sup>91</sup> latino concibió por cultura: las acciones que estaban dirigidas a cultivar, cuidar, practicar y honrar algo realizado por su comunidad. Pero, ¿cuál sería un ejemplo de cultura en el mundo latino?

Pues bien, demos un giro histórico y veamos el mundo latino a través de Patricia Villaseñor, estudiosa de la latinidad, quien nos muestra lo siguiente:

“A lo largo de la latinidad, esto [*humanitas-humanismo*] se entendía de dos maneras: por un lado se habla de *humanitas* como la condición natural del hombre: la naturaleza humana, el género humano; por el otro, *humanitas* se refiere a lo que ‘conviene a los hombres’, dignos de ser considerados como tales [...] Quienes hicieron las palabras latinas y quienes las usaron correctamente[...] llamaron *humanitas* más o menos a lo que los griegos llaman ‘*paideia*’: nosotros la llamamos ‘erudición’ y ‘formación’ en las buenas artes. Quienes desean y buscan estas artes con sinceridad, son *humanissimi* por encima de todos. En efecto, el cuidado y la disciplina de este conocimiento que, de entre todos los animales, sólo fue dado al hombre, se llama *humanitas*. Casi todos los libros dicen que los antiguos usaron esta palabra en este sentido y, de manera especial, M. Varrón y M. Tulio Cicerón.”<sup>92</sup>

Con base en lo anterior, podría decirse que el mundo latino exaltaba y honraba a los hombres *humanissimi* —*humanistas*— por excelencia, ya que las acciones de estos hombres estaban dirigidas a cultivar, cuidar, practicar y honrar las bellas artes. De esta manera, encontramos que en el mundo latino el vocablo cultura hace referencia a los hombres cultos; es decir, a los

90 Corominas, Joan, *Breve Diccionario etimológico de la lengua castellana*, op. cit., p. 185.

91 La palabra mundo se concibe en el sentido desarrollado por Eduardo Nicol: “El ser del hombre es distintivo porque su modo específico de estar en el universo consiste en crear su propio mundo. La mundanidad no es sino la capacidad de producir mundo. El hombre es autor del mundo en que se encuentra y de los cambios mundanos”. Nicol, Eduardo, *La primera teoría de la praxis*, op. cit., p. 47.

92 Villaseñor Cuspiner, Patricia, “La *humanitas* en Roma”, *Nova Tellus* (Anuario del Centro de Estudios Clásicos), 9-10, 1991-1992, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Clásicos, 1992, p. 305.

hombres que dirigen sus acciones a cultivar, cuidar, practicar y honrar las bellas artes. Pero ¿esto es la cultura? ¿no es estrecho el concepto de cultura planteado en el mundo latino?

Ahora bien, con el pensamiento alemán del siglo XVII, el término cultura adquirió una nueva significación, más amplia y abarcadora de lo humano, la cual cobra sentido con la palabra alemana *volksgeist*, que se significa: “El espíritu de una comunidad”<sup>93</sup>. Pero ¿de qué forma se hace patente el espíritu de una comunidad?

Resolver esta cuestión implica colocar nuestra mirada hacia el pensamiento de Ernst Cassirer, en particular, lo desarrollado en su libro *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*, de 1944. En dicha obra, Cassirer nos dice lo siguiente: “Si existe alguna definición de la naturaleza humana o esencia del hombre, debe ser entendida como una definición funcional.”<sup>94</sup> Con esta idea Cassirer nos muestra, al parecer, el método con el cual abordará el asunto de la naturaleza humana, señalando que el camino es el de la función; es decir, que para llegar a definir la naturaleza humana habrá que dirigir nuestra vista hacia lo que hace y produce el hombre. Así nos lo hace patente al decir: “La característica sobresaliente y distintiva del hombre no es una naturaleza metafísica o física sino su obra.”<sup>95</sup> Mas ¿qué hace el hombre? ¿Qué clase de obras produce? Para resolver estas cuestiones, habrá que buscar la definición de hombre que plantea dicho filósofo.

Pues bien, siguiendo con nuestra indagación encontramos lo siguiente: “La razón es un término verdaderamente inadecuado para abarcar las formas de la vida cultural humana en toda su riqueza y diversidad, pero todas estas formas son simbólicas. Por lo tanto, en lugar de definir al hombre como un *animal racional* lo definiremos como un *animal simbólico*.”<sup>96</sup>

Al definir al ser humano como un animal simbólico, retomamos nuestra primera cuestión, ¿qué hace el hombre?, y decimos: todo lo que hace el hombre es simbólico. Asimismo, al recuperar la segunda interrogante, ¿qué clase de obras produce?, podría enunciarse: toda obra producida por el hombre es simbólica.

Si dejamos fluir nuestro pensamiento, la pregunta que aparece es ¿qué es lo simbólico? Al respecto hallamos las siguientes ideas: “En el reino del lenguaje, su función simbólica general es la que vivifica los signos materiales

<sup>93</sup> Para indagar sobre el surgimiento y desarrollo del término *volksgeist* ver, por ejemplo, Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, Alianza Editorial, 2015, así como J. G. Herder, *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, traducción de J. Rovira Armengol, Losada, Buenos Aires, 2015.

<sup>94</sup> Cassirer, Ernst, *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*, op. cit., p. 107.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 49.

y los “hace hablar”; sin este principio vivificador el mundo humano sería sordo y mudo.”<sup>97</sup> De esta manera, encontramos la definición de símbolo como hablar.

Con base en lo anterior, podría decirse que el espíritu de una comunidad se manifiesta en todo lo que hace y produce cada hombre, pues todo lo que hace y produce el ser humano habla —expresa— lo que él es. Todo lo que hace y produce el hombre manifiesta y expresa el espíritu de la comunidad. Mas ¿de qué manera se relaciona la definición del hombre planteada por Cassirer con la cultura? En la siguiente exposición, al parecer, encontramos una posibilidad para responder la pregunta formulada: “La característica sobresaliente y distintiva del hombre no es una naturaleza metafísica o física sino su obra. Es esta obra, el sistema de las actividades humanas, lo que define y determina el círculo de humanidad [...] El lenguaje, el arte, el mito y la religión no son creaciones aisladas o fortuitas, se hallan entrelazadas por un vínculo común; [...] un vínculo funcional.”<sup>98</sup>

De esta forma, podría verse el vínculo entre naturaleza humana y cultura, ya que al definir al hombre como animal simbólico, deducimos lo siguiente: primero, todo lo que hace el hombre y las obras que produce son simbólicas —hablan—; y, segundo, todo lo que hace y las obras que produce el ser humano se vinculan entre sí, pues tienen en común que son actividades y productos simbólicos.

A partir del pensamiento cassireano, encontramos, por un lado, una definición de cultura más abarcadora y menos estrecha a la encontrada en el mundo latino. En este sentido, por cultura puede concebirse: el conjunto de todas las acciones y obras producidas por la humanidad, cuya característica esencial y común es que son simbólicas; y, por otro, una relación entre cultura y naturaleza humana, pues la cultura es simbólica; es decir, es *logos* —habla. Así, damos con que la cultura es una propiedad más de la naturaleza humana.

5. *Ser y Comunidad*. Los primeros rastros acerca de la idea de comunidad, como parte de la naturaleza humana, se encuentran en Heráclito; dirijamos nuestra mirada hacia su fragmento B2, el cual dice: “Por esto hay que adherirse a lo común; pues lo compartido es lo común. Pero aun siendo la razón común, viven los más como si tuviesen un pensamiento propio.”<sup>99</sup> Como puede observarse, el filósofo de Éfeso nos pone a la vista dos ideas; la pri-

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>99</sup> Heráclito. *Fragmentos* [edición bilingüe], *op. cit.*, p. IX.

mera de ellas está en la palabra *épesfai*, término griego que pasa al español como adherir; y, la segunda, en la palabra *eunón*; vocablo, también, griego que derivará al español en el término común. Con base en dichas palabras, podríamos decir: el hombre se adhiere, o se une, con sus semejantes por lo común, o por lo que comparten, formando una unidad a la cual se le da el nombre de comunidad. En consecuencia, surge la pregunta ¿qué es lo común entre los hombres?

Para abordar nuestra interrogación, iremos, en un primer giro, al diálogo *La República*, en donde Platón expone lo siguiente: “una ciudad nace cuando los individuos en particular se encuentran en la imposibilidad de bastarse a sí mismos y de procurarse las muchas cosas de que han menester [...] Un hombre, por tanto, se asocia con otros en vista de tal necesidad, y con otro por tal otra; y así, por la necesidad en que están muchos de muchas cosas, se van reuniendo [...]”.<sup>100</sup>

Al seguir los pasos de Platón, podríamos mencionar: los hombres se adhieren con sus semejantes porque tienen en común la imposibilidad de bastarse a sí mismos y de procurarse las cosas que necesitan. Enunciado de otro modo: lo compartido entre los seres humanos es: a) la imposibilidad de bastarse a sí mismos; b) la imposibilidad de procurarse las cosas que han menester; y, c) las necesidades orgánico-materiales. Pero ¿los hombres sólo tenemos en común las necesidades orgánico-materiales?

En un segundo giro, vayamos una vez más a *El banquete* y reinterpretemos el mito del andrógino, para ver si ahí encontramos respuesta a nuestra cuestión. En esa parte del diálogo, como se dijo anteriormente, Platón señala que el hombre es símbolo del hombre. De ahí que el ser humano busque siempre cada uno a su propio símbolo.<sup>101</sup>

En este sentido, el hombre se une con el otro no sólo por necesidades orgánico-materiales, sino, además, por necesidades ontológica. Los hombres son seres incompletos e insuficientes y sólo juntos pueden vivir como seres humanos. El otro es mi símbolo; es decir, yo junto con él formamos una unidad orgánico-ontológica llamada comunidad<sup>102</sup> y, por lo tanto, el otro es alguien a quien necesito —me es vital— orgánica y ontológicamente para ser lo que soy. Sin el otro soy nada, sin el otro no puedo vivir. Ahora bien, si ésta es nuestra naturaleza, por consiguiente, los seres humanos formamos una comunidad orgánica-ontológica, la cual se une por un puente llamado

100 Platón, *La República*, Introducción, versión y notas de Antonio Gómez Robledo, Bibliotheca Scriptorum Graecorum Et Romanorum Mexicana, UNAM, 2000, párrafos 369 b y c.

101 Platón, *El banquete*, *op. cit.*

102 Aristóteles diría: “El que sea incapaz de entrar en esa participación común, o que, a causa de propia suficiencia, no necesite de ella, no es más parte de la ciudad, sino que es una bestia o un dios”, *Política*, *op. cit.*, pp. 4 y 5.

Amor<sup>103</sup>, quien nos une los unos con los otros y le da sentido a lo que somos. Mi vida sólo tiene sentido —ligado— con el otro.

De esta forma, llegamos a una posible respuesta de nuestra interrogación: ¿qué es lo común entre los hombres? Pues bien, lo compartido por los hombres son las necesidades orgánica-ontológicas. Lo común entre los hombres da forma a una comunidad que llamamos humanidad.<sup>104</sup>

Con base en lo anterior, podría pensarse que vivir en comunidad es conatural al hombre; es decir, la vida en comunidad y el hecho de que compartimos la forma de nuestro ser son un rasgo más de la naturaleza humana.

Después de este tiempo en el que nos hemos dada a la tarea de pensar la naturaleza humana, se podría concretar lo que hemos encontrado para dar razón de ella. Así, al preguntar: ¿qué es lo propio del ser humano, lo que lo hace ser lo que es y, en consecuencia, lo hace distinto y diferente al resto de las demás cosas? Podríamos decir: la *paideia*, la búsqueda de nuestro símbolo, lo vario, multiforme y cambiante de nuestra forma de ser, el *logos* —el hablar—, la *praxis* —la acción—, la cultura, así como lo común de nuestras necesidades orgánico-ontológicas, son lo propio del ser humano, lo que lo hacen ser lo que es y, en consecuencia, lo hacen distinto y diferente al resto de las demás cosas.

Ahora bien, una vez que hemos contemplado la naturaleza humana y expuesto algunos de sus atributos, ha llegado el momento de retomar la cuestión sobre la moral.

### *Aproximaciones al ser de la moral y su vínculo con la naturaleza humana*

Pensar filosóficamente el ser de la moral implica, de manera natural, formular una pregunta. La interrogación sobre el ser de la moral se plantearía de la siguiente manera: ¿qué es la moral en sí misma? Ahora bien, al hablar de cuestiones morales, de inmediato y de forma casi instantánea, se nos pone a la vista el ser humano; como dando por hecho que sólo se habla de estos asuntos refiriéndonos al hombre y no a otros entes, como, por ejemplo, el perro, el gato o la piedra. De esta forma, damos con un dato de la experiencia, el cual se enuncia así: la moral es algo que tiene que ver sólo con el ser humano.

El dato enunciado nos acerca, al parecer, al objeto que interrogamos; es decir, el dato nos aproxima al ser de la moral. Con base en él, podríamos

<sup>103</sup> Cfr. Platón, *El banquete*, 2006.

<sup>104</sup> Por humanidad se quiere decir: la vida de los seres humanos unida por compartir las necesidades orgánico-ontológicas (su naturaleza).

dar una primera respuesta a nuestra cuestión, diciendo: la moral es algo que tiene que ver con el ser del hombre. Ahora bien, con esta oración notamos un vínculo entre el ser de la moral y el ser del hombre. Pero, ¿esto es así?

1. *Moral, Ser y Forma.* La palabra moral, nos dice le etimología, proviene del latín *moralis* y éste, a su vez, de *mos*, *moris* que quieren decir, entre otras cosas: manera de vivir. Asimismo, el término moral deriva del vocablo griego *ethikós*, el cual tiene su origen de *éthos* que significa: manera de ser<sup>105</sup>. De esta forma, nos encontramos con que la palabra moral hace referencia a la manera de vivir del hombre; así como a su manera de ser. Ahora bien, el modo o manera de vivir del hombre, nos dice Platón, hace patente su forma o modo de ser<sup>106</sup>. Así, hallamos una segunda respuesta a nuestra pregunta por el ser de la moral: la moral es la manera o forma de vivir del hombre, con lo cual se hace patente su manera o forma de ser.

Ahora bien, al permanecer con nuestra mirada hacia el ser del hombre notamos que la moral es moldeable; es decir, la forma de ser y de vivir del hombre puede cambiar. Al ser del hombre se le puede dar forma. En cada hombre, notamos la posibilidad de dar forma a su modo de ser y de vivir. La moral y las morales son posibles por la educación, la cual consiste en transformar —cambiar de forma— el ser del hombre para que adquiriera formas o maneras de vivir distintas. Todo hombre hace patente sus maneras de vivir y de ser porque ha sido moldeado —educado; es decir, se le ha dado alguna forma. Con base en lo anterior, encontramos un primer vínculo de la moral con la naturaleza humana, pues la moral es *paideia*.

Sin perder de vista la manera de ser del hombre, notamos que ésta se relaciona de forma natural con los modos de vivir de sus semejantes. El otro da forma a mi ser —me educa. Mi moral depende, en cierto sentido, de la manera de ser del semejante. Sin el otro, mi vida está incompleta, no puede ser de algún modo —no podría adquirir forma—; por eso decimos que sin el otro la vida no tiene sentido, no tiene forma de vivirse. Así, damos con un vínculo más entre moral y naturaleza humana, pues ambas no son posibles sin nuestro semejante.

Al continuar contemplando la manera de vivir del hombre, nos damos cuenta que ésta puede ser de diversas y múltiples formas. El modo de ser del hombre es vario, múltiple, diverso y, por lo tanto, cambiante. A lo largo de la vida, el hombre puede cambiar su modo de ser y llegar a ser de diversas formas. En este sentido, la moral no es determinada, sino, más bien, inde-

105 Corominas, Joan, *Breve Diccionario etimológico de la lengua castellana*, op. cit., pp. 402 y 260.

106 Cfr. Platón, *La República*, 2000.

terminada. Cada uno de los hombres tenemos formas de vida diferentes, la diferencia entre los seres humanos se da, fundamentalmente, en nuestras formas de ser. Cada ser humano es diferente y distinto por su modo de vivir, lo que hace posible la aparición de las diversas formas de ser o las morales. Los hombres tenemos en común la posibilidad de ser de algún modo, lo cual abre la puerta a que todos seamos de maneras diferentes —individual y comunitariamente. De esta forma, nos encontramos con que lo vario, multi-forme y cambiante de nuestro ser es un vínculo más entre moral y naturaleza humana.

2. *Moral, Ser y Logos.* La moral del hombre se nos pone a la vista. La manera de ser del hombre se muestra en el hablar y el dialogar, con uno mismo y con los otros. Los modos de ser del hombre se hacen patentes con el habla; es decir, al hablar mostramos nuestro modo de ser —individual y comunitario. El habla está en mi cuerpo, en lo que hago y en las cosas que produzco. El otro se da cuenta de mi forma de ser por mi cuerpo, mis acciones y mis obras, pues ellas expresan mi manera de ser y de vivir. Así, en el hablar, notamos otro vínculo entre moral y naturaleza humana.

3. *Moral, Ser y Praxis.* El ser del hombre se hace y va adquiriendo forma. La moral del hombre es y se va haciendo —formando— con las acciones de uno mismo y del semejante. Las acciones, mías y del otro, hacen y van dando forma al modo de ser de cada hombre; es decir, las acciones (tanto las mías y como las de mi semejante) afectan en mi manera de ser y de vivir, provocando que mi modo de ser se transforme continuamente. Las acciones, mías y del otro, decimos que afectan nuestra forma de ser, pues, primero, son acciones libres; segundo, están constituidas de intencionalidad e intenciones veladas; y, tercero, no somos indiferente a lo que hago y a lo que el otro hace.

En este sentido, se juzga y valoriza el modo de ser de los hombres porque nos afecta y no somos indiferentes a su forma de ser. Al ser humano le pasan cosas, lo que provoca que su forma de ser y de vivir cambie. Sin embargo, tiene la posibilidad de hacer algo frente a lo que le está pasando. De esta manera, encontramos un vínculo más entre la moral y la naturaleza humana, ya que la moral se hace y se va haciendo con las acciones.

4. *Moral, Ser y Cultura.* La forma de ser del hombre es cultura —el hombre es cultura. Lo que hace cada hombre —su manera de ser— forma parte del conjunto de obras y actividades producidas por la humanidad y, en consecuencia, dan forma a lo que llamamos cultura. Lo que expresa cada hombre —su manera de ser— forma parte de lo que expresa la humanidad y, por

ende, es parte de la cultura. La moral de cada ser humano forma parte de la manera de ser de la humanidad y, por tanto, de la cultura. De esta forma, hemos dado con un vínculo más entre moral y naturaleza humana, ya que la moral es cultura.

5. *Moral, Ser y Comunidad.* La moral es común a todo ser humano. Los hombres compartimos el ser seres morales, pues: 1) el modo de ser de todo hombre es moldeable —educable; 2) la forma de vivir de los seres humanos se hace patente en el hablar; 3) la moral conlleva la posibilidad de que cada hombre sea de varias, múltiples y diversas formas; 4) el modo de ser del hombre hace posible que seamos diferentes unos de otros; 5) la forma de vivir de los seres humanos se hace y se va haciendo, por el semejante y por uno mismo; 6) la moral de los hombres es valorada, pues nos afecta y no somos indiferentes; y, 7) el modo de ser de los hombres dan forma a la cultura; los hombres producen obras y actividades que muestran su forma de ser y, el conjunto de todas ellas, constituyen lo que concebimos por cultura. Así, hallamos un vínculo más entre moral y naturaleza humana, pues la moral es común a los seres humanos.

Al parecer, el intento de unir el ser de la moral y el ser del hombre es posible. De hecho, podría decirse que es una unidad natural porque la moral —manera, modo, forma de ser y vivir— son lo propio del ser humano, lo que lo hace ser lo que es y, en consecuencia, lo hace distinto y diferente al resto de las demás cosas. Asimismo, el vínculo entre naturaleza humana y moral nos abre las puertas para poder definir el ser de la moral, pues la moral es parte de la naturaleza humana; es decir, la moral es *paideia*, la moral es lo vario, multiforme y cambiante en la forma de ser de los hombres, la moral es algo que se muestra en el hablar, la moral se hace y se va haciendo con las acciones —propias y las del semejante, la moral es cultura y, finalmente, es algo común entre los hombres.

Ahora bien, el ser de la moral hace que ella misma sea problemática. La vida del hombre es problemática. Pero, ¿por qué es problemática la moral? Mientras el ser humano esté (estemos) aquí —ahí— formando parte del cosmos; mi ser, su ser, se encuentra expuesto a que cambie de forma por alguna razón (yo mismo, el otro y la naturaleza), hecho al que no somos indiferentes. Sin embargo, y a pesar de ello, también tenemos la posibilidad de hacer algo frente a lo que estamos expuestos (yo mismo, el otro y la naturaleza). Pensar el ser de la moral es pensar en lo que somos y en lo que podemos llegar a ser. Al parecer, “vale la pena seguir pensando el ser del hombre” para, así, darle sentido a nuestra forma de ser y de vivir.

## Capítulo 2

# Moral e historia

Las palabras que a continuación se vierten son, en cierto sentido, inacabadas<sup>107</sup>, pues, como en todo pensar filosófico, habrá que seguir pensando lo que intentan mostrar. Pero ¿qué es lo que se intenta poner a la vista con nuestros vocablos?

El presente capítulo tiene como objetivo mostrar las formas en que el ser humano ha vivido el problema de la moral<sup>108</sup> en la historia y, particularmente, en la historia de occidente. Para ello, el capítulo se estructura de la siguiente manera: primer apartado, una idea de la historia; segundo, la moral en los primeros hombres; tercero, la moral en occidente —de la cultura griega a la edad media—; y cuarto, compendio.

### *Primer apartado, una idea de la historia*

Al plasmar las palabras que componen el título de este primer apartado, el pensamiento se mueve y cuestiona: ¿Qué se quiere decir con *una idea de la historia*? ¿Por qué se hace referencia a *una* idea de la historia y no simplemente a *la historia*?

---

107 Decimos que las palabras vertidas son inacabadas, ya que el pensamiento filosófico no se detiene. Ahora bien, la filosofía no se detiene, pues, por un lado, el pensar filosófico tiene el compromiso de seguir pensando lo real, así como las razones dadas sobre ella; esto último con la finalidad de averiguar si las razones planteadas son adecuadas o inadecuadas para explicar la realidad en sí misma. Por el otro, sabemos que la realidad es devenir (Heráclito. *Fragmentos*, *op. cit.*, así como Nicol, Eduardo, *Los principios de la ciencia*, *op. cit.*). Este principio de lo real trae consigo, para la filosofía, que las razones dadas sobre la realidad cambien en cualquier momento, pues dichas razones ya no se aproximan a una explicación adecuada de la realidad derivado del cambio en esta. En este sentido, es necesario estar constantemente revisando las razones que intentan explicar la realidad; así como, el cambio que acontece en lo real.

108 En el capítulo 1 de la presente obra se señaló que la moral es problemática porque mientras el ser humano siga siendo parte del cosmos se encuentra expuesto a que cambie su forma de ser por alguna razón (yo mismo, el otro y la naturaleza). Sin embargo, mencionamos, tenemos la posibilidad de hacer algo frente a lo que estamos expuestos a nos afecta de algún modo.

Pues bien, se dice *una idea de la historia*, ya que al revisar el pensamiento teórico en el tiempo nos encontramos con diferentes maneras de concebir la historia<sup>109</sup> y, en consecuencia, con distintas ideas de ella. Así, nos topamos con la necesidad de plantear una idea de la historia para, de esta manera, intentar aclarar el rumbo hacia donde se dirige nuestro pensamiento y, a su vez, distinguirlo de otros posibles senderos.

Emprendamos, pues, nuestra tarea y fijemos nuestro pensamiento en el término *idea*, ¿qué es una *idea*? Dicho vocablo encuentra su significado original en la palabra *forma*, ambas de origen griego. La forma (*schéma*) o *idea* (*idéa*) se refieren, por un lado, al aspecto físico de las cosas o, dicho en otras palabras, a la manera en que las cosas aparecen en lo real, la cual es perceptible por los sentidos del cuerpo; por el otro, a la realidad última; es decir, al ser, esencia y naturaleza de las cosas. Cabe señalar que esta realidad última a la que nos referimos es perceptible, ya no por los sentidos, sino por el pensamiento<sup>110</sup>.

Con base en lo anterior, y en lo que sigue, entenderemos por *idea*: uno, el aspecto físico de las cosas, que es posible percibir por los sentidos del cuerpo; y, dos, el ser, la esencia y la naturaleza de los entes, que es posible percibir a través del pensamiento.

Ahora bien, en un movimiento más de nuestro pensar, cuestionamos: ¿qué se concebirá por *historia*? En el Clío I de la obra *Historias*, de Heródoto de Halicarnaso se menciona que dicha obra es una exposición de la investigación realizada por este hombre griego “a fin de que ni lo realizado por los hombres se desvanezca con el tiempo, ni queden sin gloria las obras grandiosas y admirables, recogidas unas por los griegos y otros por los bárbaros; y también otra cosa por qué causa guerrearon unos contra otros”<sup>111</sup>. Al recuperar estas palabras del libro de Heródoto, podría mencionarse que al hablar de *historia* dirigiremos nuestros ojos hacia las acciones y obras realizadas por el ser humano en el tiempo y el espacio de lo real<sup>112</sup>; tiempo y

---

109 Como ejemplos de concepciones de la historia en el pensamiento filosófico tenemos: a) George Wilhelm Friedrich Hegel, ver: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, traducción de José Gaos, Tecnos, Madrid, 2005; b) Carl Marx, ver: “Feuerbach. Oposición entre las concepciones materialistas e idealistas”, en Marx y Engels, *Obras escogidas*, Tomo I, Progreso y Ediciones de Cultura Popular, Moscú, 1980; así como *Manifiesto del partido comunista*, 4ª edición, Editores Mexicanos Unidos, México, 1981; y c) August Comte, ver: *La filosofía positiva*, 6ª edición, Porrúa, México, 1997.

110 *Cfr.* Demócrito, fragmentos, en *Los filósofos presocráticos*, Obras II, traducción y notas de Conrado Eggers Lan, Victoria E. Juliá, Néstor Luis Cordero y Ernesto La Croce, Gredos, España, 2015; asimismo, Platón, *Diálogos*, *op. cit.*

111 Heródoto, *Historias*, Tomo I, introducción, versión, notas y comentarios de Arturo Ramírez Trejo, 3ª edición, Bibliotheca Scriptorum Graecorum Et Romanorum Mexicana, UNAM, México, 2008, p. 1.

