

INSTITUTO TECNOLÓGICO Y DE ESTUDIOS SUPERIORES DE OCCIDENTE

RECONOCIMIENTO DE VALIDEZ OFICIAL, ACUERDO S.E.P. NO.15018
PUBLICADO EN EL DIARIO OFICIAL DE LA FEDERACIÓN
EL 29 DE NOVIEMBRE DE 1976



DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
DOCTORADO EN FILOSOFÍA DE LA EDUCACIÓN

REFLEXIÓN FILOSÓFICA SOBRE LA CALIDAD

TESIS DOCTORAL PARA OBTENER EL
GRADO DE DOCTOR EN FILOSOFÍA DE LA EDUCACIÓN

PRESENTA:

MÁRQUEZ LANDA, JULIO ALBERTO FRANCISCO

TLAQUEPAQUE, JALISCO, 2005

Índice

Introducción.....	1
Planteamiento de la investigación.....	8
I. Calidad. El mundo cercado por la calidad.....	17
1. Qué es en el fondo la calidad.....	17
2. Cómo vive el hombre en este mundo que persigue la calidad.....	24
3. En qué contribuye la calidad a la humanización del hombre.....	32
II. Perfección. El mundo culturizado por la perfección.....	37
1. En busca de las ideas de la perfección.....	41
A. Edad Antigua, ideas de la perfección del hombre de la Antigüedad.....	45
B. Edad Media, ideas de la perfección del hombre medieval.....	48
C. Edad Moderna, ideas del hombre moderno.....	58
D. Edad Post Moderna, ideas del hombre contemporáneo.....	62
2. Afán innato de la perfección o inagotable búsqueda.....	65
A. La perfección en el ámbito religioso eclesiástico.....	75
B. La perfección en el ámbito industrial y empresarial.....	77
C. La perfección en el ámbito educativo.....	83
III. Imperfección y límite. El mundo limitado por la imperfección.....	93
1. Concepción original de la dualidad perfección-imperfección: Buscar la perfección y evitar las imperfecciones.....	93
2. Nuevos planteamientos sobre la imperfección.....	96
A. Evitar la búsqueda de la perfección y optar por la búsqueda de la aceptación del límite.....	96

B. Comprender la imperfección del ser.....	104
C. Conocer la imperfección del conocimiento.....	107
3. Comprender nuestra condición humana como seres del límite.....	111
A. Límite del ser.....	114
B. Ser del límite.....	116
C. Límite del conocimiento.....	122
 IV. Finitud e infinitud. El mundo transformado por la religión.....	 136
1. Las limitaciones de nuestra finitud.....	138
2. Las posibilidades de lo finito y lo infinito, transformadas por la religión.....	149
A. La razón de la razón de la perfección: origen y explicación histórica.....	150
1. De la perfección finita al infinito de la perfección.....	151
2. Del mundo cerrado al universo infinito.....	154
B. La raíz religiosa de las contradicciones del mundo actual: Origen y aspectos nucleares de dos dogmas antagónicos.....	161
1. De lo infinito de la perfección a la infinitud en lo finito. Postura cristiana católica: Lo finito puede conocer lo infinito.....	162
2. De la infinitud en lo finito a la imperfección de lo finito. Postura cristiana protestante: Lo finito no puede conocer lo Infinito.....	168
C. Repercusiones y contradicciones en el mundo occidental moderno y en el contemporáneo: La situación actual del hombre, frente a su realidad postecnomoderna.....	176
1. Del universo infinito a la esperanza de las Luces.....	176
2. De las Luces a la realidad postecnomoderna.....	190
 Conclusiones.....	 208
 Bibliografía.....	 229

Introducción.

El Programa del doctorado en filosofía de la educación coincidió con nuestras inquietudes profesionales y personales, ya que en esa época buscábamos la renovación y actualización, lo que nos llevó a conocer la propuesta del ITESO y a interesarnos en compartir los esfuerzos de mejora, como parte reflexiva y activa de nuestra comunidad, sobre todo en términos de una confrontación y cuestionamiento radical *acerca del futuro y el rumbo de la humanidad y sobre el papel que nuestra práctica profesional-educativa puede jugar en ello.*¹

Al inicio buscábamos entender mejor nuestra disciplina para mejorar nuestras interacciones en la educación, formación y desarrollo integral de la persona y la organización, deseábamos incentivar la vinculación entre instituciones educativas, de investigación, instituciones gubernamentales y no gubernamentales, nuestras comunidades y la sociedad. Pero una vez inmersos en el programa, nos interesó la propuesta de revisar a fondo, desde otro nivel, nuestra propia disciplina, cuestionar filosófica e interdisciplinariamente los supuestos, teorías y conocimientos, que creíamos irrefutables; hacer nuestra propia reflexión filosófica y someterla al escrutinio de otros; y, en fin, tratar de entender el por qué y los cómo de la filosofía de la educación.

En nuestro anteproyecto, presentado durante las entrevistas y coloquios de la primera generación, escribimos que nos interesaba vincular con la propuesta del ITESO nuestras experiencias personales de lo que veníamos estudiando y trabajando, sobre todo en cuestiones de calidad, y en los ámbitos educativo, industrial y empresarial, a los que nos habíamos dedicado los pasados veinticinco años. Nuestra aportación, pensábamos, sería la integración de nuestra práctica profesional y experiencias en los campos de la educación,

¹ Programa de Doctorado en filosofía de la educación. ITESO, 2002, *Introducción*, iteso.mx, p. 1.

docencia e investigación y las de consultor en calidad corporativa, las cuales se enriquecerían con el punto de vista y la reflexión filosófica.

Coincidieron nuestros intereses con las iniciativas institucionales del ITESO que concretaron el primer programa doctoral, por lo que hicimos nuestro el propósito de:

Reflexionar la problemática planteada por los límites, conflictos y contradicciones encontrados en la práctica profesional y educativa, para tratar de desentrañar los supuestos fundamentales que la sustentan, sus concepciones acerca del ser humano, el sentido de su saber y de su actuar, su proyecto de sociedad, y tratar de analizar sus implicaciones, buscar nuevas preguntas y posibles respuestas a los cuestionamientos para los que la propia disciplina no alcanza.²

En nuestra reflexión filosófica pudimos analizar cuatro núcleos de interés (Calidad, Perfección, Imperfección-límite, Finitud-infinitud), que representan, metafóricamente hablando, puertos en los que desembarcamos, pero ninguno de ellos fue nuestro destino. Cada uno de los cuatro núcleos aportó cuestionamientos que permitieron profundizar la problematización y precisar nuestra reflexión y argumentación.

Nuestra pregunta de investigación atraviesa y recorre, por así decirlo, nuestros núcleos de interés: ¿Contribuye la calidad en el proceso de humanización?, ¿contribuye la perfección?, ¿contribuye la imperfección?, ¿contribuye la finitud? De haber tales contribuciones, nuestros mundos contruidos, el mundo cercado por la calidad, el mundo culturizado por la perfección, el mundo limitado por la imperfección y el mundo transformado por la religión, deberían evidenciar dicha humanización.

Si partimos del supuesto de que la educación transforma al ser humano y de que el propósito de dicha transformación es la humanización, creemos que el

² Idem.

Programa de Doctorado en filosofía de la educación y nuestra investigación cumplieron sus propósitos. Durante el proceso de investigación tuvimos cambios notorios, cambiamos nosotros, cambiaron nuestras relaciones, y nuestra práctica profesional. Pudimos comprobarlo con nuestros allegados, con los gerentes y directivos que atendemos y con los grupos de trabajo y de estudiantes con los que interactuamos; tanto por la confianza, la mejor comunicación y el respeto mutuos, como por el diálogo abierto, por el enfoque hacia lo humano y a la humanización -y no sólo a lo técnico-, y por los cuestionamientos profundos y las distintas respuestas, que definitivamente no solíamos hacer antes de realizar este proyecto de investigación. Creemos que la transformación no es sólo personal sino que se transmite y transfiere a los demás, en las relaciones cara a cara con nuestros familiares, con nuestros amigos y con los destinatarios y beneficiarios de nuestros servicios profesionales.

En cuanto al proceso integral de investigación, podemos asegurar que nos involucramos a fondo e involucramos nuestra experiencia y nuestra práctica profesional, pasada y presente, y lo seguiremos haciendo. Nos convertimos en el centro de nuestra reflexión filosófica, tal y como se esperaba, y la prueba está en el diálogo activo y profundo que pudimos establecer con nuestros tutores, profesores y pares -durante los coloquios, en los debates de grupo y en las asesorías-, con los autores que dialogamos o consultamos y, por supuesto, con nosotros mismos.

Al inicio, el proceso consistió en presentar un anteproyecto, discutirlo en entrevistas con los tutores y una vez aprobado el ingreso preparar lo que sería el primer proyecto de investigación. En esta fase las guías y las propuestas correspondientes fueron temáticas, los formatos tradicionales y los objetivos, cuestionamientos y problematización fueron disciplinarios.³ El método abierto de

³ Esta fase se caracterizó por la multiplicidad de cuestionamientos, preguntas y problematizaciones, que muestran las inquietudes e interrogantes iniciales, propias de nuestra práctica profesional, que luego quedaron recopiladas en la Recuperación de la experiencia. Como ejemplo recordemos el siguiente planteamiento del anteproyecto referido: *Cuestionamos una educación o capacitación que desarrolla a una*

discusión, siempre en el marco de referencia del Programa del doctorado y de los objetivos institucionales, dinamizó la deconstrucción de las primeras propuestas y la construcción de nuestros proyectos de investigación en otro nivel de reflexión. Conforme avanzábamos en los *Seminarios temáticos* del programa (Epistemología, Antropología filosófica, Historia y Filosofía de la educación, Ética, Dinamismos socioculturales y Análisis filosófico del pensamiento educativo en México), en los *Seminarios de investigación*, en los *Coloquios semestrales* para presentación de avances de investigación y en las *asesorías* con los tutores, fuimos transformando los proyectos, tal y como se mostró en las presentaciones de avances ante el cuerpo académico y nuestros compañeros.

Los seminarios abrían líneas de investigación características que exigieron dedicación y profundización, además de las líneas que cada uno de nosotros íbamos explorando, junto con el análisis y reflexión de las lecturas relacionadas con nuestros núcleos de interés y las cargas particulares de trabajo, de manera que el proceso de investigación lo desarrollamos en forma diacrónica y a nuestros propios ritmos. Aquí las explicaremos como vertientes de búsqueda y desarrollo, en el entendido de que no fueron secuenciales ni sincrónicas y algunas de ellas las trabajamos simultáneamente. Una vertiente requirió salir del enfoque temático y disciplinario. Otra vertiente estuvo dedicada al proceso de “Recuperación de la experiencia”. Una más a la Reformulación del proyecto de investigación, buscando un “planteamiento de segundo nivel”, lo que constituyó, para los que no somos filósofos de profesión, una investigación en sí misma del por qué de la filosofía, de la reflexión filosófica y del significado del pensamiento de segundo orden. En otra vertiente, nosotros en particular, tuvimos un importante punto de quiebre o conmoción, el encuentro con la fuerza simbólica de la parábola de *El hijo prodigo*, el cual orientó definitivamente nuestra

persona u organización en forma parcial y que muchas veces sólo obedece a oscuros y cuestionables intereses sociales – productivos. Creemos que puede ampliarse a una educación que dignifique a la persona y consolide la organización, de manera que el aprendizaje y el mejoramiento que se consigue incorporando procesos de calidad, se conviertan en un medio y no en un fin en sí mismos. Proponemos desarrollar una educación con calidad integrada como una filosofía de vida, personal e institucional. Márquez, Julio. Anteproyecto de investigación. Programa DFE, ITESO, marzo del 2000, p. 5.

introspección y reflexión filosófica hacia el problema del hombre en su proceso de humanización, como un reto y no como algo dado por naturaleza. Otra vertiente de investigación se centró en un núcleo de búsqueda original sobre el hombre y la calidad, cuyas líneas de investigación exploradas enriquecieron el proceso de indagación profunda (Sobre el hombre, la complejidad, el pensamiento, el conocimiento, el mundo de la vida cotidiana, el modernismo y el postmodernismo, la cultura y la educación). En la vertiente definitiva, que constituye el despegue y la consolidación de nuestro proyecto de investigación, retomamos a la calidad centrada en el hombre como el núcleo principal de interés, y profundizamos en tres núcleos complementarios (Perfección, imperfección-límite y finitud-infinitud), de los cuales emergieron las líneas de investigación definitivas, mismas que abordamos como metáforas, haciendo alusión a los distintos mundos sociales que hemos construido en el mundo occidental: el mundo cercado por la calidad, el mundo culturizado por la perfección, el mundo limitado por la imperfección y el mundo transformado por la religión.

El trabajo está estructurado en seis partes, el Planteamiento de la investigación, los cuatro núcleos de interés y las conclusiones del trabajo. *El Planteamiento de la investigación* incluye el origen y desarrollo del proyecto, integrado a su vez en tres partes, *el origen del interés*, tanto en el programa de doctorado como el de la investigación, los puntos intermedios, donde presentamos la pregunta nuclear de investigación y el punto de llegada en el que precisamos el propósito. En el *trazo de búsqueda* y justificación incluimos una breve reseña del método de investigación. Finalizamos nuestro planteamiento con la argumentación de la *relevancia y la justificación social* de este trabajo.

En el primer capítulo, sobre el núcleo de la *calidad*, cuestionamos el mundo cercado por la calidad, abordando tres preguntas clave, qué es en el fondo la calidad, cómo vive el hombre en este mundo que persigue la calidad y en qué contribuye la calidad a la humanización del hombre.

La búsqueda de los orígenes de la calidad quedó plasmada en el segundo capítulo, en el que la *perfección* fue el núcleo generador. Cuestionamos el mundo culturizado por la perfección, para lo cual realizamos una búsqueda histórica de las ideas de la perfección, y aclaramos el afán innato de la perfección en la inagotable búsqueda de la misma.

En el tercer capítulo, dedicado a la *imperfección y al límite*, cuestionamos el mundo limitado por la imperfección, para lo cual investigamos la concepción original de la dualidad perfección-imperfección, revisamos los nuevos planteamientos sobre la imperfección, e indagamos las connotaciones de la imperfección y su relación con el límite, en las teorías del límite del ser, del ser del límite y del límite del conocimiento.

El cuarto y último capítulo está enfocado, desde la perspectiva de la *finitud e infinitud*, al análisis del mundo transformado por la religión. Investigamos las *limitaciones de nuestra finitud y exploramos las posibilidades de lo finito y lo infinito*. En este recorrido enfrentamos la transformación del mundo por la religión. Buscamos *la razón de la razón de la perfección*, asociada a lo infinito, desde la perspectiva histórica; esclarecimos *la raíz religiosa de las contradicciones del mundo actual en el trasfondo profundo de dos dogmas antagónicos* -que corresponden a la postura cristiana católica del dogma “Lo finito puede conocer lo infinito y a la postura cristiana protestante del dogma “Lo finito no puede conocer lo infinito”-; por último, reflexionamos sobre *la situación actual del hombre, en el mundo occidental, frente a su realidad postecnomoderna*, a partir de las contradicciones del mundo moderno y contemporáneo.

Por último, presentamos nuestras *conclusiones del trabajo en dos apartados, la conclusión, que recoge los impactos en el núcleo principal de investigación así como los nuevos núcleos de investigación*, y una reflexión final, que enfatiza nuestra convicción de que:

Lo que me había sido familiar, ahora era desconocido; lo único que había cambiado era yo...Regresé con “nada” para enseñar de mi experiencia. A través de la comprensión de mi viaje, alcancé la confianza para hacer las necesarias – y difíciles – separaciones de mis antiguas estructuras de vida, que ya no tenían sentido...Regresé del viaje para empezar otro.⁴

La reflexión e investigación filosófica realizada, partiendo de la Recuperación de la experiencia, y la aplicación continua en nuestras actividades profesionales, nos permitieron apropiarnos y poner en práctica el objetivo del doctorado, cuestionar los supuestos tenidos como evidentes en nuestra propia disciplina, así como enfrentar las consecuencias que la propia investigación y nuestras actividades acarrearán a la vida y sociedad en la que nos hacemos presentes. Esperamos continuar mejorando nuestros conocimientos y nuestra praxis educativa y profesional, pero sobre todo, esperamos seguir educándonos, en el sentido de una educación que transforma, tanto a nosotros mismos como a aquellos con quienes compartimos nuestros espacios y tiempos de vida en común. Pretendemos colaborar en proyectos que posibiliten nuestra humanización y faciliten la construcción conjunta de mundos sociales más humanizantes, con verdadera calidad y calidez humanas.

⁴ Gilgamesh, citado en Morin, Edgar. *Educación en la era planetaria. (El pensamiento complejo como método de aprendizaje en el error y la incertidumbre humana)*. Universidad de Valladolid, Salamanca, 2002, p.14.

Planteamiento de la investigación.

La génesis del proyecto está derivada de nuestra práctica profesional en los campos de la educación y docencia (desde 1971), la estadística matemática y la calidad total (desde 1975), y la experiencia en asesoría y consultoría en sistemas de calidad integral en corporaciones en el ámbito empresarial e industrial (desde 1981).

En nuestra práctica profesional la dificultad principal parecía radicar integralmente en los sistemas y procesos de trabajo, en el personal y en la organización y trabajo en equipo.

Al trabajar en diversas organizaciones, con grupos de diferentes ambientes culturales, procesos y sistemas, fuimos sospechando que los problemas y las dificultades provenían, más que de los sistemas y procesos de trabajo, de los modelos mentales y sistemas de creencias, que conformaban una serie de peculiares códigos de comportamiento y valores, personales y colectivos.

La génesis, el origen del interés, con un enfoque disciplinario, fue transformándose paulatinamente durante el transcurso del primer año de investigación, al principio por la reflexión epistemológica, que nos ayudó a caer en cuenta de que faltaba lo más importante: el interés en la persona, inmersa en la realidad de suyo, en la aprehensión de la realidad y en su inteligencia; luego se enlazó en forma natural con el planteamiento antropológico para relacionar al hombre con lo institucional, social y cultural. Surgió entonces nuestro interés por indagar el rol o papel del hombre, como persona, como ser humano, consigo mismo, al relacionarse con otros, al participar o colaborar en instituciones, al buscar su realización, al socializarse o culturizarse, en el mar de dificultades y generosidades de esas interacciones.

Poco a poco se nos fue presentando el deseo de esclarecer de qué manera el hombre socializa, forja instituciones y sociedades; y de qué forma responde y contribuye a eso que acostumbramos llamar cultura; en particular iniciamos la búsqueda de la relación entre el hombre y la calidad, lo que nos llevó a preguntarnos cómo contribuye ésta última en nuestra propia humanización.

El camino incluyó la revisión exhaustiva de las llamadas filosofías y culturas de calidad y tomamos conciencia de que son, en el fondo, planteamientos corporativos y propuestas estratégicas para mejorar la calidad, productividad y competitividad. Surgió entonces el interés por entender cómo el hombre, cuando se relaciona con la calidad, aprovecha o disminuye sus propias potencialidades y limitaciones. En esta misma dirección nos propusimos investigar al hombre en sus principales relaciones: consigo mismo; con sus antepasados, predecesores, contemporáneos y sucesores; con la naturaleza y el mundo; y con lo trascendente o divino, lo que nos remitió a la perspectiva antropológica y al enfoque histórico. Al estudiar los orígenes de la calidad, surgieron cuestionamientos que rebasaron lo disciplinario y emergieron nuevos núcleos de interés y líneas de investigación mucho más amplias.

La “Recuperación de la experiencia” recogió los eventos y acontecimientos personales y sociales que en su momento fueron significativos en nuestra práctica profesional. Creemos que lo más importante fue el proceso mismo de discernimiento, ya que al poner en perspectiva nuestro pasado recuperado nos dimos cuenta de nuestra manera profunda de ser, de pensar y de actuar, lo cual nos ayudó a actualizar nuestra práctica profesional y a proyectarla con nuevas perspectivas. Al reflexionar sobre la experiencia de la recuperación de nuestra experiencia, nos percatamos tanto de nuestras posibilidades como de nuestras limitaciones como persona; reconocimos nuestros logros y fracasos, nuestras firmezas y consistencias, así como nuestras inseguridades y fallas. En la reflexión del balance de vida profesional, nos llamó la atención la fuerza de los contrarios, nos preguntamos si nuestras capacidades, competencias y talentos,

así como nuestras limitaciones, inseguridades y fallas son especiales y atribuibles a nuestra persona, o son comunes a la especie humana, o bien son el producto del contexto social y cultural. Por otra parte, revivimos la manera en que nos hemos relacionado en el contexto social, familiar y organizacional, en los ámbitos nacional e internacional, con lo cual complementamos nuestra reflexión.

Las principales tomas de conciencia se dieron al asimilar y entender que lo que debíamos buscar no era lo disciplinario y que la reflexión filosófica no estaba fuera de nuestras posibilidades. Esto nos impulsó a cuestionar nuestros propios conocimientos y presupuestos y a investigar a fondo los aspectos fundamentales en cuanto a la reflexión filosófica, la complejidad, el conocimiento de segundo grado y los planteamientos de segundo nivel⁵ para desarrollar nuestros propios supuestos, puntos de partida y argumentaciones.

Una vez formuladas las preguntas fundamentales de la investigación y la problematización correspondiente, entendimos que no se trataba de “resolver” los problemas sino de cuestionarlos y “superarlos”; comprendimos que investigar y reflexionar desde la perspectiva filosófica nos podría ayudar a enfrentarnos a nuestra “nueva práctica profesional”, con una actitud crítica y una visión enriquecida, y nos podría alejar de la certidumbre, de los prejuicios y falsas argumentaciones. Asimismo, reconocimos que a pesar de haber cambiado drásticamente el proyecto de investigación original, los cuestionamientos ayudaron a encontrar lo esencial y a enfocarlo desde otras perspectivas. La transformación formó parte de los procesos de búsqueda y de reflexión crítica; todo lo cual, a final de cuentas, nos ayudó a enfrentarnos con nosotros mismos y a cuestionar a fondo, desde la recuperación de la experiencia, los conocimientos, presupuestos y certidumbres absurdamente interiorizados. La

⁵ Morin señala que las reglas, los principios, los parámetros, el repertorio, la lógica, los paradigmas que rigen nuestro conocimiento pueden convertirse en objeto de examen para un “conocimiento de segundo grado”, el cual dispone entonces de conceptos que se refieren a los conceptos, de categorías que se refieren a categorías, etc.. Morin, Edgar. *El Método III. El conocimiento del conocimiento*. Cátedra, Madrid, 1994, p. 25.

transformación se evidenció en la reformulación de nuestro proyecto de investigación.

Una de las tomas de conciencia mas relevante fue, sin lugar a dudas, que al revisar en detalle la propuesta original, centrada en la calidad, caímos en cuenta que la orientación era completamente “objetual”, los términos que utilizábamos en la mayoría de nuestros textos era pragmática y sencillamente no aparecía por ningún lado el actor principal, no había sujeto, no estábamos considerado al hombre, que tenía, tiene y tendrá que ser el eje principal de toda consideración filosófica. Este “hallazgo”, que parece elemental, se convirtió en la pieza fundamental para la reformulación del proyecto de investigación.

Nos preguntamos sobre el hombre, su realidad y su naturaleza; nos propusimos entender en qué consiste ser persona y qué quiere decir que un hombre se humanice; nos propusimos investigar cómo es que el hombre anhela superarse, qué es lo que lo mueve a trascender y, cuando lo hace, qué es lo que lo impulsa a ir con o contra la corriente cultural. Nos cuestionamos por qué el hombre se culturiza de tal forma que sólo recibe incentivos si aprende a hacer bien las cosas que van de acuerdo a los patrones existentes y, por supuesto, recibe sanciones por no hacerlas acorde a dichos esquemas. Nos cuestionamos sobre la manipulación y el control, personal, social e institucional, y cómo es que el hombre acepta una serie de supuestos y de presupuestos dados por hechos, qué acarrea esa aceptación y qué implicaciones tiene en su formación y desarrollo. Con la idea de orientar la reflexión, puntualizamos que habría que indagar sobre el hombre mismo y sus condicionamientos sociales.

Había que reflexionar también si el hombre desea y busca hacer las cosas que le parecen correctas, en forma correcta, por su propia naturaleza humana o lo hace movido por las fibras culturales que le dictan las instituciones y la sociedad, además de preguntarnos si lo hace por gusto, por interés propio, por obligación, por persuasión o por manipulación. Acorde a nuestro interés profundo, nos

propusimos indagar los ejes comunes entre el hombre y la calidad, en su relación con las instituciones y la sociedad; había que investigar qué mueve al hombre a superarse, cómo y por qué decide mejorar o no, y cómo influye la culturización que recibe al educarse; por ello buscamos entender el papel de la calidad en el proceso de humanización. Lo que a su vez nos llevó a reflexionar sobre lo que mueve al hombre a la creación de instituciones, sociedades, obras y productos culturales, en términos de la relación de la calidad con ese proceso de transformación; y, por último, nos cuestionamos qué es lo que determina que la calidad de las obras, bienes o servicios, creados o producidos por el hombre, estén asociadas con algo pragmático-productivista o con algo trascendente.

Estos cuestionamientos, si bien nos ayudaron a precisar el núcleo de interés profundo, que para nosotros es la calidad centrada en el hombre, no fueron respondidos desde la “calidad” sino que dieron lugar a fijar los trazos de búsqueda y a plantear nuevos cuestionamientos. Igualmente nos ayudaron a precisar el proyecto mismo, y a identificar los núcleos relacionados y las líneas de investigación.

A raíz de uno de los coloquios iniciales de investigación, caímos en cuenta que nuestras presentaciones reflejaban una manera muy peculiar de pensar, de ser y de actuar. Nos vino a la mente un libro que habíamos leído unos cuatro años antes, *El regreso del hijo prodigo: Meditaciones ante un cuadro de Rembrandt*, de Henri Nowen⁶, el cual se presentó ante nuestra conciencia con la fuerza simbólica de la parábola *El hijo pródigo*. Coincidió esa revelación simbólica de nuestra realidad con las vivencias educativas del programa doctoral y las lecturas preliminares en la línea de nuestra investigación, las metáforas de Peter⁷ sobre la imperfección y la perfección, en la fuerza de sus descripciones narrativas y reflexivas de la misma parábola de *El hijo pródigo*, las propuestas de

⁶ Nowen, Henri J. M. *El regreso del hijo pródigo. Meditaciones ante un cuadro de Rembrandt*. PPC, Madrid, 1996.

⁷ Peter, Ricardo. *Una terapia para la persona humana*. BUAP, Puebla, México, 1994. *Honra tu límite*. BUAP, Puebla, México, 1997. *Ética para errantes*. BUAP, Puebla, México, 2003.