112 En relación con la *idea* del tiempo y el espacio de lo real, vemos importante mencionar que estos elementos “constituyen la urdimbre en que se halla trabada toda realidad. No puede concebirse ninguna cosa real más que bajo las condiciones de espacio y tiempo” (Cassirer, Ernst, *Antropología filosófica*, *op. cit.*, p. 71); es decir, todo ente o cosa se encuentra formando parte de la realidad a partir de la relación tiempo y espacio.

espacio donde han acontecido las acciones y se han producido las obras de este ser que, al parecer, corren el riesgo de disiparse.

Pero, ¿en qué intentaremos anclar nuestra mirada al hablar de historia? ¿sólo en las acciones y obras gloriosas de los hombres, como en el caso de Heródoto? Pues bien, al hablar de historia en nuestra indagación, intentaremos orientar nuestra vista hacia el despliegue de la naturaleza humana<sup>113</sup> en el tiempo y el espacio de lo real; tiempo y espacio donde se ha hecho patente la naturaleza de este ser y que, al parecer, corre el riesgo de desvanecerse.

Sin embargo, cabe interrogar, ¿a qué nos referimos con eso de: el despliegue de la naturaleza humana en el tiempo y el espacio de lo real? La presente interrogación nos conduce al problema ontológico de la permanencia y el cambio del Ser (o realidad)<sup>114</sup>. Para abordarlo, vayamos al libro de Eduardo Nicol *Los principios de la ciencia*, en donde el filósofo nos menciona: “A la pregunta científica inicial ¿qué es lo permanente en el cambio? cabe dar estas respuestas: lo permanente es el Ser [la realidad]; lo permanente es el Devenir [la temporalidad o el cambio]; lo permanente es la razón del Devenir”<sup>115</sup>. En un esfuerzo por comprender el pensamiento de Nicol, podríamos decir: El Ser (entendido como el conjunto ordenado de todas las cosas o realidad) es, a la vez, permanencia y devenir. La realidad, que es una y la misma para todos, permanece como un todo que es y, al mismo tiempo, cambia o deviene permanentemente. Las cosas son y devienen para llegar a ser en el todo al que llamamos realidad. El Ser, o realidad, permanece y cambia en la permanencia y devenir de las cosas que están ahí en lo real. La realidad es permanencia y cambio.

En este sentido, cuando decimos: al hablar de historia dirigiremos nuestros ojos hacia el despliegue de la naturaleza humana en el tiempo y el espacio de lo real; lo que se quiere decir es lo siguiente: al hablar de historia orientaremos nuestra mirada hacia el despliegue de la naturaleza del ser humano que está ahí formando parte de lo real. Ahora bien, la naturaleza humana permanece y cambia ahí —aquí— en la realidad. La permanencia y el devenir en el hombre se encuentran, por un lado, en la permanencia de su naturaleza en el tiempo y el espacio de lo real; y, por otro, en el devenir de

113 En el primer capítulo de nuestra obra se intentó señalar que la naturaleza humana se define, entre otras cosas, por la cuestión moral; es decir, la moral es parte de la naturaleza humana. En este sentido, cuando hablamos de la naturaleza humana a lo largo de nuestra obra nos referiremos, en específico, al aspecto moral del hombre y al problema que esta conlleva.

114 El tema ontológico de la relación entre la permanencia y el cambio del Ser nace con la filosofía misma. Ver, por ejemplo: 1) *Los filósofos presocráticos*, op. cit.; específicamente los filósofos Anaximandro, B1; Heráclito, todos sus fragmentos; Parménides, B3; Empédocles, B17 y B12; Anaxágoras, B4 y B8; así como Leucipo, B2. Y, 2), Nicol Eduardo, *Los principios de la ciencia*, op. cit.

115 Nicol, Eduardo, *Los principios de la ciencia*, op. cit., pp. 508 y 509.

las formas en las que se manifiesta y se despliega dicha naturaleza; cabe mencionar, que dichas formas en las que se manifiesta y despliega la naturaleza humana devienen —cambian— en el tiempo y el espacio. De otra manera, lo permanente en el hombre es su naturaleza, mientras que el devenir se capta en las distintas formas en que ésta se hace patente ahí —aquí— en el tiempo y el espacio de la realidad.<sup>116</sup>

Sin embargo, ¿qué resulta de la unidad ontológica, permanencia–devenir, la cual es constitutiva del ser del hombre y del cosmos? Para ello, conduzcamos nuestro pensamiento hacia la obra del filósofo Wilhelm Dilthey, específicamente a su libro titulado *El mundo histórico*; en ella nos dice el autor: “el mundo histórico se halla siempre ahí y el individuo no sólo lo contempla desde fuera, sino que se halla entretelado en él [...] Somos en primer lugar seres históricos antes de ser contempladores de la historia y sólo porque somos lo primero podemos ser lo segundo”<sup>117</sup>.

Al parecer, Dilthey nos hace ver: primero, que el ser humano se encuentra inmerso en el mundo histórico; es decir, forma parte de él; segundo, el mundo histórico sólo es posible por el ser humano, ya que éste lo hace, es decir, la historia se va haciendo con el despliegue de la naturaleza humana; y, tercero, sólo el hombre es un ser histórico, a diferencia de las cosas naturales, pues somos libres y, por ello, hacemos la historia.

En este sentido, la unidad ontológica, permanencia–devenir, en el ser humano hace posible; por un lado, a la historia misma, pues los seres humanos hacemos la historia al desplegar nuestra naturaleza en el tiempo y el espacio de lo real; y, por el otro, al hombre como ser histórico, ya que el hombre al hacer la historia es parte de ella.

Ahora bien, una vez expuesta la forma en que se concebirán la idea y la historia en la presente indagación, recuperamos la cuestión central de este primer apartado ¿Qué se quiere decir con *una idea de la historia*? Pues bien, por una idea de la historia concebimos: primero, una forma de percibir y pensar la historia con la finalidad de aclarar el rumbo hacia donde se dirige nuestro pensamiento; segundo, la idea de historia que procuramos plasmar se expresa de la siguiente manera: concebimos por historia la forma en que se manifiesta el despliegue de la naturaleza humana en el tiempo y el espacio

---

116 Un ejemplo de la permanencia y el devenir de la naturaleza humana en el tiempo y el espacio de lo real lo encontramos en el habla: el habla, como parte de la naturaleza humana, es permanente en el tiempo y el espacio de lo real; lo que deviene son las formas en que se muestra el habla, pensemos en los códigos mesoamericanos, los jeroglíficos egipcios, la palabra escrita, el braille, el código morse, etc. Cada una de estas forman en que aparece el habla, se dan y se han dado en la historia a partir del fundamento de la permanencia y el devenir.

117 Wilhelm, Dilthey, *El mundo histórico*, traducción prólogo y notas de Eugenio Ímaz, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, p. 304.

de lo real. Despliegue que se constituye por la unidad ontológica de la permanencia y el cambio en el ser del hombre.

Pero ¿De qué manera se nos hacen visibles las formas en que la naturaleza humana se ha desplegado en la historia? Para tratar este asunto recuperamos la concepción de cultura planteada en el Capítulo 1. Moral y naturaleza humana, el término cultura quedó definido como: el conjunto de todas las actividades y obras producidas por la humanidad. A partir de esta definición de cultura, podríamos dar respuesta a nuestra pregunta diciendo: la manera en que se nos hace visible el despliegue de la naturaleza moral del hombre en la historia se encuentra en la cultura; es decir, en el conjunto de acciones y obras producidas por dicha criatura en el tiempo y el espacio de lo real.

Ahora bien, sin dejar que el pensamiento se detenga, éste se cuestiona ¿desde cuándo se ha dado el despliegue de la naturaleza humana en el Ser? Con esta pregunta damos paso al siguiente apartado.

### *Segundo apartado, la moral en los primeros hombres*

Interrogar sobre el momento en que inició el despliegue de la naturaleza humana en el Ser, así como buscar las formas en que se ha desplegado la naturaleza de los primeros hombres, nos lleva a realizar una indagación de lo antiguo; es decir, una búsqueda y contemplación de los vestigios arcaicos producidos por los primeros hombres.

A partir de esta idea es que abordamos la primera cuestión de este apartado: ¿desde cuándo se ha dado el despliegue de la naturaleza humana en el Ser? Apoyándose en la paleontología y la geología, el filósofo y antropólogo Vere Gordon Childe expone en su texto *Los orígenes de la civilización* lo siguiente: “El hombre aparece muy tarde en los registros geológicos. Ningún esqueleto fósil, al cual se le pueda dar el nombre de “hombre”, es anterior a la penúltima parte de la historia terrestre, o sea, a la era del “pleistoceno” [...] En su historia evolutiva relativamente corta, que se encuentra atestigüada por los restos fósiles, el hombre no ha mejorado sus aprestos hereditarios por cambios corpóreos que puedan descubrirse en su esqueleto”<sup>118</sup>. Con base en lo expuesto por Gordon Childe, se puede decir que el despliegue de la naturaleza humana en el tiempo y el espacio de lo real se ha dado, aproximadamente, desde la era del pleistoceno, pues el vestigio más antiguo del ser humano lo encontramos en sus fósiles que datan de esta era.

<sup>118</sup> Gordon Childe, V., *Los orígenes de la civilización*, traducción de Eli de Gortari, Fondo de Cultura Económica, México, 1954, pp. 34 y 36. Una fuente más sobre este punto se encuentra en Ralph Linton, *Estudio del hombre*, traducción de Daniel F. Rubín de la Borbolla, 3ª edición, Fondo de Cultura Económica, México, 1956.

Ahora bien, ¿de qué manera se nos revelan las formas en que se ha desplegado la naturaleza de los primeros seres humanos? En el capítulo anterior se mencionó que el hombre aparece en la realidad interrogando y dando razón de ella, así como dando razón de sí mismo y de sus semejantes. Pero ¿de qué forma el primer hombre da razón de las cosas, de su semejante y de sí mismo? Para tratar esta cuestión, encaminemos nuestra mirada hacia el libro *Antropología filosófica* del filósofo Ernst Cassirer, quien inicia su apartado VIII. El lenguaje, con las siguientes palabras: “El lenguaje y el mito son especies próximas. En las etapas primeras de la cultura humana su relación es tan estrecha y su cooperación tan patente que resulta casi imposible separar uno de otro. Son dos brotes diferentes de una misma raíz.”<sup>119</sup> En un intento por interpretar las palabras de Cassirer podríamos decir: el primer hombre aparece dando razón de las cosas y de sí mismo de forma mítico-religiosa; sin embargo, ¿qué es el habla mítico-religiosa?

Para aproximarnos a comprender el habla mítico-religiosa, partamos de la siguiente idea que Eduardo Nicol nos presenta en su texto *La idea del hombre*: “En la sociedad primitiva, el hombre se encuentra situado en un orden de relaciones con lo divino, sin conciencia de su participación en el establecimiento de ese orden vinculatorio. El hombre no tiene religión; está en la religión porque lo divino está en todas partes de la realidad en que el hombre se encuentra [...] El hombre primitivo está religado a todo religiosamente.”<sup>120</sup>

Siguiendo a Nicol tenemos, al parecer: primero, los primeros hombres son, inconscientemente, seres religiosos; segundo, la religión tiene que ver, fundamentalmente, con la divinidad; tercero, la divinidad se encuentra en todas partes y en todas las cosas de la realidad; cuarto, el hombre es cosa divina, pues al encontrarse ahí como parte de la realidad la divinidad está en él; y, quinto, el ser humano es un ser religioso, ya que se encuentra ligado a la divinidad, quien está en todas partes y en todas las cosas de la realidad, así como en él.

De esta forma, el habla mítico-religiosa se podría definir de la siguiente manera: el habla mítico-religiosa es una forma de hablar en la que se hace patente la divinidad al nombrar las cosas, pues lo divino se encuentra en — todas partes y en todas las cosas de— la realidad; el habla mítico-religiosa es divina, pues los hombres al nombrar a las cosas, nombra a la divinidad; es decir, la divinidad habita en las cosas y, por ende, habita en el habla haciendo que esta sea mítico-religiosa.

<sup>119</sup> Cassirer, Ernst, *Antropología filosófica*, op. cit., p. 71.

<sup>120</sup> Nicol, Eduardo, *La idea del Hombre*, op. cit., p. 114.

Esto es, los primeros hombres hablan mítico-religiosamente, ya que al preguntar: ¿qué es eso que está ahí? ¿Qué son las cosas? Dan razón de ellas expresando: Eso es Num —cielo— (deidad de la comunidad samoyeda); eso es Mawu —lluvia— (deidad de la población ewe); eso es Tirawa atius —padre de todas las cosas— (dios de los indios pawni); eso es Lil —viento poderoso, huracán— (divinidad de los sumerios-babilonios)<sup>121</sup>... Pero ¿el habla mítico-religiosa, sólo nombra a la divinidad y a las cosas de la forma en que se ha mostrado hasta ahora?

En el despliegue de la naturaleza de los primeros hombres, notamos el surgimiento de la forma de dar razón llamada mito. ¿Qué es el mito? Viremos nuestros ojos y coloquémoslos en el texto *Mito y realidad* del filósofo e historiador de las religiones Mircea Eliade, quien, al abordar el tema del mito, piensa lo siguiente: “¿acaso es posible una definición única capaz de abarcar todos los tipos y funciones de los mitos en todas las sociedades, arcaicas y tradicionales? [...] la definición que me parece menos imperfecta, por ser la más amplia, es la siguiente:

“El mito cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los <comienzos>. Dicho de otro modo: el mito cuenta cómo gracias a las hazañas de los Seres Sobrenaturales una realidad ha venido a la existencia, sea ésta la realidad total, el Cosmos, o solamente un fragmento: una isla, una especie vegetal, un comportamiento humano, una institución. Es pues, siempre el relato de una <creación>: se narra cómo algo ha sido producido, ha comenzado a ser [...] Los mitos revelan, pues, la actividad creadora y desvelan la sacralidad (o simplemente la <sobre-naturalidad>) de sus obras. En suma, los mitos describen las diversas, y a veces dramáticas, irrupciones de lo sagrado (o de lo <sobre-natural>) en el mundo.”<sup>122</sup>

En este sentido, el habla mítico-religiosa muestra, de diversas formas simbólicas, la manera en que se da la realidad como creación de las divinidades, así como la manifestación de los dioses ante los ojos del hombre. Pero, ¿de qué manera irrumpen las divinidades en la vida de los primeros hombres? Al respecto, Eliade nos dice: “los mitos fundamentan y justifican todo el comportamiento y la actividad del hombre”<sup>123</sup>. ¿De qué forma? Mediante una idea del hombre y de la comunidad fundamentadas en la religiosidad<sup>124</sup>.

<sup>121</sup> Cfr. Mircea, Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, traducción de Tomás Segovia, Ediciones Era, México, 1972.

<sup>122</sup> Mircea, Eliade, *Mito y realidad*, traducción de Luis Gil, 2ª edición, Editorial Labor, Barcelona, 1983, p. 12.

<sup>123</sup> *Ibid.*

<sup>124</sup> En el capítulo I del presente libro se mencionó que los seres humanos no podemos vivir sin una idea de nosotros mismos, el semejante y la realidad. Ahora bien, los primeros hombres viven y, podría decirse, resuelven dicha

Esto es, la manera de ser y de vivir de los primeros hombres es posible, entre otras cosas, por los ordenamientos, mandatos, mandamientos, normas, reglas y preceptos erigidos por la(s) divinidad(es)<sup>125</sup>. En este sentido, el habla mítico-religiosa es preceptiva, pues con ella se determina la manera de ser y de vivir de los primeros hombres.<sup>126</sup>

Ahora bien, una forma en que el habla mítico-religiosa se hace patente en la historia y en la que se nos muestra la naturaleza moral de una comunidad arcaica la encontramos en los diez mandamientos que Dios establece al pueblo de Israel. Escuchemos lo que Dios le dice a su pueblo:

- Yo soy el Dios de Israel. Yo los saqué de Egipto, donde eran esclavos.
- No tengan otros dioses aparte de mí.
- No hagan ídolos ni imágenes de nada que esté en el cielo, en la tierra o en lo profundo del mar. No se arrodillen ante ellos ni hagan cultos en su honor... Yo castigo a los hijos, nietos y bisnietos de quienes me odian.
- No usen mi nombre sin el respeto que se merece. Si lo hacen, los castigaré.
- Recuerden que el sábado es un día especial, dedicado a mí.
- Obedezcan y cuiden a su padre y a su madre.
- No maten.
- No sean infieles en su matrimonio.
- No roben.
- No hablen mal de otra persona ni digan mentiras en su contra.
- No se dejen dominar por el deseo de tener lo que otros tienen.”<sup>127</sup>

situación de forma mítico-religiosa. Ejemplos de ello lo encontramos, primero, en la cultura judeo-cristiana, ver el Génesis, primer libro de *La Biblia* (Cfr. *La Biblia*, traducción en lengua actual, Sociedades Bíblicas Unidas, Colombia, 2010). Y, segundo, en la cultura quiché, ver *Popol Vuh*, *op. cit.* En este sentido, en el habla mítico-religiosa encontramos una idea del hombre y del semejante (anthropo-visión), una idea el cosmos (cosmogonía y cosmovisión); asimismo, una forma de ser y de vivir, divinizada, de los hombres arcaicos.

125 A continuación, se presenta una conceptualización de los términos mencionados:

*Mandamiento*: Mandar a ejecutar (realizar, hacer) algo (o alguna acción).

*Mandato*: Orden que se da para que se realice una determinada acción.

*Norma*: Regla que se debe seguir o a la que se deben ajustar las conductas, tareas, actividades.

*Orden*: Modo que se observa para hacer las cosas (de lo que ha de hacerse). Mandato que se debe obedecer, observar y ejecutar (pues es dictado por la(s) divinidad(es)).

*Regla*: Modo de ejecutar algo (lo que debe hacerse). Aquello que ha de cumplirse por estar así convenido por una colectividad.

*Precepto*: Cada uno de los mandamientos de la ley de Dios.

Cfr. *Diccionario de la lengua española*, 22ª edición, Real Academia Española, Madrid, 2001.

126 Respecto a la idea de que el habla mítico-religiosa es preceptiva, pues con ella se determina la manera de ser y de vivir de los primeros hombres, Edmund Husserl nos dice lo siguiente: “La religión (en sentido específico) significa más bien el estadio superior de la cultura mítica, en la cual los seres trascendentes se absolutizan en divinidades; es decir, en los dispensadores de normas absolutas: las divinidades han comunicado a los hombres tales normas absolutas, se las han revelado, y en la observancia de ellas hallarán los hombres la salvación. El desarrollo de la conciencia normativa y el desarrollo de la religión discurren por tanto unidos, ligados.” Husserl, Edmund, *Renovación del hombre y la cultura*, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Anthropos, Barcelona, 2002, p. 66.

127 *La Biblia*, Éxodo 19, *op. cit.*, p. 101; de esta misma obra, también puede verse, “Proverbio 20. Dios dirige nuestra vida”. Un ejemplo más de la manera en que el habla mítico-religiosa aparece en la historia y en la que se nos hace patente la naturaleza moral de una comunidad arcaica, la hallamos en *El Bahagavad-gita*, libro sagrado de la

De esta manera, el habla divinizada nos hace ver cómo es que Dios irrumpe en la realidad, creando y moldeando la forma de ser del primer hombre, lo cual conlleva, a su vez, la formación de la comunidad religiosa. En este sentido, vale la pena interrogar, ¿qué es una comunidad religiosa? Pues bien, la palabra religión deriva de latín *religare*, que significa: lo que une a los hombres con Dios<sup>128</sup> para vivir en comunidad. Ahora bien, aquello que comparan —une a— los primeros hombres para formar una comunidad religiosa es la idea de lo divino, la idea de sí mismos, la idea del semejante, la idea de la realidad (las cuales tienen como fundamento a la divinidad), así como los preceptos instituidos por los dioses.

Sin embargo, ¿por qué habrán de seguirse los preceptos divinos en la vida religiosa? La razón está, al parecer, en que la vida religiosa “es una reacción defensiva de la naturaleza contra la representación, por la inteligencia, de la inevitabilidad de la muerte”<sup>129</sup>; esto es, el hombre es el único ser que sabe que ha de morir. Y la muerte, como todo en la existencia del hombre, debe tener un sentido. En el hombre primitivo, podría pensarse, la muerte tiene sentido en función de la religiosidad y la comunidad<sup>130</sup>. Dios y el semejante dan sentido a la experiencia de la muerte en los primeros hombres.

Al contemplar las obras creadas por los seres humanos en el tiempo y el espacio del cosmos, nos encontramos con que el habla mítico-religiosa es una de las primeras manifestaciones de la forma en que hemos vivido el problema de la moral en la historia. Ahora bien, dicho pensamiento, como se ha intentado mostrar, se concreta en una cosmogonía, una cosmovisión y

---

cultura védica. En dicha obra, se nos dice: “Oír lo que las Escrituras védicas dicen de Krsna u oírlo a Él directamente a través de *El Babagavad-gita*, es en sí actividad virtuosa [...] A medida que él [haciendo referencia al devoto] va oyendo más lo que *El Babagavad-gita* y los devotos hablan de Krsna, se va estableciendo en el servicio devocional del Señor. Mediante el desarrollo del servicio devocional uno se libera de las modalidades de la pasión y la ignorancia; y de esa manera disminuyen la avaricia y las lujurias materiales... [De esta manera,] la Suprema Personalidad de Dios dijo: La valentía; la purificación de la existencia propia; el cultivo del conocimiento espiritual; la caridad; el autocontrol; la ejecución de sacrificios; el estudio de los Vedas; la austeridad; la sencillez; la no violencia; la veracidad; el estar libre de ira; la renunciación; la tranquilidad; la aversión a buscarles defectos a los demás; la compasión; el estar libre de codicia; la mansedumbre; la modestia; la firme determinación; el vigor; el perdón; la fortaleza; la limpieza; y el estar libre de envidia y del ansia de honor: estas cualidades trascendentales, ¡oh, hijo de Bharata!, les pertenecen a hombres piadosos que están dotados de naturaleza divina.” *El Babagavad-gita*, The Bhaktivedanta Book Trust International, 2008, pp. 349 y 679.

128 Cfr. Monlau, Pedro Felipe, *Diccionario etimológico de la lengua castellana*, Imprenta y esterotipia de R. Rivadeneyra, Madrid, 1856.

129 Bergson, Henry, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, traducción de Miguel González Fernández, Porrúa, México, 1997, p.72.

130 La idea: la muerte tiene sentido en función de la religiosidad y la comunidad, nace de las dos funciones de la religión señaladas por Henri Bergson en la obra *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. Ver nota anterior para la referencia completa.

una anthropo-visión divinizadas, cuya relación con la naturaleza moral del ser humano se ciñe en preceptos divinos.

De esta manera, el vínculo entre el habla mítico-religiosa y la moralidad de los hombres se hará patente de diversa y distintas formas en la historia, pero ¿cuáles son las consecuencias de dicho vínculo? Si bien con el habla mítico-religiosa se intenta resolver el problema de la moral en los primeros hombres, la vida y su forma de ser de éstos se encontrará, por un lado, determinada y fija, es decir, sin posibilidad de cambiar; y, por el otro, decidida o resuelta. La forma de ser y de vivir del hombre arcaico se encuentra sin posibilidad de cambiar porque el problema de la moral está resuelto. La Divinidad nos ha resuelto la existencia; es decir, nos ha resuelto el problema moral mediante la instauración de preceptos y, en consecuencia, nos ha dado una forma de ser y de vivir divinizada.

Ahora bien, para seguir aproximándonos a comprender la idea de permanencia y cambio en la forma de ser de los primeros hombres, habremos de continuar escarbando entre los vestigios de la obra humana, claro, sin desviarnos de nuestra interrogación: ¿qué obras hemos creado los hombres que nos revela la forma en que vivimos nuestra naturaleza en el tiempo y el espacio de lo real?

*Tercer apartado, la moral en occidente —de la cultura griega a la Edad Media*

Al continuar con nuestra indagación arqueológica hallamos en el tiempo y el espacio de lo real los residuos de una cultura que, en términos de Eduardo Nicol, “refleja la primera formación del hombre occidental [...]; además, de esta humanidad reciben las épocas siguientes una herencia irrenunciable, sin la cual es imposible discernir los componentes reales del hombre de nuestros días, ni explicar de qué modo la historia posterior ha integrado sus innovaciones con aquella herencia”<sup>131</sup>. La cultura a la que hace referencia el maestro Nicol y en la que nos detendremos un instante es la cultura helénica. Mas ¿qué obras produjo el hombre griego que nos revelan la forma en que este hombre vivió el problema de la moral y que hemos heredado los seres humanos de nuestros días?

Ahora bien, la tierra habitada por los hombres griegos se ubica a lo largo y ancho del mar Egeo. Como toda comunidad religiosa, la naturaleza del hombre griego tiene como fuente de comprensión a sus divinidades. Entre ellas, se encuentra Apolo, Dios que pertenece a la segunda generación de los

<sup>131</sup> Nicol, Eduardo, *La idea del hombre*, edición facsimilar de la primera edición de 1946, *op. cit.*, p. 10.

Olímpicos. Es hijo de Zeus y Leto y hermano de la diosa Ártemis. Nació en la isla flotante y estéril llamada Ortigia (Isla de las Codornices). El dios Leto fijó la isla en el centro del mundo griego y le dio el nombre de Delos, «la brillante»<sup>132</sup>. En el templo apolinio se encontraban grabados los tres preceptos délficos que nos dicen:

- “*gnothi seautón* (conócete a ti mismo) Averigua lo que eres —quién eres.
- *medén agan* (nada en demasía). Vive mesuradamente.
- *éi* (tú eres) el producto de los dos mandatos anteriores.”<sup>133</sup>

Apolo es una de las más importantes deidades de la cultura griega, pues, entre otras cosas, hace posible lo sublime porque el hombre griego, al conocerse a sí mismo y seguir el mandato délfico, descubre que el hombre y el habla pueden ser *xalos* (bellos). Si entabláramos una especie de diálogo con el hombre griego y le preguntáramos ¿Qué es el ser humano? Al parecer, nos diría: El hombre es un ser que tiende a la belleza, pues Apolo, Zeus y demás dioses nos han dado a los seres humanos, por medio de sus hijas las musas, la vos y la música bellas.