Trías⁸ sobre la reflexión filosófica del ser del límite, los planteamientos antropológicos sobre el símbolo de Mèlich,⁹ así como la utilización de mapas filosóficos para orientarnos en el mundo en que vivimos de Schumacher.¹⁰

En ese contexto, bajo tales revelaciones, fue quedando claro que nuestras argumentaciones y planteamientos eran demasiado amplios. Nos dimos cuenta de que nuestro punto de partida no era el hombre, ni la calidad, ni la obstinada relación que queríamos establecer entre ellas. Nuestro punto de partida debería centrarse en nosotros mismos. Al preguntarnos “eso que soy”, de pronto vimos muy claro nuestro reflejo en el cuadro de Rembrandt, nos encontramos descritos en los libros de Peter, y entendimos mejor las descripciones del *ser del límite* de Trías; en el fondo, nos dimos cuenta de nuestra *indigencia moral* y de nuestra *escasez simbólica*, como lo describen Peter y Mèlich respectivamente. Posteriormente, al investigar los núcleos complementarios, comenzamos a entender mejor nuestra forma de pensar, ser y actuar, y al mismo tiempo nos cuestionamos no sólo la relación con nosotros mismos, sino nuestra relación con los demás y con el mundo.

Al indagar en el núcleo de la perfección, en sus manifestaciones del ser perfeccionista y del perfeccionismo, nos identificamos plenamente con el hermano mayor del hijo prodigo, descubrimos que habíamos vivido, igual que él, en una falta absoluta de aceptación de las limitaciones humanas, una marcada orientación hacia lo sígnico, en lugar de lo simbólico, y una consecuente carencia de sensibilidad humana. Esta percepción no la identificamos en la recuperación de la experiencia sino durante el proceso de investigación.

Al vernos reflejados en los demás, en el otro, en nuestros contemporáneos más próximos, nos vimos reflejados a nosotros mismos y no nos gustó lo que vimos y no lo aceptamos, justamente por “*imperfecto*” y “*limitado*”; hasta que nos dimos

⁸ Trías, Eugenio. *Los límites del mundo*. Ariel, 1985. *La filosofía y su sombra*. Destino, Barcelona, 1995.

⁹ Mèlich, Jean-carles. *Antropología simbólica y acción educativa*. Paidós, Barcelona, 1998.

¹⁰ Schumacher, E.F. *Guía para los perplejos*. Debate, Madrid, 1981.

cuenta de que esa es precisamente nuestra *indigencia*, entendimos la dificultad de entendernos y aceptarnos a nosotros mismos como somos, lo que nos impide aceptar a ése otro yo, que es nuestro mismo yo reflejado, en tanto que la aceptación de nuestros límites y nuestra indigencia abre el camino de aceptar a los demás como son.

Entender y aceptar que “soy y somos” seres humanos limitados, carentes e indigentes, se convirtió no sólo en el reto de nuestra investigación, sino de nuestra existencia en el mundo de relaciones y construcciones comunes, y representa desde entonces nuestro desafío.

Los núcleos de interés constituyen un método de pensamiento y de investigación, que aportó a nuestro proyecto una estructura dinámica y sistémica. El método está fundamentado en las ideas del pensamiento sistémico, mismas que son una base para el pensamiento complejo y van más allá de la noción tradicional de sistema y de pensamiento capitular.¹¹ Los núcleos de interés nos permitieron construir un entramado nodular de vínculos e hipervínculos, que obedecen a la interconectividad, las interrelaciones y la concordancia. En los núcleos está presente la idea de abandonar cualquier modo de pensar lineal y reduccionista, para lo cual es necesario un pensamiento que conecte las partes, que haga la conexión de lo global con lo particular, que relacione el todo con las partes y las partes con el todo. El camino (como método¹²) para definir los núcleos de interés no puede ser predeterminado, se va construyendo en forma diacrónica y no secuencial. En esta inteligencia se parte de un núcleo original, que para nosotros fue el de la calidad, y al establecer vínculos emergieron cuestionamientos y nuevos núcleos de interés, que forman un sistema complejo, nunca completo.

¹¹ Morin, Edgar. *Introducción al pensamiento complejo*. Gedisa, Madrid, 2000.

¹² La idea del “método” en el sentido del caminar proviene tanto de Morin – *El Método*, cinco volúmenes de su obra-, como de García Bacca, de dos de sus obras *Invitación a filosofar* y *Infinito, transfinito, finito*.

Los cuatro núcleos de este trabajo son el de calidad, perfección, imperfección-límite y finitud-infinitud; de los cuales emergieron las vertientes de investigación correspondientes, mismas que formulamos como una metáfora de los mundos que conforman nuestras interrelaciones sociales: el mundo cercado por la calidad, el mundo culturizado por la perfección, el mundo limitado por la imperfección y el mundo transformado por la religión.

Durante el trayecto, al hacer camino (método) al andar, nos dimos cuenta de que el fondo de la calidad que afirmamos conocer, dominar y defender, está apoyado en una serie de supuestos perfeccionistas, de teorías y métodos relacionados con la técnica ingenieril y las ciencias estadístico matemáticas. Al incorporar en nuestra reflexión el componente humano -que nos remite a investigar nuestra manera de pensar, de ser y de actuar-, no encontramos referentes de una antropología de la calidad humanista, lo cual nos dio pistas para indagar el problema de la humanización del ser humano en su relación con la calidad y con los otros núcleos.

En el entendimiento de la perfección, la imperfección y el límite, lo que luego nos remitió a la finitud humana en su relación con la infinitud, pudimos encontrar respuestas para los cuestionamientos hechos originalmente sobre la calidad, y descubrimos más de lo que habíamos pensado. Aunque de entrada el trazo de búsqueda contradecía nuestras “experiencias y conocimientos”, derrumbaba la culturización tecnocientífica de toda una vida de estudio y contradecía los cánones y modelos tecnológicos establecidos, teníamos claro que no se trataba de postular una nueva ideología (de la calidad, de la perfección, de la imperfección, del límite, o de la finitud) en contraposición a cualquier otra, no se trataba de poner el vino nuevo en odres viejos, sino de cambiar radicalmente la forma de entendernos y aceptarnos, para entender y aceptar a los demás y, en definitiva, cambiar la cosmovisión del mundo en que vivimos. Lo que nos ocurrió en esta investigación reforzó nuestra convicción de que al final del recorrido *no debemos dejar de explorar y al final de nuestras exploraciones llegaremos al*

*lugar del que partimos, y lo conoceremos por vez primera, tal y como lo describe T. S. Elliot.*¹³

Esperamos poder transmitir, en las páginas siguientes, no tan sólo los trazos de indagación, que relatan parcialmente las dificultades y bondades de lo que encontramos en nuestra búsqueda; pretendemos con este trabajo ofrecer los mapas de orientación, en el andar filosófico del camino recorrido, e iniciar un diálogo para continuar la reflexión crítica, que abunde y trascienda nuestros hallazgos, de manera que aportemos juntos nuevas ideas y realicemos proyectos para romper con las creencias y sistemas de ideas que *cercan, culturizan, limitan y transforman* nuestro desarrollo, para buscar cómo colapsar las zonas de confort de nuestros hábitos socialmente convenientes, y, sobre todo, para explorar cómo lograr la unidad y armonía con nosotros mismos, con nuestros seres queridos y con nuestros compañeros de estudio y de trabajo.

¹³ Covey, Stephen. *Los siete hábitos de la gente altamente efectiva*. Paidós, México, 1994, p. 412.

I. Calidad. El mundo cercado por la calidad.

La idea del mundo cercado por la calidad implica una serie de creencias y supuestos que desarrollaremos en los siguientes tres apartados:

- 1) Qué es en el fondo la calidad.
- 2) Cómo vive el hombre en este mundo que persigue la calidad.
- 3) En qué contribuye la calidad en la humanización del hombre.

I.1 Qué es en el fondo la calidad.

La calidad, a pesar de todos los esfuerzos, no es un concepto ya definido. La obstinación por desarrollar su propia definición ha impedido a muchos pensadores aceptar la posibilidad de que se trate de algo extremadamente complejo. Nosotros partimos del supuesto que la calidad sufre de las mismas indeterminaciones que la “verdad”, la “sabiduría”, la “bondad” y tantos otros términos que usamos coloquialmente, a pesar de no poderlos definir.

Lo que se denomina “calidad” a secas, sin adjetivos, no es expresable, ni explicable en términos de la funcionalidad de un objeto, lo personal de una preferencia, lo técnico de una especificación, lo humanístico de una actitud, lo objetivo de una medición, o lo subjetivo de una apreciación.

Si el término simple presenta estas dificultades, los términos compuestos de la calidad con adjetivos las multiplican. Calidad total, calidad integral, calidad educativa, calidad médica, calidad ingenieril, calidad administrativa, calidad técnica, etc., son expresiones con un sentido todavía más intrincado.¹⁴

¹⁴ La literatura en estos temas es abundante, aquí mencionaremos cuatro de estos títulos, el resto puede consultarse en la bibliografía sobre calidad.

Bounds, Gregory. *Beyond total quality management*. McGraw, New York, 1994.

Gitlow, Howard. *Total quality management*. Prentice, New York, 1994.

Ivancevich, John. *Gestión, calidad y competitividad*. McGraw, Madrid, 1994.

Consideramos que al igual que los términos compuestos, las teorías de calidad, sus escuelas de pensamiento, las filosofías comerciales de la calidad, sus historias de éxito, los avances tecnológicos de la calidad, etc. han sido insuficientes para desentrañar el sentido profundo de la calidad.

Nuestro propósito fue pensar la calidad tomando distancia de ella y reflexionarla desde un nivel no disciplinario, para lo cual investigamos a fondo la Teoría del conocimiento profundo de Deming¹⁵ y los fundamentos del Sistema de educación en calidad de Crosby,¹⁶ “desde afuera”, en otros ámbitos de aplicación lo que nos permitió cuestionar las teorías y prácticas de la calidad de la calidad. En síntesis, la convertimos en eje de nuestra reflexión,¹⁷ lo cual nos llevó a cuestionar nuestra propia práctica profesional y a cuestionar la raíz misma de nuestro interés en la calidad.

Después de revisar nuestra práctica profesional de tres décadas de experiencia, y luego de tomar distancia de la calidad con las reflexiones iniciales y las discusiones sobre el proyecto de investigación, nos quedó claro que las definiciones, los modelos, las teorías, las descripciones analíticas, los resúmenes, los cuadros sinópticos, los programas, los contenidos didácticos, las historias de éxitos, los seminarios y cursos, son indudablemente un buen principio, pero siempre insuficiente, para tratar de discernir el sentido profundo de la calidad. En este trabajo no entraremos en detalle en dichas definiciones, ni

Gitlow, Howard. *Total quality management*. Prentice, New Cork, 1994.

¹⁵ La *Teoría del conocimiento profundo* es, para nosotros, el legado más importante del Dr. Deming; está formulada en su última obra. Deming, William E. *The new economics for industry, government and education*. MIT, Cambridge, 1993.

¹⁶ El Sistema de educación en calidad ha sido utilizado en más de 25 países. Las tres obras donde Crosby presenta este sistema son *Dinámica gerencial*. Mc Graw, México, 1986. *La calidad no cuesta*. CECSA, México, 1990 y *Calidad sin lágrimas*. CECSA, México, 1991

¹⁷ Al inicio de la investigación nos cuestionamos en qué medida la calidad transforma la cultura individual y organizacional, para lo cual estudiamos a Bruner, Fullat, Carr y Mélich, resaltamos aquí sólo una de las obras por autor, el resto puede consultarse en la bibliografía: Bruner, Jerome. *La educación, puerta de la cultura*. Visor, Madrid, 2000. Fullat, Octavi. *Antropología filosófica de la educación*. Ariel, Barcelona, 1997. Carr, Wilfred. *Una teoría para la educación*. Morata, Madrid, 1999. Mèlich, Joan-Carles. *Antropología simbólica y acción educativa*. Paidós, Barcelona, 1998.

definiremos términos como modelos, teorías, especificaciones, gestión, administración, programas, control, procesos, procedimientos, etc., relativos a la calidad, ya que equivaldría a seguir estudiándola “desde adentro”, con un enfoque estrictamente disciplinario y superficial, que evitaremos. Solamente nos detendremos en un aspecto crucial en la calidad: la medición, relacionada con la percepción de sus propiedades.

Si la noción o concepto de calidad no ha sido aclarada, ¿Cómo saber que algo es de “calidad”? ¿cómo darnos cuenta de las propiedades esperadas? Estas preguntas se pueden concentrar en una sola ¿Se puede medir la calidad? Al respecto, encontramos que hay dos posturas contrarias, excluyentes: a) que la calidad sólo se puede medir en forma relativa o b) que se puede medir en forma absoluta.

En cuanto a la postura relativista, en la gran mayoría de “definiciones” y explicaciones de la calidad se expresa una idea relativa, como algo que puede medirse en términos de números continuos o en proporciones y se enfoca en los aspectos objetivos o cuantitativos de aquello que se observa. Encontramos expresiones que la califican en “grados”, “porcentajes”, “niveles”, o aproximaciones numéricas. Esta clasificación se asocia con numerales que se aproximan, tanto como lo permitan los instrumentos de medición, a lo real observado y sus escalas son por lo común ordinales o continuas.¹⁸

Por otra parte, las definiciones asociadas con la idea de una calidad absoluta, se relacionan con mediciones en términos de algo acabado o total, como algo que puede medirse en términos de números discretos, sin puntos medios, ni graduaciones de ninguna especie. Estas mediciones se enfocan en los aspectos subjetivos y cualitativos de lo observado. La escala de medición utilizada preferentemente es la nominal, y en ocasiones se apoya en mediciones previas

¹⁸ Zairi, Mohamed. *Administración de la calidad total para ingenieros*. Panorama, México, 1993.

en otras escalas. Se acostumbra verificar, en la cosa u “objeto” observada, si cumple o no cumple alguna característica deseada, rechazándola o aceptándola dependiendo de las calibraciones puntuales de los instrumentos de medición utilizados y de las observaciones. La medición se convierte en una decisión del tipo todo o nada. Este procedimiento significa que en la práctica se considera que las mediciones puntuales proporcionan información incuestionable para decidir la aceptación o rechazo de un producto.

Estas dos posturas son las que privan en la literatura de la calidad.¹⁹ Los bloques respectivos de pensamiento son separados e irreconciliables. Cada escuela fundamenta sus teorías y métodos en una definición racional excluyente, absoluta o relativa, lo cual hace imposible percibir las propiedades comunes de lo observado y la medición queda desvirtuada.

Bajo esta perspectiva, hemos descubierto con asombro, después de 20 años de familiaridad y práctica con el tema, que la bibliografía sobre la calidad no es unitaria, está sesgada por esta división maniqueísta de lo relativo o lo absoluto. A pesar de ello, representa una ayuda para iniciarse en dicha disciplina, para resolver problemas de otras áreas de aplicación, para corregir y prevenir desviaciones de los sistemas y procesos de trabajo y con ello incrementar las utilidades de una organización. La calidad, es sin duda de utilidad, desde el punto de vista académico, para dominar las teorías de gestión y control, los aspectos metodológicos, las técnicas, los procedimientos, las herramientas, los sistemas de administración de la calidad o los sistemas de control estadístico de procesos. Pero insistimos en que el sentido profundo de la calidad, sus supuestos y presupuestos, no se aprehenden con tales enfoques y prácticas excluyentes, y menos aun cuando sólo se pretenden objetivos y propósitos pragmáticos.

¹⁹ Macdonald, John. *Global quality*. Mercury, London, 1990.

Pero existe una perspectiva diferente, la de los sistemas dinámicos.²⁰ De acuerdo a esta postura, la calidad –entendida como sistema- en cuanto representación de las propiedades o atributos que distinguen a las personas, bienes o productos materiales y servicios, sería algo que emerge al conjugarse en dichas propiedades o atributos tanto los aspectos objetivos como los subjetivos.

Los aspectos objetivos serían los rasgos, las características cuantitativas de la persona, o lo medible y funcional de la cosa en sí, del objeto, del bien, del producto o del servicio en cuestión, en tanto que los aspectos subjetivos serían los atributos, las apariencias, lo que apreciamos cualitativamente.

Así, captamos las propiedades emergentes cuando logramos una conjunción entre lo objetivo y lo subjetivo. Las *propiedades emergentes*²¹ nos permiten entender a la “calidad” como un acontecimiento que surge al conjugarse una serie de elementos propios de lo observado y del observador. En este sentido, la calidad trasciende los elementos iniciales y emerge una vez que se dan las condiciones apropiadas. Las propiedades emergentes han sido desarrolladas en la teoría de los sistemas, en lo que se conoce como *pensamiento sistémico*²². El pensamiento tradicional fracasa cuando pretendemos explicar en términos técnicos fenómenos que no son mecánicos; como es el caso de los intentos de explicar técnicamente las sensaciones que provocan una puesta de sol, un arco iris, una obra de arte o el haz de luz entrando en el atardecer por una ventana,

²⁰ Mencionaremos las obras básicas que hemos utilizado para explicar este tema.

De la Reza, Germán. *Teoría de sistemas*. UAM, México, 2001.

Goodman, Michael. *Systems dynamics*. MIT, Cambridge, 1980.

P. van Gigch, John. *Teoría general de sistemas*. Trillas, México, 1995.

Sannon, Robert. *System simulation*. Prentice, New Jersey, 1975.

²¹ *Las propiedades emergentes surgen únicamente cuando un sistema está en funcionamiento, por encima de las partes que lo componen*. O'Connor, Joseph. Introducción al pensamiento sistémico. Urano, Barcelona, 1998, p. 292.

²² *El pensamiento sistémico es la técnica que se centra en las relaciones entre las partes que forman un todo con un propósito definido, se caracteriza por su no linealidad, recursividad y complejidad. Bajo el pensamiento sistémico subyace una lógica fluida en contraste con la lógica lineal del pensamiento tradicional*. Ídem.

las descripciones mecánicas, basadas en procedimientos, no expresan las propiedades emergentes de la belleza, la armonía y el asombro que provocan dichos fenómenos; en contraste, cuando utilizamos el pensamiento sistémico utilizamos otras formas de percepción y expresión simbólica o metafórica, como los *mapas mentales*,²³ los diagramas, la poesía, la fotografía, o la mera contemplación, con las que aprehendemos las propiedades emergentes aludidas, tal y como lo explica O'connor.

*Vivimos en forma cotidiana con las propiedades emergentes, por eso apenas las tenemos en cuenta. Sin embargo, muchas veces son impredecibles y sorprendentes...Uno puede estudiar durante años acústica y física de los sonidos sin por ello llegar a sospechar la belleza y el poder evocador de la música...Las propiedades emergen al igual que la belleza del arco iris cuando la lluvia, la atmósfera y el ángulo de sol se encuentran en la posición adecuada, junto con el observador por supuesto.*²⁴

Estos ejemplos implican una armonía entre objeto y sujeto, cuando captamos la belleza, la armonía y el asombro del fenómeno percibido, las propiedades emergente se nos manifiestan en pleno, lo cual, según nuestra interpretación, representa la calidad. El ser humano percibe la calidad, se da cuenta de su existencia cuando surgen las propiedades emergentes entre objeto-sujeto. La capacidad de tomar conciencia de la existencia de algo que emerge, es una cualidad que sólo tiene el ser humano, entre todos los vivientes.

Bajo este supuesto sistémico, podemos explicar a la "calidad" como el acontecimiento emergente, como la presencia inquietante, ante la cual cabe el asombro, y no sólo las explicaciones técnicas. Eso sería para nosotros un primer significado profundo de la calidad.

Sin embargo, nos cuestionamos por qué pasan desapercibidas las propiedades emergentes y por qué hay un dominio del lenguaje técnico ante lo que es

²³ Buzan, T y Buzan B. *El libro de los mapas mentales*. Urano, Barcelona, 1996.

²⁴ *Ibídem*, pp. 31-32.

inexpresable por ese medio, en el sentido de la insuficiencia para captar dichas propiedades. Si el pensamiento lineal se expresa mediante el lenguaje técnico y, por lo común, este pensamiento y este lenguaje son los que utilizamos en las cuestiones relacionadas con la “calidad”, ¿no estaremos ante una contradicción?, ¿cómo esperamos ponernos de acuerdo en el significado de la calidad si usamos lenguajes diferentes?, ¿cómo esperamos entender la “calidad”, si *apenas tenemos en cuenta* sus propiedades emergentes?

A pesar de que hemos estudiado a conciencia nuestras conjeturas, no hemos encontrado respuestas satisfactorias a nuestras teorías y supuestos, desde lo disciplinario de la calidad o desde la teoría de sistemas. Las dudas e inquietudes se multiplicaron y nuestros cuestionamientos cambiaron, al ir profundizando en la reflexión filosófica. Lo que al principio dábamos por supuesto y por entendido, ya sean afirmaciones o términos y conceptos como “hombre”, “persona”, “ser humano”, “nivel de ser”, “humano”, “humanización”, “cosa”, “objeto”, “cosificación”, “conocimiento”, “pensamiento”, “conciencia”, “autoconciencia”, “teoría”, “cultura”, “sociedad”, “absoluto”, etc., fueron cuestionados y quedaban por definir y clarificar. Se convirtieron cada uno de ellos en una pregunta a responder, además de las múltiples relaciones que entre ellos se pueden atribuir. Estas inquietudes y dudas fueron abriendo camino y trazándonos líneas de investigación, que le perfilaron desde sus inicios un enfoque antropológico a nuestro trabajo. Cada concepto y término había que darle su lugar e importancia y teníamos que irlo abordando a lo largo de la investigación, esto es, no intentar explicarlos ni definirlos en un solo núcleo.

En tanto, ante esta falta de precisión y ante esta incongruencia en la comunicación por el uso de diferentes lenguajes, nos preguntamos cómo es que a pesar de haber tales indefiniciones del concepto de calidad vivimos en un mundo que la exige, que se aprovecha de ella, más aún, la damos por entendida y nos aprovechamos de sus beneficios. Concentrados en este núcleo, nos interesó indagar, cómo es el mundo que exige la calidad, qué fines se persiguen

en su nombre y quiénes se benefician de ella. Abordaremos éstas cuestiones en seguida.

I.2 Cómo vive el hombre en este mundo que persigue la calidad.

Pensemos en el hombre contemporáneo, en la época en que se presentaron los mayores avances en el desarrollo de la calidad como una disciplina, es decir, de la segunda guerra mundial hasta la década de los ochenta. En los países en guerra, el *leit motiv* de la calidad fueron las exigencias en la procuración de armamentos “adecuados para su propósito”. Esta frase corresponde a la definición de calidad de Juran²⁵; la situación exigía que todos los suministros mantuvieran los estándares de precisión y confiabilidad y que a su vez se tradujeran en el menor número posible de fallas en acción. El problema era que a pesar de que los equipos, productos, armamentos, alimentos, y cualquier otro suministro eran sometidos a intensivas inspecciones por muestreo, las fallas siguieron siendo técnicamente irremediables, ya que durante décadas se consideró que la calidad en la producción dependía solamente de los equipos técnicos que la fabricaban. El elemento humano fue relegado a un segundo término, se le exigía que participara en los procesos de manufactura como simple “mano de obra”, de preferencia sin pensar en lo que hacía, se pensaba que su mente no era necesaria durante la fabricación.

En los países industrializados, en la posguerra, las demandas de calidad de las economías desarrolladas cambiaron de objetivo hacia los bienes de consumo. La producción industrial enfrentó la sobreoferta de “mano de obra” no calificada y el decaimiento del poder adquisitivo. El hombre de la segunda mitad de la década de los cuarenta y de la década de los cincuenta, se enfrentó al desempleo y a las exigencias laborales, ya que durante los tiempos de guerra la mano de obra femenina sostuvo la producción masiva. Fue algo pasajero porque posteriormente, a pesar de sus conocimientos y práctica, fueron desplazadas y

²⁵ Juran, Joshep. *Juran on planning for quality*. Free Press, New York, 1988.

sustituidas paulatinamente por personal masculino especializado. En general, durante la posguerra decayó la industria armamentista de manufactura pesada, se incrementó la manufactura de bienes de consumo orientados al hogar, creció la industria especializada y se fortaleció la industria de los servicios, entre ellos la educación.

La competitividad internacional y los mercados demandaron mejorar la calidad en todos los productos, bienes de consumo y servicios. Los antiguos “Niveles aceptables de calidad” fueron cuestionados por las nuevas generaciones de ingenieros, quedando obsoletos en la mayoría de las organizaciones del llamado primer mundo. En relación con la calidad, en las décadas de los setenta y los ochenta se vivió el auge de las tres principales escuelas de pensamiento, dirigidas por los principales promotores y pensadores de la calidad en el siglo XX: William Deming (relativista), Joseph Juran (relativista) y Philip Crosby (absolutista).²⁶ El énfasis en sus programas de mejoramiento y sistemas de gestión de la calidad continuó enfocándose en los aspectos técnicos y sociales (capacitación intensiva, procesos mejorados, grupos de trabajo, equipos de mejoramiento, control total de la calidad, mejoramiento de los equipos e instalaciones, aseguramiento de la calidad de los suministros, etc.), sin incorporar al individuo y mucho menos los aspectos integrales de la persona. En estos programas tampoco encontramos respuestas a las preguntas referidas al final del apartado anterior, sobre los aspectos relacionados con el pensamiento sistémico y la indefinición de la calidad. Los enfoques de la calidad estuvieron concentrados en la triada calidad, productividad y competitividad, centradas en las organizaciones y no en las personas.

²⁶ William Deming, Joseph Juran y Phillip Crosby son los tres grandes maestros de la calidad del siglo XX. Las escuelas de pensamiento que dirigieron trascendieron fronteras en más de cincuenta países. La obra más difundida del Dr. Deming es su libro *Out of the crisis*. Juran se dio a conocer con su *Handbook on quality* y en su instituto publicó su famosa triada *Juran on Quality*, *Juran on planning for quality* y *Juran on leadership for quality*. Crosby se dio a conocer con su libro *Quality is free*, posteriormente publicó sus obras en más de 25 países, entre las que destacamos *Quality without tears*, *Quality costs* y *Gerencia dinámica*. Las referencias completas están en la bibliografía.

Analizando la situación actual, para fines del siglo veinte, al inicio de la década de los noventa y en forma acelerada en el primer lustro del veintiuno, se generalizó la globalización a nivel mundial, se aumentaron las diferencias entre países ricos y pobres, se incrementó el endeudamiento y la dependencia económica; los países desarrollados aceleraron los avances científicos y tecnológicos, incrementaron la producción y con ello se acrecentaron las desigualdades con el resto de las economías. En cuestiones de calidad surgieron nuevas técnicas y especialidades, mucho más exigentes, tales como la gestión por cero defectos, la metodología seis sigma, la manufactura flexible, la manufactura robótica y el control estadístico electrónico en tiempo real, principalmente, pero a pesar de lo avanzados desde el punto de vista tecnológico, aún no incorporan el enfoque sistémico, ni consideran la integración y el mejoramiento de los sistemas humanos interactuantes.