En este sentido, el habla bella nace en Grecia y cobra vida, en primera instancia, en el *poietés* (poeta). Hacer poesía es sublime, pues la poesía es sublime.<sup>134</sup> Sin embargo, ¿qué es lo sublime y la poesía para decir que esta última es sublime? La palabra sublime deriva del latín *sublimis* que significa “elevado”<sup>135</sup>; es decir, lo sublime nos ubica en un lugar más alto. A partir de lo anterior, lo sublime podría concebirse como: situar, por alguna razón, algo en un lugar elevado —más alto. Pero ¿qué es la poesía para que sea sublime? ¿Qué la eleva para situarla en un lugar más alto? ¿Dónde es lo elevado? ¿Por qué razón decimos que la poesía llega a ser sublime?

Ahora abordemos las interrogaciones planteadas: ¿Qué es la poesía para que sea sublime? Heráclito de Éfeso nos dice en su fragmento B115 lo siguiente: “Es propio del alma un logos que se acrecienta a sí mismo”<sup>136</sup>. Con base en dicho fragmento, podríamos decir: primero, la poesía tiene que ver con el *logos* (habla) y la *psychi* (alma); y, segundo, si la poesía tiene ver con el habla y el alma, lo que se eleva —se acrecienta— son ambas cosas.

132 Cfr. Grimal, Pierre, *Diccionario de Mitología Griega y Romana*, op. cit.

133 Pico Della Mirandola, Giovanni, *Discurso sobre la dignidad del hombre*, op. cit., p. 31.

134 Cfr. Nicol, Eduardo, *Formas de hablar sublimes: poesía y filosofía*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1990.

135 Corominas, Joan, *Breve Diccionario etimológico de la lengua castellana*, op. cit., p. 545.

136 Heráclito. *Fragmentos* [edición bilingüe], op. cit., p. XII. Cabe destacar que el término “acrecienta” de la traducción del fragmento citado, se relaciona directamente con la idea de enaltecer en el sentido de elevar a un lugar más alto -situar en un lugar más alto.

Mas, ¿qué eleva a la poesía, y con ella el habla y el alma, para situarla en un lugar más alto? Al respecto, Demócrito de Abdera nos menciona en su fragmento B17: “No se puede ser un gran poeta [...] sin inflamación de ánimo y sin una especie de hálito de locura.”<sup>137</sup> Con base en este primer fragmento, podría mencionarse: lo que eleva —inflama, enaltece, acrecienta— al habla y al alma; es una especie de aliento, soplo u aire suave y apacible de locura. En este sentido, la locura es una especie de delirio o furor que se apodera, mediante un hálito, del hombre y le hace hablar y actuar de formas distintas a las usuales y, en todo caso, en formas extraordinarias, como, por ejemplo, la poesía. La locura puede, pues, considerarse como una posesión del habla y el alma por la divinidad<sup>138</sup>. Así, lo que eleva a la poesía, y con ella el habla y el alma, es el soplo suave y apacible de lo divino.

Por otra parte, el filósofo de Abdera, en su fragmento B18, expone: “Lo que un poeta escribe con entusiasmo e inspiración divina es sin duda bello”<sup>139</sup>. Con base en este segundo fragmento podríamos mencionar: Lo que eleva a la poesía, y con ella el habla y el alma, es el soplo suave, apacible y bello de la divinidad. De esta manera, llegamos, al parecer, a una idea de la poesía, pues ésta puede concebirse como el habla bella que embellece al alma. Así, lo que hace sublime a la poesía es el soplo suave, apacible y bello de la divinidad. En relación con ello, el poeta ha sido poseído por el soplo de las musas, quienes le embellecen el alma y lo inspiran a hablar bellamente.<sup>140</sup>

Pero ¿dónde es lo elevado? Lo elevado podría situarse en el espacio habitado por los dioses. Para el mundo griego la morada donde residen los dioses es el *Olympos* (Olimpo). Así, la poesía es sublime, pues ha sido elevada por el soplo suave, apacible y bello de la divinidad hacia la morada de los dioses. El habla bella es cosa divina. Empero ¿por qué razón decimos que la poesía llega a ser sublime? Si partimos de lo expuesta líneas arriba, la razón por la que la poesía es sublime está en la belleza. Planteado de otra manera, la poesía es sublime porque es habla bella y lo bello es divino.

Pero, ¿qué es lo bello? ¿De qué habla la poesía para decir que es bella y sublime? Para abordar dichas cuestiones habremos de escuchar al poeta griego. En el Libro III de la *Ilíada*, Homero nos dice con su voz bella:

137 *Los filósofos presocráticos*, Obras II, *op. cit.*, p. 456.

138 Cfr. Platón, “Íón”, *Diálogos I*, traducción y notas de Julio Calonge, Emilio Lledó y Carlos García Gual, Gredos, Madrid, 2008.

139 *Los filósofos presocráticos*, Obras II, *op. cit.*, p. 456

140 Una referencia de la idea planteada la encontramos en el poeta griego Hesíodo, quien nos cuenta con su bella voz que las Musas “le enseñaron [...] un hermoso canto mientras apacentaba... a sus rebaños bajo el Helicón sagrado... y me dieron como báculo pastoril una rama de verde laurel admirable de coger; y me inspiraron una voz divina”, en *Teogonía*, 6ª edición, Porrúa, México, 1982, p. 3.

“Y cuando ellos cerca estuvieron, yendo unos contra otros,  
por los troyanos combatía al frente Alejandro deiforme [Paris],  
la piel de un leopardo y los corvos arcos teniendo en los hombros,  
y la espada; y él dos astas de bronce  
blandiendo, de los argivos desafiaba a todos los óptimos [*áristos*]  
a combatir fuerza contra fuerza en terrible pelea.

Y cuando lo advirtió Menelao amante de Ares,  
yendo delante de la tropa, a magnos trancos andando,  
se regocijo como el león que al azar cayó en un gran cadáver,  
al encontrar un cornudo ciervo o una cabra salvaje,  
hambriento; pues mucho lo devora, aunque a él mismo  
lo persigan raudos perros y fornidos mancebos,  
así se regocijo Menelao, a Alejandro deiforme  
viendo con sus ojos, pues pensó que iba a vengar del culpable;  
y de inmediato, con armas, saltó del carro al suelo.

Y, cuando, por tanto, lo advirtió Alejandro deiforme  
aparecerse en la vanguardia, en su corazón fue golpeado,  
y a su raza, atrás, de compañeros, fue, esquivando el destino;  
como cuando alguien salta retroceder al ver una serpiente  
en lo más denso del monte, y un temblor sus miembros asío,  
y hacia atrás se apartó, y el palor lo tomo en las mejillas,  
así entro de nuevo en la multitud de altivos troyanos  
temiendo al hijo de Atreo, Alejandro deiforme.

Y viéndolo, Héctor lo reprendió con oprobiosas palabras:  
Infeliz Paris, óptimo en forma, mujeriego, engañoso,  
que de ser no nacido o no casado haber muerto;  
yo preferiría esto, y sería mucho más ventajoso  
que ser tu así desgracia y visión de través de los otros;  
se ríen quizá en verdad los aqueos de melenuda cabeza  
al decir que jefe delantero eres tú, porque bella  
la forma en ti; pero no hay ni fuerza ni algún valor en tus mentes.”<sup>141</sup>

Con base en el pasaje del poema homérico, podríamos decir que el poeta nos habla, con su bella voz, de la *áristos* o *áreté*, la *cacia* y la *praxis*. En este sentido, el ser humano se muestra como acto posible; es decir, como acto que puede ser *áreté* o *cacia*.

Empero, ¿qué es la *áreté* y la *cacia*? La palabra *áreté* fue traducida al latín como *virtus* y al español como virtud; mientras que el vocablo *cacia* pasa al latín como *vitium* y al español como vicio<sup>142</sup>. De esta manera, nuestra pregunta inquiera sobre lo que es la virtud y el vicio. Para dar razón de lo

141 Homero, *Iliada*, Introducción, versión rítmica y notas de Rubén Bonifaz Nuño, 2ª edición, Bibliotheca Scriptorum Graecorum Et Romanorum Mexicana, UNAM, 2005, pp. 45 y 46.

142 Las etimologías latinas fueron recuperadas de: Corominas, Joan, *Breve Diccionario etimológico de la lengua castellana*, op. cit.

que son, recuperamos el diálogo *La República*, en el que Platón plantea en palabras de Sócrates lo siguiente:

“Ahora creo que comprenderás mejor [refiriéndose a Trasímaco su interlocutor] lo que te dije antes, cuando te pregunté si la función de cada cosa no será lo que puede hacer ella únicamente o con mayor perfección que las demás.

Ya te entiendo, dijo [Trasímaco]; y yo también creo que ésa es la función de cada cosa. Muy bien, le dije. Pero a todo aquello a que se ha asignado una función ¿no te parece que le corresponde una virtud que le es también propia? Volviendo a los ejemplos de antes, ¿no hemos dicho que hay una función de los ojos?

Sí que la hay [le contesta Trasímaco]...

Siendo así, ¿podrían los ojos desempeñar jamás su función debidamente, si en lugar de tener la virtud que les corresponde, tuvieran en su lugar el vicio contrario?

¿Cómo sería posible?, respondió [Trasímaco]; pues presumo que has querido decir que la ceguera estaría en lugar de la vista.

No pregunto aún [le dijo Sócrates], cuál es la virtud de los ojos, sino nada más si realizan bien su función por la virtud que le es propia, y mal por el vicio contrario.”<sup>143</sup>

Con base en lo anterior, puede mencionarse que el hombre griego crea una idea de sí mismo como ser bello, la cual se fundamenta en la relación virtud-vicio. El poeta exalta, eleva o realza los actos virtuosos ante los actos viciosos. Ahora bien, decimos que un hombre es virtuoso, pues hace lo que le corresponde debidamente y con virtud; es decir, con mayor perfección —óptimo: sumamente bueno, que no puede ser mejor, sublime, elevado— y por bien de la comunidad. Mientras que un hombre es vicioso cuando hace lo que le corresponde indebidamente, sin perfección —defectuoso: imperfecto, que le falta algo, que tiene el menor grado de excelencia— y, en consecuencia, daña a su comunidad.<sup>144</sup>

Sin embargo, ¿cómo un hombre griego se da cuenta de que puede llegar a ser virtuoso o vicioso? La respuesta está, pensamos, en el dios Apolo y en seguir sus tres preceptos, así como en escuchar la voz bella del poeta, quien al exaltar la virtud por encima del vicio llama al hombre griego a ser bello y virtuoso. De este modo, la poesía moldea —educa— la forma de ser del hombre<sup>145</sup>. Al parecer, en la poesía hallamos una obra humana que se vincula con la naturaleza humana y, en consecuencia, con el problema de la moral, la cual se despliega, desde su creación en la cultura griega en el tiempo y

143 Platón, *La República*, *op. cit.*, p. 38.

144 En los personajes de la *Iliada*, Héctor y su hermano Paris, encontramos un ejemplo de la relación virtud-vicio, así como de la forma en que éstas afectan a la comunidad, Homero, *Iliada*, *op. cit.*

145 Un estudio de mayor profundidad acerca de la relación entre poesía y educación en la cultura griega, se encuentra en Werner, Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, *op. cit.*, apartados II, III y IV del Libro Primero (La primera Grecia).

el espacio del cosmos, como la formación- del ser humano que tiende a la belleza.

Al continuar discurrendo entre los vestigios de la cultura griega, nos encontramos con el mito de Prometeo, que nos muestra una nueva idea del hombre griego, la cual consiste en pensarse como ser libre<sup>146</sup>. Pero ¿cuáles son las consecuencias en la forma de ser y de vivir del hombre griego al pensarse como un ser libre? La conciencia y vitalidad del hombre como ser libre lleva consigo, por un lado, la desacralización de la existencia del hombre en relación consigo mismo, los semejantes y las cosas de la naturaleza; y, por el otro, un proceso de individualización del hombre griego, pues surge la relación yo (individuo)-comunidad<sup>147</sup>. En términos morales las divinidades dejan de intervenir en la vida del hombre griego y, en consecuencia, éste se aparta del precepto délfico (nada en demasía-vive mesuradamente) dándose a la vida desmesurada; sin embargo, el hombre griego hace algo ante dicha situación<sup>148</sup>. ¿De qué manera se nos hace patente esta nueva situación que vive el hombre griego, la cual se deriva del descubrimiento de la libertad?

El poeta y político Solón nos hace ver la nueva situación del hombre griego, para ello recuperemos uno de sus versos “Ningún límite de riqueza ha sido estatuido a los hombres”.<sup>149</sup> En este sentido, Solón se da cuenta de que la riqueza, la cual forma parte de la vida griega y que no tiene medida ni fin, incita a que los seres humanos busquen afanosamente incrementarla. Ahora bien, ¿qué hace el hombre griego frente a esta situación? Lo que hace el griego, al parecer, es seguir los mandatos délficos y crea una nueva idea del hombre vinculada a la idea de límite y medida. ¿Qué somos? se pregunta el griego. Al dar razón de sí mismo, nos dice: somos *zoón politikón* —animales políticos.

Ahora bien, de la situación descrita, surge la necesidad de crear un lazo de unión entre la naciente individualización del hombre griego y su comu-

146 Ver el capítulo I de la presente obra en donde se desarrolla, con mayor amplitud, la idea del hombre como ser libre.

147 En *La idea del hombre*, Eduardo Nicol nos habla del proceso de individuación que vive el hombre griego y nos menciona: “A lo largo de este proceso, el hombre va distinguiéndose progresivamente de todo aquello con lo cual ha estado primitivamente vinculado o confundido: el mundo natural, la sociedad humana misma. Los propios dioses son para él, en esta fase primitiva, representaciones religiosas de las fuerzas naturales, y se confunden con ellas. El proceso de humanización de los dioses es paralelo y correlativo al proceso humano de individuación. [Ahora bien, en dicho proceso llega un momento en que el hombre griego se siente] más dueño de sí mismo” o libre. *Cfr.* Nicol, Eduardo, *La idea del hombre*, *op. cit.*, p. 83.

148 Vemos importante puntualizar que la nueva situación que viven los griegos, derivada del descubrimiento de la libertad, conlleva a que éstos vivan de manera distinta el problema de la moral.

149 Aristóteles, *Política*, *op. cit.*, p. 15 (Fragmento 13, 71). Para un análisis más puntual de la situación que vive Solón, así como de lo que hace como legislador, puede verse Werner, Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, *op. cit.*; apartado VIII del Libro Primero (La primera Grecia), así como Nicol, Eduardo, *La idea del hombre*, *op. cit.*, capítulo segundo (“La formación política del hombre”).

nidad. Dicho lazo se encuentra en la *pólis* (ciudad), en el *dikaíou* (derecho) y en la *dikaíosýni* (justicia). Pero, ¿qué es la ciudad, el derecho y la justicia para qué con base en éstas el hombre griego afronte la nueva situación? En el capítulo primero de esta obra, se planteó la idea de que el fundamento de la ciudad está en las necesidades orgánico-ontológicas del ser humano. Sin embargo, cabe preguntar, ¿de qué manera el hombre griego intento resolver los problemas morales derivados de las relaciones individuo (libre)–comunidad (de hombres libres), libertad sin límite–medida y necesidad-libertad?

Solón ve en el derecho y la justicia, características esenciales de la política, la posibilidad de resolver esta situación debido, entre otras cosas, a que “la política es formativa de la individualidad del hombre porque representa la intervención del pensamiento en la acción humana”<sup>150</sup>. La intervención del pensamiento en la acción humana, pensamos, se da mediante el *nómos* (ley), la cual podría concebirse como un producto del *logos* cuyas funciones son las de limitar la libertad, ser contrapeso de la desmesura, así como ser un vínculo de unión entre la nascente individualidad y la comunidad.

En términos de Nicol, “la política aspira siempre a la creación racional del orden [...] [y, por tanto,] es una forma de vida nueva”<sup>151</sup>. Así, surgen dos maneras de ser del hombre que no se había dado antes en la historia; la primera de ellas es la forma de ser del hombre político, que conlleva, de manera natural, a la segunda forma de ser del hombre que cobra vida en el *polítis* (ciudadano) u hombre libre. Ahora bien, ambas formas de ser conviven en la tierra habitada que lleva por nombre ciudad, la cual podría concebirse como el lugar donde habita la comunidad formada por hombres libres, quienes ordenan su vida con base en la ley y la justicia<sup>152</sup>.

De esta manera, la libertad sólo puede tener sentido y permanecer cuando se integra en el orden jurídico de la comunidad. El griego supo convertir a la ley como expresión temporal de la justicia, en el punto de equilibrio y armonía entre la individualidad y la comunidad, entre libertad y sujeción. En relación con ello, el bien de la comunidad se convierte en el ideal supremo de todo ser humano y es este mismo ideal lo que constituye el vínculo más sólido de la *polis*.<sup>153</sup>

A partir de lo anterior, se podría decir: primero, una ciudad justa es aquella donde habitan seres humanos capaces de producir y proporcionan todo lo que se requiere para que se despliegue su naturaleza en miras del

150 Nicol, Eduardo, *La idea del hombre*, op. cit., p. 98.

151 *Ibidem*.

152 Aristóteles, *Política*, op. cit.

153 Nicol, Eduardo, *La idea del hombre*, op. cit.

bien común. Segundo, el político virtuoso podría caracterizarse como aquel quien forma y ordena una comunidad bajo el principio de la justicia, quien crea leyes en búsqueda del bien común que conlleven a un orden justo en las relaciones individuo–comunidad, libertad–medida y necesidad–libertad. Y, tercero, el ciudadano virtuoso se podría definir como aquel hombre libre quien ordena su vida y su relación con la comunidad respetando la ley con miras al bien suyo y de su semejante. Así, damos con dos formas de ser del hombre: el político y el ciudadano, que hacen patente la naturaleza humana en el tiempo y el espacio de lo real.

Sin embargo, valdría la pena cuestionarnos, ¿el orden político y la ley aseguran la vida —individual y comunitaria— justa? Dar respuesta a tal pregunta requiere seguir escarbando entre los restos de la cultura griega. Al inquirir en dicha cultura damos con un vestigio más que lleva por nombre *filosofía*. La filosofía, mediante Sócrates, nos hace ver que las leyes pueden usarse para cometer injusticias<sup>154</sup>. Sócrates —y con él, la filosofía, nos muestran que el orden político y la ley no garantizan la vida —individual y comunitaria— justa, ya que las leyes pueden utilizarse —y ser un instrumento— para cometer actos injustos; entonces, ¿qué es la filosofía y de qué manera se relaciona con el problema de la moral?

Como un primer acercamiento para hablar de lo que es la filosofía<sup>155</sup>, recuperemos la diversidad de significados que nos muestra el *Diccionario de la Lengua Española* de la palabra libre. Mas, ¿por qué dirigir nuestro pensamiento hacia el vocablo libre? Viramos nuestro pensamiento hacia la palabra libre porque en dicha palabra nos las vemos con una definición de lo que la filosofía es. En su texto *Filosofía y poesía. El problema de la Y*, Eduardo Nicol nos dice “La filosofía es libre”<sup>156</sup>.

Al revisar el repertorio de las 18 acepciones que se mencionan de la palabra libre en el diccionario, notamos que las definiciones segunda y tercera se refieren, respectivamente, a: que no es esclavo y que no está (en el sentido del estado de las cosas) preso (aprendido, atado a algo, privado de libertad)<sup>157</sup>. Al recuperar estas dos acepciones de la palabra libre e intentar relacionarlas con la filosofía, el pensamiento interroga: ¿qué no es la filoso-

154 Platón, “Apología de Sócrates”, *Diálogos I*, op. cit.. Sobre la idea de que las leyes no garantizar la vida justa, Aristóteles nos dice: “la ley es una mera convención [...] una garantía de los derechos recíprocos, pero no será capaz de hacer a los ciudadanos buenos y justos”, Aristóteles, *Política*, op. cit., p. 82.

155 Al preguntar sobre el ser de la filosofía, cabe destacar lo que Martín Heidegger nos hace ver al respecto: “Con esta pregunta tocamos un tema muy amplio y extenso. La amplitud del tema hace que éste permanezca indeterminado”. Heidegger, Martín, *¿Qué es la filosofía?*, op. cit., p. 29.

156 Nicol, Eduardo, *Formas de hablar sublimes: poesía y filosofía*, op. cit., p. 113.

157 *Diccionario de la lengua española*, 2020, <https://dle.rae.es/libre?m=form>.

fía? ¿A qué no está presa, aprendida, atada, privada, la filosofía? Abordemos las dos cuestiones planteadas para ver si, así, podemos aproximarnos a lo que la filosofía es.

Preguntemos, ¿qué no es la filosofía? Si ampliamos nuestra mirada y contemplamos las distintas formas de interrogar del hombre, podría decirse, en primera instancia, que la filosofía no es interrogación práctica, pues no cuestiona ¿qué cosas de las que están ahí en el cosmos me sirven para satisfacer mis necesidades orgánicas<sup>158</sup>? ¿qué cosas me son útiles? ¿para qué sirve el agua? En este sentido, la filosofía no es interrogación práctica, pues no es una manera de preguntar que busque averiguar la utilidad las cosas; es decir, la filosofía no es práctica porque no es útil —no sirve— para satisfacer las necesidades orgánicas del ser humano.

En segunda instancia, la filosofía no es una interrogación técnica porque no cuestiona ¿cómo puedo hacerle para conseguir las cosas que me sirven de algo?, ¿de qué forma puedo obtener lo que me es útil?, ¿cómo le hago para conseguir u obtener el agua? Así, la filosofía no es pregunta técnica, pues no busca averiguar los procesos para obtener las cosas útiles y necesarias; es decir, la filosofía no es técnica debido a que no es un proceso para conseguir las cosas que le son útiles y necesarias al hombre.

En tercera instancia, la filosofía no instrumentaliza y no es un instrumento porque no cuestiona ¿qué cosas de las que están ahí en la realidad me ayudan a obtener lo que me es útil o necesario? ¿Qué cosa sería un medio para tener a la mano lo que me sirve y necesito? ¿Qué cosa es un medio o me ayuda a obtener el agua que necesito? En este sentido, la filosofía no instrumentaliza, pues no busca averiguar cuáles serían los medios para obtener las cosas útiles y necesarias. Y no es un instrumento debido a que no es un medio para obtener las cosas que son útiles y necesarias para los seres humanos.

Por último, la filosofía no es sacra ni bella porque no da razón de las cosas basándose en las divinidades y de forma bella; es decir, la filosofía no es una forma de pensamiento mítico religioso y no es hablar de forma poética. Con lo expuesto líneas arriba, podemos decir que la filosofía no es práctica, no es técnica, no es instrumento<sup>159</sup>, no es sacra y no es bella.

---

158 En el primer capítulo de la presente obra se planteó la idea de que el hombre es un ser de necesidades orgánico-ontológicas.

159 Un estudio más puntual sobre los intereses de la interrogación y su relación con lo práctico, lo técnico, el instrumento y las necesidades, se puede encontrar en el texto de Silva Camarena, Juan Manuel, "Los intereses de la interrogación", *Contaduría y Administración*, op. cit.

Ahora preguntemos, ¿a qué no está presa, aprendida, atada, privada, la filosofía? Un camino para dar razón a nuestra cuestión sería pensando de la siguiente manera: la filosofía no está presa, aprendida, atada y privada de lo que no es. Al seguir este sendero, podríamos decir:

Primero, la filosofía no está presa a la interrogación práctica y, por ello, no está atada a lo necesario y útil; esto es, la filosofía no está al servicio de lo práctico. Segundo, la filosofía no está aprendida a la pregunta técnica y, por ello, no está atada a los procesos para conseguir lo necesario y útil; esto es, la filosofía no está al servicio de la técnica. Tercero, la filosofía no está presa a la instrumentalización y, por ello, no está aprendida, por un lado, a buscar y producir los medios para obtener lo necesario y útil; y, por otro, a no ser un medio para conseguir algo necesario y útil. Cuarto, la filosofía no está atada a lo sacro y lo bello y, por ello, no está presa a lo divino; dicho de otra manera, la filosofía no está al servicio de los dioses y el poeta. Finalmente, si la filosofía no está presa a lo práctico, la técnica, la instrumentalización, lo sacro y lo bello; en consecuencia, podemos decir que la filosofía no está privada de libertad; es decir, la filosofía es libre.

Pero, entonces, si la filosofía no es práctica, no es técnica, no es instrumento, no es sacra y no es bella, ¿qué es ella? Ahora bien, si escuchamos con atención y sin prisas la pregunta ¿qué es la filosofía? ¿No estaremos diciendo lo que la filosofía es? Decimos esto, pues el vocablo original de nuestra palabra suena así *philosophía*. Al escuchar la palabra *filosofía* en su sonido original notamos que ella nos liga con la *filo* (amor). Así, damos con una respuesta a lo que es la filosofía: La filosofía es amor libre a algo. La filosofía es libre y está exenta de mezclarse con cualquier otra cosa que no sea amor a algo. La filosofía es amor y, éste, podría pensarse, es una fuerza vital que lleva al hombre a dar, entregar, su vida a hacer algo sin buscar nada a cambio. La filosofía tiene un vínculo con el ser del hombre, pues el filósofo es un hombre que responde a esa fuerza vital que le llama a dedicar su vida entera a hacer algo desinteresadamente<sup>160</sup>.

Empero, ¿qué es lo que ama el hombre que se da a la filosofía? Al contemplar la historia de esta creación griega notamos que el filósofo sigue el impulso vital de dar su vida entera al ser en sí mismo. La filosofía es una forma de ser del hombre que consiste en dedicar la vida, amorosamente, a interrogar y dar razón de las cosas en sí mismas.<sup>161</sup> ¿Qué es el cosmos, el Ser,

160 Silva Camarena, Juan Manuel, "La ciencia: un asunto de palabras", *Contaduría y Administración*, op cit.

161 Para un análisis más amplio sobre la idea que de la filosofía es una forma de ser del hombre que consiste en dedicar la vida a interrogar y dar razón de las cosas en sí mismas, ver el texto "El principio vocacional y el *ethos* de la ciencia", en Nicol, Eduardo, *La revolución en la filosofía. Crítica de la razón simbólica*, op. cit.

la realidad, en sí mismo? ¿Qué son las cosas en sí mismas? ¿Por qué razón las cosas son y no más bien no son? ¿Por qué el ente es lo que es? Éstas son algunas de las preguntas que plantea la filosofía; ahora bien, de entre las preguntas y las cosas que interroga el filósofo, aparece la indagación sobre un microcosmos: el ser humano. Así, surge la pregunta ¿qué es el hombre en sí mismo?