En cuanto al desarrollo económico, en nuestro mundo occidental, los contrastes entre el nivel global, local e individual son muy marcados; quienes defienden la globalización suponen que hay un desarrollo uniforme, pero a nivel local la problemática es acuciante y cada día más evidente. Con la globalización, creció la producción, se desarrollaron intensivamente las comunicaciones, la computación y la informática, se incrementaron los mercados y clientes, creció el número de empresas y organizaciones transnacionales y multinacionales, aumentaron la oferta y la demanda globales y, en paralelo, se mantuvo la hegemonía económica a nivel mundial de los países desarrollados, impulsada por la apertura al comercio internacional de China, con su enorme potencial y bajos costos de producción. Colectivamente, a nivel global, padecemos una incertidumbre laboral creciente, un incremento acuciante en las cifras de desempleo, un decremento en los niveles de seguridad, salud y bienestar, y un incremento en los problemas ambientales. Es común verse afectado por los problemas globales, relacionados con la salud, la pobreza, la inseguridad, la explotación irracional de nuestros recursos, la corrupción generalizada en las

organizaciones de todo tipo, la falta de escrúpulos y las morales distorsionadas de nuestras sociedades globalizadas.

A nivel local, se han reducido las posibilidades económicas en términos reales, se han afectado irreversiblemente los ecosistemas, se han deteriorado las condiciones de vida y se ha incrementado la inseguridad. Lo paradójico radica en el impresionante y supuesto “desarrollo global”, defendido por unos pocos países poderosos, y la impotencia del resto de naciones para frenar el deterioro local, que destruye paulatinamente nuestra *Tierra Patria*, como le llama Morin.²⁷

Por otra parte, a nivel individual, para el *hombre común y corriente de la vida cotidiana*,²⁸ se ampliaron las incertidumbres, temores y miedos, no tanto a lo desconocido, como en el pasado, sino a lo conocido y divulgado a nivel mundial; pero, a nivel personal, hemos padecido, o alguien cercano a nosotros ha padecido, de atropellos, abusos y arbitrariedades que son síntomas de una *civilización en plena decadencia*.²⁹ Nuestras instituciones y organizaciones del mundo occidental, en pro de la “calidad mundial” y del consumismo generalizado, han aprovechado los modernos medios de comunicación para manipular la política, el consumo, la opinión y la información. En franca contradicción, el mundo económico exige al hombre calidad pero su actividad va en contra de la humanidad y del mundo mismo.³⁰

En el tramado de este mundo dinámico y cambiante, en pleno desarrollo de la (post)modernidad,³¹ aumenta la exigencia de una mejoría constante de la

²⁷ Morin, Edgar. *Tierra Patria*. Kairos, Barcelona, 1993.

²⁸ Al respecto consultamos las obras de Schutz y de Bruner. Schutz, Alfred. *El problema de la realidad social*. Amorrortu, Buenos Aires, 1995. Bruner, Jerome. *Realidad mental y mundos posibles*. Gedisa, Barcelona, 1996.

²⁹ Entendiendo por civilización *el dominio sobre la naturaleza que el hombre ha conquistado progresivamente por medio de la razón, la técnica y la ciencia*. Ringer, Robert. *The collapse of western civilization*. QED, New York, 1983, p. 100.

³⁰ Fromm trató esta problemática, con un enfoque prospectivo del que hemos constatado sus pronósticos. Al respecto consultamos: Fromm, Erich. *El miedo a la libertad*. Paidós, México, 1992. Fromm, Erich. *La revolución de la esperanza*. FCE, México, 1992.

³¹ Sobre este tema consultamos, entre otras, las siguientes obras:

calidad técnica de productos, bienes y servicios. Los conceptos como el de “cero defectos”, el “mejoramiento continuo de la calidad”, la “productividad total”, la “calidad total”, la “competitividad internacional”, la “efectividad a toda costa”, la “eficiencia y la eficacia en todos los ordenes”, han sido los mensajes incorporados en forma acelerada en prácticamente todas las organizaciones (incluidas las educativas), que se han visto rebasadas ante las complicaciones, desgastes, malos entendidos y preocupaciones laborales que esto acarrea. Por lo general, los colaboradores a quienes se les encomiendan las “iniciativas en pro de la calidad” en una organización traducen y entienden los pregones de la calidad por el mejoramiento y la transformación de los aspectos materiales, en los términos inequívocos con los que se transmite el viejo lema del cambio: “contigo, sin ti o a pesar de ti”. Lamentablemente estas opciones se traducen casi siempre en términos de inseguridad en el trabajo. Los supuestos “colaboradores” solamente registran en la mente el “sin ti” y el “a pesar de ti”. La problemática al respecto se manifiesta cuando una vez instituido un programa o proceso de mejoramiento, los cambios son aparentes y temporales. La colaboración recíproca entre empleados y empleadores sencillamente no se presenta, el “contigo” está ausente y el temor aparece ante la amenaza del despido. Estos problemas que se presentan en la implementación de los procesos de mejoramiento de la calidad conducen a una especie de justificación o autoconformismo disfrazado, que permite inducir nuevos programas, mantenerlos un tiempo, hacer ajustes y, sin explicación, eliminarlos poco a poco y evitar cualquier intento de continuidad. Son pocas las organizaciones que permanecen fieles y constantes en su propósito de mejorar y pensamos que se debe al enfoque exclusivo de los programas hacia los aspectos materiales.³²

Berger, Peter y Luckmann, Thomas. *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*. Paidós, Barcelona, 1997.

Foster, H., Habermas, J. y otros. *La postmodernidad*. Kairós, México, 1988.

Fullat, Octavi. *El siglo postmoderno*. Crítica, Barcelona, 2002.

Kolakowski, Leszek. *La modernidad siempre a prueba*. Vuelta, México, 1990.

Mardones, José María. *Postmodernidad y cristianismo*. Sal Terrae. España, 1988.

³² El principio de mantener la *constancia en el propósito* forma parte de la teoría básica del Dr. Deming, sintetizada en sus famosos 14 puntos. Deming, William. *Quality, productivity and competitive position*. MIT, Cambridge, 1982.

La calidad técnica de productos, bienes y servicios en un mundo material hace que el hombre de la vida cotidiana, que somos nosotros mismos, no entienda cómo, cuándo, ni por qué no se le incluye en el “mejoramiento” y ni cuenta se da de cuando se inició su “cosificación”, inclusive en muchas ocasiones las mejoras de la calidad “personal” se traducen en mayor disciplina, orden y limpieza.³³ Inclusive en *el mundo que exige calidad* las antiguas “fallas permisibles” en los productos manufacturados fueron de pronto traducidas como inaceptables fallas humanas. Las exigencias de “cero defectos” o de una “fabricación libre de fallas” exigida a los productos o los procesos en cuanto a especificaciones de productos o requisitos de fabricación, y que hoy en día son manufacturados con sofisticados equipos electrónicos y de robótica, fueron reorientadas y prolongadas hacia las personas, para exigirles trabajos impecables, sin fallas humanas, en franca y absurda comparación. Esta cosificación con énfasis en lo defectible, aunada a la actitud gerencial autárquica de hacer sentir al empleado como algo utilizable, intercambiable, desechable, trae como consecuencias el desanimo, la enajenación y una enfermiza codependencia,³⁴ evitando el compromiso y la colaboración anheladas.

En resumen, las exigencias del mundo por la calidad así entendida son contradictorias. Nos hacen recordar esquemas literarios utópicos totalitarios, como el “*Mundo feliz*” de Huxley o “*1984*” de Orwell,³⁵ donde precisamente la

³³ Somos tratados como meras piezas del engranaje socioindustrial. Este punto sobre la “cosificación” es examinado profusamente por Fromm en *La revolución de la esperanza, El humanismo como utopía real y en Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*. Fromm, Erich. *La revolución de la esperanza*. FCE, México, 1992. *El humanismo como utopía real*. Paidós, México, 1998. *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*. FCE, México, 2004. Rougier también refiere este proceso en su obra *Del paraíso a la utopía*. FCE, México, 1984. Aquí referiremos la explicación de Schumacher que nos parece sintetiza las de los otros autores. *Todos los seres que poseen vida interior no pueden ser simples objetos, son verdaderos sujetos capaces incluso de tratar a otros seres como simples objetos...En el nivel humano, existe un sujeto que dice “yo”: una persona. Tratar a una persona como si fuese un mero objeto es una perversidad, por no decir un crimen. Por muy abrumada y esclavizada que se encuentre una persona por las circunstancias, siempre le queda la posibilidad de afirmarse y de ponerse por encima de ellas*. Schumacher, E.F. *Guía para los perplejos*. Debate, Madrid, 1981, p. 46.

³⁴ Fromm trabajó los efectos nocivos de estas interrelaciones en su *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, op. cit.

³⁵ Huxley, Aldous. *Un mundo feliz*. Época, México, 1993. Orwell, George. *1984*. Destino, Barcelona, 1972.

calidad de la ciencia, los servicios, la técnica y la tecnología se manifiestan en uno de sus extremos: el mundo “feliz” del control total y de la privación de libertad, el mundo donde el hombre tiene resueltos todos sus problemas cotidianos, donde prima la asepsia, la “felicidad”, la salud, las diversiones, la programación de “la vida”, etc. El supuesto, en los dos mundos “felices” creados en la fantasía de estos autores, es que son mundos “perfectos”, completos, a los que no nada les falta. Quienes viven en estos mundos tienen todo resuelto, incluso siempre hay alguien que decide por ellos. En contraparte, estos autores presentan el mundo de los “salvajes”, de Huxley, o de los “guerrilleros”, de Orwell; estos mundos están privados de los múltiples beneficios de la “calidad” al servicio del hombre; estos mundos opuestos son “imperfectos”, existen las enfermedades, el hambre es acuciante, no hay “felicidad”, a pesar de que disfruten de su libertad y libre albedrío.

La calidad “perfecta” implicada en el “Mundo feliz”, el llamado *mundo nuevo*, es una calidad “total”, totalmente “adecuada para los propósitos” de quienes dirigen y controlan los destinos en esa sociedad sin libertades. La supuesta falta de calidad del *mundo salvaje*, la opuesta a la implicada en el *mundo nuevo*, compensada por el libre albedrío y la libertad ¿es realmente una ausencia de calidad, o es otro tipo de calidad, o se trata de una interpretación diferente de la calidad?, entonces ¿cuál es el mundo utópico y cuál el antiutópico?, ¿es la “felicidad” del *mundo nuevo* a la que aspiramos?, ¿cuál de estos mundos, si pudiéramos escoger, seleccionaríamos para vivir?, ¿habría quién nos diera oportunidad de decidir nuestro destino entre las dos posibilidades, como el “salvaje” que decide al final de la historia del mundo feliz, o en nuestro mundo no hay opciones?, ¿en cuál de estos mundos ficticios se fomenta la humanización y en cuál se coarta? Estas preguntas nos remiten a una comparación del mundo real con el mundo ficticio de las novelas referidas, lo que nos llevan a cuestionar cómo es nuestro mundo real.

En nuestro mundo actual, en el primer lustro del siglo XXI, ante la pregunta de cómo es el mundo que demanda y exige calidad en la ciencia, la técnica, los servicios y la tecnología, no hay mejores elementos para responder que remitirnos a sus resultados. El mejor testimonio, desafortunadamente, es la experiencia aterradora del siglo XX³⁶ que nos muestra el mayor poder destructivo de la humanidad en toda su historia: las dos guerras mundiales, los totalitarismos, los campos de exterminio nazis, el Gulag, Hiroshima y Nagasaki, las guerras de Corea y Vietnam, la Guerra fría, las guerras del Golfo Pérsico, las invasiones a Afganistán, Bosnia, las hambruna en el Tercer mundo, la invasión a Irak, y el genocidio milenario y permanente del Tercer Mundo, son sólo algunas de las pruebas irrefutables del mundo en el que nos tocó vivir, de nuestra Tierra Patria donde aspiramos a la felicidad y a la libertad, que parecen polos opuestos, y cuya unificación es tan utópica como pensar en la unificación de una utopía con su antiutopía. No es difícil darnos cuenta que quienes están detrás del poder destructivo y del poder económico en el mundo contradictorio de nuestro siglo son las grandes economías, los países desarrollados que se benefician, tras la bandera de la calidad, y que utilizan para sus fines los (post)modernos avances científicos y tecnológicos.³⁷ ¿A cuál de los mundos ficticios se parece nuestro mundo real?, ¿realmente se fomenta la humanización en nuestro mundo actual? Revisemos la relación entre calidad y humanización.

³⁶ Detallada en Fromm, Erich. *El humanismo como utopía real*. Paidós, México, 1998. y en Fromm, Erich. *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*. FCE, México, 2004.

³⁷ En esta línea de investigación consultamos, entre otras, las siguientes obras:

Colom, Antoni y Mèlich, Joan-Carles. *Después de la modernidad, Nuevas filosofías de la educación*. Paidós, Barcelona, 1997.

Etkin, Jorge. *La doble moral de las organizaciones*. McGraw hill, Madrid, 1993.

Giddens, A, Luhmann, N. y otros. *Las consecuencias perversas de la modernidad*. Antrophos, Madrid, 1996.

Morin, Edgar. *La violencia del mundo*. Paidós, Barcelona, 2004.

Moron, Ciriaco. *Las humanidades en la era tecnológica*. Nobel, Oviedo, 1998.

Noble, David. *Una visión diferente del progreso*. Alikornio, Barcelona, 2000.

Rubert de Ventós, Xavier. *Crítica de la modernidad*. Anagrama, Barcelona, 1998.

I.3 En qué contribuye la calidad en la humanización del hombre.

Vivimos y convivimos en un mundo paradójico y contradictorio, con una complejidad creciente, cambios constantes, y complicaciones que distan mucho de resolverse. La globalización ha promovido un complejo entramado corporativo, público y privado, cuyas influencias trascienden las fronteras. Las empresas, las organizaciones e instituciones transnacionales y multinacionales, mantienen negocios e inversiones ventajosas, principalmente en la industria y las empresas de servicios, en países tercermundistas, con procesos y sistemas de trabajo estandarizados, con esquemas de calidad total en la administración y en las aplicaciones científicas y tecnológicas. Con ello, la calidad se ha vuelto también global, al no ser ya privativa de los países desarrollados.³⁸

Hoy en día, en prácticamente todas las organizaciones e instituciones de países desarrollados -que sostienen impresionantes economías-, se mantiene una constante preocupación por conservar vigente el discurso global de la calidad, para reforzarlo a su vez en las organizaciones de países codependientes, con precarias condiciones económicas.

En nuestra sociedad le otorgamos un sentido utilitario al término calidad, intentamos explicar a la calidad sólo desde el punto de vista técnico, tecnológico o científico y pretendemos hacerlo desde las mismas teorías y modelos que le son propios.

Ante tales condiciones nos preguntamos sobre las contribuciones de la calidad al llamado “desarrollo”, no tanto de las organizaciones y de los sistemas de trabajo, sino al desarrollo humano. Nos cuestionamos en qué medida impulsan las organizaciones referidas la humanización del hombre, y no sólo el mejoramiento de los procesos y sistemas de calidad, la ciencia, la técnica, los servicios y la tecnología. ¿Contribuyen realmente las organizaciones que

³⁸ Cantú, Humberto. *Calidad para la globalización*. McGraw Hill, México, 2005.

impulsan la calidad al mejoramiento de las condiciones de vida o sólo al desarrollo económico? ¿Es el discurso de la calidad utópico o antiutópico? ¿Quién decide lo que es utópico y lo que es antiutópico?

El discurso de la calidad “ideal” es relacionado frecuentemente con la perfección, las utopías se encargaron de ello, pero la calidad “existente”, que siempre es cuestionada por imperfecta, dista mucho de la deseable, se asocia con las antiutopías. Asimismo, se acostumbra valorar positivamente a la calidad ideal y negativamente a calidad existente, con el propósito de incentivar el mejoramiento técnico. Los países desarrollados han exportado intensivamente -junto con maquinarias y equipos de toda índole-, teorías, métodos y aplicaciones de la calidad, aunadas a nuevos y poderosos instrumentos de “comunicación” y dominación –inimaginables para Huxley y Orwell- como las tecnologías de información de la red mundial (www), la manipulación del miedo colectivo -a través de los medios masivos de comunicación y el terrorismo-, la politización de las manifestaciones de brutalidad colectivas o el abuso de poder. Lo grave de la situación radica en que en los países receptores de dichas exportaciones no nos percatamos del autoritarismo, la dependencia económica y la falta de libertad que conlleva el supuesto proceso de desarrollo. Así, el discurso de la calidad en las organizaciones se acerca más bien a las metáforas de las antiutopías, correspondientes a mundos que no toman en cuenta al hombre y menos aun su humanización.

Si aceptamos como presupuesto que para cumplir nuestro destino debemos procurar nuestra propia humanización, es necesario preguntarnos si ésta será posible en tales circunstancias. ¿Cuál es la relación entre la humanización del hombre y la calidad tal como ha sido implementada o interpretada? ¿Será posible nuestra humanización con las contradicciones antes marcadas? Nos preguntamos cómo es posible que la calidad, incorporada a organizaciones y sociedades -a través de los desarrollos técnicos, científicos y tecnológicos más avanzados, que requieren de una “alta calidad”-, haya contribuido al desarrollo

distorsionado de las mismas sociedades que se manifiestan en contra del hombre que las genera y las concibe, y en contra del mundo que compartimos. ¿Cómo es posible que se nos exija y demande calidad sin un análisis profundo de sus consecuencias humanas?

Al revisar la relación entre la calidad y la humanización, nuevamente nos enfrentamos con una “calidad” que cosifica al hombre en general, que nos cosifica a cada uno de nosotros en lo particular.³⁹ En las organizaciones que impulsan la calidad se nos trata como objetos o elementos de un proceso, se nos exigen comportamientos, desempeños y cumplimientos libres de defectos y de errores humanos. Esta cosificación nos objetiviza, en su pretensión de que podemos ser indefectibles. Todos por igual, países pobres y países ricos, a pesar que existan las divisiones económicas referidas, recibimos los efectos e impactos de la globalización de la calidad mundial. Todos los humanos, como afirmó Fromm en la década de los cincuenta, nos encontramos en proceso de enajenación y permanente desconcierto.⁴⁰ Nos preguntamos por qué se ha interpretado o manejado así a la calidad, toda vez que, en forma contradictoria a sus propios principios de mejoramiento y de superación, no permite cumplir con el principal propósito del hombre, que es el de humanizarse, esto es, convertirse en persona, en toda la extensión de la palabra.⁴¹ ¿Será este concepto de calidad un concepto polisémico? ¿O es que hay otra clase de calidad, dependiendo del “mundo” a que hagamos referencia -el ideal, el real, el utópico,

³⁹ Sobre la explicación de “cosificación” ver nota anterior. Supra, p. 12.

⁴⁰ Fromm, Erich. *La revolución de la esperanza*. FCE, México, 1992. *El humanismo como utopía real*. Paidós, México, 1998. *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*. FCE, México, 2004. Rougier. *Del paraíso a la utopía*. FCE, México, 1984.

⁴¹ Schumacher propone un “mapa filosófico”, basado en el enunciado “El hombre vive en el mundo” y en el reconocimiento de cuatro grandes verdades o hitos que se destacan y lo dominan todo, a manera de señales o marcas que nos sirven para guiarnos y no sentirnos perdidos del todo... Las marcas son cada uno de los elementos del enunciado, que desarrolla a lo largo de su obra: “el mundo” con una estructura jerárquica de los “cuatro niveles del ser”; “el hombre” que se enfrenta al mundo bajo el principio de la “adecuación”; la verdad sobre el aprendizaje que se refiere a los “cuatro campos del conocimiento”; y la verdad sobre “vivir esta vida” en este mundo enfrentando los problemas del hombre. La idea de los cuatro niveles incluye el ser mineral, el ser planta, el ser animal y el ser hombre. La conciencia y la autoconciencia se relaciona con los dos últimos, el ser animal y el ser humano, respectivamente. Ahora bien, sólo cuando un hombre hace uso de su poder de autoconciencia alcanza el nivel de persona, el nivel de libertad. Schumacher, E. F. *Guía para los perplejos*. Debate, Madrid, 1981, pp. 29-43 y 50.

o el antiutópico-? Todos estos cuestionamientos apuntan ya a la complejidad de la relación entre calidad y humanización. Los preceptos y teorías de la calidad no incorporan este tipo de cuestiones. Preguntarse, por ejemplo, en qué consiste la humanización del hombre simplemente está “fuera de lugar” en la literatura de calidad y mucho más en las organizaciones.

A pesar de habernos dedicado por años a trabajar en este campo, no ha sido fácil tratar estos temas, y menos los relacionados con la humanización, ya que no entran en las expectativas de los proyectos institucionales de mejoramiento, siempre enfocados a los procesos, los sistemas de trabajo sociotécnicos, el desarrollo científico y tecnológico, o el desarrollo económico. Ni siquiera las llamadas “filosofías de calidad” se ocupan de tales formulaciones; en su gran mayoría, no son más que formalizaciones corporativas -planeaciones o programaciones, con “objetivos” pragmáticos y utilitarios, programas de actividades, conceptos, técnicas de ahorros económicos y metodologías- encaminadas a las tareas de inducir un ambiente disciplinado de trabajo, a corregir y resolver problemas, a tratar de prevenir incumplimientos, a innovar procesos y, en el mejor de los casos, a optimizar los esquemas de organización y gestión.

Nosotros mismos nos sentimos incapaces de abordar a fondo, desde la calidad o desde la teoría de sistemas, los cuestionamientos formulados respecto a la humanización. Al investigar tales inquietudes y entrever de dónde proviene la “calidad”, quiénes la conceptualizaron, con qué fines, cuál ha sido su evolución, qué papel juega en el desarrollo del pensamiento occidental, confirmamos que los antecedentes de la calidad son muy recientes y la literatura sobre “historia de la calidad” es prácticamente inexistente,⁴² por lo que nos vimos en la necesidad de explorarla desde otros campos del conocimiento, de ver las cosas a distancia y desde fuera de la misma calidad. Solo que pensar la calidad, desde fuera de

⁴² Basta citar dos de los más prestigiados Handbooks de calidad, en los que no hay ninguna referencia en este sentido. Juran, J.M. Quality control handbook. McGraw, New Cork, 1974. Primera edición en 1951. Walsh Loren & Wurster Ralph. Quality Management handbook. Marcel dekker, Milwakee, 1986.

su mismo ámbito, requiere indagar qué relación tiene con otras ramas del conocimiento, con las artes, las técnicas, las ciencias, las tecnologías, la religión y las humanidades, lo cual nos replanteó un nuevo reto de investigación, el de la perspectiva histórica de un concepto a través de analogías de términos afines. Ahora bien, como el concepto de calidad, tal y como hoy en día es concebido, es tan reciente -apenas se remonta al siglo XX-, tuvimos que indagar las influencias y relaciones formuladas a partir de otros conceptos afines, encontrando que el concepto de perfección –con historia desde tiempos remotos- era el que más se asemejaba a la calidad, lo que nos remitió a un nuevo núcleo de investigación, el de la perfección, mismo que abordaremos a continuación.

II. Perfección. El mundo culturizado por la perfección.

En este capítulo investigaremos la relación entre perfección y calidad, y buscaremos entender en qué medida han influenciado en la culturización de nuestro mundo occidental las ideas de la perfección.

En nuestra investigación encontramos que la calidad tiene sus orígenes en la perfección. Inteligimos que la excelencia, la efectividad, la bondad, la belleza, la completitud y la calidad, son herederos de la perfección. De esta forma, la perfección, o sus nociones herederas, parecen estar presentes en toda la historia de la humanidad y nos propusimos investigarlo. La perfección nos remite invariablemente a un ideal inalcanzable, sólo que sus propósitos, en cuanto a sus aplicaciones, no siempre están claros.

El hombre de la antigüedad, el medieval, el renacentista, el moderno y el contemporáneo no han hecho más que aprovechar, respectivamente, el legado de sus antecesores y hoy nos cuestionamos si lo que hacemos como civilización es avanzar progresivamente hacia nuestro desarrollo y plenitud o hacia nuestra decadencia. Entonces, cabe cuestionar ¿qué papel juega la perfección en este desarrollo o en este desastre?

Para indagar las contribuciones de la perfección en la culturización del mundo occidental y su relación con la calidad revisamos su desarrollo histórico, nos cuestionamos qué perfección ha perseguido y persigue la calidad, cuáles han sido las principales ideas en torno a la perfección, cómo se ha impulsado su búsqueda y cuáles son los efectos que provoca, lo cual abordaremos en los siguientes dos apartados:

1. En busca de las ideas de la perfección.
2. La inagotable búsqueda de la perfección.

En el capítulo anterior afirmamos que “*el mundo está cercado por la calidad*”, y nos cuestionamos si el mundo en que vivimos, tal y como fue descrito, es el mundo en el que aspiramos vivir y si la calidad tiene relación con tales resultados. Las evidencias del poder destructivo del hombre, acrecentadas en el siglo XX, nos hacen pensar que definitivamente no es eso lo que esperamos. Para nosotros, la calidad debería estar al servicio de otros propósitos, que permitieran conseguir resultados diferentes, opuestos a los que todos conocemos. Sin embargo, queda la sospecha de que existan opiniones contrarias a la nuestra, por lo que debemos preguntarnos e indagar qué es lo que impulsa a las organizaciones e individuos a dirigir los avances en ciencia y tecnología, no sólo para el beneficio colectivo, sino hacia la desintegración de nuestro planeta.

El mundo en el que vivimos está cercado por la calidad y a su vez la calidad persigue una perfección que produce, en paralelo, resultados favorables y efectos devastadores para la humanidad y para nuestro entorno; nos preguntamos si ésta es la calidad a la que aspiramos, si es la única posible y en qué medida la perfección le ha dado su cauce. Desde la calidad por sí misma, como núcleo, no encontramos la forma de entender ese mundo en constante mejora y a la vez “desmejorado” por la calidad ni la manera de explicar esa contradicción. ¿Se tratará en el fondo de concepciones de mundo y de calidad distintas? Para responder esta pregunta partimos del supuesto de que los inicios de la calidad tienen su fuente original en la perfección, y que las organizaciones e individuos, al fomentar la calidad, obedecen el afán de perfección, sin llegar a controlar sus efectos.

La perfección está presente, en nuestro mundo occidental, en los grandes mitos de la creación, en las profecías o en los mitos milenaristas; en las obras literarias y confesionales como *La Divina comedia*, *La imitación de cristo*, *El hombre en su perfección* o *La perfecta casada*; en las obras arquitectónicas, como las abadías y las catedrales; en las utopías, como la de Platón, la de Moro o la de Cervantes;

y, como vimos en el capítulo anterior, en las antiutopías, como la de Huxley y la de Orwell. Postulamos que la perfección se expresa en un afán de búsqueda, con la pretensión de lograrla, que está presente en las artes, en las técnicas, en la ciencia y en la tecnología. Los avances y adelantos de la humanidad nos asombran y preocupan, pues en nombre de la perfección se han logrado superaciones indiscutibles pero también se cometieron imperdonables atropellos. Cada nuevo siglo, como ahora el siglo XXI, el hombre considera superados los obstáculos para ejercer su dominio pleno, pero al parecer no son más que vagas ilusiones milenaristas.