Con la pregunta filosófica sobre el ser del hombre se da, al parecer, una nueva forma de vivir el problema de la moral en la historia y, en consecuencia, una nueva forma de ser del hombre<sup>162</sup>. El problema de la moral y su vínculo con la filosofía fue planteado y abordado por Platón a lo largo de toda su obra. Ahora bien, en Sócrates, maestro de Platón, hallamos una forma, más, en que aparece la naturaleza humana y el problema de la moral; la exposición de ello se realiza en palabras de Eduardo Nicol, quien nos dice: “La idea socrática es, entonces, que todo ser humano tiene la libertad de hacerse así mismo y el deber de ser propiamente humano [...] Capacitar el oído interior para captar el mensaje de esa voz que nos llama a ser humanos; es decir, a ser mejores y a orientar nuestra vida hacia el bien; y luego de haberla captado, considerar esta llamada como la vocación humana esencial e irrenunciable: éste es el sentido y la misión de la filosofía.”<sup>163</sup>. De esta manera, la filosofía es una forma en que se vive el problema de la moral en la historia y, en consecuencia, una nueva forma de ser hombre, la cual consiste en transformar nuestra segunda naturaleza escuchando el llamado interior de vivir libremente como seres humanos; esto es, eligiendo libremente la forma de vida en miras del bien propio y de la comunidad. Así, con el filósofo y su función educadora, se nos pone a la vista, junto con la belleza y la justicia, una nueva forma en que se despliega la naturaleza humana en el tiempo y el espacio de lo real.

Ahora bien, al continuar con nuestra mirada fija en la historia del hombre de occidente notamos que con la llegada de los romanos a la tierra habitada por la cultura griega se constituyó una época que ha sido denominada grecolatina. Decimos época grecolatina, pues los romanos, al arribar a Grecia, no actuaron como bárbaros; es decir, carentes de educación; de forma grosera o faltos de apreciación de lo bello, lo virtuoso y lo justo, así como de manera tosca o escasa en las formas de valorar algo o alguien<sup>164</sup>.

---

162 En Platón encontramos referencia a la filosofía como una forma de vida distinta a otras maneras de ser, por ejemplo, a la del poeta. Dicha referencia nos las da al hablarnos de Pitágoras y sus sucesores, quienes nombran a este como “pitagórico” para hacer referencia a un modo de vida y con el que buscan diferenciarse de los demás hombres. Platón, *La República*, *op. cit.*

163 Nicol, Eduardo, *La idea del hombre*, *op. cit.*, p. 313.

164 La ideal de bárbaro expuesta en el presente texto nace de los fragmentos B107, B17 y B19 de Heráclito, *Fragmentos* [edición bilingüe] *op. cit.*; de Platón, *La República*, *op. cit.*; y Aristóteles, *Política*, *op. cit.*

Por el contrario, en su encuentro con la cultura griega los latinos *contemplari*<sup>165</sup> —contemplaron, en el sentido de que se ocuparon con intensidad en mirar y considerar las obras griegas—; *cogitatum* —cuidaron o prestaron atención a las obras griegas, de tal forma que intentaron mantener vivo y sin daño la cultura, el modo de ser y el modo de vivir del hombre griego—; así como *proprius* —se apropiaron o hicieron suya la cultura griega, es decir, incorporaron las obras de esta cultura a su forma de ser y vivir.

De este modo, la moral del hombre romano se desplegará con base en la *humanitas* —humanismo. Pero, ¿qué es la *humanitas* para decir que ésta es el fundamento de la forma de ser del hombre romano? Para abordar dicha pregunta recuperamos la obra titulada *Paideia: los ideales de la cultura griega*, de Werner Jaeger, donde el filólogo nos dice: “Esta palabra tuvo, por lo menos desde el tiempo de Varrón y Cicerón, al lado de la acepción vulgar y primitiva de lo humanitario, que no nos afecta aquí, un sentido más noble y riguroso. Significó la educación del hombre de acuerdo con la verdadera forma humana, con su auténtico ser. Tal es la genuina *paideia* griega considerada como modelo a seguir por un hombre de estado romano.”<sup>166</sup>

Así, la *humanitas* romana es una manera en que se despliega la naturaleza humana en el tiempo y el espacio de lo real, la cual se podría definir como la manera de ser del hombre que se fundamenta en la contemplación, cuidado y apropiación de la *paideia* griega; o, en otras palabras, la *humanitas* romana es la manera de ser del hombre, la cual sigue, como modelo de vida, a la cultura griega<sup>167</sup>.

Después de un breve vistazo a la época grecolatina, se nos viene a la mente la siguiente pregunta ¿qué acontece en occidente después de esta época? Sin dejar de mantener fija nuestra mirada en la historia de occidente notamos que, posterior a la época grecolatina, se da el nacimiento de un ser humano quien recibe el nombre de hombre del Medioevo u hombre de la Edad Media. Empero, ¿qué es el Medioevo para poder aproximarnos a esta forma de ser del hombre occidental?

165 Los términos latinos *contemplari*, *cogitatum* y *proprius*, se recuperaron de: Corominas, Joan, *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, op. cit.

166 Werner, Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, op. cit., p. 12.

167 Algunas obras que nos hacen patente la *humanitas* romana son, por ejemplo: la *Eneida* de Publio Virgilio Marón (ver: Publio Virgilio Marón, *Eneida*, Introducción, versión rítmica y notas de Rubén Bonifaz Nuño, 2ª edición, Bibliotheca Scriptorum Graecorum Et Romanorum Mexicana, UNAM, 2006), las *Tragedias* de Lucio Anneo Séneca (ver: Lucio Anneo Séneca, *Tragedias*, traducción, notas e índice de nombres propios de Germán Viveros, Bibliotheca Scriptorum Graecorum Et Romanorum Mexicana, UNAM, 2001); así como, las *Leyes* de Marco Tulio Cicerón (ver: Cicerón, Marco Tulio, *De las leyes*, traducción, notas e índices de Julio Pimentel Álvarez, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2016).

La Edad Media o Medioevo podría concebirse como un momento en la historia de occidente donde se hace patente una forma de vivir que se fundamenta en una manera de pensar, la cual podría denominarse *ratio christianus* —razón cristiana. Esta manera de pensar la entendemos como una forma de hablar que, mediante la palabra, profesa la fe a *Christus* —Cristo. Decimos que el habla medieval profesa la fe a Cristo, pues su finalidad es la de predicar y seguir la palabra de Jesús. Así, el Medioevo se podría entender como el momento en que se da la forma de ser del hombre cristiano, quien guía y determina su manera de vivir a partir de escuchar y seguir la palabra que le dicta Dios y su hijo hecho hombre en la tierra, Jesucristo.

Ahora bien, uno de los primeros problemas para la racionalidad cristiana deriva de su relación con el hombre pagano, cuya forma de ser y de vivir no se fundamenta en la fe cristiana. Dicho problema implicó crear un discurso en el que se desarrollase, por un lado, la idea de que el Dios cristiano es verdadero y que su hijo hecho hombre en la tierra predica la verdad; y, por el otro, que las divinidades del mundo pagano y sus preceptos son falsos<sup>168</sup>.

De esta manera, nace, primero, la tarea de predicar la fe a Jesucristo mediante un discurso basado en la verdad y con miras a cambiar la forma de ser y vivir del pagano, al cristianismo. Y, segundo, la necesidad de crear el espacio donde habiten los hombres cristianos; sin embargo, ¿qué hace el hombre del Medioevo para resolver el problema derivado de su relación con el paganismo y las tareas que ello conllevan?

Para intentar dar respuesta a nuestra interrogante, habremos de escudriñar entre las creaciones del hombre de la Edad Media. Pues bien, al buscar entre las obras de este hombre, damos con el libro *De civitate Dei contra paganos* (*La ciudad de Dios contra los paganos*), escrito por Agustín de Hipona o San Agustín, uno de los cuatro padres de la Iglesia cristiana. Con dicha obra, podría decirse, nace la teología cristiana y, con ello, la alteración de la filosofía en su razón de ser<sup>169</sup>, pues la teología cristiana usa, pone a su servicio, a la filosofía para construir sus argumentos y discursos teológicos. Asimismo, en la obra de San Agustín encontramos el discurso donde se fundamenta la idea de que el Dios cristiano es el verdadero y que su hijo hecho hombre en la tierra predica la verdad, frente a los dioses falsos del paganismo.<sup>170</sup>

168 Una referencia al problema planteado lo encontramos en el Proemio del libro *La ciudad de Dios*, de San Agustín de Hipona, en él, nos dice: “En esta obra, [...] pretendo defender la gloriosa Ciudad de Dios, así la que vive y sustenta con la fe en el discurso y mudanza de los tiempos, mientras es peregrina entre los pecadores [...] pretendo, digo, defenderla contra los que prefieren y dan antelación a sus falsos dioses, respecto al verdadero Dios, Señor y Autor de ella”. San Agustín, *La ciudad de Dios*, 12ª edición, Porrúa, México, 1994, p. 1.

169 En términos de Husserl: “la teología cristiana dotó a la filosofía de un nuevo espíritu normativo y transformándola por ello de manera esencial”. Husserl, Edmund, *Renovación del hombre y la cultura*, op. cit., p. 76.

170 San Agustín, *La ciudad de Dios*, op. cit.

Ahora bien, respecto a las tareas de evangelizar y convertir al pagano hacia el cristianismo, notamos que éstas se llevan a cabo mediante la imposición y la persuasión, debido a que ambas vienen acompañadas de armas y palabras, las cuales se usan con la finalidad de inducir a que los hombres paganos vivan, forzosamente, con base en las ideas del cristianismo. En este sentido, la evangelización y la conversión no son más que adoctrinamiento, pues lo que se hace es inculcar, violenta o sutilmente, algunas ideas y creencias que determinan, sin posibilidad de elección, la forma de ser de los hombres paganos. Así, el cristianismo evangeliza, convierte y moldea, con base en las palabras, impositivas y persuasivas de Dios y de su hijo hecho hombre en la tierra, la forma de vivir y pensar del ser humano en la época del Medioevo.

Aunado a lo anterior, notamos el proceso para erigir el lugar donde habitarán los hombres cristianos, el cual lleva por nombre *Civitas Dei* (El Estado o ciudad de Dios). Empero, ¿qué es el Estado o ciudad de Dios del cristianismo? Para abordar nuestra interrogación orientemos nuestra mirada hacia el pensamiento de Edmund Husserl, quien señala: “la *civitas dei* tiene la forma de un Estado teocrático en cuya intensión está el que todas las actividades y los ordenamientos, individuales y sociales, todas las instituciones, respondan a normas absolutas sacadas de la relación divina, conforme a las cuales se construyen y con ello se sacralizan”<sup>171</sup>. Al recuperar el pensamiento de Husserl, podríamos decir que el Estado o ciudad de Dios del cristianismo se podría concebir como el lugar o espacio donde habitan los hombres del Medioevo, cuya forma de ser y de vivir, individual y comunitariamente, se fundamentan en las palabras y preceptos dictados por Dios y su hijo Jesucristo. En este sentido, la ciudad del Dios cristiano es, como toda comunidad religiosa, preceptiva.

Ahora bien, ¿de qué forma el hombre del Medioevo nos hace patente la manera en que vive el problema de la moral? Con base en lo expuesto líneas arriba, podría decirse que el hombre cristiano vive el problema moral de forma mítico-religiosa; es decir, mediante los precepto o normas establecidos por Dios y su hijo Jesucristo. Indicios de ello lo encontramos en el Nuevo Testamento de *La Biblia*. Al hablarle Jesús a sus discípulos, les dice:

“Cuando una persona los recibe a ustedes, también me recibe a mí. Y cuando una persona me recibe a mí, también recibe a Dios, que es quien me envió.

Dios les dará un premio a los que reciban en su casa a un profeta, sólo por saber que el profeta anuncia el mensaje de Dios. El premio será igual al que Dios les da a sus profetas.

171 Husserl, Edmund, *Renovación del hombre y la cultura*, op. cit., pp. 66 y 67.

De la misma manera, Dios dará un premio a los que reciban a alguien que obedece a Dios. El premio será el mismo que Dios les da a quienes lo obedecen y hacen lo bueno.”<sup>172</sup>

El pasaje que recuperamos del Nuevo Testamento podría interpretarse de la siguiente manera: primero, el hombre que se dice cristiano debe obedecer a Dios y hacer lo bueno; segundo, al obedecer a Dios y hacer lo bueno, el hombre cristiano recibirá un premio de Dios; y, tercero, obedecer a Dios es bueno y, por obedecerle, él le premiará. De esta forma, el hombre del Medioevo nos pone a la vista la forma en que vive el problema moral, la cual se da de manera preceptiva; es decir, siguiendo los preceptos de Dios y de su hijo hecho hombre en la tierra.

Una vez expuesto lo que hemos encontrado al indagar los vestigios de la cultura griega, la época grecolatina y el Medioevo, damos paso al último apartado de este capítulo.

#### *Cuarto apartado, compendio*

Al contemplar las formas en que se manifiesta el despliegue de la naturaleza humana en el tiempo y el espacio de lo real encontramos un conjunto de obras que nos hacen patente las diversas maneras en que los seres humanos han vivido el problema de la moral en la historia. Así, entre los vestigios de los primeros hombres encontramos, por un lado, una primera forma de ser del hombre, la cual se nos presenta como un modo de ser divinizado; y, por el otro, que el problema de la moral en estos hombres se nos pone a la vista con el habla mítico-religiosa y, concretamente, en los preceptos divinos. En este sentido, hallamos que el problema de la moral en los primeros seres humanos se vive religiosa y preceptivamente; es decir, mediante los mandatos de Dios.

Ahora bien, al orientar nuestra mirada hacia la historia de occidente, notamos que en la cultura griega surgieron, por lo menos, cuatro formas en que se manifiesta la naturaleza humana y, por ende, cuatro formas en que el hombre vive el problema de la moral. La primera de ellas la hallamos en la poesía, pues la poesía moldea la forma de ser del hombre llamándolo a ser bello y virtuoso. De este modo, nos percatamos de que el problema de la moral en los hombres griegos se vive con base en la belleza y la virtud. La segunda y tercera formas en que se manifiesta la naturaleza humana en la cultura griega la encontramos en la relación política-justicia, ya que las

---

<sup>172</sup> *La Biblia, op. cit.*, p.1187.

formas de ser del hombre político y del ciudadano buscan, mediante la creación de leyes, la vida justa de la comunidad. De esta manera, captamos que el problema de la moral en la cultura griega se vive con base en la ley, el derecho, la justicia y el bien común de los ciudadanos. La cuarta forma en que hallamos manifiesta la naturaleza humana del hombre griego está en la filosofía y su función educadora, pues la filosofía es una forma de ser hombre que nos hace patente la posibilidad de moldear nuestra segunda naturaleza escuchando el llamado interior de vivir libremente como seres humanos; esto es, eligiendo libremente el modo de vivir con miras al bien propio y de la comunidad.

Por otra parte, al contemplar los vestigios de la latinidad, se nos hizo visible la manera en que la naturaleza humana se despliega en la historia, la cual la ubicamos en el término *humanitas*. Así, descubrimos que la *humanitas* romana es, por un lado, el modo de ser del hombre que se fundamenta en la contemplación, cuidado y apropiación de la *paideia* griega; y, por el otro, es la forma en que se vivió el problema de la moral en la cultura latina, la cual consiste en seguir, como modelo de vida, a la cultura griega.

Finalmente, el hombre medieval nos hizo patente, con sus obras, que la manera en que se desplegó la naturaleza humana en la Edad Media fue, una vez más, de forma preceptiva y religiosa. La racionalidad medieval evidencia el problema de la moral en la Ciudad o Estado de Dios, la cual se fundamenta en los precepto o normas dictados por Dios y su hijo Jesucristo.

Una vez que hemos contemplado el despliegue de la naturaleza humana en el tiempo y el espacio de lo real, cabe preguntarse, ¿de qué manera se pone a la vista el problema de la moral en el hombre moderno? Cuestión que se abordará en el siguiente capítulo.

## Capítulo 3

# Moral y mundo moderno

El propósito del siguiente capítulo es doble; por un lado, se pretende contemplar y pensar el mundo moderno; y, por otro, hacer patente la manera en que los seres humanos vivimos el problema de la moral en este mundo<sup>173</sup>, el cual, cabe advertir, ya tiene efectos en nuestra indagación, pues hace que comience a ser caduca. Pero ¿por qué razón decimos que nuestra labor es perecedera al ser escrita en el mundo moderno? Para encontrar las razones de lo que decimos, habremos de dar inicio con nuestro primer propósito.

*Primer propósito: contemplar y pensar el mundo moderno*

Pliego la tela que cuelga de la ventana y que vela el exterior de la habitación. Una vez que es posible, los ojos comienzan a ver lo que se alcanza a percibir fuera del lugar donde me encuentro y contemplo lo que está ahí (el cielo azul cubierto de una especie de nubosidad grisácea —que lleva por nombre contaminación— mezclada con nubes de color blanco; copas de árboles otoñales —de hecho, hay un pino que sobre sale de los demás por su altura; casas —una de color blanco, otra de color durazno y una, más, sin aplanar; una que otra azotea; una antena de televisión en la que se inscribe la palabra *sky*; más al fondo, entre la fila amurallada de edificios enormes, altos y otros, de menor altura, se alcanza a ver un espectacular que dice Bancomer...)

Un niño de aproximadamente 10 años toca el hombro de mí cuerpo y me pregunta: ¿Qué ves? ¿En qué piensas? Estás como ido, como en las nubes... me dice. Sin cambiar la dirección de mi mirada, le contesto: el mun-

---

173 Nuestra indagación nace de la forma en que Platón aborda el tema de la virtud en el diálogo titulado *Menón*, en él, Sócrates le dice a su interlocutor: “También yo, Menón, me encuentro en ese caso: comparto la pobreza de mis conciudadanos en este asunto y me reprocho el no tener por completo ningún conocimiento sobre la virtud. Y, de lo que ignoro qué es, ¿de qué manera podría conocer precisamente cómo es? (Platón, “Menón” en *Diálogos I*, Gredos, Madrid, 2010, p. 486). En este sentido, nuestras interrogaciones se dirigen a indagar, primero, ¿qué es el mundo moderno? y, segundo, ¿cómo se vive el problema de la moral en este mundo?

do moderno ... Ahh... el mundo moderno, expresa (un tanto extrañado) y ¿qué es eso del mundo moderno? Me interroga... Al instante, el niño se va con su nave de *star wars* en la mano y me deja contemplando y pensando... ¿Qué cosa es eso que está ahí y que hemos nombrado mundo moderno? ¿Qué es el mundo moderno en sí mismo?

Desintegramos nuestra pregunta en las partes que hacen posible lo que pensamos: qué es, el mundo, lo moderno y en sí mismo. Una vez separadas las partes que componen nuestra interrogación, el pensamiento sigue su curso e intenta reintegrar las partes separadas de nuestra pregunta y, se cuestiona: ¿Qué es el mundo en sí mismo? ¿Qué es lo moderno en sí mismo?

*El mundo.* Al escarbar en la historia de la filosofía, hallamos un texto del filósofo Eduardo Nicol titulado *La primera teoría de la praxis*, en él, nos dice: “El ser del hombre es distintivo porque su modo específico de estar en el universo consiste en crear su propio mundo. La mundanidad no es sino la capacidad de producir mundo. El hombre es autor del mundo en que se encuentra y de los cambios mundanos”<sup>174</sup>. En un esfuerzo por interpretar las ideas de Nicol, podría decirse, primero, el mundo es obra humana y se constituye de todo producto o creación del hombre; segundo, por ser obra humana, el mundo es distinto a las cosas de la naturaleza<sup>175</sup>; tercero, el mundo es el conjunto de creaciones humanas que hacen posible y dan forma al lugar donde habitamos los seres humanos, tanto para uno mismo como para los demás; y, cuarto, el hombre produce el mundo con obras que transforman al hombre mismo y al mundo; es decir, el hombre y con él, el mundo, se hacen —forman— y se van haciendo —formando— en una relación de permanencia y devenir<sup>176</sup>. Mas ¿qué es lo moderno en sí mismo para intentar comprender este mundo que hemos creado y en el que habitamos los seres humanos?

*Lo moderno.* Sigamos el sendero que nos lleva hacia el origen de las palabras y sus significados, para ver si, por ahí, encontramos algo que nos ayude en nuestra labor. Al revisar uno de los diccionarios del filólogo Joan Corominas, éste nos menciona: la palabra moderno tiene su raíz en el vocablo

174 Nicol, Eduardo, *La primera teoría de la praxis*, op. cit., p. 47. Cabe mencionar, que el texto de Nicol nos hace ver, entre otras cosas, la diferencia entre universo y mundo. Todo ente o cosa forma parte del primero, mientras que, el segundo, se constituye por el conjunto de creaciones u obras del ser humano. Asimismo, podemos notar un vínculo entre los vocablos mundo y cultura en nuestra indagación (ver el capítulo 1 de la presente obra para el significado de cultura).

175 Con la finalidad de mostrar la diferencia entre mundo y naturaleza, podríamos decir que el primero se forma por cosas como la casa, la silla, la mesa, las calles, los autos, las fábricas; mientras que el segundo se constituye por cosas como la montaña, el río, los árboles, los animales, el sol, la luna y el aire.

176 Para una explicación más amplia sobre el problema de la permanencia y el cambio de lo real, ver el capítulo 2 de este libro.

latino *modernus*, dicho término deriva, a su vez, de la palabra latina *modo*, que, entre otras cosas, quiere decir: “hace un momento”, “ahora mismo”, así como, “manera”. Ahora bien, este último vocablo tiene su origen latino en el término *manuaria* que, entre su ambigüedad, significa: “el modo adecuado de hacer algo”<sup>177</sup>.

Al tomar el camino etimológico encontramos un primer acercamiento a lo moderno y, decimos: lo moderno es la manera —forma o modo— de hacer algo que se dio hace un momento y se da ahora mismo. Ahora bien, la filosofía griega, y específicamente Platón, nos hizo patente que la manera de hacer algo implica una forma de ser de quien lo hace<sup>178</sup>. En este sentido, y con base en el pensamiento filosófico, enunciarnos: lo moderno es una forma de ser —de vivir— del hombre que se dio hace un momento y se da ahora mismo<sup>179</sup>.

*El mundo moderno.* Con base en la filosofía y la filología encontramos, con riesgo a equivocarnos, una respuesta a nuestra interrogación: ¿qué es el mundo moderno en sí mismo? Y, expresamos: el mundo moderno es una obra humana que se dio hace un momento y se da ahora mismo. El mundo moderno es el conjunto de creaciones humanas que hacen posible y dan forma al lugar donde habitamos los seres humanos, el cual se dio hace un momento y se da ahora mismo. El mundo moderno lo hace y lo va haciendo el ser humano en una relación de permanencia y devenir. Finalmente, el mundo moderno, por ser una obra humana, nos hace patente la manera de ser del hombre, que se dio hace un momento y se da ahora mismo, al que nombramos “hombre moderno”.

Mas ¿cuándo inicia ese momento en que empieza a moldearse la forma de ser del hombre moderno y su mundo? ¿De qué manera se va formado el hombre moderno y, con él, su mundo? Intentemos asir el momento en que comienza la formación del hombre moderno y la creación de su mundo.

*Nacimiento del hombre moderno y su mundo.* Al hurgar en instantes atrás, ahí donde se ha desplegado la naturaleza humana en el tiempo y el espacio de lo real<sup>180</sup>, encontramos que entre los siglos XIV y XV nacen, en

177 Corominas, Joan, *Breve Diccionario etimológico de la lengua castellana*, op. cit., p. 398 (para el término moderno) y 378 (para la palabra manera).

178 La idea de que la filosofía griega, y específicamente Platón, nos hace patente que la manera de hacer algo implica una forma de ser de quien lo hace, fue desarrollada con mayor amplitud en el capítulo 1 de esta obra.

179 Cabe mencionar que una característica en la forma de ser del hombre moderno es la de un ser ahistórico; esta manera de ser conlleva una forma de pensarse a sí mismo y a sus obras en el tiempo, la cual consiste en mirar sólo lo que se dio hace un momento y lo que se da ahora mismo; es decir, el hombre de la modernidad es un ser que piensa, solamente, en lo que acontece, le acontece y lo que produce hoy —ahora mismo, dejando de lado la historia— lo que el hombre ha sido y creado en el paso del tiempo.

180 En el segundo capítulo del presente libro se expuso la forma de pensar la historia en nuestro estudio, la cual

Italia, hombres como Francesco Petrarca, Lorenzo Valla, Marsilio Ficino, Bernardino Telesio, Giovanni Pico Della Mirándola, Pietro Pomponazzi, Giordano Bruno, entre otros; quienes hacen posible el fenómeno cultural denominado Renacimiento<sup>181</sup>. Este instante en la historia es, al parecer, el momento en que hallamos los primeros indicios que nos muestran el nacimiento del hombre y el mundo de la modernidad. Sin embargo, nos cuestionamos: ¿qué es el Renacimiento para decir que éste es el instante en que comienza la formación del hombre moderno y su mundo?

El mismo término “Renacimiento” nos da luz para intentar comprender dicho fenómeno, el cual implica la idea del renacer o, en otras palabras, volver al momento y lugar donde se nace. Pero ¿cuál es ese momento y lugar en que se nace para regresar a él y renacer? El pensador renacentista Giovanni Pico Della Mirándola nos orienta con su obra *Discurso sobre la dignidad del hombre*, en ella nos expone lo siguiente:

“Pero, finalmente, me parece haber comprendido porque es el hombre el más afortunado de todos los seres animados y digno, por lo tanto, de toda admiración; comprendí en que consiste la suerte que le ha tocado en el orden universal [...]

¡Oh suma libertad de Dios padre, oh suma admirable suerte del hombre al cual le ha sido concebido obtener lo que desee, ser lo que quiera! [...] No se equivoca Asclepio el ateniense —en razón al aspecto cambiante y de esta naturaleza que se transforma incluso a sí misma— cuando dice que en los misterios el hombre era simbolizado por Proteo [...]

Recordemos, no obstante, oh padres, los tres preceptos délficos indispensables a aquellos que están por entrar en el sacrosanto y augustísimo templo, no del falso sino del verdadero Apolo que ilumina toda alma que viene a este mundo: verán ustedes que no reclaman otra cosa que no sea abrazar con todas nuestras fuerzas aquella triple filosofía sobre la que ahora discutimos.

En efecto, aquel [*medén agan*], esto es, “nada en exceso” prescribe rectamente la norma y la regla de toda virtud según el criterio del justo medio, del cual trata la moral, y el famoso [*gnothi seautón*], esto es, “conócete a ti mismo” incita y exhorta al conocimiento de toda la naturaleza, de la cual la naturaleza del hombre es vínculo y connubio. En efecto quien se conoce a sí mismo, todo en sí mismo conoce, como ha escrito primero Zoroastro y después Platón en el *Alcibiádes*. Finalmente, iluminados en tal conocimiento por la filosofía natural, próximos ahora a Dios y pronunciando el saludo teológico *éi*, esto es “Tú eres”, llamaremos al verdadero Apolo familiar y alegremente [...].”<sup>182</sup>

consiste en concebirla como el despliegue de la naturaleza humana en el tiempo y el espacio de lo real.

181 Cfr. Romano, Ruggiero y Alberto Tenenti, *Historia Universal*, “Los fundamentos del mundo moderno. Edad Media tardía, Renacimiento, Reforma”, vol. 12, traducción de Marcial Suárez, 28ª edición, Siglo Veintiuno Editores, México, 2004; así como, Kristeller, Paul Oscar, *Ocho filósofos del Renacimiento Italiano*, traducción de María Martínez Peñaloza, Fondo de Cultura Económica, México, 2005.

182 Pico Della Mirandola, Giovanni, *Discurso sobre la dignidad del hombre*, op. cit., pp. 12, 15, 30 y 31.

En un esfuerzo por comprender el pensamiento de Pico Della Mirándola, así como al Renacimiento, podría señalarse: el instante en que comienza la formación del hombre moderno y la creación de su mundo, se da en el Renacimiento. Ahora bien, dicho fenómeno cultural implicó, para que fuera posible su realización, la idea de volver al momento y lugar en que se nace como hombre occidental; ese momento fue el tiempo y el espacio donde se dio la cultura griega. Así, el hombre de la modernidad y su mundo es producto de un renacer; es decir, la formación del hombre y el mundo moderno comienza a gestarse a partir de que volvemos al momento y lugar en que se nace como cultura, dicho momento es la cultura griega.

*Formación del hombre moderno y su mundo.* Ahora bien, ¿de qué manera se va formado el hombre moderno y, con él, su mundo? Pues, con ideas griegas<sup>183</sup>. La formación del hombre moderno y la creación de su mundo fue posible gracias a hombres como Francesco Petrarca, Lorenzo Valla, Marsilio Ficino, Bernardino Telesio, Giovanni Pico Della Mirándola, Pietro Pomponazzi, Giordano Bruno, entre otros, quienes dirigen su mirada hacia el momento y lugar donde nace el hombre de occidente; dicho momento es la cultura griega. Así, al dirigir su pensamiento hacia el mundo griego, los hombres renacentistas comienzan con el renacer del hombre occidental y, en consecuencia, con el proceso de formación de la modernidad.

El hombre renacentista hizo algo que, en el mundo medieval, estaba prohibido, lo vedado era la *dubdar* (término latino que en español se refiere a la palabra duda o dudar); es decir, Francesco Petrarca, Pico Della Mirándola y demás hombres cuestionaron sobre las verdades y fundamentos de la doctrina y vida cristiana; y, en este sentido, negaron la forma de ser y de vivir del cristianismo, así como su cultura.

El cuestionamiento renacentista no fue posible sin que el sopro vital del pensamiento griego llegara al alma de esos hombres italianos y los alterara de tal manera que reviviera el *logos* —habla— que interroga: ¿qué somos? ¿qué es el hombre? ¿quién soy? ¿la forma de ser fundada en el cristianismo es libre o lo es por imposición? ¿Se puede ser —vivir— de otra forma que nos sea la establecida por el mundo del medievo? ¿Otro mundo es posible? Con el renacer del *logos* interrogador vuelve a aparecer la pregunta vital del ser humano: ¿qué es el hombre —qué somos, qué soy?<sup>184</sup>

183 Para un análisis más profundo sobre la idea de que el hombre de hoy y su mundo se forman con base en la cultura griega, ver las obras: Nicol, *La idea del hombre*, versiones 1977 y (facsimilar) 2004, *op. cit.*, así como Werner, Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, *op. cit.*

184 En el capítulo 1 del presente libro se expuso la idea de que las preguntas, natural y filosófica, sobre el hombre implican un autoconocimiento de índole natural y filosófico.

Así, el hombre de occidente renace al tomar conciencia de que la formación de una nueva manera de ser y un mundo diferente es posible sólo si nos pensamos a nosotros mismo y al cosmos, como los griegos nos lo hicieron ver.<sup>185</sup>

Como se ha intentado mostrar, el Renacimiento es el instante en el que se inicia la formación del modo de ser, y de vivir, del hombre que se dio hace un momento y se da ahora mismo, así como la creación de su mundo. Esto fue posible, volviendo la mirada hacia aquel momento de la historia en que se dio el nacimiento del hombre occidental, es decir, la cultura griega. Ahora bien, el siguiente movimiento en nuestro pensamiento es desarrollar el segundo propósito de nuestro capítulo.

*Segundo propósito: hacer patente la manera en que los seres humanos vivimos el problema de la moral en el mundo moderno*

Para intentar mostrar la forma en que los hombres de hoy vivimos nuestra naturaleza moral en la modernidad, nuestra mirada se orienta a ubicar el surgimiento de las ideas con las que se moldea la forma de ser del hombre de hoy y que hacen posible, a su vez, la creación de su mundo.

- La idea del hombre moderno

De los siglos XIV y XV, en Italia, viramos nuestra vista hacia Paris, Francia, siglo XVII. Ahí hallamos que en 1641 el filósofo francés René Descartes publica su obra *Meditaciones acerca de la filosofía primera en las que se demuestran la existencia de Dios y la inmortalidad del alma*. En ella, nos dice el francés: “Después de pensar mucho y examinar cuidadosamente todas las cosas, es preciso concluir que esta proposición: yo pienso, luego existo, es necesariamente verdadera [...] Estoy cierto de que soy, pero no sé con claridad lo que soy [...] En primer término, pensaba que yo tenía rostro, manos, brazos; en suma, la máquina compuesta de hueso y carne que yo llamaba cuerpo [...]”<sup>186</sup>

<sup>185</sup> La cultura griega nos ofrece “la realidad viva del hombre: de un ser que, en Grecia, empieza a formarse pensando ideas de sí mismo”, Nicol, Eduardo *La idea del hombre*, op. cit., p. 7. Asimismo, ver el capítulo 1 de este libro.

<sup>186</sup> Descartes, René, *Discurso del método; Meditaciones metafísicas; Reglas para la dirección del espíritu; Principios de la filosofía*, Porrúa, México, 2001, p. 59. Un antecedente sobre la concepción del universo y el hombre mecanicista se encuentra en la obra de Francis Bacon, *Novum Organum*, en ella, Bacon nos dice: “El hombre, servidor e intérprete de la naturaleza, ni obra ni comprende más que en proporción de sus descubrimientos experimentales y racionales sobre las leyes de esa naturaleza; fuera de ahí, nada sabe ni nada puede. Ni la mano sola ni el espíritu abandonado a sí mismo tiene gran potencia; para realizar la obra se requieren instrumentos y auxilios que tan necesarios son a la inteligencia como a la mano. Y de la misma suerte que los instrumentos físicos aceleran y regulan el movimiento de la mano, los

En este sentido, cuando el hombre moderno se pregunta ¿qué soy? Éste se contesta: Soy mi cuerpo. Y, ¿qué es mi cuerpo? Mi cuerpo es una máquina compuesta de hueso y carne.

Ahora bien, continuemos con el pensamiento cartesiano, quien nos dice: Avancemos y “pasemos a los atributos del alma y veamos si alguno está en mí. Los primeros son moverme y nutrirme [...] Otro atributo es el de sentir [...] y otro el de pensar [...] Yo soy, yo existo; pero ¿cuánto tiempo? El tiempo que pienso; porque si yo cesara de pensar, en el mismo momento dejaría de existir [...] Hablando con precisión, no soy más que una cosa que piensa”<sup>187</sup>.

De esta forma, al preguntarse sobre sí mismo, el hombre moderno menciona: Yo soy una máquina —cuerpo o cosa— que piensa. Mas, ¿qué es una máquina? Al recuperar tres acepciones de la palabra máquina (1. Artificio para aprovechar, dirigir o regular la acción de una fuerza. 2. Conjunto de aparatos combinados para recibir cierta forma de energía y transformarla en otra más adecuada, o para producir un efecto determinado. 3. Agregado de diversas partes ordenadas entre sí y dirigidas a la formación de un todo<sup>188</sup>) y las relacionamos con la concepción cartesiana del hombre, quien, como se mencionó anteriormente, nos define como una máquina que piensa, podríamos decir:

El ser humano en el mundo moderno se piensa como: a) un artificio o artefacto, especialmente una máquina o un aparato, construido con una cierta técnica para un determinado fin.<sup>189</sup> b) Un aparato o conjunto organizado de piezas que cumple una función determinada.<sup>190</sup> c) Un aparato que combinado con otros instrumentos recibe cierta forma para producir un efecto determinado.<sup>191</sup> Y, d) un agregado de ciertas partes ordenadas entre sí y dirigidas a la formación de un todo. Pero ¿Qué es ese todo que se forma con el conjunto de hombres —piezas, artefactos— del mundo moderno?

- La idea del semejante y la formación del Estado moderno

¿Qué es el otro y cómo se da nuestra relación con él para formar un todo?, ¿qué es ese todo que formo al relacionarme con mi semejante? Abordar es-

---

instrumentos intelectuales facilitan o disciplinan el curso del espíritu”. Bacon, Francis, *Novum Organum*, Realización Globus, España, 2013, p. 47.

<sup>187</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>188</sup> *Diccionario de la lengua española, op. cit.*

<sup>189</sup> La pregunta aquí sería ¿cuál es el fin del ser humano en la modernidad?

<sup>190</sup> La cuestión en este sentido sería ¿cuál es la función del hombre en la modernidad?

<sup>191</sup> La interrogante aquí sería ¿cuál es la forma del hombre moderno?

tas cuestiones implica girar nuestra vista hacia Malmesbury, Inglaterra, en el mismo siglo XVII, pues en 1651 el filósofo inglés Thomas Hobbes publica su obra *Leviatán, o La materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*; en ella, Hobbes nos menciona:

“La Naturaleza (el arte con que Dios ha hecho y gobierna el mundo) esta imitada de tal modo, como en otras muchas cosas, por el arte del hombre, que éste puede crear un animal artificial. Y siendo la vida un movimiento de miembros cuya iniciación se halla en alguna parte principal de los mismos ¿por qué no podríamos decir que todos los *autómatas* —entre ellos el hombre— (artefactos que se mueven a sí mismo por medio de resortes y ruedas como lo hace un reloj) tienen una vida artificial? ¿Qué es en realidad el *corazón* sino un *resorte*; y los nervios qué son, sino diversas *fibras*; y las *articulaciones* sino varias ruedas que dan movimiento al cuerpo entero tal como el Artífice se lo propuso? El *arte* va aún más lejos, imitando esta obra racional, que es la más excelsa de la Naturaleza: el hombre [...]”<sup>192</sup>

¿Qué soy? —se pregunta el hombre moderno. Un autómata con vida artificial; es decir, una máquina, instrumento o artefacto creado con un fin y que forma parte de una gran maquinaria llamada Naturaleza —responde.

Al seguir revisando la obra del filósofo inglés, éste nos dice: “En efecto: gracias al arte se crea ese gran *Leviatán* que llamamos *república* o *Estado* (en latín *civitas*) que no es sino un hombre artificial, aunque de mayor estatura y robustez que el natural para cuya protección y defensa fue instituido; y en el cual la soberanía es un alma artificial que da vida y movimiento al cuerpo entero [...]”<sup>193</sup> Si bien soy un artefacto que fue hecho con una finalidad, ¿qué es mi semejante?, continúa interrogándose el hombre de la modernidad. El otro, igual que yo —responde— es un autómata con vida artificial y con una finalidad. Ambos, al relacionarnos damos forma a un hombre artificial más amplio llamado Estado.

Pero, ¿por qué razón y para qué creamos este hombre artificial más amplio? Sin dejar de poner nuestra atención en el *Leviatán*, en él encontramos lo siguiente:

“La naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en las facultades del cuerpo y del espíritu... De esta igualdad en cuanto a la capacidad se deriva la igualdad de esperanza respecto a la consecución de nuestros fines. Esta es la causa

<sup>192</sup> Hobbes, Thomas, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil*, traducción y prefacio de Manuel Sánchez Sarto, Fondo de Cultura Económica, México, 1980, p. 3.

<sup>193</sup> *Ibidem*.

de que, si dos hombres desean la misma cosa, y en modo alguno pueden disfrutarla ambos, se vuelven enemigos, y en el camino que conduce al fin (que es, principalmente, su propia conservación y a veces su delectación tan sólo) tratan de aniquilarse o sojuzgarse uno a otro. De aquí que un agresor no teme a otra cosa que el poder singular de otro hombre; si alguien planta, siembra, construye o posee un lugar conveniente, cabe probablemente esperar que vengan otros, con sus fuerzas unidas, para desposeerle y privarle, no sólo del fruto de su trabajo, sino también de su vida o de su libertad. Y el invasor, a su vez, se encuentra en el mismo peligro con respecto a otros.”<sup>194</sup>

¿Qué es mi semejante? —se interroga el hombre moderno. Él y yo somos seres libres e iguales. Debido a nuestra naturaleza, así como por querer las mismas cosas, nos volvemos enemigos. El otro es mi enemigo, ya que, por un lado, ambos podemos anhelar lo mismo y somos libres de poder obtenerlo; y, por el otro, ambos somos iguales en capacidades para poder obtenerlo y luchamos para apropiarnos de él —dice. De hecho —continúa— estoy justificado para subyugar y aniquilar al otro, quien, en cualquier momento, puede intentar matarme o engañarme con el fin de desposeerme de mis cosas, las cuales obtuve como producto de mi trabajo.

En este sentido, se dan tres causas de discordia en el hombre moderno. Primera, la competencia para lograr un beneficio; segunda, la desconfianza para ganar seguridad; y, la tercera, la gloria para ganar reputación [...]”<sup>195</sup>. Estas tres causas de nuestra discordia en el mundo de hoy determinan la manera de relacionarme con mi semejante en el mundo que se dio hace un momento y que se da ahora mismo.

Ahora bien, expone Hobbes:

“Con todo ello es manifiesto que durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los atemorice a todos, se hallan en la condición o estado que se denomina guerra; una guerra tal que es la de todos contra todos [...] En esta guerra [...] se da una consecuencia: que nada puede ser injusto. Las nociones de derecho e ilegalidad, justicia e injusticia están fuera de lugar. Donde no hay poder común, la ley no existe: donde no hay ley no hay justicia. La causa final, fin o designio de los hombres (que naturalmente aman la libertad y el dominio sobre los demás) al introducir esta restricción sobre sí

<sup>194</sup> *Ibid.* p. 100. Vemos importante mencionar que la idea hobbesiana acerca de que los hombres son libres e iguales en facultades del cuerpo y el espíritu, darán forma, por un lado, al primer derecho del hombre establecido por la revolución francesa (ver: Sánchez Viamonte, Carlos, *Los derechos del hombre en la Revolución francesa*, UNAM, Ediciones de la Facultad de Derecho, México, 1956). Por otro, al primero de los Derechos Humanos Universales abalados y proclamados por la Organización de las Naciones Unidas en 1948 (ver: [www.un.org/es/about-us/universal-declaration-of-human-rights](http://www.un.org/es/about-us/universal-declaration-of-human-rights)). Asimismo, encontramos que la idea del hombre como seres libres e iguales se encuentra en la obra Locke, John, *Ensayo sobre el gobierno civil*, Porrúa, México, 1997.

<sup>195</sup> Hobbes, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil*, op. cit.

mismos (en la que los vemos vivir formando Estados) es el cuidado de su propia conservación y, por añadidura, el logro de una vida más armónica; es decir, el deseo de abandonar esa miserable condición de guerra que, tal como hemos manifestado, es consecuencia necesaria de las pasiones naturales de los hombres, cuando no existe poder visible que los tenga a raya y los sujete, por temor al castigo, a la realización de sus pactos y a la observancia de las leyes de naturaleza [...] El único camino para erigir semejante poder común, capaz de defenderlos contra la invasión de los extranjeros y contra las injurias ajenas, asegurándoles de tal suerte que su propia actividad y por los frutos de la tierra puedan nutrirse a sí mismos y vivir satisfechos, es conferir todo su poder y fortaleza a un hombre o a una asamblea de hombres, todos los cuales, por pluralidad de votos, puedan reducir sus voluntades a una voluntad... Hecho esto, la multitud así unida en una persona se denomina Estado, en latín, *Civitas* (o comunidad política)”<sup>196</sup>.

Entonces, ¿qué sentido tiene estar con el otro? ¿Qué sentido tiene crear este animal artificial? — se pregunta el hombre de hoy. Primero, dice, para resolver el estado natural de guerra y desconfianza en el que se vive. Segundo, para preservar nuestra seguridad, pues yo y mi semejante nos pensamos como enemigos. Tercero, para asegurar que no nos quitaremos o arrebataremos lo que a cada uno le pertenece. Cuarto, para impedir, en la medida de lo posible, que nos hagamos daño por querer apropiarnos de lo que no nos pertenece. Y, quinto, para garantizar que los otros no nos sojuzguen o aniquilen por querer obtener nuestras pertenencias.

Finalmente, se cuestiona el hombre moderno, ¿cómo es posible construir el *Leviatán* —Estado moderno u hombre artificial de mayor amplitud? Cediendo el poder individual a un poder común por medio de un pacto y contrato. Este poder común recaerá en unos hombres que constituirán la República, quienes, a su vez, la instituirán con base en leyes políticas, señala.

Así, en la forma de ser que se dio hace un momento y se da ahora mismo, el hombre individuo<sup>197</sup> vivirá con sus semejantes en un mundo artificial llamado Estado Moderno o *Leviatán*, el cual, podría pensarse, tiene como finalidad salvaguardar el derecho a la propiedad entre los autómatas, así como

<sup>196</sup> *Ibid.* pp. 102, 104, 137 y 140.

<sup>197</sup> El vínculo que realizamos entre las palabras autómatas e individuo, al plantear la idea del hombre moderno, nace de la etimología de ambos términos, los cuales tiene su origen en los vocablos griegos: *autómatos*, el cual significa: “que se mueve por sí mismo”, y de *átomos*, que quiere decir: “indivisible” (Corominas, Joan, *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana, op. cit.*, pp. 71 y 73). En este sentido, cuando planteamos la idea del hombre moderno como ser autómatas e individual, lo que se quiere decir es que el hombre de hoy se podría concebir como un ser indivisible que se mueve por sí mismo. Ahora bien, estudios más amplios sobre el tema del hombre como individuo se encuentran en: Nicol, Eduardo, “La rebelión del individuo” en *La vocación humana*, Conaculta, México, 1997; así como en Silva Camarena, Juan Manuel, “Estudio preliminar. El hombre: realidad vinculada. Notas en torno a los conceptos de individuo y comunidad” en *Filosofía social*, Universidad Iberoamericana, México.

garantizar su seguridad y evitar, dentro de lo posible, el despojo. Si esto es así, ¿de qué manera vivimos nuestra naturaleza moral en la modernidad?

*Primera aproximación a nuestro segundo propósito.* Resurrección de la cultura griega. En el mundo moderno nuestra experiencia moral<sup>198</sup> está determinada, de cierta forma, por *Prometeo* (creo al primer hombre con el barro en el que después Atenea introdujo la fuerza vital de la libertad), *Eris* (diosa de la discordia y origen del conflicto), *Narciso* (el enamorado de sí mismo y quien desprecia a sus semejantes), así como por *Fobo* (dios del miedo)<sup>199</sup>. Pero ¿cómo es que estos dioses griegos influyen en la forma de ser de los hombres de hoy?

Primero, el hombre de la modernidad vive, según su naturaleza libre (prometeica) e igualitaria, para apropiarse de las cosas que necesita y anhela, sin detenerse ante nada y ante nadie hasta poseerlas, lo cual trae consigo una forma de vivir fundamentada en la discordia, el conflicto y la competencia por la posesión de éstas.

Segundo, el hombre de hoy vive pensando sólo en su bienestar individual (narcisista) y ya no en la de sus semejantes; esto da origen, por un lado, al relativismo en los juicios de valor, pues los seres humanos modernos llegamos a pensar de la siguiente manera: para mí está bien, si para ti no está bien, ese no es mi problema, yo he obtenido lo que quería. Y, por el otro, a la indiferencia, ya que el hombre de nuestros días llega a pensar de la siguiente forma: si a mí no me afecta no es de mi incumbencia, mientras no se metan con mis cosas a mí me da lo mismo.

Tercero, el hombre de la modernidad vive constantemente con miedo (fobia) porque existe la posibilidad latente de que, en cualquier momento, alguno de sus semejantes decida arrebatarle su vida y pertenencias, pues ambos son libres e iguales en capacidades y anhelos. Sin embargo, ¿cómo producen los hombres de hoy las cosas que necesitan, anhelan y desean?

- El trabajo en la modernidad

Pensar la idea del trabajo en el mundo moderno nos demanda mantener nuestra mirada en Inglaterra, solo que ahora, en el siglo XVIII; en 1776, el filósofo escocés Adam Smith publica su libro *Investigación de la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*; en ella, nos plantea lo siguiente:

<sup>198</sup> Al hablar en la presente obra de la experiencia moral en el mundo moderno, nos estamos refiriendo a la manera en que vivimos el problema moral en el mundo de hoy.

<sup>199</sup> La referencia de los dioses griegos, *Prometeo*, *Narciso* y *Fobo*, así como su significado, fueron tomados de Grimal, Pierre, *Diccionario de mitología griega y romana*, op. cit.; mientras que la referencia y significado de la diosa *Eris* fue recuperada de Homero, *Ilíada*, op. cit.

“El trabajo anual de cada nación es el fondo que la surte originalmente de todas aquellas cosas necesarias y útiles para la vida que se consumen anualmente en ella, y que consisten siempre o en el producto inmediato de aquel trabajo, o en lo que con aquel producto se adquiere de las demás naciones.”<sup>200</sup>

¿Qué soy? —continúa preguntándose el hombre de la modernidad—; una máquina, instrumento o artefacto, creada con el fin de trabajar y producir las cosas —el combustible— que son necesarias, anhelamos, deseamos y son útiles para los autómatas que damos forma al *Leviatán* o Estado moderno —responde.

Sin quitar la mirada de la obra de Adam Smith, en ella encontramos lo siguiente:

“Según, pues, aquella proporción que este producto, o lo que con él se adquiere, guarde con el número de los que han de consumirlo, así la nación estará más o menos abastecida de las cosas necesarias y útiles que más conduzcan para su uso o su necesidad.

Pero esta proporción no puede menos de regularse en todo país por dos distintas circunstancias: la primera por la pericia, destreza y juicio con que se aplique generalmente su trabajo; y la segunda por la proporción que se guarda entre el mundo de los que se emplean en el trabajo útil y el de los que no están útilmente empleados. Sea cual fuere el suelo, clima o la extensión de territorio de cualquier nación, la abundancia, o la escasez de su surtido o abastecimiento anual, no puede menos de depender de aquella particular situación de las dos circunstancias dichas.”<sup>201</sup>

Pero ¿qué se requiere para trabajar en este mundo? —se interroga el hombre de hoy. Para trabajar en el mundo moderno se requiere, en primer lugar, la pericia, esto es, el conocimiento, la práctica, la experiencia y la habilidad en el oficio que se desempeña; en segundo lugar, la destreza, es decir, la habilidad o propiedad con que se debe llevar a cabo la profesión por realizar; en tercer lugar, el juicio, a saber, la prudencia y buena evaluación en el trabajo a ejercer; y, en último lugar, elegir un oficio que sea útil, esto es, decidirse por un oficio, trabajo o profesión, con el que se produzcan cosas necesarias y útiles que sirvan para satisfacer los deseos y anhelos de los autómatas del Estado moderno —contesta el hombre de hoy.

<sup>200</sup> Smith, Adam, *Investigación de la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones* I, Revisión y adaptación al castellano moderno de la traducción del Licenciado José Alonso Ortiz, publicada en 1794 por la redacción de <España Bancaria>, Ediciones Orbis, Barcelona, 1983, p. 45.

<sup>201</sup> *Ibidem*.

Al seguir revisando la obra del filósofo escoses, éste nos expone:

“El precio real de cualquier cosa, lo que realmente cuesta al hombre que ha de adquirirla, es la fatiga y el trabajo de su adquisición. Lo que vale realmente para el que la tiene ya adquirida, y ha de disponer de ella o ha de cambiar por otra, es la fatiga y el trabajo de que a él le ahorra y cuesta a otro. Lo que se compra por dinero o se granjea por medio de otros bienes, se adquiere con el trabajo lo mismo que lo adquirimos con la fatiga de nuestro cuerpo. El dinero o estos otros bienes nos excusan de aquel trabajo, pero contienen en sí cierta cantidad de él que nosotros permutamos por otras mercaderías que se suponen tienen también el valor de otra igual cantidad. El trabajo, pues, fue el precio primitivo, la moneda original adquiriente que se pagó en el mundo por todas las cosas permutables. No con el oro, no con la plata, sino con el trabajo se compró originalmente en el mundo todo género de riqueza.”<sup>202</sup>

Ahora bien, ¿cómo obtengo las cosas que necesito, anhelo y deseo en la modernidad? —se cuestiona el hombre de nuestros días; con el trabajo —da respuesta. Sin embargo, ¿qué pasa si elijo ser actor de teatro, filólogo o flautista?, sigue preguntándose. Si decido por alguno de estos oficios, me he equivocado de profesión, pues lo que se requiere en el *Leviatán* son trabajadores y profesiones útiles que produzcan las cosas que sacien los deseos, anhelos y necesidades de los autómatas que lo conforman. Si elijo alguno de esos oficios, estoy perdiendo el tiempo porque el actor, el filólogo y el flautista no producen cosas que se requieren para satisfacer nuestras necesidades, anhelos y deseos en el mundo moderno. Si elijo alguna de esas profesiones, lo que he escogido es un trabajo inútil —responde.

Así, en la forma de ser del hombre que se dio hace un momento y se da ahora mismo, el hombre máquina está para trabajar en algo útil y productivo, así como para producir las cosas necesarias y que sirvan de algo para la vida moderna, por medio de su sufrimiento<sup>203</sup>. Si esto es así, ¿de qué manera vivimos nuestra naturaleza moral en el mundo moderno?