Las concepciones de mundos ideales, de vieja tradición, están asociadas con la perfección; han sido descritas en los sistemas utópicos que nos presentan mundos modelo, estructuras de organización, esquemas de perfección que rayan en lo fantasioso y por ello lo utópico se asocia a lo inexistente. Por lo común, en las utopías se describen mundos perfectos, hombres perfectos, que crean a su vez organizaciones y entornos perfectos. No hay deterioro deliberado y, en todos los casos, los avances científicos y tecnológicos son para el beneficio colectivo.

En toda utopía encontramos elementos comunes, como el respeto a la naturaleza, la salud inagotable, la aceptación del destino, la muerte como algo natural, los placeres ilimitados; la perfección se asocia con la armonía, la felicidad y la plenitud, entre otros conceptos. Las utopías nos presentan un mundo ideal en el que aparentemente todos los problemas han sido previstos y resueltos. Entonces ¿será esa la perfección que persigue la calidad?, ¿qué relación, si es que existe, hay entre esa perfección y la calidad que conocemos?

Resulta que el mundo en que vivimos no puede ser de ninguna manera un ideal, ni es una utopía; implica la existencia de mundos reales con calidades reales, que están muy alejados de la perfección, digamos utópica. Entonces, ¿qué clase de mundo modelo o utopía podemos asociar a nuestra realidad? y ¿qué calidad

estaría relacionada?, ¿qué tipo de perfección perseguiría la calidad en ese contexto? El mundo real en que vivimos coincide mucho más, desafortunada y contradictoriamente, con las descripciones del *Nuevo mundo* de Huxley descrito en su *Mundo feliz*⁴³, o del *Mundo nuevo* de Orwell de su obra *1984*⁴⁴. Estas ficciones fueron visionarias y predictivas.⁴⁵ Los aspectos críticos relatados en estas obras, como el totalitarismo y la falta de libertad, son una realidad permanente en nuestro mundo y nuestra historia. Representan expresiones de lo que no debería ser, y sin embargo, han sido y son reales, y lo que es peor, están vigentes. En ese sentido, tal parece que el mundo real que construimos y la ficción descrita corresponden a una utopía negativa, o antiutopía, y son coincidentes.

Únicamente con el propósito de entender las diferencias asociadas con las ideas utópicas, consideremos que la calidad en el mundo real fuera una calidad digamos “espuria”, para distinguirla de una calidad “auténtica”.⁴⁶ Una calidad auténtica tendría como propósitos el mejoramiento continuo y la humanización, en tanto que una calidad espuria tendría como propósitos el control, el poder implacable y el autoritarismo, que genera los resultados destructivos antes referidos. De acuerdo con esta clasificación, habría entonces que asociar a las utopías con los mundos ideales, la perfección y la calidad “auténtica”; en tanto que las antiutopías quedarían asociadas con los mundos reales, la imperfección y la calidad “espuria”.

⁴³ Huxley, Aldous. *Un mundo feliz*. Porrúa, México, 2000.

⁴⁴ Orwell, Jorge. 1984. Destino, México, 1970.

⁴⁵ Estas “ficciones” no tardaron mucho en hacerse realidad. Un año antes del inicio del nazismo en Alemania, Huxley escribió *Un mundo feliz*, cuatro años más tarde dieron inicio las escuelas *Napolas* hitlerianas que forjaron las llamadas generaciones raciales puras. Orwell escribió en 1948 su novela *1984*, con la predicción de un mundo totalitario, que se reprodujo casi fielmente en la Unión Soviética y al final del siglo se generalizó el mundo controlado, financiera y económicamente, por las grandes potencias, y el mundo intrusivo de vigilancia de la democracia y control totalitario, con ayuda de la informática, en franca alusión al “big brother” orwueliano.

⁴⁶ Usamos estos términos sólo para distinguir en este argumento lo “artificial” de lo “auténtico”, de manera que lo artificial lo asociaremos con lo que se conoce como “mala calidad” –“poor quality” o “non quality”, en sus términos originales- y será pues la calidad espuria, que correspondería a una anticalidad, siguiendo el símil de las antiutopías.

Solamente que estas concepciones dualistas de mundo, estas nociones de perfección-imperfección y de calidad distintas, son del tipo excluyente, así se nos “imponen” en las teorías relacionadas al tema, lo cual criticamos desde el inicio de nuestra investigación,⁴⁷ y no aclaran la “perfección” que persigue la calidad en nuestro mundo real construido. En este sentido parece corroborarse que la noción de calidad es polisémica y que, por ello, no puede perseguir un concepto unívoco de perfección. La perfección sería, por ende, polisémica y habría que indagar sus connotaciones.

II. 1 En busca de las ideas de la perfección.

Hay conceptos que, no obstante su carácter formalmente abstracto, nos “alcanzan” en lo más íntimo y profundo de nuestro ser.⁴⁸

R. Peter

El desarrollo histórico de las ideas de la perfección puede abordarse en diferentes períodos. Los conceptos o ideas⁴⁹ respecto a la perfección, forman parte de las abstracciones a las que hace referencia Peter, las cuales, además de alcanzarnos en lo más profundo de nuestro ser, trascienden el paso de los siglos. En este sentido nos alcanzan las abstracciones, ideas o temas ideales

⁴⁷ Crítica que basamos en nuestro postulado de que las propiedades emergentes permiten la conjunción de las dualidades. Supra, p. 21.

⁴⁸ Peter, R. *Honra tu límite*, BUAP, México, 1998, p. 11.

⁴⁹ Gaos considera que con la palabra “idea”, pasa lo mismo que con la palabra “Historia”. Idea es, también esencialmente idea “de” algo. Y la explicación de este algo es asimismo necesariamente previa. El “algo” es, en este caso el “mundo”. Gaos, José. *Historia de nuestra idea del mundo*. FCE, México, 1973, p. 4. Rahaim define la “idea” como el efecto de la simple aprehensión, la semejanza de una cosa expresada en el entendimiento, nuestra potencia espiritual conocedora. Llámasele también “concepto” por cuanto es engendrada por la operación mental. A veces se reserva el nombre de concepto para las ideas universales. Rahaim, Salomón. *Compendio de filosofía*. Progreso, México, 1964, p. 17.

Respecto de las ideas, Gaos considera que Nosotros, los presentes, tenemos definitivamente una idea del mundo. Porque lo que de la Naturaleza, y el otro mundo, tenemos, si no se queda solamente en una “imagen” tampoco llega a ser puramente una “concepción”: es “algo” que se mantiene en una suspensión entre la imaginación y el pensamiento conceptual, para designar lo cual es muy propia la palabra “idea”, que significa etimológicamente cosa visible, vista o visión, vino a ser sinónima de “concepto”. Gaos, J. *Historia de nuestra idea del mundo*. FCE, México, 1973, pp. 4-5. Por lo tanto, podremos utilizar, cuando sea prudente, los términos “idea” o concepto” en forma indistinta.

puros que requieren de nuestro potencial de concreción para comprender su significado, en el sentido expresado por García Bacca, quien afirma que:

*Abstraer, requiere un fondo ideal rítmico, conjunto de estructuras métricas. Temas ideales o conjunto de ideas con conexiones propias que les permitan mantenerse abstractas (...) Pero como es el hombre quien filosofa, la dialéctica o temas ideales puros no se aparecen al hombre sino mientras una facultad suya llamada entendimiento golpea hábilmente lo concreto y hace saltar y resaltar ideas, grupos de ideas, sistemas de ideas, no permitiéndolas que re-caigan o se apoyen en lo concreto sino en ciertos puntos rítmicos, sin perder su compás ideal.*⁵⁰

Es en éste sentido dialéctico, entre lo abstracto y lo concreto, que indagamos las ideas de la perfección, buscando ir más allá de la mera abstracción, referida por Peter. Así, la idea de la perfección la buscaremos no en su sentido abstracto, sino en el mundo, en nuestro caso, en el mundo de la vida cotidiana y en nuestra práctica profesional de la calidad.

En este apartado revisaremos el desarrollo de las ideas de la perfección, con énfasis en sus orígenes, tal como fueron integrándose como *conceptos o sistemas de ideas y cuerpos de expresiones*,⁵¹ siguiendo la propuesta presentada por Gaos en su *Historia de nuestra idea del mundo*.

En particular, al iniciar la investigación sobre el núcleo de la perfección, se nos quedó en el inconciente una afirmación que habíamos leído, la cual volvía a nuestra mente una y otra vez: “a lo largo de la historia, los filósofos han escrito

⁵⁰ García Bacca, Juan D. *Invitación a filosofar*. La casa de España en México, Edición Internet 2003, p. 6.

⁵¹ Respecto a los cuerpos de expresiones, Gaos los explica como los “*cuerpos de expresiones*”, verbales, escritas, o plásticas, o musicales, o técnicas, que son los textos científicos y literarios, las obras de las artes plásticas y de la música, y los productos de la técnica, son cuerpos de “*expresiones*” en dos sentidos o direcciones: si no todos, algunos son expresiones de “*objetos*”, como los de las ciencias; y todos son expresión de sus “*sujetos*”, es decir, de las ideas, los sentimientos, las voliciones de éstos, de los individuales y colectivos, de sus autores y del grupo o los grupos de que éstos sean miembros. Es por lo que en un texto científico o literario, puede leerse, y debe leerse, lo que diga, no solo “*expresión*” y “*temáticamente*” de un determinado “*objeto*”, sino “*incidental*” o “*tácita*” o “*implícitamente*” de las “*circunstancias*” históricas por las que explicarlo y comprenderlo “*antropológicamente*”, según lo antes expuesto. Gaos, José. *Historia...* op. cit., pp. 7-9.

sobre la perfección casi sin levantar la pluma del papel”⁵². La frase es de Ricardo Peter, de su obra *Una terapia para la persona humana*. Seguimos investigando, buscando y leyendo sobre el tema, hasta que al paso del tiempo, de pronto captamos el mensaje clave de la frase de Peter y nos percatamos de su relevancia. Nos dimos cuenta de que lo que estábamos dejando de lado era justamente la parte histórica, el contexto que subyace no sólo en la noción de perfección sino en la calidad, la técnica, las artes, la religión, las ciencias y la tecnología, o en cualquiera de nuestros temas, núcleos y líneas de investigación, lo cual le dio un giro a nuestra investigación.

Aceptamos primero nuestra ignorancia, que era profunda, pero por lo menos parecía docta⁵³; nos reclamamos qué había pasado, nos preguntamos dónde están esos miles de materiales escritos durante siglos, quiénes los escribieron, de qué filósofos habla Peter, cuándo fueron publicados, de qué tratan, cómo es que nos perdimos de algo tan importante, cómo es que a pesar de años de práctica, de dedicarnos a todo lo relacionado con la calidad –la que nos parecía una heredera conceptual de la perfección- nos pasaron desapercibidos los elementos esenciales, cuáles eran éstos y cómo es que no nos dimos cuenta de su relevancia.

Nuestra indagación permitió distinguir dos enfoques principales en el desarrollo histórico de las ideas de la perfección. En el primero habría que rastrear a fondo las nociones y conceptos de perfección desde los griegos, el mundo judaico, el cristianismo, a través de las doctrinas y filosofía cristiana, los conceptos de la perfección en la filosofía moderna y su desarrollo conceptual desde la edad moderna hasta nuestros días, lo cual nos pareció un recorrido fuera de los alcances de cualquier mente humana -como señala Peter⁵⁴- y, por consiguiente,

⁵² Peter, Ricardo. *Una terapia para la persona humana*. BUAP, México, 1994, p. 43.

⁵³ En alusión a *La docta ignorancia*. De Cusa, Nicolás. *La docta ignorancia*. Aguilar, Buenos Aires, 1966.

⁵⁴ En el capítulo sobre la cultura de la perfección, Peter enfatiza que *es tal el número de sugerencias, monografías, tratados, ensayos y obras espirituales con el mensaje de la obligatoriedad de la perfección, que el tema impacta incluso por su mera dimensión material. Se ha teorizado a tal extremo la perfección, predicado y prescrito con tal intensidad durante siglos, que no existe mente humana capaz de reelaborar*

de cualquier investigación. El segundo enfoque, el de Gaos, se concentra en unas pocas ideas vitales y en los principales cuerpos de expresiones, forjadas a su vez por grandes ideas de la historia. Nos cuestionamos ¿cuáles podrían ser las principales etapas y características del desarrollo histórico de las ideas de la perfección? y ¿cuáles son las principales ideas en torno a la perfección en esas etapas?

Integramos los enfoques de Peter y de Gaos para resumir la búsqueda de las ideas de la perfección en cuatro etapas (Peter), basadas en cuatro grandes ideas del hombre respecto a su Historia (Gaos), con la intención de facilitar la exposición y evitar discusiones sobre la duración de los periodos históricos, lo cual ya ha sido muy debatido. Buscamos grupos de ideas o sistemas de ideas afines, para localizar “componentes principales” que conformaran “cuerpos de expresiones”, y que nos dieran luz sobre los enfoques y características de las distintas etapas.

Las cuatro etapas y sus ideas clave son: A. Edad Antigua, ideas de la perfección del hombre de la Antigüedad (ideas helénicas, metafísicas y ontológicas, e ideas fundantes de la doctrina y mística religiosa cristiana). B. Edad Media, ideas de la perfección del hombre medieval (ideas ascético-religiosas). C. Edad Moderna, ideas del hombre moderno (ideas antropológico morales) y D. Edad Post Moderna, ideas del hombre contemporáneo (Ideas pragmáticas y utilitarias).

En esta sección nos enfocaremos en detallar las ideas clave que dieron origen al concepto de perfección, fundamentalmente durante las dos primeras etapas y abordaremos en forma breve las aplicaciones que se presentaron en la Edad Moderna y en la Contemporánea, para abundar sobre sus efectos, en las siguientes dos secciones y en el resto del trabajo.

todos los conocimientos acumulados sobre las vías y estrategias propuestas para alcanzar la perfección. Peter, Ricardo. *Una terapia para la persona humana*. BUAP, México, 1994, p. 43.

A. Edad Antigua, ideas de la perfección del hombre de la Antigüedad. (Ideas helénicas, metafísicas y ontológicas, e ideas fundantes de la doctrina y mística religiosa cristiana).

Según Peter, la idea de la perfección, en nuestro mundo occidental, fue introducida por los griegos, quienes la asociaron con una idea cerrada del mundo, reinante en esa época.

Perfección significa, según su etimología, “aquello a lo cual nada falta”. En los albores de su elaboración, el concepto se relacionó con la idea de acabado, terminado y por ende, cerrado. La idea de perfecto incluía la idea de algo “finito”. Para la mentalidad griega, lo infinito, en cuanto opuesto a algo completo, equivalía a algo imperfecto. Lo perfecto era limitado y lo imperfecto era ilimitado. Peter considera que:

Si lo perfecto es algo “limitado”, entonces todo lo que sea ilimitado será imperfecto. En virtud de ello se ha dicho que los griegos consideraban como imperfecto lo infinito, ya que sólo lo que es “finito” puede ser acabado. En la medida en que lo infinito se concibe como lo inabarcable, parece que habrá que identificar lo infinito con lo imperfecto. Pero lo infinito puede concebirse de otros modos y en uno de ellos por lo menos, puede manifestarse la idea de perfección: es cuando lo infinito es algo absoluto. De todos modos, es cierto que ha habido entre los griegos cierta tendencia a excluir de la idea de la perfección la idea de infinitud, excepto cuando se comenzó a subrayar que lo infinito no es negativo, sino más bien positivo, esto es que lo infinito no es negación (de límites) sino afirmación (de ser).⁵⁵

El término “perfecto”, era usado en forma genérica y un tanto ambigua, porque aunque sugería la idea de limitación no queda claro a quién o a qué se atribuía tal perfección. Peter afirma que los griegos *carecían de un concepto que expresara la idea de un dios sin imperfecciones*. Lo sobrenatural lo explicaban

⁵⁵ Peter, R. *Una terapia...* op. cit., p. 29.

en forma vaga, confusa y fantasiosa. Los dioses eran concebidos mediante conceptos sustancialmente antropomórficos.⁵⁶

En esta etapa, las ideas de los filósofos griegos⁵⁷ pueden ser consideradas el punto de partida en la elaboración del concepto de perfección. Las referencias a la obra de Jenófanes que hacen Platón y Aristóteles recogieron *las críticas al excesivo antropomorfismo religioso de la época, y a la consideración de la divinidad como entidad perfecta en el sentido de indefectible, no corrupta*⁵⁸.

Jenófanes contrapuso a los dioses griegos, llenos de defectos y mudables como los hombres, a quienes superaban en pasiones, un dios único, ingenerado y eterno. Además, *relativiza ciertos juicios de la percepción y combina una duda general respecto al conocimiento –no existe un saber sino sólo opiniones- con la idea de un progreso general del mismo*. Destaca su nueva forma de *hacer filosofía a través de la crítica a la religión y la teología filosófica*, su originalidad y radicalismo.⁵⁹

Parménides (nació en el 540 a.C.) estableció la doctrina de “lo que es”, la enseñanza del ser u ontología. *La forma provocativa que da a la ontología –el ser no deviene ni se extingue, es uno y unitario, inmutable y perfecto- influyó en la filosofía posterior, como la teoría de las ideas de Platón y el concepto aristotélico de Dios*.⁶⁰ Parménides incorporó, además la idea de plenitud, el punto de vista metafísico, que afirmó que “el ser es y no puede no ser”. Afirmó además la necesidad, la inmutabilidad, la unidad y la eternidad del ser y por lo

⁵⁶ Ibídem, p.30.

⁵⁷ Comenzando por Jenófanes, poeta y filósofo del siglo VI, quien nació en el año 570 A.C.

⁵⁸ Ibídem, p. 35.

⁵⁹ *Jenófanes desenmascaró a los dioses tradicionales como unos seres nada divinos (...) Dedujo de su oposición a la religión popular tradicional un concepto de Dios nuevo e ilustrado: Un único Dios, el más grande entre los dioses y los hombres, diferente de los mortales tanto por su aspecto como por sus ideas*. Hoffè, Otfried. *Breve historia ilustrada de la filosofía*. Península. Barcelona, 2003, p. 27

⁶⁰ Ibídem, p. 32.

tanto su “teleios”, perfección: *El ser, según Parménides en Sobre la naturaleza, es perfecto por todas partes.*⁶¹

Aristóteles propuso una gama de significados alrededor de la idea de la perfección que se convirtieron en el punto de vista fijo de la filosofía. Según Aristóteles, *una forma, una facultad o una capacidad pueden decirse perfectas cuando no se puede concebir nada superior.* En un segundo sentido, *se puede decir perfecto aquello que no es superable en su orden o en su género.* En un tercer sentido, *perfecto puede decirse de todo lo que alcanza su verdadero fin.*⁶²

Todavía en la Edad Antigua, en el judaísmo, como antecedente del cristianismo, la idea de perfección era prácticamente inexistente. El mundo judaico antiguo no usó el término perfecto para referirse a Dios⁶³. En ninguno de los libros que componen el Antiguo Testamento se afirma que Yahvé es perfecto o posee la perfección absoluta. Se usan expresiones referidas a ciertos atributos como la unicidad, perennidad, fidelidad y santidad.⁶⁴

En los primeros siglos de nuestra era se generaron las ideas fundantes de la doctrina, filosofía y mística religiosa cristiana, cuyo proceso de elaboración doctrinal es conocido como patrística. Los Padres griegos llamados apologistas, tomaron como modelo filosófico el platonismo y las doctrinas estoicas de los siglos I al III. Una idea clave fue la de considerar a *Dios como “el Inefable”.* En

⁶¹ Peter, R. *Una terapia...* op. cit., p. 30.

⁶² La perfección no es sólo absoluta, afirma Peter, *existe un sentido relativo que es el que le corresponde a los seres creados o inferiores a Dios. En esta misma trayectoria, la filosofía identificará el concepto opuesto, la imperfección, con la idea de degradación. La imperfección denota filosóficamente carencia de cualidades, carencia de excelencia y carencia de finalidad en un ente. Lo imperfecto es sencillamente lo que está privado de ser, de finalidad y de bondad...* El hombre por tanto se aleja de las primitivas conceptualizaciones de perfección que lo equiparaban totalmente con lo divino. Pero se deja abierta la posibilidad de conseguir la perfección, lo que equivale a pasar de lo relativo que le corresponde como ser inferior a lo absoluto. Peter, R. *Una terapia...* op. cit., pp.30-31.

⁶³ *El judaísmo*, señala Peter, *no usa el verbo tmm, estar completo, ni los adjetivos tamiz, tam para indicar a Dios (...) tamiz es un concepto relacional que en el Antiguo testamento se usa un reducido número de veces para caracterizar a los hombres, pero nunca se usa con relación a Dios.* Ídem.

⁶⁴ La Biblia griega denominada de los setenta usa el término “agios”, que resulta equivalente al hebraico separado disgregado o sagrado; en tanto que tmm se traducirá con el vocablo “amomos” que significa “sin defecto”. Ibídem, p. 32.

*tanto que el hombre, por razón de su alma que participa de la divinidad de Dios, aparece destinado a la perfección.*⁶⁵ Los Padres apologistas se ocuparon, además de las cuestiones filosóficas, también de cuestiones morales y religiosas. El concepto de perfección del ser, señala Peter, se proyectó sobre el terreno de la moralidad y de la vida religiosa. La moralización del concepto tuvo un desarrollo lento que comenzó a partir del siglo II y culminó en una manifestación místico-ascética-religiosa en la Edad Media.⁶⁶

B. Edad Media, ideas de la perfección del hombre medieval.

(Ideas ascético-religiosas).

En esta etapa nos guiaremos fundamentalmente por el enfoque de Gaos. Para él, la idea medieval del mundo comprende, en principio, una idea del mundo natural. Es la idea geocéntrica de la filosofía aristotélica y la astronomía tolemaica, heredada de la Antigüedad. Tal mundo natural era considerado, finito en el espacio, con base en la observación cotidiana. El mundo y las siete “esferas celestes” (Luna, Mercurio, Venus, Sol, Marte, Júpiter y Saturno) formaban un sistema cerrado, más allá del cual sólo había “espacios imaginarios”. El mundo era considerado también finito en el tiempo, por lo menos del lado del pasado, puesto que se concebía como un mundo creado por Dios, en los seis días del relato del Génesis.

⁶⁵ Ídem.

⁶⁶ Apunta Peter que para Arnobio *la naturaleza humana es contraria a la vida moral y religiosa*. En tanto que Orígenes pedía *la perfección en los actos y en los pensamientos* y arengaba en sus homilías *Si eres perfecto como tu Padre celeste es perfecto, el depósito de la imagen de Dios permanecerá en ti, Dios creó al hombre a su imagen y semejanza, como se lee en el Génesis, el hombre, por lo tanto es ya inicialmente perfecto. Pero esto no basta. El hombre debe esforzarse para alcanzar la semejanza completa con Dios. Para actuar perfectamente, es necesario conocer lo que se debe hacer y lo que no se debe hacer. El camino de la perfección comporta, en primer lugar, la lucha contra el pecado. Las causas del pecado son las pasiones y el mundo. Es necesario huir del mundo y practicar la mortificación perpetua de la carne y domar el cuerpo*” La huida del mundo implicaba la renuncia al matrimonio y el ideal de la perfección lo representaba la virginidad, considerada como un valor superior. Tiziano escribió hacia el 180 un tratado *Sobre la perfección según los preceptos del Salvador*, donde consideraba el matrimonio como un adulterio. Epifanio y Filostrio escribieron por su parte un *Evangelio de la perfección*. Peter, R. *Una terapia...*, op. cit., pp. 36-39.

La idea del hombre, de los seres humanos, destaca Gaos, era un mundo parcial, un segmento del total de la idea medieval del mundo:

*Era un mundo histórico, o integrante de una historia iniciada con la creación del primer hombre y la primera mujer en el Paraíso terrenal y jalonada por las grandes peripecias de la caída de éstos y la expulsión de ellos del Paraíso, la elección de un pueblo para que de él naciera de una virgen el Hombre-Dios redentor del hombre caído, la encarnación, nacimiento, vida, pasión, muerte, resurrección y ascensión a los cielos de este Hombre-Dios, después de haber fundado su Iglesia, e historia de ésta y de la Humanidad en general, hasta la vuelta del Hombre-Dios en el juicio final.*⁶⁷

De esta historia, Gaos resaltó tres cuerpos de expresiones, la construcción de la Catedral de Chartres (edificada de 1195 a 1240), la composición de la *Suma* de Santo Tomás (redactada entre 1266 y 1273) y la *Divina comedia* de Dante (compuesta entre 1314 y 1320). Encontramos en el análisis de Gaos de éstas tres obras la generación de las ideas de la perfección concretadas en obras trascendentes. Revisamos otros cuerpos de expresiones de la época, como la construcción de otras catedrales, la construcción de abadías, la institucionalización de las universidades y las obras de otros destacados filósofos, teólogos y pensadores como San Agustín (las *Confesiones* y la *Ciudad de Dios*), Nicolás de Cusa (*La docta ignorancia*) y las ideas precursoras de Escoto de Eriúgena, lo que nos llevó a entender mejor el contexto y la selección magistral de Gaos al enfocarnos en estas obras. Además, para nosotros, sin restar relevancia a ninguno de los cuerpos de expresiones seleccionados, la gran obra del hombre occidental en la Edad Media fue la constitución del cristianismo, en la que subyace la idea de la perfección y pudimos ratificar que la perfección subyace en los tres cuerpos de expresiones de Gaos, cuyo eje central es lo religioso cristiano. La iglesia cristiana-romana-latina⁶⁸ unificó durante ésta etapa el llamado mundo cristiano,

⁶⁷ Gaos, J. Historia de... op. cit., p. 69.

⁶⁸ Estamos enfatizando la composición de esta Iglesia que se constituyó como el nuevo imperio romano, sus dominios se acrecentaron por medio de las ordenes religiosas y el protectorado de reyes y señores

a pesar de las constantes pugnas internas y externas⁶⁹; el papado y los imperios aliados europeos lucharon por siglos en contra de los llamados infieles y herejes, y juntos colaboraron en la extensa e intensa evangelización en el Nuevo Mundo y otras colonias.

Los tres cuerpos de expresiones analizados por Gaos muestran la magnificencia arquitectónica, simbólica, religiosa y literaria de la época. La esplendida arquitectura, la multiforme decoración y los múltiples detalles simbólicos del cristianismo medieval dominante *integran un conjunto religioso, destinado al culto, no tanto en el sentido artístico sino como una representación del catecismo plástico de tierra y cristal, de glorificación agradecida de los artífices y donadores de esta obra.*⁷⁰ La Catedral de Chartres, como tantas otras obras catedralicias y abadías medievales representan el testimonio de una colectividad –de reyes, príncipes, señores feudales, eclesiásticos, constructores de catedrales, gremios de artesanos y comunidades- que relacionaba la idea de la perfección con lo divino y buscaba, en dicha glorificación de los artífices y patrocinadores, alabar a Dios y trascender tiempo y espacio, mediante la expresión de lo simbólico.