*Segunda aproximación a nuestro segundo propósito.* Resurrección de la cultura griega. En el mundo moderno nuestra experiencia moral está determinada, de alguna manera, por *Zeto* y *Anfión*, hijos gemelos de *Zéus* y *Antíope*. Al crecer, “*Zeto* mostró afición a ocupaciones violentas y artes manuales: la

<sup>202</sup> *Ibid.* p. 75.

<sup>203</sup> La asociación que se hace entre trabajar y sufrimiento, en nuestra indagación, proviene de la etimología del término trabajar; dicha palabra deriva del vocablo latino “*tripaliare*, que significa tortura. [Ahora bien,] de trabajar deriva el sustantivo *trabajo*, que conserva en la Edad Media y aún hoy en día el sentido etimológico de sufrimiento, dolor” (Corominas, Joan, *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, op. cit., p. 577). Para un estudio más detallado del trabajo como tortura y sufrimiento, ver el texto de Josu Landa, “Pro Labore”, en *Meditaciones sobre el trabajo*, Coordinador Juan Manuel Silva Camarena, UNAM, Fondo Editorial FCA, México, 2003.

lucha, la agricultura, la ganadería, mientras que su hermano, que había recibido de *Hermes* como regalo una lira, se dedicó a la música. Cuéntase que los dos jóvenes acostumbraban a discutir acerca de los respectivos méritos de sus habilidades. *Anfión*, de carácter más suave que su hermano, cedía con frecuencia, hasta el extremo de renunciar en ocasiones a la música”<sup>204</sup>. Mas ¿cómo es que estos dioses griegos influyen en la forma de ser de los hombres de hoy?

Al recuperar el mito de *Zeto y Anfión*, podría mencionarse que el hombre de hoy vive, por un lado, en una situación en la que es inevitable elegir entre un trabajo útil (asalariado, ganadero...) o uno inútil (filósofo, poeta...). Y, por otro lado, en un estado de permanente dolor, ya que, al parecer, no tiene escapatoria y tiene que decidir por un trabajo útil y productivo (asalariado, político...); su dolor es provocado porque no hay opción —¿o será que es de carácter débil?, ya que en el Estado moderno se requieren hombres máquina que sean útiles y productivos. Ahora bien, ¿de qué forma se producen, intercambian y apropian las cosas que deseamos, anhelamos y necesitamos en el mundo que se dio hace un momento y se da ahora mismo?

- La idea de producir, intercambiar y apropiarse las cosas necesarias y útiles en el mundo moderno.

Averiguar la forma en que se producen, intercambian y apropian las cosas en el mundo de hoy requiere situar nuestra atención hacia Hamburgo, 1867, lugar y año en que Karl Marx publica su obra *El capital. Crítica de la economía política*, en dicha obra, Marx señala: “La riqueza de las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista se presenta como un “enorme cúmulo de mercancías”, y la mercancía individual como la forma elemental de esa riqueza.”<sup>205</sup> ¿Cómo se le nombra al modo de producción del mundo de hoy? —se pregunta el hombre moderno; capitalismo —se contesta. Y, ¿cuál es su fundamento? —continúa preguntándose; las mercancías y el cúmulo de ellas —responde.

Ahora, ¿en qué consiste este modo de producción? —se interroga el ser humano de la modernidad. En esta forma de producción aparecen hombres propietarios de su fuerza de trabajo u obreros, así como seres humanos dueños de los medios de producción o burgueses. Ambos forman parte del proceso de producción cuando, el primero, con su fuerza de trabajo, pro-

204 Grimal, Pierre, *Diccionario de mitología griega y romana, op. cit.*, p. 29.

205 Marx, Karl, *El Capital, Crítica de la economía política*, Tomo I, Vol. I, Libro primero El proceso de producción de capital, traducción, advertencia y notas de Pedro Scaron, 8ª edición, Siglo Veintiuno Editores, México, 1979, p. 43.

duce, con los medios de producción del segundo, las mercancías que los individuos requieren para satisfacer sus necesidades, anhelos y deseos en el *Leviatán*. Derivado de este modo de producción, se da una nueva forma de apropiarse e intercambiar los productos necesarios, anhelados y deseados en la modernidad. Se trata de un proceso de adquisición e intercambio de mercancías por venta y compra, siendo el dinero el signo de cambio, por lo que el hombre de hoy, requiere del dinero para apropiarse e intercambiar aquellas mercancías que necesita, anhela y desea para su subsistencia<sup>206</sup> —se contesta.

Así, el hombre de la modernidad crea una pieza más del Estado moderno, dicho artefacto lleva por nombre empresa, fábrica o industria. Este espacio será el lugar del mundo moderno, donde asalariado y empresario se relacionarán para que ambos lleven a cabo la producción de mercancías.

Pero ¿cómo se obtiene el dinero en el modo de producción del mundo de hoy? —sigue interrogándose el hombre de la modernidad. Esta manera de producción y adquisición establece que el dueño de la fuerza de trabajo, u obrero, intercambia su mano de obra a quien es dueño de los medios de producción, o burgués, por medio de un salario, y, este último, como resultado del proceso de producción, obtiene plusvalía<sup>207</sup> o ganancia —se responde.

Ahora bien, ¿cómo le hago para poder vivir en el *Leviatán*? —se cuestiona el hombre de nuestros días. Empleándome en un trabajo útil y donde gane dinero —se contesta. ¿Dónde encuentro dicho trabajo? —continúa pensando. En cualquier parte del Estado moderno y haciendo cualquier cosa que me deje unas monedas; por ejemplo, en las empresas, ese espacio que los seres humanos de hoy hemos creado y donde el dueño de los medios de producción me podría pagar un salario a cambio de mi fuerza de trabajo —se responde. ¿Y cualquiera puede estar ahí? —se pregunta ahora. No todos, eso depende de lo que cada uno de los autómatas sepa hacer y de cómo lo hace —se contesta.

Entonces, ¿cómo le hago para poder vivir en el *Leviatán*? —reitera su duda. Pues tendré que ir a la escuela para aprender a hacer algo útil, sea un hombre de pericia, diestro, así como con juicio<sup>208</sup>, y, con base en ello, pueda ir a vender mi fuerza de trabajo, me gane unas monedas con las que vaya a la tienda y compre lo que necesite y desee. Esto, si es que no quiero ser un

---

206 *Ibid.*

207 *Ibid.*

208 Sobre esta idea, cabría cuestionarse si las universidades y la educación modernas están para formar a dichos trabajadores —máquinas modernas.

pobre e inútil guitarrista sin trabajo, ni salario; y termine tocando mi guitarra en alguna plaza pública —se contesta.

*Tercera aproximación a nuestro segundo propósito.* Resurrección de la cultura griega. En el mundo moderno nuestra experiencia moral está determinada, en cierto sentido, por el renacer del hombre *emmisthos*. Dichos hombres fueron parte de la ciudad griega y se caracterizaban por ser aquellos que “si por su inteligencia no podrían absolutamente pretender entrar en la comunidad, su vigor corporal, en cambio, les hace aptos para ciertos trabajos. Estas gentes venden el empleo de su fuerza, y como el precio de su trabajo se llama salario, reciben [...] el nombre de asalariados.”<sup>209</sup> Pero, ¿cómo es que estos hombres griegos influyen en la forma de ser de los hombres de hoy?

En la forma de ser que se dio hace un momento y se da ahora mismo, el hombre máquina entrega su vida al mercado laboral; es decir, el autómatas despliega su vida en un mundo donde vende e intercambia su sufrimiento por una cantidad de dinero o salario, lo cual hace que adquiera la forma de mercancía<sup>210</sup>. Pero ¿las mercancías se producen sólo con el trabajo del asalariado y los medios de producción del burgués?

- La idea de la naturaleza en el mundo de hoy

Esta última cuestión nos lleva de regreso a París, Francia, con René Descartes, pero, en esta ocasión, a su obra *Discurso del método para conducir bien la propia razón y buscar la verdad en las ciencias*. En ella, el filósofo francés nos dice que la razón es un instrumento, la cual nos puede servir para generar conocimientos útiles para la vida y que

“[...] es posible encontrar una práctica mediante la cual, conociendo la fuerza y las acciones del fuego, el agua, el aire, los astros, los cielos y todos los demás cuerpos que nos rodean, tan distintamente como conocemos los diversos oficios de nuestros artesanos, los podríamos emplear del mismo modo para todos los usos a que se prestan y convertirnos así en una especie de dueños y poseedores de la naturaleza. Lo cual no sólo es de desear para la invención de una infinidad de artificios que harían que sin esfuerzo alguno se disfrutara de los frutos de la tierra y de todas las comodidades que en ella se encuentran; sino principalmente también para la conservación de la salud.”<sup>211</sup>

<sup>209</sup> Platón, *La República*, *op. cit.*, p. 59.

<sup>210</sup> Para un estudio de mayor profundidad sobre la idea de que el ser humano, al intercambiar su fuerza de trabajo por un salario, se transforma en mercancía dentro del sistema de producción capitalista, ver la obra: Marx, Karl, *El Capital*, Tomo I/ Vol 1 Libro primero, *op. cit.*

<sup>211</sup> Descartes, René, *Discurso del método*, traducción de J. Rovira Armengol, Losada, México, 1998, pp. 74 y 75. Vale la pena mencionar, que en términos de la medicina moderna la idea cartesiana se nos pone a la vista en el conjunto de artefactos llamados prótesis, los cuales son piezas artificiales que sustituyen partes de nuestro cuerpo —resortes y

Con base en el pensamiento cartesiano podría mencionarse que las mercancías elaboradas en el modo de producción moderno no sólo se realizan con el trabajo del asalariado y los medios de producción del burgués, sino además con las cosas que forman parte de la naturaleza. Entonces, ¿qué es la naturaleza? —se pregunta el hombre moderno. La naturaleza son cosas (como el árbol, el agua, la tierra [...]) que puedo adueñarme y poseer; es decir, la naturaleza es, por un lado, un conjunto de cosas (como los minerales, las plantas, los animales [...]) que puedo apropiarme y hacer de ellas lo que me plazca. Y, por el otro, un conjunto de cosas (como los mares, los ríos, los bosques [...]) de las que puedo disponer y hacer con ellas las mercancías que satisfagan lo que desee, anhele, necesite y me sean de utilidad en el *Leviatán* —dice.

Ahora bien, un par de siglos después, en Rhode Island, año 1863, David Henry Thoreau, filósofo y poeta estadounidense, escribe su libro *Una vida sin principios*, en él nos muestra la forma de concebir la naturaleza por parte del hombre moderno que llega a habitar el norte de América. En dicho libro, David Thoreau nos dice:

“El teniente Herndon, enviado por nuestro gobierno a explorar el Amazonas y según parece, a extender el área de esclavitud, advirtió que allí hacía falta <<una población laboriosa y activa que conozca las comodidades de la vida y que tenga necesidades artificiales que le induzcan a extraer del país sus múltiples recursos>>. Pero ¿cuáles son esas <<necesidades artificiales>>, a estimular? No son el amor a los lujos como el tabaco y los esclavos, tan abundantes en su Virginia natal; ni el hielo y el granito y otras riquezas materiales de nuestra Nueva Inglaterra natal. Ni tampoco son <<los grandes recursos de un país>> la fertilidad o la esterilidad del suelo que los produce. Las necesidades básicas de todo estado donde he vivido es la elevada y seria ambición de sus habitantes. Esto es lo único que desarrolla <<los grandes recursos>> de la Naturaleza y que, a la larga, le exige explotarlos por encima de sus posibilidades, porque desde luego el hombre se mueve con el curso natural de las cosas”<sup>212</sup>.

De esta manera, el filósofo y poeta estadounidense, nos muestra el modo de ser del hombre de la modernidad, quien piensa que la naturaleza está para explotarla por encima de sus posibilidades. Mas ¿qué es la naturaleza? —vuelve a cuestionarse el hombre de hoy. La naturaleza no sólo es un conjunto de cosas que puedo adueñarme y poseer; la naturaleza es, además, un conjunto de cosas que puedo explotar por encima de sus posibilidades —se responde. Explotar es un término de origen francés —*exploiter*—, el cual

piezas de nuestra maquinaria.

212 Henry Thoreau, David, “Una vida sin principios” en *Desobediencia civil y otros escritos*, traducción de Ma. Eugenia Díaz, Tecnos, Diario Público, México, 2009, pp. 33 y 34.

tiene, por lo menos, dos significados; el primero de ellos se refiere a extraer de una fuente natural la riqueza que contiene; y, el segundo, a sacar utilidad de algo, sobre todo con carácter abusivo<sup>213</sup>.

En este sentido, la naturaleza es, por un lado, un conjunto de cosas (como la luz, el oxígeno, las células [...]) de las que puedo extraer riqueza que, en el mundo moderno, se llama plusvalía. Y, por otro, es un conjunto de cosas (como la madera, los hidrocarburos, la energía [...]) de las que puedo obtener una ganancia económica con carácter desmesurado. Así, en el mundo de hoy, buscamos sacar el mayor provecho económico de la naturaleza, explotándola por encima de sus posibilidades, pues con ella producimos, ilimitadamente, las mercancías que necesitamos, anhelamos y deseamos; buscando, con ellas, la mayor y excesiva acumulación de plusvalía.

*Cuarta aproximación a nuestro segundo propósito.* Resurrección de la cultura griega. En el mundo moderno nuestra experiencia moral está determinada, en cierto modo, por *Hibris*, quien “es la personificación del Exceso y la Insolencia”, así como por *Némesis*, diosa que personifica “la <Venganza divina> [y es la] encargada de suprimir toda <desmesura>, como, por ejemplo, el exceso de felicidad en los mortales, el orgullo de los reyes, etc.”<sup>214</sup>. Mas ¿cómo es que estas deidades griegas influyen en la forma de ser de los hombres de hoy?

La personificación de *Hibris* en el hombre de hoy se hace patente, primero, en el deseo vehemente y excesivo de acumular y ganar más dinero de lo que se tiene y requiere; segundo, en el afán de sacar un provecho desmesurado en la producción de mercancías y plusvalía; y, tercero, en la idea de que habrá de explotar, más allá de sus posibilidades, a la naturaleza. Ahora bien, dicha forma de concebir la naturaleza, aunado, al modo de producir las cosas que necesitamos, anhelamos y deseamos en la modernidad, han ocasionado la destrucción de la misma<sup>215</sup>. Esto podría pensarse es el mayor castigo de *Némesis*, ya que nos encontramos en riesgo de perder nuestro hogar como humanidad.

*A modo de recapitulación:* Pues bien, al contemplar y pensar el mundo moderno hallamos que éste se puede concebir como una obra humana, la cual

213 Corominas, Joan, *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, op. cit., p. 263.

214 Grimal, Pierre, *Diccionario de mitología griega y romana*, op. cit., p. 375.

215 Para un estudio más detallado sobre la destrucción de la naturaleza como producto de la modernidad, ver: Malacalza, Leonardo, *Fundamentos de ecología y ambiente*, Universidad Nacional de Luján, Argentina, 2017. Vázquez Yanes, Carlos, *La destrucción de la naturaleza*, Fondo de Cultura Económica, México, 2002; así como Césarman, Fernando, *Ecocidio: La destrucción del medio ambiente*, J. Mortiz, México, 1972.

da forma al lugar donde habitamos los hombres de hoy. Por ser una obra humana, el mundo de la modernidad nos muestra un modo de ser del hombre, al cual nombramos “hombre moderno”. En este sentido, el mundo de la modernidad hace patente la forma de ser del hombre que se dio hace un momento y se da ahora mismo.

Esta forma de ser conlleva, entre otras cosas, una manera de pensarse en el tiempo, por parte del hombre; dicha forma de concebirse en el tiempo consiste en mirar sólo aquello que se dio hace un momento y se da ahora mismo; esto es, el hombre de la modernidad es un ser que solamente piensa en el hoy<sup>216</sup> y en el ahora. A partir de lo anterior, podría concebirse al hombre moderno como un ser ahistórico, pues, para él, toda obra humana producida en su mundo sólo es trascendente en el momento que es creada —es nueva o novedosa; ahora bien, una vez que fue creada, pasa su momento de novedad y se vuelve cosa del pasado, caduca, efímera<sup>217</sup>, pasajera y, en consecuencia, tienden a perderse en el olvido<sup>218</sup>.

Por otra parte, mencionamos que la formación del hombre moderno y la creación de su mundo comenzó a gestarse con el Renacimiento, fenómeno cultural que se fundamenta en la idea de volver al momento y lugar en que se nace como hombre occidental; ese momento fue el tiempo y el espacio donde se dio la cultura griega. Pues, ahí, el hombre de occidente comenzó a formarse pensando ideas de sí mismo y el cosmos. De este modo, el hombre moderno inicia la labor de moldarse y producir su mundo, retornando al momento en que nace como cultura.

Al intentar hacer patente la manera como los seres humanos vivimos el problema de la moral en el mundo moderno, encontramos que el ser humano de la modernidad se moldea bajo una forma de ser artificial llamada máquina pensante, pues adquiere la forma de un aparato o conjunto de piezas organizado, automatizadamente, para llevar a cabo un determinado trabajo y con una finalidad<sup>219</sup>.

Por otro lado, al pensar a mi semejante, notamos que el otro, al ser igual que yo en capacidades, deseos y anhelos, dicha idea nos moldea bajo la forma de seres egoístas que sólo pensamos en nosotros mismos, en los deseos,

---

216 Cfr. Berman, Marshall, *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, traducción de Andrea Morales Vidal, 13ª edición, Siglo Veintiuno Editores, México, 2001.

217 Ver, por ejemplo, Lipovetsky, Gilles, *El imperio de lo efímero*, traducción de Carmen López y Felipe Hernández, Anagrama, 2006.

218 El hombre de hoy hace que sus propias obras comiencen a ser caducas desde que comienza a producirlas, por pensar sólo en el ahora, ejemplo de ello es nuestra propia obra, que no tardará en perderse en la inmediatez del tiempo.

219 Ver, por ejemplo, Braverman, Harry, *Trabajo y capital monopolista*, Nuestro Tiempo, México, 1984; así como *Tiempos modernos*, película de 1936, escrita y dirigida por Charles Chaplin.

anhelos y necesidades; propias e individuales, por lo que ambos haremos todo lo posible por satisfacerlas. Esta forma de mirarnos, conlleva a la idea de que el semejante adquiere la forma de un enemigo y un obstáculo para obtener lo que deseo y necesito. En este sentido, se dan las formas de ser del hombre competitivo, desconfiado y engréido.

Ahora bien, al unirme con mi semejante, formamos a un hombre artificial más amplio llamado Estado moderno. El sentido de crear este animal artificial es el de resolver el estado de conflicto y desconfianza en el que vivimos, pues somos seres libres e iguales. Así, nuestra experiencia moral en el mundo moderno está determinada por la libertad desmesurada, la discordia, el narcicismo y el miedo a nuestros semejantes; es decir, el hombre moderno adquiere la forma de un ser que vive, primero, creyendo que puede hacer lo que le plazca, pues es libre; segundo, un ser que vive para apropiarse de las cosas que necesita, desea y anhela, sin detenerse ante nada y ante nadie, hasta poseerlas; tercero, un ser que vive pensando solamente en su libertad y bienestar individual, y no en la de los demás, lo cual da origen al relativismo en los juicios de valor y a la indiferencia; y, cuarto, un ser que vive temeroso del otro, quien, en cualquier momento, puede decidir arrebatarse su vida y pertenencias.

Asimismo, al indagar sobre la manera en que los hombres modernos producen las cosas que necesitan, anhelan y desean; dimos con las formas de ser del hombre moderno fundadas en el trabajo diestro, con pericia y con juicio. De este modo, el hombre moderno moldea su forma de ser a partir de la idea de lo útil y productivo. Con base en lo anterior, se podría mencionar que nuestra experiencia moral en el mundo moderno está determinada por el dilema: ser un trabajador útil y productivo, de cosas que sirvan de algo y generen plusvalía, o ser un inútil e improductivo, que hace cosas que no sirven de nada.

Por otra parte, en relación con la forma en que se producen, intercambian y apropian las cosas necesarias y útiles en el mundo moderno, hallamos que el hombre de hoy adquiere, por un lado, las formas de mercancía y de asalariado, pues intercambia su fuerza de trabajo por dinero. Y, por otro, la forma de ser del burgués o empresario, quien se caracteriza por la búsqueda desmedida de generar ganancias económicas.

Ahora bien, la manera de producir, intercambiar y apropiarse las cosas necesarias y útiles en el mundo moderno conlleva, a su vez, una manera de concebir y relacionarnos con la naturaleza, así como una forma de ser del hombre moderno, la cual consiste en pensar que somos dueños y propietarios de la naturaleza y que podemos explotarla por encima de sus posi-

bilidades para la creación de mercancías y la multiplicación sin límites del dinero...

Desdoble la tela que cuelga de la ventana y que me permite contemplar el exterior de la habitación, la noche comienza a envolver el mundo... y pregunto ¿vale la pena vivir en un mundo máquinicista, instrumentalista, de autómatas, de individualismo, de enemigos, donde todo se vuelve mercancía, ahistórico, de desconfianza, miedo, libertad desmedida y egoísmo? ¿Es posible otro modo de ser del hombre? ¿Es posible otro mundo?... Al parecer, es vital seguir pensando en uno mismo y el cosmos.

# Capítulo 4

## Moral y organizaciones

El presente capítulo, y último de esta obra, tiene la intención de averiguar si es posible, o no, sustentar la siguiente idea: *Al dar razón del ser humano y de la relación con sus semejantes con base en la palabra organización, se le tiende a deshumanizar*<sup>220</sup>. Pero ¿de qué forma llevaremos a cabo la tarea que nos hemos propuesto? Al parecer, en la indagación filosófica no hay otra manera más que siguiendo el camino de la razón, pues para intentar sustentar una idea no hay más sendero que el de buscar y dar razones de las cosas en sí mismas. Así, el capítulo se compone de los siguientes apartados: primer apartado, el camino de la razón; segundo, ¿qué son las organizaciones en sí mismas?; y, tercero, ¿de qué manera afecta al ser humano concebirse a sí mismos y la relación con sus semejantes con base en la palabra organización?

*Primer apartado, el camino de la razón*

Al escudriñar en la historia del pensamiento filosófico, nos encontramos que Heráclito y Leucipo son, de entre los primeros filósofos, quienes nos ponen a la vista eso a lo que se le dará el nombre de razón. Dirijamos, en primera instancia, nuestra mirada hacia el pensamiento de Heráclito. En su fragmento B2, el filósofo de Éfeso nos dice: “Por esto hay que adherirse a lo común; pues lo compartido es lo común. Pero aun siendo la razón común, viven los más como si tuviesen un pensamiento propio”<sup>221</sup>. En un intento por descifrar el fragmento de Heráclito, podría decirse: la razón es común a los hombres<sup>222</sup>. Pero ¿qué es la razón?

---

220 Cabe mencionar que nuestra premisa pone a la vista una cuestión moral del hombre de nuestros días, pues intenta poner de manifiesto la forma en que nos afecta el pensarnos a nosotros mismos y las relaciones con nuestros semejantes con base en palabra organización, señalando que, al concebirnos de esta manera, tendemos a deshumanizarnos.

221 Heráclito. *Fragmentos* [edición bilingüe], *op. cit.*, p. IX.

222 Vale la pena mencionar que la idea de Heráclito sobre lo común de la razón entre los hombres, será recuperada por Descartes, al decir: “El buen sentido [o razón] es la cosa mejor repartida en el mundo [...] el poder de juzgar

Al seguir inquiriendo en la historia del pensamiento filosófico, nos encontramos con el libro titulado *Los principios de la ciencia*, de Eduardo Nicol; en él, el autor traduce la palabra razón del término griego *logos*<sup>223</sup>; de esta forma, podría mencionarse, razón es *logos*. Ahora bien, el vocablo *logos* significa, de forma natural e imparcial, hablar<sup>224</sup>. Entonces, se podría decir que razón es habla. Así, llegamos a dos definiciones esenciales del hombre: primera, el ser humano es el ser de la razón<sup>225</sup>; y, segunda, el ser humano es el ser del habla<sup>226</sup>. Ahora bien, anteriormente mencionamos que el habla es verbo —es acción<sup>227</sup>; es decir que el habla como verbo nos remite a la acción de hablar. Al seguir este hilo conductor del habla, como verbo, tenemos: la razón se refiere al acto de razonar —hablar.

El hombre, como ser de la *praxis*<sup>228</sup>, lleva a cabo el acto de hablar o razonar. El hombre hace algo que no realizan los demás entes de la realidad, tal acto es el de razonar o hablar. Con base en lo anterior, nuestra pregunta ahora es: ¿en qué consiste el acto de razonar?

En el primer capítulo de esta obra se planteó la idea de que hablar es el acto de hacer patente, poner a la vista o mostrar las ideas<sup>229</sup> de uno mismo, el semejante y las cosas. Sin embargo, y mirando con mayor atención, podríamos notar un acto de la razón, anterior al de mostrar las ideas que los hombres nos hacemos de la realidad y de nosotros mismos. Tal acción es, al parecer, el de buscar lo que se va a mostrar, pues si se muestra lo real es porque hemos encontrado las razones de ella<sup>230</sup>. Pero ¿de qué manera el ser humano lleva a cabo ese acto de buscar las razones de sí mismo, el semejante y las cosas?

---

rectamente, distinguiendo lo verdadero de lo falso, poder llamado por lo general buen sentido, sentido común o razón, es igual por naturaleza en todos los hombres; por eso la diversidad que en nuestras opiniones se observa [...]”. Ver, Descartes, René, *Discurso del método; Meditaciones metafísicas; Reglas para la dirección del espíritu; Principios de la filosofía*, op. cit., p. 9.

223 Nicol, Eduardo, *Los principios de la ciencia*, op. cit., ver páginas 467 a 475.

224 Para una idea más amplia del significado natural e imparcial del término griego *logos* como hablar; ver el capítulo primero de este libro.

225 Ejemplos de la definición del hombre como ser de la razón los encontramos en Aristóteles, *Política*, op. cit., así como Descartes, René, *Discurso del método; Meditaciones metafísicas; Reglas para la dirección del espíritu; Principios de la filosofía*, op. cit.

226 Ejemplos de la definición del hombre como ser del habla los encontramos en Heidegger, Martín *Lógica. La pregunta por la verdad*, op. cit., y Silva Camarena, Juan Manuel, “La ciencia: un asunto de palabras”, op. cit.

227 La explicación de la idea del habla como verbo —acción— se encuentra en el capítulo 1 de la presente obra.

228 Para una exposición más amplia de la definición del hombre como ser de la *praxis* ver el primer capítulo de este libro.

229 Ver el segundo capítulo de este libro para recuperar la concepción de idea en esta investigación.

230 Los presocráticos, Anaximandro, Heráclito, Parménides, Empédocles, Anaxágoras y Leucipo, nos hicieron ver la idea de que la realidad es racional, para un estudio más profundo de dicha idea, ver Nicol, Eduardo, *Los principios de la ciencia*, op. cit.

Para ello, continuemos contemplando al ser de la razón. Formarse una idea de sí mismo, el semejante y las cosas implica llevar a cabo el acto, natural, de preguntar; mas ¿qué es preguntar? La palabra preguntar suena en su lengua originaria, la cual es de origen griego, así *eroteseis*, que significa: buscar las razones de las cosas<sup>231</sup>. En este sentido, notamos que, por un lado, el hombre busca razones de sí mismo, su semejante y los demás entes; y, por el otro, el ser humano habla en forma de *eroteseis* —pregunta. Así, el acto de interrogar nos pone a la vista un aspecto de la naturaleza del ser humano, la cual consiste en la de un ser que busca las razones de lo real. El ser un humano es un ser que busca razones de sí mismo, su semejante y las cosas, al cuestionar: ¿Quién soy? ¿Quién es él? ¿Qué es eso que está ahí?<sup>232</sup>

Al permanecer con los ojos atentos en el ser del habla, nos damos cuenta de que dicho ser no sólo busca razones de sí mismo, su semejante y las cosas, sino, además, y en seguida —como si fueran dos movimientos a la vez— realiza el siguiente desplazamiento que consiste en *logos dinonai* —dar razón<sup>233</sup>. De esta manera, el acto de preguntar lleva consigo la acción de dar razón; como parte de un fenómeno, más amplio, que los griegos nombraron *dianoneisfhai* —pensamiento, que quiere decir: el acto de buscar razones —preguntar— y dar razones —contestar— de sí mismo, el semejante y las cosas<sup>234</sup>.

Así, caemos de nueva cuenta en nuestra interrogación: ¿en qué consiste el acto de razonar? Con base en lo dicho hasta ahora, podría expresarse: razonar es el acto de buscar y dar razones de uno mismo, el semejante y las cosas. En otras palabras, la razón es lo que hace posible la acción de averiguar y dar razones de mí mismo y la realidad.

Una vez abordado el fragmento de Heráclito, orientemos nuestro pensamiento hacia las palabras de Leucipo, quien en su fragmento B2 plantea lo siguiente: “Ninguna cosa sucede al azar, sino que todo sucede según razón y por necesidad”<sup>235</sup>. Pero ¿qué nos quiere decir este filósofo presocrático con sus vocablos? En un esfuerzo por comprender a Leucipo, podría pensarse lo siguiente:

Primero: La realidad, entendida como el conjunto ordenado de todas las cosas, es racional, lo cual quiere decir que la realidad es algo; cada cosa que compone la realidad es algo. Por ello, el hombre busca y da razones del ser de las cosas, preguntando ¿qué son las cosas? Y, respondiendo —diciendo— lo que son.

231 Platón, *Teeteto*, op. cit.

232 Recordemos que en el capítulo 1 del presente libro se desarrolló la idea de que los seres humanos no podemos vivir sin una idea de nosotros mismos y del cosmos.

233 Platón, *Laques*, op. cit., p. 13.

234 Platón, *Teeteto*, op. cit., p. 83.

235 Nicol, Eduardo, *Los principios de la ciencia*, op. cit., p. 475.

Segundo: La realidad no es arbitraria; es decir, las cosas son lo que son por alguna razón, nada en lo real es arbitrario o es lo que es porque sí. Debido a ello, el hombre indaga y da razón del por qué las cosas son lo que son, interrogando ¿por qué las cosas son lo que son?, así como dando razón de ello.

Y, tercero: La realidad es devenir; esto es, las cosas son y dejan de ser lo que son para llegar a ser otro ente, la realidad es y cambia por alguna razón. Por eso, el hombre busca y da razón del por qué y cómo es que las cosas cambian o dejan de ser lo que son, cuestionando ¿por qué y de qué manera las cosas devienen?, así como dando razón de ello<sup>236</sup>.

De esta manera, encontramos una convergencia entre el pensamiento de los presocráticos Heráclito y Leucipo, el cual nos muestra el camino de la razón. Dicho camino podría delinarse de la siguiente manera: a) el ser humano, como ser de la razón, busca y da razón de lo que son las cosas, pues todo ente es algo; b) el ser humano, como ser dotado de habla, busca y da razón de por qué las cosas son lo que son, ya que todo ente es lo que es por alguna razón —nada en lo real es arbitrario; y, c) el ser humano, como ser de la razón, busca y da razón del devenir de las cosas, pues las cosas, que son algo, dejan de ser lo que son para llegar a ser otra cosa, por alguna razón. Así, nuestro camino por seguir es el de buscar y dar razón de las organizaciones en sí mismas; además de averiguar y dar razón de la forma en que nos afecta el pensarnos a nosotros mismos y las relaciones con nuestros semejantes, con base en dicha palabra.

Una vez expuesto el camino que la propia razón nos pone a la vista para hablar de lo real, damos paso a trazar el siguiente movimiento de nuestra tarea. Tal movimiento consiste en abordar la pregunta de nuestro siguiente apartado.

### *Segundo apartado, ¿qué son las organizaciones en sí mismas?*

Para intentar encontrar una respuesta a la pregunta de nuestro segundo apartado vemos necesario interrogar: ¿Qué se busca con la cuestión: qué son las organizaciones en sí mismas? Pues bien, nuestra pregunta tiene que ver con el ser<sup>237</sup> de las organizaciones y sólo es posible aproximarnos a dar razón de ello sin apartarnos del ser en sí mismo. Así, la intención no es otra

---

236 Para un análisis más completo y con mayor profundidad sobre la realidad y el ser que da razón de ella, ver: Nicol, Eduardo, *Los principios de la ciencia, op. cit.*, así como Nicol, Eduardo, *La revolución en la filosofía. Crítica de la razón simbólica, op. cit.*

237 En el capítulo 1 de la presente obra se desarrolla lo que se entiende por el término ser en nuestra indagación.

sino la de contemplar e intentar dar razón del ser de las organizaciones en sí mismas. Comencemos, pues, a escharbar y sigamos, no a mí, sino a la razón<sup>238</sup>.

En una indagación previa sobre las organizaciones<sup>239</sup> y en donde dos de las preguntas por abordar en aquella investigación fueron: 1. ¿Qué hace patente el hombre con la palabra organización? Y 2. ¿Qué nos quiere decir el ser humano con el término organización?, hallamos, entre otras cosas, que el vocablo organización, como todo término, es ambiguo. De entre su diversidad de significados nos encontramos con una acepción que hace referencia al fenómeno de la relación entre los seres humanos, pues el término organización se concibe como la asociación de personas regulada por un conjunto de normas en función de determinados fines. Dicha concepción, observamos, es producto de un neologismo creado desde la sociología y, específicamente, por uno de sus pensadores, el inglés Herbert Spencer.

Asimismo, detectamos que dicho neologismo es resultado de una analogía elaborada por la sociología con base en los estudios y explicaciones de la biología, y dimos con que dicha analogía intenta dar razón de la relación entre los seres humanos tomando categorías de la biología; ciencia que, desde su terminología disciplinaria, explica y describe las estructuras y funciones de los seres orgánicos.

En aquella indagación, además, llegamos a ver que la palabra organización es resultado de un paralelismo entre las estructuras orgánicas y el conjunto de las relaciones entre los seres humanos a las que Spencer llamó organismo social o sociedad<sup>240</sup>. Destacando, finalmente, que la definición de sociedad como organismo social, elaborada por el pensador inglés, sería recuperada por disciplinas como la administración y la teoría de la organización<sup>241</sup>.

238 Frase que nace del fragmento B50 de Heráclito: “Sabio es que quienes oyen, no a mí, sino a la razón, coincidan en todo es uno”. Heráclito. *Fragmentos* [edición bilingüe], *op. cit.*, p. III. Y, que nos pone a la vista la diferencia entre la forma de dar razón de la filosofía y la forma de hablar de la opinión. Para un análisis más detallado de esta distinción, ir a Platón, *Teeteto*, *op. cit.*

239 García Narváez, José Alberto, “Reflexiones en torno a la pregunta ¿Qué es la organización?”, *Perspectivas de la administración y concepción organizacional contemporánea*, Coordinadores, José Felipe Ojeda Hidalgo, Carlos Juan Núñez Rodríguez, María Teresa Magallón Díez y Dolores Guadalupe Álvarez Orozco, UAM-Azacapotzalco, Universidad Politécnica de Guanajuato, México, ISBN 978-607-97037-1-4.

240 Cabe resaltar la idea de que la concepción de organización, en el sentido de dar razón de las relaciones sociales, nace con Spencer, a partir de, primero, la analogía que lleva a cabo entre la estructura de las relaciones sociales y la estructura de los seres orgánicos; segundo, recurrir a los términos de la biología para explicar la relación entre los seres humanos; y, tercero, intentar explicar la sociedad como un organismo social u organismo individual, ver *Ibid.*

241 Ejemplos de obras, en la administración y la teoría de la organización, que recuperan las concepciones sociológicas de organización elaboradas por Spencer, son: Fayol, Henry, *Administración industrial y general —coordinación, control, previsión, organización, mando—*, traducción de Dimitru Constantino, El Ateneo, Buenos Aires, 1994; March, James y Herbert, A. Simon, *Teoría de la organización*, traducción de Juan Maluquer Wahl, Ariel, Barcelona, 1977; Kliksberg, Bernardo. *El pensamiento organizativo: del taylorismo a la teoría de la organización*, La “Administración científica” en discusión, Paidós, Buenos Aires, 1978; así como Barnard, Chester, *Las funciones de los elementos dirigentes*,

Pero, ¿existe alguna razón que nos muestre cómo fue posible la analogía realizada por Spencer y con ella concebir al ser humano y la relación con sus semejantes con base en la palabra organización? ¿Es con Spencer y la sociología donde aparece la concepción de organización refiriéndose a las relaciones entre los seres humanos? Para abordar dichas cuestiones, vemos necesario mirar, una vez más, hacia los inicios de la formación del hombre y el mundo modernos<sup>242</sup>.

Al contemplar el despliegue de la naturaleza humana en el tiempo y el espacio de lo real, notamos que la formación del hombre moderno, así como la creación de su mundo, fue posible con base en ideas de nosotros mismos y lo real; es decir, pensándonos a nosotros mismo y al cosmos. En este sentido, cuando el hombre de nuestros días comienza a concebir las ideas de sí mismo y de su semejante, observamos que este hombre se piensa como un ente autómatas, con vida artificial y con una finalidad. Ahora bien, con base en dicha concepción, los hombres modernos piensan que al relacionarse unos con otros forman un hombre artificial más amplio llamado Estado o *Leviatán*<sup>243</sup>.

De igual forma, la relación entre los hombres, o Estado, se concibe en el mundo de hoy como la estructura orgánica de un hombre artificial; esto es, como un conjunto de órganos en el que los seres humanos de hoy cumplimos la función de dichos órganos y en donde los hombres se relacionan entre sí con una finalidad dando forma a un organismo social u organización más amplio nombrado Estado.

De esta manera, la analogía de Spencer fue posible, ya que el ser humano moderno y la relación con su semejante se conciben con base en la analogía de un hombre —estructura orgánica y mecanicista— artificial; es decir, como un conjunto de personas u órganos que se asocian y regulan con base en una serie de normas en función de determinados fines, lo cual hace posible la formación de organizaciones. Ahora bien, la organización más amplia, y primera en su orden, sería el Estado. En seguida, aparecerán el resto de las organizaciones (microorganizaciones) u organismos (microorganismos), los cuales forman parte y constituyen ese hombre artificial u organismo más amplio nombrado Estado. Ejemplos de dichas organizaciones (microorga-

---

traducción de Francisco F. Jardon Santa Eulalia, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1959.

242 Es importante mencionar que el tema de la formación del hombre y el mundo moderno fue abordado, en un primer momento, en el capítulo 3 de este libro.

243 Para una explicación más detallada sobre las ideas de que la formación del hombre moderno y la creación de su mundo fue posible pensando en nosotros mismos y lo real, así como que el hombre de nuestros días se concibe como un ente autómatas con vida artificial, con una finalidad y al relacionarse con sus semejantes forman un hombre artificial más amplio llamado Estado, ver el capítulo 3 de la presente obra.

nismos-microorganizaciones) serían, la familia, la escuela, los partidos políticos, las empresas, etcétera.<sup>244</sup>

Así, volvemos a nuestra pregunta, ¿qué son las organizaciones en sí mismas? En nuestro intento por mostrar el ser de las organizaciones, habrá de tomarse en cuenta los siguientes aspectos: Primero, al observar el despliegue de la naturaleza humana en el tiempo y el espacio de lo real, notamos que la palabra organización, en el sentido de dar razón de la relación entre los seres humanos, es producto del hombre y la ciencia modernos<sup>245</sup>. Al parecer, antes del mundo de nuestros días, los seres humanos no concebían al hombre y la relación con sus semejantes con base en la palabra organización y más bien la forma de pensarse a sí mismos y su relación con los otros era a partir del término comunidad<sup>246</sup>. En relación con ello, no podría comprenderse el ser de las organizaciones sin antes tener una idea, más o menos aproximada, del hombre y el mundo de la modernidad.

Segundo, la influencia de las ciencias naturales sobre las ciencias del hombre, como producto de la revolución copernicana<sup>247</sup>, determinaron, al parecer, la explicación de los fenómenos humanos con base en concepciones naturalistas —biologicistas— y mecanicistas. Esto explica, entre otras cosas, el nacimiento de neologismos por parte de las ciencias del hombre —ejemplo de ello lo encontramos en los orígenes de la sociología— como un camino para intentar dar razón de cuestiones relacionadas al ser humano con base en términos de las ciencias naturales. En este sentido, habrá de tenerse en consideración dicha influencia para intentar aproximarnos al ser de las organizaciones.

Tercero, las palabras organismo, estructura, órgano, función, relación, deliberado y finalidad, no son términos con los que se dé razón del ser de las organizaciones; es decir, el ser de las organizaciones no se hace patente en su propia definición; o, dicho de otra manera, el ser de las organizaciones no se muestra al decir: las organizaciones son una estructura compuesta por un conjunto de seres humanos que se relacionan entre sí de forma deliberada,

244 Para profundizar en la idea de que las distintas organizaciones forman un organismo más amplio llamado Estado, ver García Narváez, José Alberto, "Reflexiones en torno a la pregunta ¿Qué es la organización?", *op. cit.*; Mayntz, Renate, *Sociología de la organización*, traducción de José Díaz García, Alianza Editorial, Madrid, 1990, así como Trueba Dávalos, José, *Sociología de la empresa. Estructuras y procesos*, Instituto Mexicano de Estudios Sociales, México, 1976.

245 De esta manera, llegamos a la siguiente idea: concebir al ser humano y la relación con sus semejantes con base en la palabra organización es una idea del hombre y la filosofía moderna; además, de la sociología, la cual es una ciencia que nace en la modernidad y que forma parte de las ciencias de nuestros días.

246 El vínculo natural entre comunidad y ser humano se encuentra expuesto de modo más amplio en el capítulo primero de la presente obra.

247 *Cfr.* Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, traducción de Pedro Ribas, Taurus, México, 2006.

en donde cada uno de ellos cumple una función regulados por una serie de normas y persiguiendo, en su conjunto, una finalidad.

Si esto es así, entonces, ¿en dónde se podría hallar el ser de las organizaciones? En párrafos anteriores se expuso la idea de que “los hombres modernos piensan que al relacionarse unos con otros forman un hombre artificial más amplio llamado Estado”. ¿En dicha idea encontramos lo que se busca? ¿El ser de las organizaciones se podría hallar en el término: artificial? ¿Qué es lo artificial para pretender encontrar en dicho término el ser de las organizaciones?

Pues bien, el término artificial deriva, por un lado, del vocablo latino *artefactus*, que significa “hecho con arte”; y, por otro, de *artificium*, el cual tiene que ver con la idea de “hacer”<sup>248</sup>. En este sentido, lo artificial tiene que ver con la idea de hacer algo con arte. Al seguir por el camino etimológico, notamos, que la palabra *artificium* derivará, a su vez, en vocablos como artificio y artilugio. Ahora bien, el término artilugio dará a entender, entre otras cosas, la idea de lo fingido y lo disimulado.<sup>249</sup> Hasta aquí, lo artificial podría definirse, en primera instancia, como hacer algo con base en el arte de lo fingido y lo disimulado.

Mas ¿qué es lo fingido y lo disimulado? El término fingido podría definirse como el acto de mostrar o hacer creer, con palabras, algo que no es verdad<sup>250</sup>; es decir, fingir es el acto de dar razón de las cosas de tal forma que se pretende hacer creer algo que no es verdadero de ellas. Mientras que por la palabra disimulado, podría concebirse: la acción de ocultar, con vocablos, algo para que no se vea lo que es en verdad<sup>251</sup>; en otros términos, disimular es el acto de dar razón de las cosas de tal manera que se intenta encubrir lo que son en realidad las cosas.

Con base en la revisión del término artificial, podríamos aproximarnos, al parecer, al ser de las organizaciones y, decir: primero, el ser de las organizaciones se fundamenta en una idea artificial acerca de la relación entre los seres humanos, pues con la palabra organización se da razón de las relaciones entre los seres humanos de tal forma que se intenta hacer creer que dichas relaciones son artificiales y no naturales. Segundo, el ser de las organizaciones se cimienta en una idea artificial acerca de la relación entre los seres humanos, pues con la palabra organización se da razón de las relaciones entre los seres humanos de tal manera que se pretende ocultar lo que son en realidad dichas relaciones.

248 Corominas, Joan, *Breve Diccionario etimológico de la lengua castellana*, op. cit., p. 65.

249 *Ibid.*

250 Cfr. Moliner, María, *Diccionario de uso del español*, A-H, 2ª edición, Gredos, España, 1998.

251 *Ibid.*

De este modo, cuando el hombre moderno piensa que al relacionarse con otros seres humanos dan forma a una organización (u hombre artificial), lo que hace es dar razón de las relaciones entre los hombres fundamentándose en una idea artificial; es decir, en una idea fingida y simulada con la que se pretende definir las relaciones entre los seres humanos.

Ahora bien, una vez que se ha intentado mostrar el ser de las organizaciones, damos paso al último apartado del presente capítulo y, con ello, a la última interrogante de nuestra labor.

*Tercer apartado, ¿de qué manera afecta al ser humano concebirse a sí mismos y la relación con sus semejantes con base en la palabra organización?*

Antes de iniciar con nuestra búsqueda de razones e intentar dar respuesta a la pregunta de nuestro último apartado, vemos indispensable presentar una serie de puntualizaciones respecto a nuestra interrogación; ello, con la finalidad de aclarar, en la medida de lo posible, lo que se pone en juego con la cuestión por abordar.

Primera puntualización. La pregunta de nuestro último apartado hace referencia a una cuestión de carácter moral. Ahora bien, la moral quedó definida, por un lado, como la forma de ser y vivir de los seres humanos; y, por el otro, como parte de la naturaleza humana, pues la moral es lo propio del ser humano, lo que lo hace ser lo que es y, en consecuencia, lo hace distinto y diferente al resto de las demás cosas<sup>252</sup>. De este modo, nuestra pregunta nos encamina a averiguar la manera en que los seres humanos nos vemos afectados en nuestra forma de ser, de vivir, así como en nuestra naturaleza, al concebirnos a nosotros mismos y la relación con los semejantes a partir del vocablo organización.

Segunda puntualización. Las características ontológicas de la moral hacen que ella misma sea problemática; mientras el ser humano forme parte del cosmos, su ser se encuentra expuesto a que cambie de forma por alguna razón (él mismo, el otro y la naturaleza).<sup>253</sup> En este sentido, decimos que nuestra pregunta es de carácter moral, ya que busca dar razón de la manera en que el ser humano se ve afectado en su forma de ser, de vivir y en su naturaleza, al concebirse a sí mismo y la relación con sus semejantes con base en el término organización.

<sup>252</sup> Ver el primer capítulo de la presente obra.

<sup>253</sup> Para una exposición más amplia sobre la moral, su relación con la naturaleza humana, así como sobre la idea de que las características ontológicas de la moral hacen que ella misma sea problemática, ver el capítulo 1 de esta obra.

Así, al retomar la pregunta de nuestro tercer apartado, ésta se esboza de la siguiente forma ¿de qué manera afecta al ser humano concebirse a sí mismos y la relación con sus semejantes con base en la palabra organización? Y la respuesta, de la forma siguiente: *Concebir al ser humano y la relación con sus semejantes con base en la palabra organización lo afecta, de tal modo, que se tiende a deshumanizarlo.* Pero ¿a qué nos referimos con el término deshumanizar? Pues bien, por dicho término se entenderá la acción de negar y privar al ser humano de su naturaleza. En este sentido, deshumanizar es el acto de propender a despojar, desposeer y dejar de reconocer la naturaleza del ser humano.

De este modo, cuando se dice: *Concebir al ser humano y la relación con sus semejantes con base en la palabra organización lo afecta, de tal modo, que se tiende a deshumanizarlo,* lo que se intenta hacer ver es lo siguiente: *Concebir al ser humano y la relación con sus semejantes a partir de la palabra organización lo afecta, de tal manera, que se propende a despojar, desposeer y dejar de reconocer su naturaleza.* Pero ¿por qué razón o razones se dice que al concebir al ser humano y la relación con sus semejantes con base en la palabra organización se le afecta, de tal modo, que se tiende a deshumanizarlo? ¿Hay razones para sustentar esta premisa?<sup>254</sup>

En primera instancia recuperemos la idea de lo artificial. Líneas arriba llegamos a la siguiente idea: cuando el hombre moderno piensa que al relacionarse con otros seres humanos dan forma a una organización (u hombre artificial), lo que hace es dar razón de las relaciones entre los hombres fundamentándose en una idea artificial; es decir, en una idea fingida y simulada. Si dicha idea es artificial, lo es porque, más bien, las relaciones entre los hombres son parte de la naturaleza humana<sup>255</sup>. Si esto es así, cuando los hombres modernos piensan que al relacionarse entre sí dan forma a una organización, se afectan de tal modo que tienden a deshumanizarse.

En segunda instancia, retomemos la definición que el hombre de hoy ha planteado del término organización, la cual se esboza en el segundo apartado de este capítulo, y veamos si en ella encontramos alguna razón, más, que sustente nuestra premisa.

En la tercera aproximación al ser de la organización se planteó que la organización es una estructura compuesta por un conjunto de órganos que cumplen, cada uno de ellos, una función y se relacionan entre sí de forma

---

<sup>254</sup> De esta manera llegamos al objetivo del presente capítulo, el cual consiste en averiguar si es posible sustentar la siguiente idea: *Concebir al ser humano y la relación con sus semejantes con base en la palabra organización lo afecta, de tal modo, que se tiende a deshumanizarlo.*

<sup>255</sup> Para una explicación más detallada de la idea: la relación entre los seres humanos son parte de la naturaleza del hombre ver el capítulo 1 de la presente obra.

deliberada y con una finalidad. Pues bien, cuando se dice que la organización es un conjunto de órganos, al parecer, se hace referencia a que dichos órganos son los seres humanos; por ello, una organización se entiende como un conjunto o asociación de hombres.

Ahora nos preguntamos ¿qué es un órgano? Esta palabra proviene del griego: *órganon*, y se refiere a “herramienta, instrumento y órgano fisiológico”<sup>256</sup>. En la lengua latina<sup>257</sup> y española, la palabra órgano mantiene sus tres acepciones griegas; sin embargo, la ambigüedad se acentúa en el español, pues órgano se concibe, además, como: “persona o cosa que sirve para la ejecución de un acto o designio”<sup>258</sup>. En este sentido, una organización es un conjunto de personas —instrumentos y herramientas— que sirven para la ejecución de un acto o designio, el cual está orientado a los fines de una organización.

De lo anterior, cabe preguntar, ¿el ser humano es un órgano, en el sentido de ser un instrumento, herramienta o cosa que sirve para ejecutar actos o designios? ¿Al pensar al hombre como un órgano —instrumento, herramienta o persona que sirve para algo— de la organización, lo afectamos de tal manera que lo deshumanizamos? Siguiendo al maestro Juan Manuel Silva Camarena, éste nos menciona que el hombre al cumplir un ciclo de productividad pasa al lugar de los improductivos e inútiles (viejos de la tercera edad jubilados que ya no sirven) transformándose en cosas desechables<sup>259</sup>. Al pensar al hombre como un órgano —instrumento, herramienta o persona que sirve para algo— de la organización, el hombre se empobrece ontológicamente y merma su naturaleza, pues se le da la forma de un ser desechable e inutilizable.

Ahora bien, al concebir al hombre como un órgano lo que estamos haciendo es que lo miramos como un instrumento, herramienta o cosa que sirve para algo; ese algo son los fines de la organización. Pero ¿qué es un instrumento y qué es una herramienta? El instrumento y la herramienta pueden entenderse como aquellas cosas, de la naturaleza y hasta personas, de las que alguien se sirve para lograr una finalidad<sup>260</sup>. Así, el instrumento y la herramienta son medios —cosas útiles de las que nos servimos— para alcanzar un fin.

256 Corominas, Joan, *Breve Diccionario etimológico de la lengua castellana*, op. cit., p. 426.

257 *Ibid.*

258 *Diccionario de la lengua española*, op. cit., <https://dle.rae.es/órgano?m=form> fecha de consulta: 20 de marzo de 2021.

259 Cfr. Silva Camarena, Juan Manuel, “Ser y hacer” en *Meditaciones sobre el trabajo*, coordinador Juan Manuel Silva Camarena, Fondo Editorial de la Facultad de Contaduría y Administración, UNAM, 2003.

260 La definición de instrumento y herramienta, planteadas en esta obra, se basan en las concepciones esbozadas en Moliner, María, *Diccionario de uso del español*, op. cit.

En este sentido interrogamos, ¿el ser humano es un medio —cosa útil de la que nos servimos— para lograr algún fin? ¿El hombre es un medio, instrumento o herramienta? ¿No estaremos deshumanizando al hombre al pensarlo de estas formas? El filósofo alemán Immanuel Kant señala que al ser humano jamás se le debe tomar como un medio sino como un fin en sí mismo<sup>261</sup>. De este modo, al concebir al ser humano como un órgano —instrumento, herramienta o medio— de la organización, se corre el riesgo, por un lado, de reducirlo a una simple cosa que sirve para alcanzar los fines de esta; y, por otro, a menguar su naturaleza.