*La relación entre la colectividad, su idea del mundo y la construcción en que le da expresión, es compleja, pero obvia: porque la colectividad está integrada, en la parte principal para la idea del mundo de la otra parte, por un mundo sobrenatural, y “otro mundo”, de cuya existencia sólo tiene la idea esta otra parte de la colectividad, la que es parte de “este mundo”, humano y natural.*⁷¹

feudales; la construcción de abadías y catedrales tuvo un papel primordial en la ampliación de su cobertura y dominio; las guerras, los conflictos geopolíticos y las alianzas con otros imperios eclesiásticos y seculares fortalecieron el mundo occidental y trastocaron el oriental; sus influencias en la vida política y la vida terrenal de quienes no la apoyaban fue manifiesta y cruel; los imperios, los feudos y la población en general estuvieron sometidos durante siglos a sus caprichos y a sus dogmas; la avaricia, la acumulación de riquezas, la autonomía, las traiciones, la autocracia y la obediencia ciega fueron sus estrategias.

⁶⁹ La pugna interna era entre el Papado y el Imperio Sacro Romano Germánico, y la externa era entre la Cristiandad y el Islam. Ídem.

⁷⁰ *Los donadores de los vitrales, entre otros patrocinadores de la construcción de catedrales, son parte de la circunstancia inmediata y lejana de la catedral, van desde los condes de Chartres, o el canciller y canónigos de la catedral, pasando por las casas de Francia, Boloña y Bretaña, hasta Fernando III de España.* Ibídem, p. 26.

⁷¹ Ibídem, p. 27.

Para nosotros la complejidad puede ser obvia en esos términos, pero no lo es en cuanto al “motor de búsqueda” de la idea de perfección, por parte de los artífices y patrocinadores de tales obras; si bien lo religioso era preponderante, nos cuestionamos ¿cómo es que llegaban a un acuerdo en este punto colectividades tan distantes, en espacio y tiempo? Si las distensiones por motivos religiosos estuvieron presente desde los inicios de la cristiandad, ¿cómo se concertaban las voluntades?, ¿cómo se obtenían los cuantiosos recursos?, ¿cómo se lograba armonizar los intereses durante décadas?, ¿cómo se “convencía” a las comunidades para trabajar en beneficio del patrimonio eclesiástico, como si fueran en beneficio propios? Nuestra hipótesis es que la idea de la perfección, enfocada a lo trascendente, a lo sobrenatural y a la naturaleza como creaciones divinas, tuvo un papel preponderante en la culturización cristiana del mundo medieval, y que así se gestaron la fe, las creencias, las razones y motivos por los cuales se lograba concordancia, motivación, obtención de recursos, armonización colectiva, convencimiento y creencia de beneficio mutuo.

Con relación a la perfección y la calidad, consideramos que los diseñadores, los constructores y los artesanos de la Catedral de Chartres, “hacían bien las cosas” y procuraban “hacerlas perfectamente”, con la idea de la perfección divina en mente, con la idea de la trascendencia y la glorificación de Dios, con la aspiración de la vida eterna que obtendrían por las buenas obras realizadas durante la vida terrenal. Para ellos la perfección era quizás un anhelo de trascendencia, y un canal de comunicación por el cual transmitían su idea religiosa del mundo, con lo que culturizaban a la generación presente de aquellos tiempos y a las generaciones venideras. La prueba de calidad auténtica y de búsqueda de trascendencia se yergue aún majestuosa, a más de diez siglos de construida.

En cuanto a La *Suma* de Santo Tomás, Gaos expone y analiza el objeto -desarrollar las cosas que se refieren a la doctrina sagrada- y el método

-didáctica para principiantes en teología- de la obra. Examina contenidos y analiza las llamadas “Cuestiones”, entre las que sobresale la segunda, *del movimiento de la creatura racional hacia Dios, que versa sobre las virtudes teologales y cardinales, con las virtudes subordinadas a cada una de ellas y los vicios opuestos, y sobre las formas de vida, la activa y la contemplativa, y los estados de perfección, singularmente el religioso.*⁷² Profundiza en las analogías entre la composición general de la *Suma Teológica* y su relación con la decoración escultórica y vidriera de la Catedral de Chartres. Para Gaos, las coincidencias son de orden, temáticas, de expresión, de circunstancia y de fuentes literarias y el eje es:

*un mundo humano, presidido por la Iglesia, en el centro de un mundo natural, ambos en relación con un mundo sobrenatural, creado por un Dios trino, iniciada por la caída del primer hombre, una historia conducente al Redentor, fundador de la Iglesia misma, en la que los fieles llevan una vida contemplativa o activa, con la que, practicando las virtudes y reprimiendo los vicios, serán consignados definitivamente a la eternidad del Cielo o del Infierno.*⁷³

Gaos afirma que, en la *Suma Teológica*, Santo Tomás precisó que el acto de un hombre es meritorio o demeritorio por su relación a otro, sea en razón de este, sea en razón de la comunidad. De estos dos modos son nuestros actos buenos o malos meritorios o demeritorios ante Dios.⁷⁴ Aquí yace el supuesto del libre albedrío del hombre para obrar bien o mal, conforme o no, con una voluntad divina; así, el hombre, con sus efectivas obras buenas o malas, decidirá su suerte eterna.

Para Peter la *Suma Teológica* representa *la máxima expresión de la filosofía medieval, en la que se profundiza el concepto de perfección, conservando los mismos significados que ofreció Aristóteles.* La perfección consistirá, según

⁷² Ibídem, p. 38.

⁷³ Ibídem, pp. 38-39.

⁷⁴ Gaos, *Historia...* op. cit., p.70

Santo Tomás, en la caridad, en tanto que *la perfección del hombre coincide con su plenitud natural y sobrenatural y consiste en un estado interior, que lleva a actuar en la observancia de los preceptos y en la práctica de los consejos evangélicos.*⁷⁵

La culturización medieval basada en lo religioso, que gestó una idea cristiana de la perfección, se confirma en la *Suma Teológica*, donde Santo Tomás aportó los elementos para transmitir didácticamente la teología básica y la doctrina religiosa cristiana, para infundir la fe necesaria, las creencias religiosas, los motivos y las razones para aceptar el papel del hombre en la tierra: glorificar a Dios y ayudar a la Iglesia a transmitir la trascendencia de su Reino. Aquí encontramos también la idea de una valoración positiva de la perfección. Para Schumacher, la última perfección de la vida corresponde a Dios, *uno puede imaginarse un ser perfecto que esté siempre e invariablemente ejerciendo su poder de autoconciencia, que es el poder de libertad...Este sería un ser divino, un poder soberano y todopoderoso, una Unidad perfecta.*⁷⁶

En lo que respecta a la Divina comedia, Gaos destaca cinco notas:

*Primera, la de ser una idea del mundo puramente escatológica, puesto que la obra es exclusivamente una narración poética, épica, de un viaje por el infierno, el purgatorio y el paraíso. Segunda, la idea del triple mundo del más allá es muy puntual y fundamentalmente topológica. Tercera, la de ser una idea que va presentándose en forma didáctica, que va del infierno al purgatorio y al paraíso. Cuarta, la de ser una idea personalmente histórica y quinta, la de ser una idea del mundo en conjunto sumamente personal.*⁷⁷

⁷⁵ Peter analiza que de las cinco vías propuestas en la *Summa Theologiae*, la vía *ex gradu* prueba que valiéndose de las perfecciones, que en mayor o menos medida se encuentran en el mundo (potencia, inteligencia, bondad, belleza), se puede concluir la existencia de un ser que tenga al máximo tales perfecciones y que sea la causa de toda perfección. Peter, *Una terapia ...* op. cit., p. 38.

⁷⁶ Schumacher, E. *Guía para...* op. cit., p. 50.

⁷⁷ Gaos, *Historia...* op. cit., p. 50.

La Divina comedia representa una síntesis metafórica de la idea medieval del destino del hombre: Cielo, purgatorio o infierno, dependiendo de las buenas obras, obras omitidas o malas obras. El mensaje es inequívoco: Hacer bien, no hacer o hacer mal las cosas tiene consecuencias. Había que procurar hacer lo necesario para alcanzar el Cielo y evitar en lo posible caer en las tentaciones que lo impidieran. La salvación y el pecado están descritos en la *Divina Comedia* en toda su magnitud, y no sólo a través de las obras, sino también por el pensamiento, la palabra o las omisiones. La salvación está relacionada con la perfección y el pecado con las imperfecciones del hombre. La moral es clara, el hombre, al saber lo que le espera, debe decidir aquello que lo motive y persuada a realizar las buenas obras y a evitar la inacción pendenciera, las malas obras, las palabras vanas o los malos pensamientos.

Así, en la idea del mundo medieval se enlazan la obra arquitectónica material (en la Catedral de Chartres), la fe y doctrina religiosa cristiana (en la *Suma Teológica*) y el destino del hombre (en la *Divina comedia*), bajo el supuesto de que el hombre puede decidir en la vida terrenal, lo que le depara “la otra vida” - en el “mas allá”, en la vida eterna-, que puede ser el cielo, el purgatorio o el infierno, dependiendo *de sus obras, pensamientos, palabras u omisiones*.⁷⁸

Veamos ahora otras expresiones de las ideas del mundo medieval y las opiniones que ayudaron a su vez a reforzar o consolidar las ideas de la perfección.

La idea medieval del mundo es una idea unificada, esencial y fundamentalmente religiosa, es una idea *geocéntrica y teocrática, por muy cristocéntrica y*

⁷⁸ Haciendo gala de su erudición, Gaos nos muestra *la idea de una sucesión de hechos que se dan una y solo una vez: creación, caída, historia del pueblo elegido para pueblo redentor, vida de éste e historia de la Iglesia fundada por Él hasta la consumación de los siglos, o sea de la historia misma, en el juicio final*. Ibídem, p. 22.

cristológica que también sea, dada la relación, a su vez entre Cristo y Dios⁷⁹.

Para Adler,

*...es incuestionable que la idea de Dios realmente contiene este movimiento hacia la perfección en la forma de una meta, y que, como una meta concreta de perfección, corresponde de la mejor manera al oculto anhelo del hombre de alcanzar la perfección.*⁸⁰

Por otra parte, Peter señala que en el cristianismo, la perfección es un concepto adquirido, pero más por la introducción del concepto a raíz de la difusión y elaboración de la filosofía cristiana que del anuncio evangélico. El concepto de perfección *prácticamente no tiene referencias en los evangelios, la tendrá en su difusión: las Cartas Apostólicas*,⁸¹ sin embargo, las traducciones del concepto de perfección dificultan la interpretación de su significado. Podemos considerar como un ejemplo de estas dificultades el contraste entre las siguientes frases de los Evangelios⁸²: del de San Mateo “*Sed perfectos como es perfecto vuestro Padre que está en el cielo*”, en tanto que en el de San Lucas encontramos “*Sed misericordiosos como es misericordioso vuestro Padre*”. Ambos imperativos sugieren que el hombre puede llegar a ser misericordioso como Dios es misericordioso, o llegar a ser perfectos como Dios es perfecto, en una imagen antropomórfica. Pero no afirman que el hombre lo sea, o que llegará

⁷⁹ Ibídem, p. 72.

⁸⁰ Adler, Alfred. *Superación e interés social*. FCE, México, 1968, p. 39.

⁸¹ *En los Evangelios no se atribuye ningún anuncio directo por parte de Jesús a la perfección. El Evangelio de San Mateo, escrito para los cristianos de origen hebraico, llegó hasta nosotros, no en el arameo, lengua original de la primera redacción que se perdió, sino de la copia griega de la tercera redacción. Esto explica, en pocas palabras, la presencia del termino perfecto en Mt (5,48), que señala “sed perfectos como es perfecto vuestro Padre que está en el cielo” y en (19,21), “si quieres ser perfecto, ve, vende cuanto tienes, dalo a los pobres y tendrás un tesoro en el cielo, y ven y sígueme”. El término “perfecto” usado en el primer pasaje es un tentativo para traducir quizás hased o rehamin que se traduce como “misericordia”, pudiera tratarse de la palabra “santo”. Coincide esta hipótesis con la versión de Lc. (6,36), cuyo texto señala que Jesús dijo “Sed misericordiosos como es misericordioso vuestro Padre”. Es claro, concluye Peter, que el hombre puede ser misericordioso como Dios es misericordioso, en una imagen antropomórfica, pero no puede ser perfecto como Dios. Peter, Una terapia... op. cit., pp. 32-34.*

⁸² Las frases son del Evangelio según San Mateo (5,48) y del Evangelio según San Lucas (6,36) respectivamente. Estas frases las refiere Peter para hacer ver el contraste entre las dos expresiones. Respecto al comentario de la dificultad del análisis por diferencias en las distintas versiones bíblicas, encontramos, por ejemplo, que en la Biblia de Jerusalén, las traducciones son diferentes para los mismo versículos: “Vosotros, pues, sed perfectos como es perfecto vuestro Padre celestial” y “Sed compasivos, como vuestro Padre es compasivo”, respectivamente. *Biblia de Jerusalén*. Brouwer. Bilbao, 1975, pp. 1395 y 1467.

a serlo, sólo invitan a serlo. La controversia esencial es la notable diferencia de los términos traducidos, perfecto y misericordioso, que si bien están relacionados, no significan necesariamente lo mismo. Peter abunda en este punto señalando que *tal parece que hubo una “helenización” del sustantivo misericordioso, conservada por influencia del Antiguo Testamento, que manda “sed santos porque yo soy santo”, lo cual a nuestro parecer fue tomado por la iglesia textualmente en la historia como sinónimo de perfección*⁸³.

El cristianismo encontró en el pensamiento griego los instrumentos para profundizar y las categorías para expresar un mensaje que se anunció en parábolas, con un lenguaje local y con un simbolismo predominantemente bucólico. La idea de perfección se orientó hacia una actitud radicada en el corazón más que en la mente.

En la Edad Media se intentó “cristianizar” los componentes paganos del pensamiento “antiguo”, y, viceversa, dar forma filosófica a las doctrinas cristianas: *la cristianización de la antigüedad está vinculada a cierta helenización del cristianismo*.⁸⁴ Durante la Edad Media la idea de perfección fue objeto de estudio por parte de los escolásticos, quienes distinguieron, señala Peter, a la perfección en todas sus partes posibles: *como propiedad, como atributo, como cualidad, o entidad, como elemento de estructura esencial o como cualidad adjunta a la estructura esencial*.⁸⁵

El concepto de perfección se desarrolló en la fórmula de vida cristiana, con la difusión de la vida ascética, el triunfo de la vida monástica en el Occidente y la elaboración de reglas de espiritualidad. Los manuales de espiritualidad clasificaron la perfección cristiana en “esencial” (gracia santificante), “operativa” (caridad), “instrumental” (consejos evangélicos) y “final” (comuni3n con Dios). La

⁸³ Peter, Ricardo. *Una terapia...* op. cit., pp. 27-41.

⁸⁴ Hoffè, O. *Breve historia ilustrada...* op. cit., p. 97.

⁸⁵ *Ibíd*em, p. 33.

literatura devocional y los libros de “lectura espiritual” resaltaron el valor de la perfección y equipararon la imperfección con el pecado venial.⁸⁶

La perfección moral asumió un carácter de privación física y de ejercicio para mortificar y dominar la carne, enemiga numero uno del espíritu. El hombre perfecto es espiritual. La perfección se convirtió en el camino de la “edificación” del hombre. Para asimilarse a Dios en las facultades o potencias espirituales, intelecto y voluntad, era necesario *crucificarse en los apetitos materiales*.⁸⁷ Nos parece que aquí están las raíces de uno de los dogmas más representativos del cristianismo católico: seguir el camino trazado de perfección, lo que implica sacrificio, mortificación y posiblemente beatitud y/o santidad. También nos parece que están las raíces de las invitaciones a buscar la obra de Dios en la naturaleza, a buscar la orientación y el sentido de la vida y, por supuesto, a buscar la salvación para la vida eterna y el retorno al paraíso perdido. Estas búsquedas dieron lugar a considerar a la imperfección como el concepto opuesto o contrario natural de la perfección, que revisaremos en la siguiente sección.

La triada gaosiana nos mostró el hilo conductor de las ideas del mundo medieval y nos reveló a la religión como elemento clave y fundante, no solo de las ideas de la perfección, sino también del pensamiento occidental. La religión cristiana, hegemónica en el mundo occidental, moderno y contemporáneo, subyace en cuerpos de expresiones. Hemos visto como fue cambiando substancialmente, al paso de los siglos, la idea de la perfección: la idea original, como algo “acabado” y “completo”, asumió el rasgo de algo “insuperable”, abriéndose a la posibilidad

⁸⁶ Los moralistas de la época distinguían los pecados veniales, males morales, de las imperfecciones, que tenían consecuencias funestas para la santificación. En los códigos de perfección, como *La imitación de cristo* del monje agustino Tomás de Kempis, escrita en 1441 y *La perfecta casada*, escrita en 1583 por Luís Ponce de León, también agustino, la palabra imperfección equivale a “miseria humana”, “flaqueza”, “caída”... La imperfección se consideraba lo propio de una naturaleza ruin, era sinónimo de condición frágil, malos hábitos, faltas leves, malas inclinaciones, rarezas, desorden, defecto, mancha, indignidad, torpeza, infidelidad, etcétera... Las imperfecciones se corregían con la penitencia y las mortificaciones... La espiritualidad cristiana se especializó en la disciplina de la mortificación. Peter, R. *Una terapia...* op. cit., pp. 39 y 48-56.

⁸⁷ Peter, R. *Una terapia...* op. cit., pp. 39-40.

de una comprensión positiva de lo ilimitado y, al relacionarla con la “plenitud”, fue equiparada con la idea de lo trascendente o infinito. La perfección se transformó, de algo relativo en algo absoluto. Esta revisión de las ideas y opiniones que contribuyeron al desarrollo de la perfección, nos ayudó a entender por analogía los orígenes de la calidad y el tipo o clase de perfección que persiguió la calidad en esa época y nos aclaró la relación entre la calidad y la perfección.

A partir de la Edad Moderna, como veremos, la perfección se relacionó aun más con lo trascendente, en términos de lo infinito, lo cual representa un segundo giro conceptual que dio lugar a una nueva vertiente de pensamiento, el pensamiento moderno. Esto nos dio la pauta para indagar estas nociones transformadas con más detalle y por ello incluimos como otro núcleo que emerge en la investigación, lo relativo a las ideas de lo finito y lo infinito, que trataremos en el capítulo IV.

C. Edad Moderna, ideas del hombre moderno.

(Ideas antropológico morales).

La idea moderna del mundo fue gestándose durante la Edad Media. Pero la idea moderna de la perfección, al igual que en la etapa precedente, fue esencialmente religiosa: el movimiento de la Reforma protestante constituye para nosotros el inicio de la Edad Moderna y el parteaguas, en cuanto a diversidad religiosa, de la Historia de la cultura occidental; el movimiento reformista, al cuestionar la imperfección de la Iglesia católica, dio lugar a una nueva conceptualización de la relación entre lo infinito y lo finito, entre Dios y el hombre. Esta reconceptualización perdura hasta nuestros días, en paralelo con las ideas tradicionales a las que se impuso.

La Iglesia respondió a la Reforma protestante con la Contrarreforma, en un esfuerzo de salvación, obra principal del Concilio de Trento, la cual tuvo un éxito parcial, ya que *ni las confesiones reformadas ni la Iglesia católica fueron capaces de restaurar la cristiandad, ya no como unidad religiosa, ni siquiera como sociedad humana fundamentalmente religiosa, con una idea del mundo igualmente religiosa.*⁸⁸

Las ideas que dieron lugar al cisma del cristianismo moderno fueron expuestas en las obras de Martín Lutero, principal precursor de la Reforma; en la contraparte, tal y como sugiere Gaos, sobresalen el *Tratado de la victoria de sí mismo* de Melchor Cano y los *Ejercicios espirituales* de San Ignacio. Estas obras trascendieron su época y en todas ellas encontramos integradas las ideas de la perfección. En las obras de Lutero se manifiesta el malestar y descontento contra las prácticas e imperfecciones de la dirigencia de la Iglesia Católica; el *Tratado de la victoria de sí mismo* fue escrito, como su nombre lo sugiere, para superar las imperfecciones personales, como una victoria sobre los vicios; los Ejercicios de San Ignacio, a decir de Gaos, “*no se enderezan a convertir a la fe católica: es palmario que se presupone un católico creyente –pero tibio y, como consecuencia, poco o mal practicante; a lo sumo, remordido por la conciencia y deseoso de enmienda, pero abandonado, dejado, laxo, para lograrla y entrar por el camino ya recto de la perfección.*”⁸⁹

A partir de la segunda mitad del siglo XVI, las nuevas traducciones de la Biblia estuvieron impregnadas del afán de la perfección. Estas versiones bíblicas, junto con el uso de la imprenta, fueron definitivas en el desarrollo del protestantismo, así como de sus iglesias, religiones y sectas derivadas. Por su parte, la Iglesia católica reaccionó tal vez tardíamente, en forma conservadora con la Contrarreforma, la institución de las órdenes religiosas y la represión de la inquisición, así como con la difusión de obras devocionales. No obstante, Peter

⁸⁸ Gaos, J. *Historia...* op. cit., p. 75.

⁸⁹ *Ibíd.*, p. 125.

subraya la gran influencia a favor del catolicismo de dos obras devocionales, la *Imitación de Cristo* de Kempis y *La perfecta casada* de Fray Luís de León. La primera enfatizó el modelo cristiano de la perfección, en tanto que la segunda, como su nombre lo indica, es una guía de lo que se consideraban buenas costumbres y virtuosas prácticas. En particular, encontramos que la obra de Gracián, *El hombre en su perfección*, tuvo también una influencia decisiva en el desarrollo del concepto y el modelo católico de perfección.⁹⁰

Paralelamente Gaos considera que *la ciencia moderna constituye la potencia más característica del mundo moderno, la cual conformó las nuevas ideas radicales del mundo*, empezando por reemplazar la idea aristotélica-tolemaica y medieval del mundo geocéntrico y celeste finito por la idea copernicana de un sistema heliocéntrico y la idea de un mundo celeste infinito en el espacio, el desarrollo continuó con unas nuevas ciencias, esencialmente mecánicas, de los fenómenos físicos -materia y forma- de los seres naturales.⁹¹

Pero la historia de la ciencia y de las ideas modernas son inseparables de la historia de la filosofía moderna. Lo más profundo y decisivo en relación con la idea moderna del mundo, señala Gaos, *es la relación entre razón y realidad, entrañada en la ciencia moderna y desentrañada precisamente por la filosofía. La historia de la idea de estas relaciones es la historia de la esencia misma de la filosofía moderna*, desde sus orígenes con Bacon y Descartes hasta la culminación del idealismo alemán de Kant a Hegel, el concepto de la perfección fue desarrollado tanto desde el punto de vista metafísico como moral.⁹²

Descartes desplazó el geocentrismo que había caracterizado la filosofía medieval y colocó las bases para una reflexión centrada en el hombre. *Su antropocentrismo se delineó sobre el horizonte de lo ilimitado*, el cual permeó

⁹⁰ Gracián, Baltasar (1601-1658), *El hombre en su perfección*, escrito en 1639, con recomendaciones del *Saber para vivir y ser perfecto*, como indica el subtítulo. Temas de hoy, Madrid, 1998.

⁹¹ Gaos, J. *Historia...* op. cit., p. 75.

⁹² *Ibíd.*, p. 77.

toda la cultura de los siglos siguientes hasta nuestros días. A través del camino que propuso en la “duda metódica”, Descartes propuso un saber absoluto, un saber ilimitado.

*La duda esta dirigida no a relativizar el conocimiento, sino a encaminarlo hacia un saber ilimitado; sólo de la duda puede surgir la certeza máxima y de esta manera lograrse, por medio de la razón, un conocimiento y una seguridad intelectual perfectos.*⁹³

La profunda actitud crítica de Descartes respecto de la razón tiene como finalidad instaurar el reino de la razón, *reino que comenzó su imperio con el Iluminismo y con el Racionalismo. Desde el momento en que se despierta a lo abstracto, la razón comienza a buscar el camino de la perfección.*⁹⁴

Asimismo, la plástica como género de expresión desarrolló monumentos de la arquitectura moderna representativos de la idea moderna del mundo como el Vaticano, el Escorial o Versalles y, sobre todo, la emancipación paulatina de la pintura de las influencias religiosas⁹⁵, como arte de la representación de la luz, característico en las obras de Leonardo, de Rembrandt, de Velásquez y de El Greco, entre otros. En la música hubo también una emancipación de lo religioso, caracterizada por grandes genios y compositores, como Bach (1685-1750), Mozart (1756-1791) y Beethoven (1770-1827), entre otros.

Podríamos resumir que en esta tercera etapa los cuerpos de expresiones se multiplicaron; se incrementaron las iglesias, credos, religiones, Biblias y publicaciones; se desarrollaron las artes, las técnicas, las ciencias y se inició la tecnología; se secularizó y popularizó la educación; se fincó la idea del llamado progreso, idea que fructificó en los países desarrollados, primer mundistas o del Norte, protestantes la mayoría de ellos; en contraste con el escaso desarrollo y

⁹³ Peter, R. *Una terapia...* op. cit., p.40.

⁹⁴ Gaos, J. *Historia...* op. cit., pp. 75-79.

⁹⁵ La emancipación de la influencia religiosa a que nos referimos es la libertad de expresión paulatina que se fue dando. Basta recordar la escultura del *Moisés* con cuernos de Miguel Ángel, que tantas controversias causó y que ni siquiera el Papa pudo hacer nada para evitarlas.

el limitado “progreso” en los países subdesarrollados, tercermundistas o del Sur, católicos en su gran mayoría.

En la perfección subyace y sobresale la influencia religiosa. Esta influencia, a pesar de sus limitaciones, representa el canal generador de la idea de perfección y por analogía, de la calidad, que nos sigue pareciendo sinónima y heredera legítima de la perfección.

D. Edad (Post) Moderna, ideas del hombre Contemporáneo.

(Ideas pragmáticas y utilitarias).

Encontramos que en la Edad Moderna se desarrollaron dos grandes movimientos, el religioso –dividido- y el de la ciencia moderna, tanto natural como humana, que en conjunto conformaron la filosofía moderna. La ciencia moderna se *mecaniza*, a decir de Gaos, *y entraña tres ideas, la materialista, la idealista empírica y la idealista trascendental.*

Estas ideas integran una idea del mundo en su totalidad, en la que el mundo se reduciría al mundo natural de la materia y al mundo de los sujetos de las cualidades sensibles y de la razón matemática, sin mundo sobrenatural alguno.

Esta idea del mundo tiene una motivación. La mecánica es ciencia de la técnica económica del poder y dominación sobre la naturaleza o el mundo natural, y, por medio de ellos, sobre el mundo del hombre y sobre éste mismo.⁹⁶

Estas ideas materiales y pragmáticas dieron lugar a la irrupción del hombre moderno, *con su radical y esencial impulso y afán de poder y ahorro sobre el mundo natural y el humano, sin cuidarse del sobrenatural.* En todo caso, señala Gaos, hay que hacerle al hombre moderno *la justicia de reconocer que su afán de poder y ahorro se inserta en un ideal, en una utopía, de*

⁹⁶ Gaos, J. *Historia...* op. cit., p. 422.

*perfeccionismo de la Humanidad... Esta utopía de perfeccionamiento incluye en sí la idea de una perfectibilidad del hombre.*⁹⁷

*Así, afirma Gaos, si el tema de la edad moderna fue el de la determinación de la realidad por la razón, el de la edad contemporánea será el de la determinación de la razón por lo irracional.*⁹⁸

En esta cuarta etapa, en términos generales, encontramos una gran variedad de ideas, con marcadas orientaciones pragmáticas y utilitarias. Los cuerpos de expresiones se siguieron ramificando en una gran diversidad en cuanto a la conceptualización de la perfección.

En la sociedad contemporánea la perfección ha sido promovida hasta convertirla en un ideal. Se expresa como patrón o modelo clave para el desarrollo en ámbitos tan dispares como el educativo, empresarial, industrial, gubernamental, familiar o en el mundo eclesiástico, monacal y religioso. A veces disfrazada con sinónimos tales como excelencia, calidad, eficiencia, efectividad, plenitud, bondad, santidad y tantos otros términos que han desfigurado su significado original, o lo han transformado en su propio beneficio. Entraremos en los detalles del análisis sobre el desarrollo de la perfección en dichos ámbitos en la siguiente sección, enfocándonos a las ideas del hombre contemporáneo, con lo que complementaremos nuestra reflexión de la Edad (Post) Moderna.

Hemos sintetizado el desarrollo histórico del concepto de perfección, revisamos básicamente los orígenes de las ideas de la perfección, que fueron construyendo el pensamiento occidental, y confirmamos cómo evolucionaron juntos. Establecimos cuatro etapas de avance y detallamos las ideas clave de las dos primeras etapas, Edad Antigua y Edad Media. No entramos al detalle del desarrollo histórico en las siguientes dos etapas (Edad moderna y postmoderna),

⁹⁷ Ibídem, p. 424.

⁹⁸ Ibídem, p. 435.

por lo amplitud del tema⁹⁹, que rebasa los alcances de nuestra investigación, no obstante volveremos a tratarlo.

Encontramos que el pensamiento occidental se desarrolló entrelazado con la búsqueda de la perfección; la perfección está presente a lo largo de la historia de nuestras ideas del mundo y sus raíces son eminentemente religiosas, tanto en ideas como en obras. Creemos haber corroborado nuestro aserto inicial en cuanto a los orígenes de la calidad. Nos parece que la perfección se fue mimetizando, emigró a otros ámbitos y se transformó en nuevos términos, entre ellos la calidad, en tanto que la religión subyace como el artífice del desarrollo de la perfección y, por ende, de la calidad.

Creemos que la idea original de perfección, con un enfoque teocéntrico, se orientó hacia un enfoque antropocéntrico. El concepto de perfección, desde lo antropológico, se enriqueció y adquirió mayor fuerza al relacionarlo con la imperfección, lo cual abordaremos en el siguiente núcleo sobre la imperfección.

Consideramos que no obstante lo abstracto y complejo del concepto de perfección, en general se ha manejado como si fuera posible encontrar el camino hacia ella, tan solo por proponerse ir en su búsqueda. Al respecto, afirma Adler, *ninguno de nosotros sabe cuál es el único camino correcto hacia la perfección. La humanidad ha hecho distintos intentos de imaginar esa meta final del desarrollo humano.*¹⁰⁰ De esta forma, se relativiza la perfección, y de ser un mero concepto, abstracto e indefinido, se transforma en un proceso objetivo y concreto, el proceso de búsqueda de la perfección, que implica acciones y actividades concretas, con las cuales se pretende objetivizar el camino deseado y convertir a la perfección en una meta posible de conseguir, lo cual nos planteó nuevos cuestionamientos.

⁹⁹ En la *Historia de nuestra idea del mundo*, Gaos continúa profundizando la reflexión histórica y lo dejamos como referencia.

¹⁰⁰ Adler, A. *Superación...* op. cit., p. 39.

Nos abocaremos a revisar las manifestaciones y consecuencias de las aplicaciones de las ideas de la perfección en el siguiente apartado, con lo que cerraremos este capítulo.

II. 2 Afán innato de perfección o inagotable búsqueda.

Cuando despertó, el dinosaurio todavía estaba allí.
“El dinosaurio”¹⁰¹ Augusto
Monterroso.

La presencia, a veces inquietante, de la perfección, se nos manifiesta como en el relato de Monterroso, al darnos cuenta que no había necesidad de buscarla, siempre ha estado presente. Nos hace pensar que es algo innato y real. Al mismo tiempo, en forma paradójica, nos hace cuestionar su preexistencia y nos lleva a pensar que al buscarla la evocamos e idealizamos y que sólo la búsqueda nos hace imaginar que existe.

En nuestra sociedad coexisten fundamentalmente dos grandes corrientes alrededor de la perfección, algunos autores la explican en términos de un afán de perfección o superación, al cual podemos y debemos aspirar, como algo sano y natural en el hombre; en tanto que otros autores la consideran como una idea inadecuada, impuesta en nuestra sociedad como un ideal de perfección, que obliga a una inagotable búsqueda y provoca trastornos y deshumanización.

La mayoría de los autores consultados no desarrollan en detalle el concepto de perfección, sino lo relacionado con las ideas sobre el afán, el ideal o la búsqueda de la perfección, en términos de sus manifestaciones normales o de

¹⁰¹ Augusto Monterroso (1921-2003), escritor guatemalteco, exiliado y radicado en México desde 1959 hasta su muerte, escribió justo en 1959, con siete palabras, el mejor cuento corto del mundo, *El dinosaurio*, que no ha sido superado. Internet. Google.com.

sus desafortunadas consecuencias, como el perfeccionismo o el ser perfeccionista.

Podemos afirmar que actualmente hay dos grandes bloques en la literatura sobre el tema: pocas investigaciones serias, filosóficas y psicológicas, sobre la perfección y numerosas obras de divulgación, sobre el perfeccionismo y los perfeccionistas, enfocadas a la superación personal, terapias y autoayuda.

Basta con repasar los títulos de las obras consultadas¹⁰², algunas de las cuales analizaremos en este apartado, para darnos cuenta de las distintas y contrapuestas corrientes de pensamiento, teorías, ideas, niveles y opiniones, en torno a la perfección y sus derivados directos, perfeccionismo y perfeccionistas. No presentamos aquí nuestras indagaciones sobre estas “afecciones”, por estar fuera del campo de interés de este trabajo.

Para examinar los supuestos y presupuestos de las dos corrientes señaladas, en este apartado presentaremos sólo las ideas clave de dos autores representativos de cada una de ellas, abarcaremos el afán de perfección, el

¹⁰² Enfatizamos con negritas las palabras clave que muestran la “tendencia”, inclinación o preferencia del autor, algunos autores pueden ser clasificados “antiperfección” sólo desde el título de sus libros, otros a favor de ella y algunos son tolerantes. Las referencias completas se encuentran en la bibliografía.

A. Obras de Investigación.

1. **Superioridad** e interés social (Adler, A.)
2. *Práctica y teoría de la psicología del individuo* (Adler, A.)
3. *Una terapia (de la imperfección) para la persona humana* (Peter, R.)
4. *La imperfección en el evangelio* (Peter, R.)
5. *Honra tu límite* (Peter, R.)

B. Obras de divulgación.

6. *El cultivo de tu fregonería* (Canales, E.)
7. *Necesario mas no suficiente* (Goldratt, E.)
8. *El hombre en su perfección* (Gracián, B.)
9. *La obsesión del perfeccionismo* (Mallinger, A.)
10. *En busca de la excelencia* (Peter y Watermann)
11. *La búsqueda diaria de la perfección* (Pinfold, W.)
12. *Atrévase a no ser perfecto* (Ruiz Coloma, C.)
13. *No seas tan perfeccionista* (Ramírez Basco, M.)
14. *Cómo superar el perfeccionismo* (Smith, A.)
15. *Lo que es satisfactorio no basta* (Weiss, A.)

ideal de perfección y la búsqueda de la perfección y revisaremos sus aplicaciones en tres ámbitos.

La primera postura parte del supuesto de que el afán de perfección está presente como parte de la naturaleza humana. Adler postula que el afán de perfección *es innato como algo que pertenece a la vida, una tendencia, un impulso, un desarrollo, un algo sin el cual no se podría siquiera concebir la vida.*¹⁰³ Considera que todo individuo está apresado en el afán de perfección, y equipara este afán con el afán de superioridad, el afán de poder, el empeño de ir hacia arriba. El problema, a decir de Adler, radica en que ninguno de nosotros sabe cuál es el camino correcto hacia la perfección, ni siquiera somos capaces de imaginarlo. Considera que la humanidad ha hecho distintos intentos de imaginar esta meta final del desarrollo humano, aceptando que:

*La más sublime de esta elevación ideal de la humanidad es la idea de Dios. Es incuestionable que la idea de Dios contiene este movimiento hacia la perfección en la forma de una meta, y que, como una meta concreta de perfección, corresponde de la mejor manera al oculto anhelo del hombre de alcanzar la perfección. Naturalmente, me parece que cada persona imagina a su Dios de diferente manera. Así, hay ideas de Dios que desde su comienzo no son iguales al principio de perfección. Pero de la formulación más pura de Dios podemos decir: aquí se ha realizado la formulación concreta de la meta de perfección.*¹⁰⁴

Este autor coincide en los orígenes de las ideas de la perfección, analizados en el apartado anterior, en cuanto a equiparar a la meta final, la meta concreta de perfección con la idea de Dios. Éste es un elemento más que ratifica, desde otro punto de vista, nuestra afirmación de que la religión subyace de manera importante en el desarrollo de las ideas de la perfección.

¹⁰³ Adler, Alfred. *Superioridad e interés social*. FCE, México, 1968, p. 38.

¹⁰⁴ *Ibíd.*, p.39.

La propuesta de Adler plantea esta meta como un anhelo oculto del hombre de alcanzar la perfección.¹⁰⁵ Su teoría conformada por la idea innata del afán de perfección (en el que estamos apresados), el posible camino (que no conocemos y que no siempre será el correcto) y la meta de perfección (que tiene como propósito *señalar la dirección para el desarrollo de la personalidad total, para todos sus movimientos expresivos, su percepción, su pensamiento, su sentimiento, su visión del mundo*), expresa la propuesta de superación y desarrollo del ser humano, como persona al servicio de los demás y no sólo de sí mismo; *representa la fórmula especial para el afán correcto por la perfección del hombre... que está en la dirección que conduce a la perfección de toda la humanidad.*¹⁰⁶ *Inclusive el perfeccionismo es considerado como una ventaja, como algo positivo, ya que la atención a los detalles mejora la calidad, la organización mejora la eficiencia, los objetivos y las expectativas ayudan a mantener la motivación y concentran el esfuerzo para alcanzar las metas.* Enfatiza Adler que:

*el afán de superioridad y de perfección no se limita a la caracterización de algunos individuos ni se les impone desde el exterior; más bien, es propio de toda persona y debe ser entendido como innato, como un fundamento necesario y general para el desarrollo de todo individuo.*¹⁰⁷

La relación que establece el autor entre ambos afanes, el de superioridad y el de perfección corrobora su análisis profundo, que va mas allá de las caracterizaciones que son comunes en la literatura sobre el tema.

¹⁰⁵ Afirma Adler que *naturalmente hay entre los hombres incontables intentos de imaginar esta meta de perfección de manera diferente. Nosotros los médicos que tratamos con fracasados, con personas que han caído enfermas de una neurosis o psicosis, que se han convertido en delincuentes, alcohólicos, etc. vemos esta meta de superioridad en ellos también, pero en otra dirección, una dirección que contradice la razón en tanto que no podemos reconocer en ella una meta correcta de perfección(...) cuando alguien intenta dar un carácter concreto a esta meta queriendo dominar a los demás, esa meta de perfección nos parece incapaz de dirigir al individuo y al grupo (...) cuando encontramos personas que se han puesto como meta de perfección apoyarse en otras, esta meta de perfección también nos parece que contradice la razón. Cuando alguien tal vez encuentra la meta de perfección en dejar las tareas de la vida sin resolver para no sufrir ciertas frustraciones que serían opuestas a la meta de perfección, esta meta también nos parece completamente impropia, aunque a muchas personas les parezca aceptable.* Ídem.

¹⁰⁶ *Ibíd.*, pp. 41 y 45.

¹⁰⁷ *Ibíd.*, p. 44.

Por otra parte, en la segunda corriente de pensamiento, los principales supuestos son que el ideal de perfección está *afianzado* en nosotros como parte del proceso de culturización y que la búsqueda de la perfección es impuesta en y por nuestra sociedad. En esta inteligencia se le considera nociva, ya que provoca trastornos y enfermedades graves. Peter refiere y desarrolla la denominada *encrucijada del hombre en búsqueda de la perfección o en búsqueda hacia la conciencia del límite*,¹⁰⁸ partiendo del supuesto de que el perfeccionismo y el ser perfeccionista emanan de la aceptación del ideal de la perfección, el cual está fuertemente arraigado en nuestra cultura occidental y provoca una búsqueda que él considera fuera de lugar. Para Peter,

*El perfeccionismo es causa de inestabilidad e inadecuaciones, es un trastorno de la auto orientación causante de una experiencia interior de naturaleza persistente, progresiva y estable, de sensación de inadecuación con relación a la forma de percibirse a sí mismo, a los demás y al entorno, y se manifiesta en una exigencia de estructurar esas mismas áreas.*¹⁰⁹

Peter no acepta graduaciones en el perfeccionismo y lo considera totalmente negativo. Para él, dicho trastorno es una anormalidad clasificada, estudiada y con posibilidades de recuperación, a través de la Terapia de la imperfección. Éste es su principal objetivo y es lo que lo distingue de otras propuestas psicoterapéuticas, de hecho él va contracorriente en este movimiento y lo reconoce:

El perfeccionismo consistirá, por lo tanto, en un afán desmedido de hacer bien las cosas, en una generación de frustración y de inactividad, mientras, caso aparte, la tendencia a la perfección, según la opinión de muchos psicólogos, representaría una sana necesidad de autodesarrollo. Por este motivo, se considera la tensión a la autoperfección como algo deseable y legítimo...para nosotros, la tendencia a la perfección va siempre considerada como enfermedad del espíritu, en el sentido que hemos explicado ...la tendencia a la perfección no va acompañada de la

¹⁰⁸ Peter, R. Una terapia...op. cit., pp. 85-98.

¹⁰⁹ Peter, R. Elementos fundamentales de la terapia de la imperfección. Manuscrito inédito. 2002, p. 5.

conflictualidad que caracteriza a la neurosis del perfeccionismo en su forma desarrollada...distinguimos entre un sano impulso al crecimiento y la distorsión del mismo y afirmamos que la distorsión del impulso sano al desarrollo conoce diversos niveles de “fijación” o detenimiento, pero todos agrupados por la presencia del mismo elemento insano: la no aceptación de lo que realmente soy.¹¹⁰

Al indagar los orígenes de la perfección y estudiar sus diversas concepciones, encontramos que las ideas originales de una “perfección acabada” se transformaron en un *ideal de la perfección* inalcanzable, Peter plantea que está culturalmente *afianzado* en nosotros, lo cual nos impulsa a una *búsqueda de la perfección*, que en realidad es una forma de autocontrol, de manera que a final de cuentas el ideal de perfección controla y domina nuestra realidad interior.

En la búsqueda de la perfección, que la sociedad considera un valor de suma importancia, propiamente no hay una “búsqueda”, el ideal de la perfección es sólo una manera de percibirnos. Es un modo de colocarnos frente a nosotros mismos e interpretarnos. Por esto mismo, no hay tal búsqueda; ya estamos afianzados en lo que supuestamente buscamos. El punto de partida, en este caso, es la misma meta. Seguiremos hablando de búsqueda solo como un eufemismo.¹¹¹

El concepto de perfección ha sido considerado en la cultura occidental como un sinónimo de máximo valor en todos los ordenes; Peter afirma que la expresión histórica del cristianismo “ser perfectos como Dios es perfecto”, *ha sido exaltada como el imperativo más sagrado para el género humano*. Esta máxima induce a considerar a la perfección como un ideal, pero al contrario de lo que se piensa, afirma Peter, *el ideal de la perfección no encierra una motivación positiva para el hombre, sino un peligro para su real proceso de humanización. Nuestro punto de vista es que la tendencia intencional a la perfección compromete la funcionalidad de la persona en términos profundos.¹¹²*

¹¹⁰ Peter, R. *Una terapia...* op. cit., pp. 113-114.

¹¹¹ Peter, Ricardo. *Honra tu límite*. BUAP, México, 1997, p. 12.

¹¹² *Ibíd.*, p. 12.

*Quienes viven “envueltos” por la dinámica que genera este ideal en nuestro sistema mental, acusan una percepción constante de inadecuación. Son personas que se sienten averiadas e incapaces de aceptar sus errores. Viven bajo la presencia de un juez implacable frente a sus propias fallas. Se descubren carentes de espontaneidad, sumamente esquemáticos, con la impelente necesidad de funcionar con la precisión de un reloj suizo; seres que viven en función de normas, programas y certezas como si la vida aconteciera en un laboratorio y, en el exterior, todo fuera contaminación y contagio.*¹¹³

Las afirmaciones anteriores presuponen la existencia de personas que viven envueltas en el ideal de la perfección, en una sociedad que valora una búsqueda imposible, donde se ratifica que el ideal de la perfección es sólo una forma de percibirnos, que la perfección ya esta afianzada en nosotros por lo que no es necesaria ninguna búsqueda y que la búsqueda junto con el ideal persiguen mas bien el control.

*La perfección es aséptica, requiere de seres fríos en el plano emocional. Tales personas se nutren de desestima, de sentimientos de culpabilidad y de remordimiento cada vez que incurren en una falla o en un fracaso. Sus actos necesitan ser aprobados por un juez interior y aceptado por los demás. En realidad, quien tiende a la perfección esta estacionado... Más que de búsqueda se trata de una forma de autocontrol. La palabra control es la que mejor define el asunto que se trae el perfeccionista. El ideal de la perfección ejerce una forma de control sobre nuestra realidad interior.*¹¹⁴

Estos supuestos representan un marco de referencia de la segunda corriente de pensamiento, y nos parece que muestran la otra cara del problema, ya que presuponen una carga negativa.

¹¹³ Ídem.

¹¹⁴ Ibídem, p. 13.

Revisemos dos grupos de enunciados analizados por Peter, en las que acepta tácitamente la carga negativa de la búsqueda de la perfección, en términos de movimiento, tendencia, y arraigamiento en el sistema mental.¹¹⁵

...el movimiento hacia la perfección no conduce a la perfección que es la utopía, literalmente, la isla no existente... la tendencia a la perfección en cuanto búsqueda intencional de un objetivo abstracto, tiende a monopolizar toda la interioridad del hombre: su inteligencia y su voluntad ...el sistema mental¹¹⁶ puede regirse, como sucede en el perfeccionista, por el concepto de perfección concebido en términos de significado personal de la vida...y la tendencia a la perfección es considerada siempre como una enfermedad del espíritu.¹¹⁷

En un segundo grupo de expresiones, Peter nos advierte los inconvenientes de la búsqueda, en términos de alternativa, de movimiento que niega o de activación que deshumaniza:

La búsqueda de la perfección se presenta como alternativa y solución a su realidad limitada...es un movimiento que niega al hombre como ser humano en su realidad más específica...activa una visión deshumana de la vida se presenta como un intento equivocado de quien quiere alcanzar el objetivo de no equivocarse"...o bien es un intento equivocado de quien quiere vivir sin equivocarse.¹¹⁸

¹¹⁵ Peter utiliza diversas argumentaciones y expresiones tanto para aceptar que hay una búsqueda como para enfatizar lo inapropiado de la misma, se refiere a ella indistintamente como una "tendencia a la perfección", "camino hacia la perfección", "tratar de alcanzar la perfección" o "movimiento hacia la perfección".

¹¹⁶ El sistema mental, a través de sus diversos procesos da lugar a un campo de valores desde el cual el hombre se relaciona con los hechos y circunstancias de la vida. La vida moral y la conducta espiritual están dirigidas por el sistema de Valores y significados (...) A través de los valores "vemos" e "interpretamos" la realidad, el significado presenta una función hermenéutica. Por medio del significado no solo vemos, sino que fundamentalmente interpretamos la realidad. Un valor puede perder o disminuir su carácter impersonal y asumir una nota estrictamente personal. Un significado es un valor personalizado. Peter, R. Una terapia...op. cit., pp. 88-89.

¹¹⁷ Aquí encontramos una postura radical en Peter, la tendencia a la perfección según la opinión de muchos psicólogos, representaría una sana necesidad de autodesarrollo. Por este motivo, se considera la tensión a la autoperfección como algo deseable y legítimo. La Antropología del límite no se suma a este punto de vista. Ibídem, p. 113.

¹¹⁸ Ibídem, p. 86-93.

Estos enunciados señalan la posibilidad de generar una dinámica de inadecuación y negación de nosotros mismos, aunque no sea ese el propósito. La tendencia a la perfección está tan afianzada culturalmente que, en ocasiones, ni cuenta nos damos de nuestra forma de pensar y de actuar.

El común denominador en estos últimos enunciados es el énfasis en una afirmación categórica: la búsqueda de la perfección no es apropiada. Peter ha centrado su pensamiento en torno al rechazo a la perfección y presenta diversas razones para argumentar porqué debemos oponernos al ideal de perfección y, por tanto, rechazar su búsqueda:

La expresión “alcanza la perfección”, confirma el autor, es una chifladura, desde el punto de vista de la antropología del límite, la tendencia a la perfección no es una aspiración sana; la búsqueda de la perfección no ayuda a las personas a vivir, amar, a sonreír, a gozar, a perdonar. No ayuda ni siquiera a sufrir. Los sujetos que viven intencionalmente en función de la perfección exponen la propia salud mental pues la perfección es estresante y ansiógena. En sus formas más graves conduce al desprecio de sí mismo, vuelve insoportable la vida a los demás y puede conducir a la automutilación. Con la perfección francamente salimos perdiendo.

119

Si tuviéramos que escoger entre las dos corrientes de pensamiento presentadas, preguntaríamos primero ¿cuál es a fin de cuentas la diferencia o la relevancia?, que sea innata o producto de un proceso de culturización no nos parece que sea el problema de fondo, el problema radica en las consecuencias del afán de perfección (versión innata) o del ideal de la misma (versión cultural), cuando se vuelven una enfermedad o una obsesión. No podemos negar que haya individuos con un afán innato de perfección y de superación, o que en nuestra sociedad vivamos, en mayor o menor medida, en una inagotable búsqueda de superación y perfección; lo dado por hecho es que estamos *poseídos* del afán de perfección y/o que el ideal de perfección ya está *afianzado*, de cualquiera de las dos formas no podemos evitar ni la posesión ni el

¹¹⁹ Ibídem, p. 23.

afianzamiento. Lo que sí podemos es a.) decidir la fijación de metas en una dirección correcta, de manera que no provoquen ansiedad, b.) rehusar buscar la perfección en forma desenfrenada o bien, c.) aprender a dominarnos para no caer en la tentación de juzgar y controlar a los demás, de apoyarnos en otros para lograr nuestros propósitos o de dejar las tareas de la vida sin resolver.

En familias numerosas o en comunidades que viven en un mismo entorno, encontramos semejanzas en las fisonomías, en la complexión, en los padecimientos congénitos y tantas otras similitudes digamos “innatas”, pero también encontramos similitudes en costumbres, valores, rituales, patrones de conducta individual y social. Lo innato y lo cultural que porta cada individuo se confunde o entremezcla de tal manera que las líneas divisorias de sus efectos o consecuencias desaparecen. En cualquier colectividad, hay individuos que destacan por su afán de superación, otros que sobresalen por su apatía, algunos se comportan activamente, en tanto que otros son indolentes, hay quienes se enferman con facilidad, otros resisten las enfermedades, y así podríamos eslabonar múltiples comparaciones. Nos preguntamos si estos aparentes “dilemas” son reales o son pseudodilemas que nosotros mismos elaboramos. Detrás de ese tipo de elaboraciones subyace un presupuesto maniqueo, confrontar dos supuestos contrarios y optar por uno o por el otro, sin dejar abierta la posibilidad de otras opciones o como hemos venido suponiendo desde el primer capítulo, sin considerar su unificación.¹²⁰

Encontramos teorías que afirman que el afán de perfección es rigurosamente innato, las cuales son refutadas con teorías que afirman que el ideal de la perfección es parte de un proceso cultural, socialmente impuesto. Creemos que no se trata de “resolver un dilema” que posiblemente ni existe, ni tampoco hay

¹²⁰ Al respecto Schumacher propone una teoría sobre la “reconciliación” de la fuerza de los contrarios, la cual consiste en encontrar un tercer elemento que funge como una “fuerza de otro nivel” que “disuelve” los opuestos. Schumacher explica que *en el caso del dualismo de contrarios “libertad-igualdad”, la “fraternidad” sería la fuerza que unifica y reconcilia y se disuelve en la triada “libertad-fraternidad-igualdad”*. Así como la fuerza del “amor” reconcilia la dualidad “disciplina-libertad” y se disuelve en la triada “disciplina-amor-libertad”, en materia de educación. Schumacher, E.F. *Guía para los perplejos*. Debate, Madrid, pp. 175-180.

que buscar las causas que originan las variaciones entre dos supuestos contrarios, como lo innato o lo fijado culturalmente, sino de entender y de aceptar nuevas perspectivas, como las de Schumacher, Morin o Fromm. Para nosotros, en esta cuestión de lo innato o lo culturizado, el hombre permanece como una unidualidad, sin tener que confrontarlos ni excluir una cualidad de la otra, sino de reconciliar; así, el afán de perfección nos parece *innato* y las cualidades que eso provoca se refuerzan o *afianzan* por el *imprinting cultural*. Por otra parte, para complementar este apartado, examinaremos el papel que han jugado las instituciones y organizaciones en la conceptualización, desarrollo y utilización de las ideas de la perfección en tres ámbitos específicos: A. Religioso-eclesiástico, B. Industrial-empresarial y C. Educativo.

A. La perfección en el ámbito religioso eclesiástico.

*La perfección no es humana*¹²¹
Pablo Latapí S.