Continuemos con la concepción de organización e intentemos averiguar la forma en que le afecta al ser del hombre. Pues bien, líneas arriba enunciamos que la organización es una estructura compuesta por un conjunto de órganos que cumplen, cada uno de ellos, una función y se relacionan entre sí de forma deliberada y con una finalidad. Al decir que los órganos cumplen una función, ¿a qué se refiere este último vocablo? La palabra función deriva del latín *functio* y quiere decir: cumplimiento de un deber o una función, así como ejecución de algo<sup>262</sup>. Así, de entre las diferentes acepciones del término función en la lengua española, notamos que una de ellas recupera las significaciones latinas, ya que por función se puede entender: “Tarea que corresponde realizar a una institución o entidad, a sus órganos o personas”<sup>263</sup>.

En este sentido, la organización es el conjunto de órganos (instrumentos, herramientas o personas que sirve para realizar alguna tarea) donde cada uno de éstos tiene el deber de realizar o ejecutar las tareas o trabajos que le corresponden. Pero ¿el hombre es una cosa, instrumento, herramienta, que sirve para ejecutar, solamente, una serie de trabajos y tareas correspondientes al funcionamiento de las organizaciones? ¿El hombre es una cosa útil —que sirve de algo— y funcional para las organizaciones? ¿si se es útil —sirves de algo— se es funcional, si se es inútil —no sirves para nada— se es disfuncional? ¿Pensar al ser humano como cosa útil, productiva y funcional no merma su naturaleza?

El filósofo francés Gabriel Marcel señala al respecto que el hombre, en el marco de lo útil y productivo, se reduce a cosa funcional, creando el mundo de la función.<sup>264</sup> De esta forma, el ser humano se ve afectado al concebirse a sí mismos y la relación con sus semejantes con base en la palabra organiza-

261 Cfr. Kant, Immanuel, *Metafísica de las costumbres*, Espasa-Calpe, Colección Austral, México, 1963.

262 Corominas, Joan, *Breve Diccionario etimológico de la lengua castellana*, op. cit.

263 *Diccionario de la lengua española*, op. cit., link de consulta: <https://dle.rae.es/funci%C3%B3n?m=form> fecha de consulta: 20 de marzo de 2021.

264 Cfr. Marcel, Gabriel, *Posición y aproximaciones concretas al misterio ontológico*, traducción y prólogo de Luis Villoro, Universidad Nacional Autónoma de México, 1955.

ción, pues es menguado a un ser sólo de funciones (un ser que hace tareas o cumple funciones que sirven de algo<sup>265</sup>, o de lo contrario es un ser inútil que no sirve para la organización).

Al seguir con la definición de organización, anteriormente expuesta, se mencionó que la organización es una estructura compuesta por un conjunto de órganos que cumplen, cada uno de ellos, una función y se relacionan entre sí de forma deliberada y con una finalidad. Mas ¿qué significa que la relación entre los órganos —personas— se da de forma deliberada? Al parecer, los hombres se asocian a sabiendas de que lograrán alguna finalidad. De esta manera, podría decirse que los órganos —los hombres— se relacionan unos con otros de modo artificial y no natural, ya que lo hacen reflexiva e intencionadamente, es decir, con pleno conocimiento de lo que se hace y buscando conseguir los fines de la organización.

Sin embargo, ¿la relación entre los seres humanos es de forma artificial y de modo deliberado? ¿la relación con el semejante no es parte de la naturaleza humana? En el primer capítulo de la presente obra mencionamos, primero, que el semejante es alguien a quien necesito —me es vital— orgánica y ontológicamente para ser lo que soy; y, segundo, que sin el otro no puedo vivir. De este modo, mi relación con el otro es de forma natural, pues la relación con los semejantes forma parte de nuestra naturaleza y por ello formamos eso que hemos llamamos: comunidad.

Nuestra mirada nos hace pensar que concebir al ser humano y la relación con sus semejantes con base en la palabra organización ha transformado a los seres humanos no sólo en instrumentos, herramientas, medios, seres funcionales y desechables e inutilizables, sino, además, en cosas reciclables<sup>266</sup>; es decir, en entes que se pueden volver a utilizar como un órgano de las organizaciones.

Pues bien, a partir de lo anterior, se puede decir que la afectación que padece el ser humano al concebirse a sí mismo y su relación con su semejante con base en la palabra organización es de carácter ontológico; es decir, en su naturaleza. La afectación consiste en que su ser y el ser del otro se transforman deshumanizándose, pues adquieren una forma artificial, tanto en su

265 Cabe mencionar que la idea de Gabriel Marcel sobre la reducción del hombre a cosa funcional, se relaciona con la idea de Marx sobre el trabajo en el sistema de producción capitalista y en el mundo moderno, pues el trabajo es concebido como un servicio; es decir, como el efecto útil del valor de uso de una cosa. Así, en nuestros días, el trabajo útil es aquel que, por su valor de uso, crea mercancías. Marx, Karl, *El Capital*, op. cit. Al respecto, también puede consultarse el libro de Karel Kosik, *Dialéctica de lo concreto*, Grijalbo, México, 1967.

266 Cfr. García Narváez, José Alberto, "La empresa mercantil contemporánea: entre el vicio y la virtud", XXI Congreso Internacional de Contaduría y Administración e Informática, División de Investigación, FCA, UNAM, 2016, ISSN 2395-8960.

ser mismo como en sus relaciones. El hombre moderno y la relación con sus semejantes toman forma de cosas artificiales e instrumentos, por lo que se tiende a mermar su naturaleza.

Al parecer, la idea: *Concebir al ser humano y la relación con sus semejantes con base en la palabra organización lo afecta, de tal modo, que se tiende a deshumanizarlo*, es posible de sustentarse, pues al contemplar al hombre de nuestros días concibiéndose a sí mismo y la relación con sus semejantes con base en la palabra organización notamos un cambio en su forma de ser: No es humano pensarse como un órgano, como una cosa que sirve de algo, como un instrumento o herramienta que se utiliza como medio para alcanzar fines ajenos a la naturaleza humana. No es humano pensarse como una mercancía, como una cosa que puede intercambiar su trabajo, si es útil y funcional para las organizaciones, por un salario. No es humano pensarse como un ser funcional que, al dejar de ser una cosa útil, adquiere la forma de una cosa desechable. No es humano pensarse como una cosa útil que, al dejar de servir, se vuelve reutilizable.

En tiempos en los que tendemos a deshumanizarnos, inmersos en un mundo moderno formado por organizaciones y constituido de artificialidades, parece desvanecerse nuestra naturaleza. Al parecer, sólo el sopro de una fuerza vital podría evitar que se disipe de nuestra existencia eso a lo que los griegos llamaron *Paideia* y nosotros *Humanismo*<sup>267</sup>. Pero ¿qué es el humanismo? El humanismo, podría concebirse como una forma de ser del hombre, que consiste en el cuidado permanente de la naturaleza humana<sup>268</sup>.

Ante la tendiente deshumanización de nuestros días es vital el *Humanismo*. “Un ismo significa siempre la acentuación de una prioridad justificada”<sup>269</sup>, dice Heidegger. En este sentido, interrogamos: ¿La tendiente deshumanización que venimos padeciendo no justifica el dar preferencia al cuidado de nuestro ser? ¿No es prioritario y fundamental cuidar nuestra naturaleza en estos tiempos de deshumanización? ¿No es vital pensar la naturaleza humana para intentar evitar que ésta se desvanezca entre las cosas que dan forma a este mundo artificial de la modernidad y las organizaciones?

267 Nicol, Eduardo, *La idea del hombre*, op. cit., así como Werner, Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, op. cit.

268 Cfr. Nicol, Eduardo, *La idea del hombre*, 1977 y *La idea del hombre* (edición facsimilar de 1946), así como Heidegger, M., *Carta sobre el humanismo*, op. cit.

269 Heidegger, Martín *Lógica. La pregunta por la verdad*, op. cit., p. 37.

## Bibliografía

- Aristóteles, *Metafísica*, introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez, Gredos, Barcelona, 2007.
- \_\_\_\_\_, *Política*, introducción, versión y notas de Antonio Gómez Robledo, Bibliotheca Scriptorum Graecorum Et Romanorum Mexicana, UNAM, México, 2000.
- Bacon, Francis, *Novum Organum*, Realización Globus, España, 2013.
- Barnard, Chester, *Las funciones de los elementos dirigentes*, traducción de Francisco F. Jardon Santa Eulalia, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1959.
- Bergson, Henry, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, traducción de Miguel González Fernández, Porrúa, México, 1997.
- Berman, Marshall, *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, traducción de Andrea Morales Vidal, 13ª edición, Siglo Veintiuno Editores, México, 2001.
- Braverman, Harry, *Trabajo y capital monopolista*, Nuestro Tiempo, México, 1984.
- Buber, Martín, *¿Qué es el hombre?*, traducción de Eugenio Ímaz, Fondo de Cultura Económica, México, 1949.
- Cassirer, Ernst, *Antropología filosófica*, traducción revisada de Eugenio Ímaz, Fondo de Cultura Económica, México, 1963.
- Césarman, Fernando, *Ecocidio: La destrucción del medio ambiente*, J. Mortiz, México, 1972.
- Cicerón, Marco Tulio, *De las leyes*, traducción, notas e índices de Julio Pimentel Álvarez, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2016.
- Corominas, Joan, *Breve Diccionario etimológico de la lengua castellana*, 3ª edición, Gredos, Madrid, 1987.
- Comte, August, *La filosofía positiva*, 6ª edición, Porrúa, México, 1997.
- Chaplin, Charles, *Tiempos modernos*, película de 1936.
- Descartes, René, *Discurso del método; Meditaciones metafísicas; Reglas para la dirección del espíritu; Principios de la filosofía*, Porrúa, México, 2001.
- \_\_\_\_\_, *Discurso del método*, traducción de J. Rovira Armengol, Losada, México, 1998.
- \_\_\_\_\_, *Diccionario de la lengua española*, 23ª edición, 2014, <https://dle.rae.es/exponer?m=form>
- \_\_\_\_\_, 22ª edición, Real Academia Española, Madrid, 2001.
- El Babagavad-gita*, The Bhaktivedanta Book Trust International, 2008.
- Fayol, Henry, *Administración industrial y general —coordinación, control, previsión, organización, mando—*, traducción de Dimitru Constantino, El Ateneo, Buenos Aires, 1994.
- García Narváez, José Alberto, “Reflexiones en torno a la pregunta ¿Qué es la organización?, *Perspectivas de la administración y concepción organizacional contemporánea*, Coordinadores, José Felipe Ojeda Hidalgo, Carlos Juan Núñez Rodríguez, María Teresa Magallón Diez y Dolores Guadalupe Álvarez Orozco, UAM-Azcapotzalco, Universidad Politécnica de Guanajuato, México, ISBN 978-607-97037-1-4.

- \_\_\_\_\_, “La empresa mercantil contemporánea: entre el vicio y la virtud”, *XXI Congreso Internacional de Contaduría y Administración e Informática*, División de Investigación, FCA, UNAM, 2016, ISSN 2395-8960.
- George Wilhelm, Friedrich Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, traducción de José Gaos, Tecnos, Madrid, 2005.
- Gordon Childe, V., *Los orígenes de la civilización*, traducción de Eli de Gortari, Fondo de Cultura Económica, México, 1954.
- Grimal, Pierre, *Diccionario de mitología griega y romana*, traducción de Francisco Payarols, Paidós, Barcelona, 1981.
- Heidegger, Martín, *Carta sobre el humanismo*, Ediciones Peña Hermanos, México, 1998.
- \_\_\_\_\_, *Filosofía, ciencia y técnica*, traducción de Francisco Soler Grima y María Teresa Poupin Oissel, 6ª edición, Editorial Universitaria, Chile, 1997.
- \_\_\_\_\_, *Lógica. La pregunta por la verdad*, versión española de J. Alberto Ciria, Alianza Editorial, Madrid, 2004.
- \_\_\_\_\_, *¿Qué es la filosofía?*, prólogo, traducción y notas aclaratorias de Jesús Adrián Escudero, Herder, Barcelona, 2006.
- Henry Thoreau, David, “Una vida sin principios”, en *Desobediencia civil y otros escritos*, traducción de Ma Eugenia Díaz, Tecnos, Diario Público, México, 2009.
- Heráclito. *Fragments* [Edición Bilingüe], traducción de José Gaos, edición crítica de Enrique Hülsz P. 1982.
- Heródoto, *Historias*, Tomo I, introducción, versión, notas y comentarios de Arturo Ramírez Trejo, 3ª edición, Bibliotheca Scriptorum Graecorum Et Romanorum Mexicana, UNAM, México, 2008.
- Hesíodo, *Teogonía*, 6ª edición, Porrúa, México, 1982.
- Hobbes, Thomas, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil*, traducción y prefacio de Manuel Sánchez Sarto, Fondo de Cultura Económica, México, 1980.
- Homero, *Iliada*, Introducción, versión rítmica y notas de Rubén Bonifaz Nuño, 2ª edición, Bibliotheca Scriptorum Graecorum Et Romanorum Mexicana, UNAM, 2005.
- Husserl, Edmund, *Renovación del hombre y la cultura*, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Anthropos, Barcelona, 2002.
- J. G. Herder, *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, traducción de J. Rovira Armengol, Losada, Buenos Aires, 2015.
- Josu Landa, “Pro Labore”, en *Meditaciones sobre el trabajo*, Coordinador Juan Manuel Silva Camarena, UNAM, Fondo Editorial FCA, México, 2003.
- Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, traducción de Pedro Ribas, Taurus, México, 2006.

- \_\_\_\_\_, *Metafísica de las costumbres*, Espasa-Calpe, Colección Austral, México, 1963.
- Karel Kosik, *Dialéctica de lo concreto*, Grijalbo, México, 1967.
- Kliksberg, Bernardo, *El pensamiento organizativo: del taylorismo a la teoría de la organización. La "Administración científica" en discusión*, Paidós, Buenos Aires, 1978.
- Kristeller, Paul Oscar, *Ocho filósofos del Renacimiento Italiano*, traducción de María Martínez Peñaloza, Fondo de Cultura Económica, México, 2005.
- La Biblia*, traducción en lengua actual, Sociedades Bíblicas Unidas, Colombia, 2010.
- Leucipo y Demócrito, *Fragments*, traducción del griego, estudio preliminar y notas de Juan Martín Ruíz Werner, Aguilar, Argentina, 1964.
- Lipovetsky, Gilles, *El imperio de lo efímero*, traducción de Carmen López y Felipe Hernández, Anagrama, 2006.
- Locke, John, *Ensayo sobre el gobierno civil*, Porrúa, México, 1997.
- Los filósofos presocráticos*, Obras I y II, traducción y notas de Conrado Eggers Lan, Victoria E. Juliá, Néstor Luis Cordero y Ernesto La Croce, Gredos, Madrid, 2015.
- Lucio Anneo Séneca, *Tragedias*, traducción, notas e índice de nombres propios de Germán Viveros, Bibliotheca Scriptorum Graecorum Et Romanorum Mexicana, UNAM, 2001.
- Malacalza, Leonardo, *Fundamentos de ecología y ambiente*, Universidad Nacional de Luján, Argentina, 2017.
- Marcel, Gabriel, *Posición y aproximaciones concretas al misterio ontológico*, traducción y prólogo de Luis Villoro, Universidad Nacional Autónoma de México, 1955.
- March, James y Herbert, A. Simon, *Teoría de la organización*, traducción de Juan Maluquer Wahl, Ariel, Barcelona, 1977.
- Marx, Carl, *Manifiesto del partido comunista*, 4ª edición, Editores Mexicanos Unidos, México, 1981.
- Marx y Engels, *Obras escogidas*, Tomo I, Progreso y Ediciones de Cultura Popular, Moscú, 1980.
- Marx, Karl, *El Capital. Crítica de la economía política*, Tomo I, Vol. I, traducción, advertencia y notas de Pedro Scaron, 8ª edición, Siglo Veintiuno Editores, México, 1979.
- Mayntz, Renate, *Sociología de la organización*, traducción de José Díaz García, Alianza Editorial, Madrid, 1990.
- Mircea, Eliade, *Mito y realidad*, traducción de Luis Gil, 2ª edición, Editorial Labor, Barcelona, 1983.
- \_\_\_\_\_, *Tratado de historia de las religiones*, traducción de Tomás Segovia, Ediciones Era, México, 1972.

- Moliner, María, *Diccionario de uso del español*, A-H, 2ª edición, Gredos, España, 1998.
- \_\_\_\_\_, *Diccionario de uso del español*, I-Z, 2ª edición, Gredos, España, 1998.
- Monlau, Pedro Felipe, *Diccionario etimológico de la lengua castellana*, Imprenta y esterotipia de R. Rivadeneyra, Madrid, 1856.
- Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, Alianza Editorial, 2015.
- Nicol, Eduardo, *La idea del hombre*, Fondo de Cultura Económica, México, 1965.
- \_\_\_\_\_, *La idea del hombre*, edición facsimilar de la primera edición de 1946, Herder, México, 2004.
- \_\_\_\_\_, *La primera teoría de la praxis*, 2ª edición, Universidad Nacional Autónoma de México, 2007.
- \_\_\_\_\_, *Los principios de la ciencia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1965.
- \_\_\_\_\_, “La rebelión del individuo” en *La vocación humana*, Conaculta, México, 1997.
- \_\_\_\_\_, *La revolución en la filosofía. Crítica de la razón simbólica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982.
- \_\_\_\_\_, *Formas de hablar sublimes: poesía y filosofía*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1990.
- \_\_\_\_\_, *Metafísica de la expresión*, 2ª edición, Fondo de Cultura Económica, México, 2003.
- \_\_\_\_\_, *Psicología de las situaciones vitales*, 2ª edición, Fondo de Cultura Económica, México, 1963.
- Organización de las Naciones Unidas, *Derechos Humanos Universales*, 1948, ver: [www.un.org/es/about-us/universal-declaration-of-human-rights](http://www.un.org/es/about-us/universal-declaration-of-human-rights)
- Pico Della Mirándola, Giovanni, *Discurso sobre la dignidad del hombre*, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004.
- Platón, “Apología de Sócrates”, *Diálogos I*, traducción y notas de Julio Calonge, Emilio Lledó y Carlos García Gual, Gredos, Madrid, 2008.
- \_\_\_\_\_, *Diálogos*, Gredos, Madrid, 2010.
- \_\_\_\_\_, *Diálogos I*, traducción y notas de Julio Calonge, Emilio Lledó y Carlos García Gual, Gredos, Madrid, 2008.
- \_\_\_\_\_, “Ión”, *Diálogos I*, traducción y notas de Julio Calonge, Emilio Lledó y Carlos García Gual, Gredos, Madrid, 2008.
- \_\_\_\_\_, “Menón”, *Diálogos I*, traducción y notas de Julio Calonge, Emilio Lledó y Carlos García Gual, Gredos, Madrid, 2008.
- \_\_\_\_\_, *El banquete*, traducción Luis Gil, Ediciones Folio, Barcelona, 2006.
- \_\_\_\_\_, *El sofista*, traducción, introducción y notas de Francesc Casadesús Bordoy, Alianza Editorial, Madrid, 2010.

- \_\_\_\_\_, *Fedro*, Versión directa, introducciones y notas de Juan David García Bacca, 2ª Edición, Bibliotheca Scriptorum Graecorum Et Romanorum Mexicana, UNAM, 1966.
- \_\_\_\_\_, *Hippias Mayor*, Versión directa, introducciones y notas de Juan David García Bacca, Segunda Edición, Bibliotheca Scriptorum Graecorum Et Romanorum Mexicana, UNAM, 1966.
- \_\_\_\_\_, *Laques*, introducción, versión y notas de Ute Schmidt Osmanczik, Bibliotheca Scriptorum Graecorum Et Romanorum Mexicana, UNAM, 1983.
- \_\_\_\_\_, *La República*, introducción, versión y notas de Antonio Gómez Robledo, Bibliotheca Scriptorum Graecorum Et Romanorum Mexicana, UNAM, 2000.
- \_\_\_\_\_, *Teeteto*, introducción, versión y notas de Ute Schmidt Osmanczik, Bibliotheca Scriptorum Graecorum Et Romanorum Mexicana, UNAM, 2007.
- Popol Vuh*, versión (actualizada, basada en los textos quiché y anotaciones al manuscrito de Fray Francisco Ximénez) de Agustín Estrada Monroy, Editores Mexicanos Unidos, México, 2002.
- Publio Virgilio Marón, *Eneida*, Introducción, versión rítmica y notas de Rubén Bonifaz Nuño, 2ª Edición, Bibliotheca Scriptorum Graecorum Et Romanorum Mexicana, UNAM, 2006.
- Ralph Linton, *Estudio del hombre*, traducción de Daniel F. Rubín de la Borbolla, 3ª edición, Fondo de Cultura Económica, México, 1956.
- Romano, Ruggiero y Alberto Tenenti, *Historia Universal*, “Los fundamentos del mundo moderno. Edad Media tardía, Renacimiento, Reforma”, vol. 12, traducción de Marcial Suárez, 28ª edición, Siglo Veintiuno Editores, México, 2004.
- Sainz de Robles, Federico, *Diccionario mitológico universal*, Aguilar, Madrid, 1944.
- San Agustín, *La ciudad de Dios*, 12ª edición, Porrúa, México, 1994.
- Sánchez Vázquez, Adolfo, *Ética*, Grijalbo, México, 1969.
- Sánchez Viamonte, Carlos, *Los derechos del hombre en la revolución francesa*, UNAM, Ediciones de la Facultad de Derecho, México, 1956.
- Sartre, Jean Paul, *El existencialismo es un humanismo*, Ediciones Peña Hermanos, México, 1998.
- Scheler, Max, *El puesto del hombre en el cosmos*, traducción José Gaos, Losada, Buenos Aires, 1990.
- Silva Camarena, Juan Manuel, *Autognosis. Esquemas fundamentales de la filosofía del hombre*. Editora de Letras, Ideas e Imágenes; edición facsimilar de su tesis de licenciatura en filosofía. México, 1986.
- \_\_\_\_\_, “Estudio preliminar. El hombre: realidad vinculada. Notas en torno a los conceptos de individuo y comunidad” en *Filosofía social*, Universidad Iberoamericana, México.

- \_\_\_\_\_, “Humanismo, ética y tecnología I”, *Contaduría y Administración*, abril-junio, No. 197, 2000, p. 17-22
- \_\_\_\_\_, “La ciencia: un asunto de palabras”, *Contaduría y Administración*, No. 212, enero-marzo, FCA, UNAM, 2004, pp. 5-24.
- \_\_\_\_\_, “Los intereses de la interrogación”, *Contaduría y Administración*, No. 194, julio-septiembre, FCA, UNAM, 1999, pp. 37-46.
- \_\_\_\_\_, “Ser y hacer”, en *Meditaciones sobre el trabajo*, coordinador Juan Manuel Silva Camarena, Fondo Editorial de la Facultad de Contaduría y Administración, UNAM, 2003.
- Smith, Adam, *Investigación de la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones I*, Revisión y adaptación al castellano moderno de la traducción del Licenciado José Alonso Ortiz, publicada en 1794 por la redacción de <España Bancaria>, Ediciones Orbis, Barcelona, 1983.
- Tinbergen, Niko, *El estudio del instinto*, Siglo XXI, México, 1981.
- Trueba Dávalos, José, *Sociología de la empresa. Estructuras y procesos*, Instituto Mexicano de Estudios Sociales, México, 1976.
- Vázquez Yanes, Carlos, *La destrucción de la naturaleza*, Fondo de Cultura Económica, México, 2002.
- Villaseñor Cuspiner, Patricia, “La humanitas en Roma”, *Nova Tellus* (Anuario del Centro de Estudios Clásicos), 9-10, 1991-1992, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Clásicos, 1992.
- Werner, Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, traducción de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces, 2ª Edición, Fondo de Cultura Económica, México, 1962.
- Wilhelm, Dilthey, *El mundo histórico*, traducción prólogo y notas de Eugenio Ímaz, Fondo de Cultura Económica, México, 1994.

## **Ética en las organizaciones**

Editado por la Universidad Nacional Autónoma de México,  
Publicaciones Empresariales UNAM. FCA Publishing de la  
Facultad de Contaduría y Administración.

Se terminó de editar el 23 de abril de 2024.

Se utilizó en la composición tipo

Simoncini Garamond Std.

Idioma original: español

Producción Editorial: Secretaría de Divulgación y Fomento Editorial:

**Dr. José Ricardo Méndez Cruz**

Coordinación editorial y formación:

**Mtro. Víctor A. Hernández Arteaga**

Diseño de portada:

**L.D.G Ivonne Berenice Carmona Montero**

Edición y corrección:

**Lic. Martha Julián Peña**

¿Qué es el hombre en sí mismo? -cuestión de índole filosófica- ¿Qué nos ha pasado? -pregunta de carácter histórico- ¿Qué nos está pasando? -interrogación desde la modernidad- Y, ¿Qué podría pasarnos? -cuestión acerca del porvenir. Son las preguntas que (de alguna manera) dan sentido a nuestra obra. La primera, busca contemplar y averiguar, amorosa y afanosamente, lo que es la naturaleza humana en sí misma. La segunda, nos hace patente la permanencia y devenir de la naturaleza humana y, con ello, el problema de la moral en el tiempo y el espacio de lo real. La tercera, nos manifiesta la necesidad de pensar filosóficamente la forma en que el mundo moderno y el concebirnos como seres de la organización, nos afectan en nuestra manera de ser y de vivir. Y, la cuarta, nos hace ver lo imprescindible de indagar sobre las consecuencias de cómo nuestra forma de ser de hoy se vincula con lo que queremos llegar a ser y con la manera en que deseáramos vivir.

El hombre, desde la antigua Grecia hasta nuestros días, vive sabiéndose como un ser que, inevitablemente, puede tender hacia la deshumanización o hacia el humanismo. Por ello, nuestra labor filosófica, en esta obra, termina con tres preguntas: ¿La tendencia deshumanización que venimos padeciendo no justifica el dar preferencia al cuidado de nuestro ser? ¿No es prioritario y fundamental cuidar nuestra naturaleza en estos tiempos de deshumanización? ¿No es vital pensar la naturaleza humana para intentar evitar que ésta se desvanezca entre las cosas que dan forma a este mundo artificial de la modernidad y las organizaciones?

*Y esto precisamente lo señalamos a estos jóvenes, diciéndoles que, si se descuidan a sí mismos... quedarán sin fama; pero que, si cuidan de sí mismos, podrán ser pronto dignos de los nombres que tienen.*

Platón, *Laques*, párrafo 179d



<https://publishing.fca.unam.mx>