Partimos del siguiente supuesto: nuestra cultura, en lo relativo a la perfección, tiene hondas raíces religiosas. En el ámbito religioso eclesiástico, en el mundo occidental, y específicamente en el desarrollo del cristianismo, el “ideal de la perfección” se ha presentado como el objetivo y finalidad del hombre, relacionándolo con su propia humanización y realización. A manera de ilustración consideramos dos nociones que parecen triviales, pero que han causado un sin número de confrontaciones y controversias, a lo largo de la historia de la humanidad occidental, nos referimos a las nociones de santidad y beatitud que se relacionan estrechamente con las de perfección y realización.

El objetivo del llamado camino a la perfección¹²², en el mundo cristiano tradicional y en particular en la Iglesia católica, parte a su vez de dos supuestos:

¹²¹ Latapí Sarre, Pablo. “*En defensa de la imperfección*”. Artículo de Internet, www.correo.udlap.mx. 2002, p. 3.

primero, que se trata de un proceso cuya meta es la perfección y, segundo, que una vez que decidimos transitar por dicho camino *las imperfecciones deberán corregirse con la penitencia y las mortificaciones*.¹²³

Al inducir a la perfección como único camino posible se ha perseguido que el ser humano se comporte de acuerdo a ciertos patrones o modelos de beatitud, santidad o vida ejemplar. El camino o búsqueda de la perfección se convirtió entonces en un ideal de vida, en un anhelo que debería formar parte de las aspiraciones “terrenales”.

La culturización religioso-ecclesial cristiana católica dictaminó, por dogma, que la perfección es alcanzable con una vida ejemplar, mediante “obras terrenales” que reflejen cualidades extraordinarias, superando el comportamiento común y normal de los mortales.

Nos parece que esto generó una contradicción desde el momento en que las instituciones asociaron, por un lado, a la perfección con lo infinito y, por otro lado, a la imperfección - su supuesto contrario - con lo finito. ¿Cómo puede el hombre en su finitud humana aspirar a lograr en este mundo, algo infinito, como ser perfecto? Así, alcanzar la perfección se convirtió en un ideal y como por definición, en “este mundo”, los ideales son inalcanzables, ya que pertenecen a otro mundo, sólo queda la búsqueda.

En el mundo occidental, la idea de la perfección y el camino para conseguirla, se han mantenido por siglos y aún se mantienen como un modelo inflexible de conducta y moral. La perfección estaba, y sigue estando, reservada para personas extraordinarias; a la fecha se continúa afirmando que es posible vivir en santidad; la recompensa por la penitencia terrenal que eso conlleva, es

¹²² Encontramos que el supuesto “camino a la perfección” fue aprovechado en el contexto religioso para relacionar el devenir humano con la promesa de la vida eterna. Asimismo, es sinónimo de la “búsqueda de la perfección”, con los presupuestos que analizamos al inicio de este apartado.

¹²³ Peter, R. *Una terapia...* op. cit., p. 39.

alcanzar una mejor vida en “otro mundo”. Vida ordinaria en la tierra, hasta que se demuestre lo contrario y entonces se convierte en extraordinaria.

El discurso de la búsqueda de la perfección, a pesar de todos los esfuerzos, se ha ido desgastando al paso de los siglos. En este proceso, consideramos que la fuerza, el poder económico social y el lugar hegemónico que ocupaba la religión instituida como iglesia católica apostólica romana, disminuido considerablemente con la Reforma protestante, se ha ido trasladando a nuevas instituciones y organizaciones. En muchos casos, las instituciones religiosas eclesiásticas (tradicionales y reformadas) fueron creando nuevas organizaciones de otros giros, o han formado nuevas alianzas con instituciones lucrativas y no lucrativas, privadas en su mayoría, lo que ha redundado en un desplazamiento para recuperar o fortalecer el poder hegemónico. Tal es el caso de las tradicionales alianzas “religiosas” con las organizaciones gubernamentales, organismos no gubernamentales, industrias, empresas, milicias, sociedades productivas de bienes y servicios, instituciones bancarias, universidades y escuelas. Estas nuevas organizaciones constituyen, a nuestro parecer, las renovadas fuerzas político-económicas del mundo occidental, y podemos afirmar que aun mantienen en su poder el estandarte de la perfección. En este desplazamiento de la perfección del ámbito religioso a nuevas organizaciones, revisaremos el entramado de la perfección en el ámbito industrial y empresarial, ámbito en el que nos hemos desarrollado y familiarizado.

B. La perfección en el ámbito industrial y empresarial.

En el ámbito industrial y empresarial, el *ideal de la perfección* y la búsqueda de la perfección saturaron la realidad material del hombre y construyeron una *cultura de la perfección* alrededor de prioridades que enfatizan

el tener y el hacer, en detrimento del ser¹²⁴. En los últimos años, en pleno desarrollo industrial, hemos constatado el énfasis en la eficiencia para glorificar el poder material y utilitario, y justificarlo, toda vez que el logro espiritual y el verdadero desarrollo humano, entendido como humanización, se consideran cada día más ajenos e inalcanzables. Los defectos y las imperfecciones son resaltados y estigmatizados. Al cuestionarnos sobre los orígenes de la renovada glorificación del poder material, entendimos que el concepto de la perfección y la idea del camino a la perfección de las organizaciones religiosas tuvieron que ser transformados para su aceptación en organizaciones no religiosas.

Consideramos, y éste es un problema central de nuestro trabajo, que las instituciones industriales y empresariales, lucrativas y no lucrativas, perpetuaron el dominio del ideal de la perfección que fue transmitido por las instituciones religiosas, solo que ahora los términos son excelencia, calidad total, eficiencia, liderazgo, productividad total, competitividad, valor económico agregado, entre otros términos contemporáneos.

Reconocemos que las organizaciones industriales y empresariales se convirtieron en las portadoras de los “nuevos valores” que más han contribuido, para bien y para mal, al desarrollo y al llamado “progreso”, así como a la simplificación¹²⁵ y a la globalización¹²⁶.

¹²⁴ Aquí nos remitimos a las obras de E. Fromm y a M. Domit para sustentar esta afirmación, en particular a tres de ellas. Fromm, Erich. *¿Tener o ser?* FCE, México, 1993. Fromm, Erich. *Del tener al ser*. Paidós, México, 1994 y Domit, Michel. *Ser, hacer y tener*. Diana, México, 1993.

¹²⁵ Hacemos referencia a lo que Morin llama el *paradigma de la simplificación* (disyunción y reducción), este paradigma *domina nuestra cultura hoy, y es hoy que comienza la reacción contra su empresa*. Contrapone a este paradigma el llamado *paradigma de la complejidad*, que *proviene del conjunto de nuevos conceptos, de nuevas visiones, de nuevos descubrimientos y de nuevas reflexiones que van a conectarse y reunirse... si el pensamiento simplificante se funda sobre la dominación de dos tipos de operaciones lógicas: disyunción y reducción, ambas brutalizantes y mutilantes, los principios del pensamiento complejo, entonces, serán necesariamente los principios de distinción, conjunción e implicación. Unamos la causa y el efecto, el efecto volverá sobre la causa, por retroacción, el producto será también productor ... Vamos a reunir lo Uno y lo Múltiple, los uniremos, pero lo Uno no se disolverá en lo múltiple y lo Múltiple será, asimismo, parte de lo Uno. El principio de complejidad, de alguna manera, se fundará sobre la predominancia de la conjunción compleja. Pero también allí, creo que es una tarea cultural, histórica, profunda y múltiple*. Morin, Edgar. *Introducción al pensamiento complejo*. Gedisa, Barcelona, 1994, pp. 109-110.

Nuestra experiencia en estas organizaciones proviene de la consultoría estratégica corporativa, la cual incluye interacciones con los dirigentes y mandos medios, rediseño, diseño e innovación de procesos de trabajo y sistemas de gestión. Entre estos sistemas está el de educación en calidad, para integrar una cultura organizacional de mejoramiento continuo. Referiremos aquí solamente los aspectos relacionados con la educación.

En las últimas décadas, las organizaciones impulsaron todo lo relacionado con la capacitación y la educación, reforzando la publicación de obras de divulgación, los congresos, las asociaciones que los organizan, y promoviendo en general el “mundo de los negocios”, lo que a su vez fortaleció la industria editorial y la red mundial virtual de Internet, con extraordinarias utilidades.¹²⁷

La capacitación en las organizaciones se masificó y fueron instituidas “nuevas empresas”, escuelas, sociedades y asociaciones, que ofrecen atractivos “productos” como innovadoras carreras profesionales, diplomados, posgrados, programas para ejecutivos, cursos, convenciones, seminarios magistrales y conferencias masivas¹²⁸. Estas organizaciones se han encargado de difundir y promover las llamadas “filosofías de calidad” -centradas en la excelencia, la eficiencia y la productividad-, así como de ofrecer la promesa de aplicaciones y transferencias aceleradas a otros ámbitos, para lograr el mejoramiento de las organizaciones, del personal, de los procesos, productos, servicios, bienes y

¹²⁶ Morin afirma que la globalización puede ser considerada como un fenómeno que contribuye a unificar el planeta; difunde en todo el mundo la economía de mercado, la ciencia, la técnica, la industria, pero también las normas, los estándares del mundo occidental. Morin, Edgar. *La violencia en el mundo*. Paidós, Barcelona, 2004, p. 57.

¹²⁷ Se aceleró la creación de los “best-seller”, libros de moda anunciados como los más vendidos del mes, que aceleran las ventas en forma exponencial. La esencia de esta estrategia es posicionar un libro como “el más vendido” y no es que lo sea, se trata de que el consumidor vea o reciba la lista de “Los más vendidos del mes”; en ese momento percibirá el mensaje de que cierto libro es “lo mejor”, lo “novedoso”, cambiará el “valor del libro” y se generará el deseo de adquirirlo; se cerrará la venta y se disparará el consumo; en unas horas el libro se volverá, entonces sí, en el más vendido. Esta idea que relaciona el mensaje con la connotación de “lo mejor”, produce una valoración artificial.

¹²⁸ Los cursos, convenciones y conferencias congregan varios miles de asistentes simultáneamente o en diversos sitios a distancia, llamados virtuales, y con los medios de comunicación actuales se difunden con mayor facilidad cada día numerosas, “nuevas e innovadoras” teorías, filosofías, técnicas, etc...

servicios y, por supuesto, la reducción de costos y del personal. El mejoramiento ofrecido ha sido utilizado en muchos casos como una cortina de humo para disfrazar la superficialidad de las transferencias conceptuales o metodológicas, de los cambios organizacionales y para ocultar las intenciones de incrementar la productividad, la rentabilidad y el aseguramiento del negocio, a través del “outsourcing”, el “downsizing”, el “rightsizing” y la *reingeniería*.¹²⁹

Hemos consultado una gran diversidad de libros y publicaciones que contienen refuerzos de la perfección -ya sea como idea, ideal o búsqueda- y que dan cuenta del desarrollo del concepto de perfección en términos como excelencia, productividad, eficiencia, eficacia, efectividad, reingeniería y, por supuesto, calidad.¹³⁰

En estas obras se fomentan las supuestas bondades de la perfección y de sus sinónimos y se magnifica -siempre negativamente- su ausencia, aquello que implique una imperfección, ineficiencia o falla humana. La cultura empresarial contemporánea se enfoca en la eliminación constante de los errores y de los

¹²⁹ Estos términos se han utilizado en Hispanoamérica sin traducción al español, quizás para ocultar sus intenciones. El “outsourcing” implica el despido de empleados contratados y la subcontratación de otros para eliminar prestaciones, bajar los montos en las nóminas y reducir impuestos. El “downsizing” se refiere a la disminución por cuotas porcentuales que se les impone a las gerencias para eliminar niveles de mando y reducir tanto el personal como los costos de operación. El “rightsizing” se refiere a quedarse sólo con los empleados mínimos necesarios, aunque no sean los suficientes, lo que incrementa las jornadas laborales de los pocos que se quedan y por supuesto los costos de operación disminuyen drásticamente y las utilidades se incrementan. La “reingeniería” consiste en el análisis de los procesos de trabajo para “optimizarlos”, eliminar redundancias y reducir costos y tiempos de ciclo, pero lamentablemente en el fondo se utiliza para eliminar puestos de trabajo.

¹³⁰ Listaremos algunos títulos, relacionados con estos nuevos términos y la calidad, sólo para dar idea del enfoque, en el entendido que las referencias completas las presentaremos en la bibliografía:

- *Manufactura competitiva* (Mather)
- *Reingeniería* (Hammer & Champy)
- *Beyond reengineering* (Hammer)
- *Las grandes decisiones* (Heller)
- *Si no está roto, rómpalo* (Kriegel)
- *La meta* (Goldratt)
- *Calidad sin lágrimas* (Crosby)
- *La calidad es gratis* (Crosby)
- *La renovación de las empresas* (Beer)
- *Estrategias duales* (Abell)
- *Pasión por la excelencia* (Austin y Peters)

defectos, y pretende lograr la erradicación de la “defectibilidad”¹³¹ y las fallas humanas. En nuestra experiencia constatamos que este enfoque, a la vez que genera miedo e intimidación, trata de hacer creer -y lo logra- que la búsqueda de la perfección asegura la eficiencia y el camino de salvación económica de la empresa u organización. Observamos cómo las nuevas estructuras corporativas han sustituido a las tradiciones, doctrinas, satisfacciones y temores religiosos,¹³² con políticas, visiones, credos, misiones, códigos de ética¹³³, normas, procedimientos y reglamentos, para premiar o sancionar las conductas de los empleados (creando un clima laboral sano o bien temor, inseguridad e incertidumbre laboral). Con cierta facilidad y demasiada simplificación, se asocian las causas con los “culpables” de los errores, desaciertos e ineficiencias, en lugar de tratar de entender mejor los sistemas y procesos de trabajo. Por lo común se impone la “razón de los números”, y al resaltar los altísimos costos atribuidos a la imperfección y los defectos, se justifican los cambios y despidos, como si con ello se erradicaran las verdaderas causas de los errores y las fallas en los procesos. En este contexto se aplican las estrategias del “*outsourcing*”, el “*downsizing*”, el “*rightsizing*” y la *reingeniería ya señaladas*.¹³⁴

El discurso dualista de la perfección-imperfección se convirtió en el medio obligado para acelerar, en nuestra cultura occidental, una auténtica carrera acelerada, llamada carrera de ratas – o “*rat race*”, como acostumbran llamarle los norteamericanos -, carrera sin fin que tiene como propósito producir cada día

¹³¹ Entendida como el contrario de la “perfectibilidad”, término que se le atribuye a la perfección humana.

¹³² Kunde afirma que una cultura corporativa efectiva debe ser como una religión. “Una religión fuerte tiene un efecto auto-reforzador, y hace que cada trabajador de una corporación, aun el que está en el rincón mas lejano, cumpla con su puesto”. Kunde, Jesper. *Corporate religión. The path to a strong business*. Borsen, Boston, 1997, p. 41. Los dirigentes empresariales, mas que centrarse en el producto, dirigen sus esfuerzos a la creación y difusión de una ideología que oriente a los miembros de la empresa hacia una misión común y que los lleve a convertirse en verdaderos creyentes de la llamada “filosofía de la empresa”; exigen compromiso total con la corporación y la religión empresarial dictamina, entre otros mandamientos y rituales corporativos, consumir solo los productos de la empresa y excluir los de la competencia, el no hacerlo es causa de despido, tal y como se excluye en otras religiones.

¹³³ Constatamos que en la gran mayoría de empresas e industrias los llamados “Códigos de ética”, cuando existen, son declaraciones unidireccionales que tienen un alcance y un enfoque estrictamente laboral; cuestionan las conductas dentro de las instalaciones y no incluyen aspectos de la “vida personal”, fuera de las horas de trabajo. Esta doble moral en las organizaciones es típica en el “mundo de los negocios” y no es privativa de las organizaciones con códigos de ética.

¹³⁴ Supra, Nota # 87, p. 80.

mas, con menos, más y mejores bienes y servicios, estandarizados y de preferencia desechables, transgénicos, de ciclo corto de vida y de consumo inmediato. Así que, por un lado, el discurso argumenta a favor del supuesto beneficio de las mayorías consumidoras, induciendo al mismo tiempo las preferencias y, por otro lado, lo hace manipulando los hábitos de consumo y de producción, al mismo tiempo que pretende fortalecer el sistema productivo.

Encontramos, por otra parte, muy pocos materiales y menos organizaciones que cuestionen el ideal de la perfección, que eviten el artificioso dualismo entre lo objetivo y lo subjetivo o entre la perfección e imperfección, que contribuyan en el proceso de humanización y que propongan un auténtico mejoramiento del sistema humano y sus entornos.

En forma semejante al desgaste que sufrieron las organizaciones religiosas en cuanto a la hegemonía de la perfección, nos parece que en las últimas décadas las industrias, empresas y otras organizaciones lucrativas encontraron en otros negocios, localizados en el sector educativo, una nueva fuente de recursos, poder y dominación. Respondieron a la creciente demanda privada de servicios educativos con gran rapidez -tal y como sucedió en la industria editorial, la informática y las comunicaciones-, creando instituciones educativas privadas, religiosas y laicas, prácticamente en cada ciudad, en todos los niveles, con enfoques, esquemas administrativos y orientaciones empresariales¹³⁵.

Confirmamos la fortaleza que imprimen hoy en día las instituciones educativas a la cadena social-productiva¹³⁶ para el beneficio de unos pocos, más que para el bienestar social, valiéndose para ello de la re-conceptualización de la perfección

¹³⁵ Estas afirmaciones se apoyan en el hecho de que detrás de una universidad, colegio o escuela privada, subyacen y destacan los grupos empresariales, las instituciones religiosas, los hombres de negocio y los empresarios “connotados” de la sociedad, apoyando el desarrollo del sector privado y requiriendo la formación de mandos dirigentes de sus organizaciones.

¹³⁶ La cadena “social-productiva” a la que nos referimos es social muy en el fondo, está integrada fundamentalmente por el Estado, la Iglesia, las organizaciones productivas, comerciales y de servicios y, en particular, las organizaciones educativas.

con los sinónimos ya señalados, sobresaliendo hoy en día el de excelencia académica y el de calidad total.¹³⁷

Creemos que las organizaciones se refuerzan unas con otras, lo que les permite mantenerse permanentemente en el poder¹³⁸, ya que, de ser necesario, migran a otros sectores para fortalecerse económicamente, pero permanece lo esencial en sus ámbitos originales, resguardando tanto lo material -como las abundantes arcas y tesoros acumulados-, como lo ideal de sus conceptos, teorías y preceptos nucleares, que les han permitido trascender y no perder su fuerza, presencia social y cultural, esgrimiendo la bandera de la perfección.

Veamos ahora los detalles de la conceptualización, desarrollo y utilización de las ideas de la perfección en el tercer y último ámbito.

C. La perfección en el ámbito educativo.

En el mundo educativo, la perfección¹³⁹ se ha puesto de moda en términos de “excelencia”. Siguiendo a Latapí, la defensa y la búsqueda que

¹³⁷ Los sinónimos a que nos referimos son la excelencia académica, calidad total, eficiencia, liderazgo, e inclusive productividad y competitividad. A la fecha, los programas y procesos que fomentan estos enfoques están provocando un enorme desgaste y desconcierto dentro de las propias comunidades educativas. Si las instituciones educativas se percataran de lo utilitario y material de estos programas, quizás no participarían en tales esquemas de competitividad.

¹³⁸ Aquí nos referimos a las milenarias alianzas y convenios entre el Estado, la Iglesia (de cualquier rito religioso), las familias “económicamente poderosas” y de renombre, las organizaciones productivas, las instituciones bancarias, educativas, etc. que han perpetuado la dominación y el poder social, político y económico.

¹³⁹ Este apartado está basado en escritos de Pablo Latapí S., quien critica y a la vez ratifica la imposibilidad de llevar a cabo las aplicaciones de la perfección o las transferencias conceptuales y culturales, o sus sinónimos, en el entorno educativo, con las connotaciones y esquemas competitivos ya referidos. En nuestra sociedad, estamos aun muy lejos de las verdaderas alianzas estratégicas entre el estado, la Iglesia, la industria y las empresas con las instituciones educativas, escuelas y universidades, para reforzar conjuntamente los propósitos y sistemas educativos con una visión, planes y acciones de largo plazo. Latapí, Pablo. “*En defensa de la imperfección*”. Artículo en www.correo.udlap.mx, p.1. Latapí, Pablo. “*Una buena educación: Reflexiones sobre la calidad*”. Conferencia en la Universidad de Sonora, Mayo 15 del 2002. Latapí, Pablo. “*Concurso multidisciplinario, la investigación educativa*”. Revista UNAM. WWW. Revista.unam.mx. Vol. 1. Marzo 31, 2000. Latapí, Pablo. *La investigación educativa en México*. CFE, México, 2002.

hacen de ella en algunas universidades, tanto maestros como alumnos, raya en lo absurdo, existe una insoportable complacencia, diferenciación y sentimientos de superioridad, con sesgos racistas, por creerse distintos, excelentes. Resalta Latapí que si bien excelencia *significa destacar o sobresalir, usar el término en el ámbito educativo podría ser legítimo si significara mejoramiento, pero es atroz si significa perfección.*¹⁴⁰

Haciendo eco a las afirmaciones de Latapí consideramos que hoy en día se *predica una excelencia perversa* en nuestras escuelas.¹⁴¹ En educación se ha venido recibiendo una *transferencia superficial del concepto empresarial de calidad (...), sin tomar en cuenta que la educación implica crecimiento, desarrollo de capacidades y actitudes, maduración y, sobre todo, un verdadero desarrollo humano.*¹⁴² Los conceptos de calidad empresarial, como ya lo señalamos, están orientados hacia unos fines eminentemente lucrativos y persiguen una *“perfección no humana”*, tal y como la describe Latapí. Los entornos educacionales empresariales auspician y desarrollan “Centros de capacitación”, “Centros de desarrollo humano”, “Centros de investigación y desarrollo”, “Colegios de calidad total” o “Direcciones de innovación y desarrollo tecnológico” para fomentar el entrenamiento, la capacitación y el desarrollo profesional y operativo, en los corporativos y las empresas, donde los conceptos de calidad industrial y empresarial han sido derivados de la perfección, y en dichos entornos, la educación más que humana es técnica. Es por ello que en dichas organizaciones las capacidades para propiciar crecimiento, desarrollo de destrezas, maduración, una auténtica humanización y un verdadero desarrollo humano son muy limitados.

Así, en la práctica se han transmitido e introducido, en las organizaciones educativas, las aspiraciones de la perfección, donde “excelente” implica

¹⁴⁰ Latapí, Pablo. “En defensa...op. cit., p. 1.

¹⁴¹ Nos concentramos en las ideas de este autor porque coincidimos con sus formulaciones y por sus aportaciones a la crítica reflexiva de la filosofía de la educación.

¹⁴² Ibídem, p. 5.

superioridad mal entendida. Con el abuso del término, sea excelencia académica, perfección, calidad o valor,¹⁴³

*se cuelan varias deformaciones humanas que, por serlo, son también perversiones educativas: la aventura pedagógica se racionaliza en forma extrema, el aprendizaje se vuelve producción de conocimientos, la escuela se convierte en fábrica eficiente, al alumno se le enseña a no tolerarse fallas y los diplomas pregonan el individualismo de la competitividad. Algo peor, se confunde información con conocimiento y conocimiento con sabiduría.*¹⁴⁴

Estas reflexiones nos hicieron revisar los primeros cuestionamientos de nuestra investigación, y ahora los analizamos con nuevas perspectivas. Nos preguntábamos sobre lo que se requiere para lograr el desarrollo humano, la madurez y la formación integral. Cuestionábamos de nuestra experiencia ¿por qué las pocas empresas que capacitan instituyen los llamados “centros de desarrollo humano” cuando sólo se trata de entrenar mas y mejor en las habilidades prácticas que incrementen la productividad? ¿Por qué no existe interés en la educación deseable,¹⁴⁵ aquella que implique el mejoramiento de los “sistemas humanos”, de las personas y de sus entornos? ¿Por qué se coarta la creatividad, se mantiene el verbalismo, se premia la memorización y se sostiene un ambiente de control y evaluación coercitiva e intimidante? ¿Por qué no hemos sido capaces de desarrollar verdaderos centros de aprendizaje, de desarrollo integral y de comunidades que aprenden? ¿Qué sentido tiene una educación manipulada y hasta perversa, que sólo responde a los fines mercantilistas de nuestra sociedad materializada?

¹⁴³ Aquí utilizamos el concepto de valor en los términos empresariales, relacionado con el llamado “Valor Económico Agregado”, indicador que permite comparar y decidir la mejor opción de inversión y de rendimiento para los accionistas.

¹⁴⁴ Latapí, P. “En defensa..., op. cit., p. 3.

¹⁴⁵ Latapí nos ilustra al respecto: “He intentado un ideal educativo personal, mi concepción de lo que es una educación deseable. Cuatro esferas del desarrollo de la persona que se compenetrán y fusionan: formación del carácter, de la inteligencia, de la imaginación y la creatividad, y de la libertad.” Latapí, P. “Una buena educación... op. cit., p. 6.

Las respuestas tienen que ver, tal y como hemos presentado a lo largo de este trabajo, con fines económicos y mercantilistas que dictan los cánones en nuestra sociedad. Así como se han heredado las tradiciones, doctrinas y temores religiosos a las nuevas estructuras corporativas, empresas e industrias, observamos que las instituciones educativas también han “recibido cátedra” para trasladar el enfoque empresarial a sus operaciones. Constatamos que hoy en día es práctica común desarrollar planeaciones educativas (estratégicas y operativas), plantear visiones y misiones educativas (que son emitidas por los dirigentes y no siempre son compartidas en sus comunidades), emitir políticas, credos y códigos de ética (con alcances limitados a lo que suceda entre muros laborales), formular proyectos académicos, normas, procedimientos y reglamentos, tanto para reconocer las buenas conductas como para sancionar los incumplimientos (que en buena parte sirven para crear temor, inseguridad e incertidumbre laboral). No obstante estos esfuerzos, los dirigentes continúan ejerciendo su control autocrático, inclusive de lo planeado, de los proyectos y las actividades.

Tenemos la convicción de que el paradigma generado por los afanes, el ideal o la búsqueda de la perfección tiene mucho que ver en el escaso desarrollo integral, en los intereses mal direccionados de algunos empresarios e industriales, en el poco interés por la calidad auténtica y el mejoramiento de los sistemas humanos, en el anquilosamiento de una educación conveniente para algunos -verbalista, anticuada, aberrante, obsoleta y populista-, y en la generación de una sociedad maniatada y manipulada.

La revisión que hicimos del desarrollo que se le ha dado a las ideas y la búsqueda de la perfección, y sobre todo el uso y abuso de ella, nos dio nuevas pistas para abordar nuestras inquietudes y cuestionamientos desde otra perspectiva¹⁴⁶ y, para contribuir, en nuestra práctica profesional, con estas

¹⁴⁶ Entendiendo que la “perspectiva” *proporciona a la mente la manera de percibir cómo percibe lo que percibe. El problema reside a nivel epistemológico, es decir, al nivel más profundo del conocimiento, ahí*

aclaraciones al desarrollo del sistema humano y sus entornos, en el ámbito educativo, empresarial e industrial.

Nos advierte Latapí que *la historia de las filosofías educativas nos debe hacer ver que nunca antes la humanidad ha sido tan estúpida como para proponerse ser perfecta*. No se salva el concepto de calidad, incorporado recientemente en el pensamiento educativo,

*el cual se emplea con una carga productivista que “cosifica” al alumno y a sus aprendizajes ¿Calidad respecto a qué valores? ¿Calidad para quién? Por ignorancia de la historia o por estrechez conceptual, la actual doctrina de la excelencia ha entronizado un ideal de perfección que reduce las posibilidades humanas.*¹⁴⁷

Estas reflexiones contundentes y abrumadoras nos hacen recapacitar en lo superficiales que somos al querer transferir en forma simplista las teorías y conceptos de una disciplina a otra; ya sea la calidad a la educación o, como se anunció recientemente en nuestro país, “transferir” la filosofía a los tecnológicos privados, en un afán por humanizarlos “un poco”. Nos damos cuenta que Latapí cuestiona lo básico y fundamental, y que ni siquiera eso está “resuelto”. A estos cuestionamientos agregamos la ausencia de análisis de los supuestos teóricos y antropológicos de calidad en la educación, de la “calidad de la calidad” en la industria o la empresa y de la filosofía de la calidad en otras organizaciones e instituciones.¹⁴⁸

donde las personas conciben el mundo, construyen su cosmovisión, donde establecen su manera de pensar, donde reestructuran los datos de la percepción misma. Peter, R. *Una terapia...* op. cit., p. 62.

¹⁴⁷ Latapí, P. “En defensa...” op. cit., p. 2.

¹⁴⁸ Quedan pendientes de investigar estos y otros tópicos relativos a la calidad en la educación. Entre las obras consultadas, no citadas en este apartado, estudiamos las de Fullat, Octavi. *Filosofía de la educación*. CEAC, Barcelona, 2000; *El siglo Postmoderno 1900-2001*. Crítica, Barcelona, 2002; *Homo educandus: antropología filosófica de la educación*. U. Ibero Puebla, México, 2004. Cárdenas, Cristina. *Aventuras y desventuras de la educación superior en Guadalajara durante el siglo XIX*. UdeG, México, 1999. Delours, Jacques. *La educación encierra un tesoro*. Santillana, Madrid, 1996. Schmelkes, Sylvia. *Hacia una mejor calidad de nuestras escuelas*. SEP, México, 1992. Carr, Wilfred. *Una teoría para la educación*. Morata, Madrid, 1999. Mardones, José maría. *Filosofía de las ciencias humanas y sociales*. Fontamara, México, 2003. Barcena F. y Mèlich, J.C. *La educación como acontecimiento ético*. Paidós, Barcelona, 2000. Colom, Antoni. *La (de) construcción del conocimiento pedagógico*. Paidós, Barcelona, 2002. Stenhouse, Lawrence. *Investigación y desarrollo del Curriculum*. Paidós, Barcelona, 1998. Elliot, John. *El cambio educativo*.

Resalta la coincidencia de las ideas de Latapí con las de Peter, quien considera que el concepto de perfección

...destila en nuestro sistema mental imperativos de lo eminentemente elevado, excelente, cumplido, acabado, terminado o absoluto,... hoy, la perfección se ha desplazado al terreno de la excelencia, como una nueva fórmula del ideal de la perfección¹⁴⁹.

Hemos visto que para Peter la perfección se caracteriza *por el exceso; sus sinónimos, como el de la excelencia, son espaciales, huyen de la medida, desconocen “fronteras”*. Para modificar esta situación es necesario cambiar la perspectiva que domina nuestro sistema mental. *“Sólo cambiando nuestro modo de pensar podemos alterar nuestra manera de relacionarnos con ese gran bulto de imperfecciones que llevamos sobre las espaldas de la existencia.”¹⁵⁰*

Como contemporáneos, en la segunda mitad del siglo XX e inicios del XXI, hemos sido testigos de los más grandes avances tecnológicos y científicos en las últimas décadas del siglo XX, atribuidos al afán social de buscar el “progreso” y el éxito, y con el supuesto de que el propósito es el beneficio de la humanidad.¹⁵¹ Pero los avances en materia educativa siguen siendo muy limitados y con enfoques tradicionales. Peter Senge cuestiona ¿Cómo es posible, que en pleno siglo XXI, y por poner sólo un ejemplo, mantengamos en cualquier parte del orbe la educación básica o primaria con estructura de seis grados, los cuales fueron creados en la era industrial para enseñarnos a vivir con éxito en un orden mecanizado?¹⁵²

Morata, Madrid, 2000 y López Calva, Martín. *Mi rival es mi propio corazón*. U. Ibero Golfo Centro, México, 2001.

¹⁴⁹ Peter, Ricardo. *Una terapia...* op. cit., pp. 28-29.

¹⁵⁰ *Ibíd.*, p. 44.

¹⁵¹ Tal y como lo reseñamos en el primer capítulo, en el núcleo de la Calidad.

¹⁵² Senge, Peter. *“Los retos del aprendizaje organizacional”*. Conferencia en Expo Management 2002. Gestión de negocio. México, Edición especial única 2002, p. 28.

En los últimos años los avances en el terreno científico tecnológico aplicado dejan mucho en qué pensar. Bastan dos ejemplos de actualidad, los cultivos transgénicos y la invasión norteamericana a Irak; ambos utilizaron la más alta tecnología y fueron justificados con una serie de argumentos y discursos políticos absurdos, pero en el fondo se descubre la voracidad económica, así como las intenciones intervencionistas y de dominio de los llamados “países desarrollados”.¹⁵³ En tanto que en materia educativa, cuando nos preguntamos por ejemplos concretos para enfrentar los retos del aprendizaje, nos vienen a la mente las computadoras en las aulas o la educación virtual, que no han demostrado ninguna utilidad para alejarnos de tanto egoísmo y deshumanización de la vida moderna y, sin embargo, su cobertura y utilización masiva es cada día mayor. Creemos que estas iniciativas representan sólo una muestra de la influencia empresarial para inducir artificialmente la “búsqueda de la perfección” mediante la utilización de nuevas tecnologías en la educación, las cuales, a pesar de que no satisfagan los requerimientos de un mejoramiento educativo integral, responden a la concepción actual de progreso y de formación de agentes del progreso y, sobre todo, de utilidades económicas para quienes las autorizan y comercializan.

Creemos que la perfección conserva una flexibilidad camaleónica y a la vez mantiene un hermetismo abstracto;¹⁵⁴ cambia constantemente en la forma, pero no en lo esencial; cambia sus sinónimos, pero no sus preceptos; se adapta a las nuevas circunstancias y ámbitos de aplicación, sin perder su fortaleza milenaria. La encontramos presente y adaptable a las circunstancias y a los ámbitos más variados. Basta con darnos cuenta que la perfección aparece en el ámbito educativo con el disfraz de la “excelencia”, de la misma forma en que fue descrita en los ámbitos empresarial industrial y religioso. Ha sido impulsada como un ideal, al mismo tiempo que como un valor, un medio o camino, una

¹⁵³ Nuevamente hacemos eco a las palabras de Latapí, cómo puede ser *la humanidad tan estúpida* para justificar este tipo de invasiones absurdas y convenencieras que ocasionan tantas muertes y trastornos. La historia posterior a la invasión, ratifica la estupidez y las mentiras de los dirigentes de los países invasores y de los de sus aliados.

¹⁵⁴ Creemos que cualquier parecido con la religión, que subyace en sus raíces, no es mera coincidencia.

búsqueda o un destino, una condición terminal a la vez que existencial, algo flexible, conveniente, adaptable. Está omnipresente en nuestra cultura, en la mente colectiva, como parte de nuestros paradigmas, pero sigue siendo tan elusiva y enigmática como en sus orígenes.

Constatamos que la perfección forma parte importante de nuestra cultura como núcleo generador de paradigmas. El ideal de la perfección es como una víbora que cambia de piel, reaparece con “nuevos e innovadores” conceptos, aparentemente “mejores”, como la calidad, la excelencia o el valor: el ideal se adapta a los “nuevos tiempos”. Terminaremos este capítulo citando nuevamente a Pablo Latapí quien afirma:

La perfección no es humana (...)

Somos esencialmente vulnerables, y el que no lo crea es porque está ya vulnerado. Nuestra contingencia acompaña todos nuestros pasos y deberíamos sentirnos siempre prescindibles...

*Somos ida y regreso entre anhelo y desilusión, mezcla del mal y bien, ensayo reiterado; nuestro hacer queda inconcluso y es precario por definición. Vivimos unos cuantos instantes espléndidos para regresar a la comprobación permanente de que el bien absoluto nos queda grande.*¹⁵⁵

Lo cual nos hizo reflexionar nuevamente sobre nuestro núcleo. Al hacer el recuento final de de la perfección, nos dimos cuenta de aspectos que no habíamos captado. Los autores consultados son categóricos en sus afirmaciones. Sólo ahora, después de “dialogar” con ellos, entendimos que detrás de sus aseveraciones está la experiencia de los años y que las citas o afirmaciones referidas pertenecen a un contexto particular. No debíamos haber sacado de ese contexto las frases porque parecen generalizaciones totalitarias. Cuando fragmentamos sus obras, se pierde el sentido global y la integridad de sus ideas del mundo personales, elaborados durante años de esfuerzo intelectual. Cuando Latapí o Peter aseguran que “la perfección no es humana”, fuera de contexto la afirmación suena lapidaria, pero pensándolo mas a fondo,

¹⁵⁵ Latapí, P. “En defensa...op. cit., p. 3.

quizás lo que nos están advirtiéndolo es la forma como se ha interpretado, utilizado, pervertido y comercializado la perfección (en una evolución que la transformó en excelencia, en productividad, en eficiencia, en productividad o en calidad, para fines materialistas, tecnológicos, poco éticos y nada morales) y eso no es humano, porque no humaniza al hombre. Esa es la “perfección” que no es humana, en el sentido de que no nos humaniza. La “perfección” que se asocia a los fines destructivos de la tecnología y a quienes así la manejan, o a los propósitos de quienes distorsionan o envilecen la educación (en lo que se llama ahora excelencia educativa o calidad académica, alejada de una verdadera educación, de la educación que *implica crecimiento, desarrollo de capacidades y actitudes, maduración y, sobre todo, desarrollo humano, esto es, humanización*), esa “perfección disfrazada”, no nos humaniza.

La “perfección” se ha actualizado junto con la tecnología, se transformó en “tecnología de punta”, para dominar el mundo, ejercer el poder, mantener la autocracia y las jerarquías económicas (religiosas, políticas, universitarias o sociales), y esa perfección, creemos, definitivamente, no humaniza.

Lo que no “humaniza” es encarcelar al hombre con dogmas, mitos, falsas creencias, leyendas, promesas o búsquedas de una supuesta “perfección” inalcanzable y enfermiza, en la modalidad divina o terrenal.

Lo que no humaniza es hacerle creer al hombre que heredó una maldición, que es copartícipe de un pecado o una desobediencia y que su caída provocó perder lo divino de la perfección.

Lo que no humaniza es simplificar la existencia del hombre con teorías maniqueas, que lo obliguen a decidir en forma excluyente, como buscar la perfección o buscar el límite,..., creer en la recompensa del paraíso o no creer en ello,... creer que somos el pueblo elegido o el pueblo condenado.

Lo que no humaniza es orillar al hombre a pensar sólo en posibilidades duales excluyentes y a renunciar a sus posibilidades múltiples incluyentes.

Estas expresiones relacionadas con lo que no humaniza de la perfección, nos remitieron a investigar un nuevo núcleo, relacionado con nuestras propias limitaciones e imperfecciones, propias del ser humano, como por nuestros propios límites, lo cual abordaremos en el siguiente capítulo.

III. Imperfección y límite. El mundo limitado por la imperfección.

Las *ideas del mundo culturizado por la perfección*, revisadas en el capítulo anterior, se complementan con las *ideas del mundo limitado por la imperfección*, que abordaremos en los siguientes tres apartados:

1. Concepción original de la dualidad perfección-imperfección: Buscar la perfección y evitar las imperfecciones.
2. Nuevos planteamientos sobre la imperfección.
3. Comprender nuestra condición humana como seres del límite.

III.1 Concepción original de la dualidad perfección-imperfección.

La imperfección ha sido considerada en nuestro *mundo culturizado por la perfección* como el concepto contrario natural de la perfección. De esta manera si la perfección era considerada como aquello a lo que nada puede faltar, la perfección era un atributo, una cualidad, *un elemento de la estructura esencial del hombre* a tal grado que se consideraba que *la perfección del hombre coincide con su plenitud natural y sobrenatural y consiste en un “estado interior”, la perfección cristiana era una gracia santificante*,¹⁵⁶ entonces la imperfección además de las nociones contrarias a éstas era asociada con la degradación, con la carencia de cualidades, la falta de excelencia o de finalidad, e inclusive con la carencia de bondad. En nuestro mundo occidental, en gran medida, hemos sido inducidos a evitar la imperfección a toda costa y a buscar la perfección, en buena medida por las valoraciones sociales negativas que se le han impuesto a la imperfección, en contraparte de las positivas asociadas con la perfección.

¹⁵⁶ Peter, R. *Una terapia...* op. cit., pp. 36 y 38.

Las primeras instituciones que aprovecharon con creces o generaron esta conceptualización de la perfección y la imperfección, como revisamos en el capítulo anterior, fueron las religiosas, que han regido durante siglos el pensamiento y dirigen aún los destinos de una gran parte de la humanidad, argumentando las bondades y beneficios futuros, fruto de una vida de privaciones, del rechazo a lo material y del alejamiento de los placeres llamados mundanos, ofreciendo la promesa de una vida mejor y de la vida eterna, después de la muerte terrenal.

Todo hace suponer que dichas instituciones religiosas mantenían dos ideas contrarias respecto a la perfección, una positiva, que implicaba hacer todo lo necesario para “lograrla” en una inagotable búsqueda y otra negativa en la que había que hacer todo lo posible por eliminar las imperfecciones. La primera idea se asoció con la santificación, en tanto que la segunda fue relacionada con el pecado.

El término “imperfección” fue asociado con *lo deplorable, rechazable, reprobable y combatible en el ser humano*, por lo que asumió el carácter de *defecto moral y equivalía a la miseria humana*.¹⁵⁷ El carácter de defecto moral ha sido divulgado en los manuales religiosos y los códigos religiosos de conducta, desde la Edad media hasta nuestros días, donde resaltan el valor de la perfección y se equipara a la imperfección con el pecado venial. La palabra imperfección equivale a “miseria humana”, “flaqueza” y “caída”. Al considerar a la imperfección como el contrario de la perfección, había que eliminar el pecado.

Ya que para actuar perfectamente, es necesario conocer lo que se debe hacer y lo que no se debe hacer. El celo de la perfección nos debe volver receptivos a las amonestaciones. El camino de la perfección comporta, en primer lugar, la lucha contra el pecado. ¿De que manera? Atacando sus causas. Las causas del pecado

¹⁵⁷ Ibídem, p. 39.

*son las pasiones y el mundo. Es necesario huir del mundo y practicar la mortificación perpetua de la carne y domar el cuerpo.*¹⁵⁸

En nuestro mundo occidental, la imperfección se convirtió en sinónimo de condición humana frágil, de malos hábitos, *de faltas -graves o leves-, malas inclinaciones, rarezas, desordenes, defectos, manchas, indignidades, torpezas o infidelidades*. Estas fragilidades son equivalentes a los pecados, que solamente se corrigen con *la penitencia, los ayunos rigurosos, la disciplina de la mortificación y el dominio de la carne.*¹⁵⁹

Encontramos que los autores contemporáneos consultados, para atenuar la valoración negativa implícita en el término imperfección, transforman y enfocan la noción de imperfección y las imperfecciones del hombre, hacia el concepto de límite -al cual a su vez lo asocian con la finitud humana y la contingencia-. De esta manera definen al ser humano como un ser limitado, contingente, finito y temporal, en lugar de definirlo como un ser imperfecto o “pecador”. Esta concepción de la imperfección reafirmó como nuevo núcleo de investigación a la finitud humana, que reservamos para el siguiente y último capítulo.

En esta reconceptualización hacia el límite, hay una corriente de pensamiento contemporáneo, que propone *dejar la búsqueda de la perfección y optar por la búsqueda de la aceptación del límite*, la cual abordaremos enseguida.

¹⁵⁸ Formulado por Orígenes, uno de los llamados Padres apologistas de la Iglesia. Peter, R. *Una terapia...* op. cit., p. 36.

¹⁵⁹ *Ibíd.*, p. 39.

III.2 Nuevos planteamientos sobre la imperfección.

- A. Evitar la búsqueda de la perfección y optar por la búsqueda de la aceptación del límite.
- B. Comprender la imperfección del ser.
- C. Conocer la imperfección del conocimiento.

2. A. Evitar la búsqueda de la perfección y optar por la búsqueda de la aceptación del límite.

Encontramos que en el proceso histórico primero se presenta una búsqueda de la perfección, lo que define Peter como un primer movimiento; esta búsqueda se presenta como una solución a nuestra realidad limitada. El sentirse en continua tensión hacia la perfección revaloriza, vivifica y da consistencia, lo cual es a todas luces conveniente, el problema es que el hombre

... puede perder su propio "significado" antropológico tanto por "arriba", desconociendo su trascendencia, como por "abajo", rechazando su inmanencia. Dejando de relacionarse con su propio límite o con el límite del otro. Esta pérdida de significado afecta su contenido y su carácter, su trascendencia e inmanencia. ¿Cómo puede suceder esto? ¿De qué manera el hombre entra en conflicto con el límite? ¿Cuándo es que la trascendencia puede asumir forma de rechazo de la inmanencia y la inmanencia puede convertirse en desconocimiento de la trascendencia? ¿En qué momento la altura del hombre parece desprenderse de su profundidad?

Para la antropología del límite esto acontece cuando el hombre busca intencionalmente la perfección. En la tendencia intencional a la perfección el hombre pierde su inmanencia y no alcanza su trascendencia. La búsqueda de la perfección se resuelve en una fuga por ambas partes. En la perfección, el hombre desconoce su contenido y su carácter antropológicos y no logra alcanzar su propio significado.¹⁶⁰

En contraparte, Peter considera que hay otro camino alternativo, un segundo movimiento, *la búsqueda de la aceptación de su límite*; en esta búsqueda el hombre encuentra una nueva significación de su realidad, se trata del límite de su propia humanización. La relación de aceptación del límite representaría un nuevo valor y un nuevo sentido para nuestra existencia. *La búsqueda de la aceptación del límite* parte del supuesto que el criterio de la humanización ha de ser entendido como la aceptación incondicional del límite, Peter la sustenta con base en tres afirmaciones:

- A.1 Donde quiera que aparezca lo humano, ahí está contenido el límite.*
- A.2 Donde se acepta el límite, ahí aparece la humanidad del hombre.*
- A.3 Donde se rechaza el límite, ahí mismo desaparece la humanidad del hombre.¹⁶¹*

En estas afirmaciones nos parece que Peter utiliza los términos “que aparezca lo humano”, “que aparece la humanidad” o “que desaparece la humanidad” en el sentido de la humanización del hombre. Para nosotros el hombre es el ser humano en proceso de humanización, que en los términos de Peter equivaldría a que el hombre es la persona humana en proceso de ser “humano”. Para nosotros, cualquier persona se diferencia de los demás seres vivientes como un “ser humano”, pero no a cualquiera puede considerársele “humanizado”, esto dependerá de su cosmovisión, de sus creencias y

¹⁶⁰ Entendiendo por antropología su acepción etimológica como *el saber acerca del hombre*. Peter, R. *Honra tu límite*, BUAP, México, 1998, p. 40.

¹⁶¹ Peter, R. *Una terapia...* op. cit., pp. 101-110.

comportamientos.¹⁶² En su sentido amplio nos remitimos a Scheler, quien afirma que *la cultura que es un proceso de humanización que irradia del hombre y se extiende a la naturaleza que lo rodea.*¹⁶³ En este contexto dependerá también de la búsqueda de la aceptación de su límite. Analizemos ahora los planteamientos de Peter, en el entendido de que lo hacemos únicamente para revisar su propuesta.

A.1 Donde quiera que aparece lo humano, ahí está contenido el límite.

Donde quiera que aparece la humanización, ahí está contenido el límite. Considera Peter que *el sistema mental realiza fundamentalmente dos operaciones de conocimiento: discursivo e intuitivo.* El primero, a través de sus formas propias de conocimiento, *concebir, juzgar, razonar, se mueve en el campo de la abstracción y capta la realidad por medio de análisis y razonamientos.* El segundo, a través de formas propias no categorizables, *se mueve en el campo de las “armonías escondidas” (Poincaré), revelando lo que las cosas son en realidad.*¹⁶⁴

Al referirse al concepto de perfección, el conocimiento discursivo se sirve de términos espaciales. La razón recurre predominantemente a categorías espaciales para expresar algo perfecto y su defecto. Para el intelecto, lo perfecto está “arriba” y lo imperfecto está “abajo”. La perfección tiene que ver con lo celestial...hacia metas muy altas (...) En la literatura ascética, por ejemplo, donde el objetivo de vida es la perfección (o la santidad entendida como sinónimo de perfección), abundan términos como “alto”, “elevado”, “superior”, “cumbre”, “cielo”, etc. Lo mismo sucede

¹⁶² Encontramos similitudes del concepto de humanización en términos de “lo humano”, “humanidad”, “convertirse en persona” y “desarrollo humano”; estas expresiones son análogas en tanto apunten a la *realización de todas las potencialidades de cada persona..., del hombre (y la humanidad) como un ser que se va construyendo, haciendo a sí mismo.* López Calva, J. Martín. *Desarrollo humano y práctica docente.* Trillas, México, 2000.

¹⁶³ Expresión de Max Scheler, citada por Samuel Ramos en su obra *Hacia un nuevo humanismo.* FCE, México, 1997.

¹⁶⁴ Peter, R. *Una terapia...* op. cit., p. 100.

con el lenguaje teológico que se propone un mejor conocimiento de las cosas divinas para iluminar lo natural con lo “sobre” natural.¹⁶⁵

Domina en este campo del conocimiento discursivo la fuerza de contrarios, perfecto-imperfecto, arriba-abajo, superior-inferior, y por supuesto, lo dualista excluyente, o es uno o es el otro. En cambio, en el conocimiento intuitivo cambia el sentido, *para el cual hay cierta coincidencia de la superioridad de lo “inferior” y de la imperfección de la “perfección”, lo cual a pesar de ser paradójico* ofrece otra visión del proceso de “humanización”. Este lenguaje paralelo se hace presente cuando tenemos como eje el concepto de límite.

Peter considera que las definiciones del hombre son discursivas y por lo tanto no destacan la humanización del hombre (quizás por ello el autor utiliza los términos “ser humano” para resaltar que ese animal u hombre aún no es “humano”) porque:

no dejan entrever la realidad del límite, como cuando se le define como “animal racional”, “animal político”, “homo faber” u “homo ludens”. En la filosofía contemporánea las definiciones dejan ver también un solo lado, revelando una figura mas profunda de ser que se manifiesta al mismo tiempo “problemático” (Marcel), “utópico” (Bloch), “simbólico” (Cassirer), “económico” ((Marx), “existente” (Heidegger), “erótico” (Freud), “alienado” (Tillich). Sin embargo, esta manera de “revelar” al hombre, con términos tan sectoriales, sólo consigue oscurecer lo que se quiere comprender.¹⁶⁶

En el conocimiento intuitivo se advierte una estrecha unidad entre la humanización y el límite, sin connotaciones negativas o pesimistas; la insuficiencia y la precariedad describen lo perecedero y frágil del hombre pero sobre todo revelan lo verdaderamente humano de él, su humanización.

Pero es natural que así suceda. La intuición se enraiza en la misma sustancia humana. A fin de cuentas, su tarea no es cerrarnos sino

¹⁶⁵ Ibídem, pp. 100-101

¹⁶⁶ Ibídem, p. 102.

*abrirnos al límite. Cuando esto acontece, la humanidad del hombre no se resiente. Todo lo contrario.*¹⁶⁷

La verdadera función de la intuición es *desnudar la realidad para llegar hasta su esencia*. Tocar fondo y *facilitar el acceso a la verdad de las cosas*. La intuición nos abre camino, sin sufrir los riesgos, las imposiciones y los dictados de la razón que incurre en los disfraces de la racionalización excesiva para evitar el límite.

A.2 Donde se acepta el límite, ahí aparece la humanidad del hombre.

*Una comprensión adecuada del hombre sólo se logra si la pensamos desde la perspectiva del límite.*¹⁶⁸

R. Peter

Donde se acepta el límite, ahí aparece la humanización del hombre. Para la Antropología del límite, humanizarse implica necesariamente una conversión hacia el límite. La verdadera humanización se cumple en la autoaceptación. Ésta comienza a manifestarse cuando el hombre toma conciencia de sus límites, cuando se sabe finito, cuando presta atención a su frágil realidad y vulnerabilidad.

En la toma de conciencia de sus límites el hombre cumple *un acto de "mismidad", de humildad si queremos utilizar un término tradicional, un acto de humildad realista*, entendiendo con esta expresión el *reconocimiento de las limitaciones e imperfecciones de los seres humanos en general y de las propias en particular*.¹⁶⁹ Aquí aparece una connotación de "ser humano" como la que

¹⁶⁷ Ibídem, p. 103

¹⁶⁸ Ídem.

¹⁶⁹ Horney, Karen. *Nuestros conflictos interiores*. Psiqué, Buenos Aires, 1971, p. 164.

hemos adoptado. El hombre, como ser humano, al concientizarse de su condición finita y limitada, se humaniza.

La conciencia del límite es indispensable, como paso previo, para provocar un cambio interior.

Ella hace posible el “movimiento” o la reorientación hacia la verdad de sí mismo. El devenir humano es más que una toma de conciencia, es una decisión frente a la realidad limitada del propio ser, de la existencia que cargamos. Nuevamente aparecen las posibilidades, antes de la decisión, en que nos vemos enfrentados.
170

En esta propuesta, cada uno de nosotros, como seres humanos libres, optamos por transitar en el camino de la perfección o en el de la aceptación del límite.

Así, para que un movimiento pueda definirse como algo humanizante, se requiere, según los criterios de la antropología del límite, la conciencia y la aceptación de los propios límites. En sus obras Peter recurre al género literario del lenguaje intuitivo de las parábolas, para ilustrar la noción de humanización, en especial a la parábola del hijo pródigo, del Evangelio de San Lucas.¹⁷¹

¹⁷⁰ Peter, R. *Una terapia...* op. cit., p. 104.

¹⁷¹ Reconoce Peter que entre los millones de páginas hay pocas historias tan bellas y conmovedoras como la que se narra aquí de manera poética y a la vez psicológicamente penetrante. Peter, R. *Una terapia...* op. cit., p. 106. Citaremos completo este pasaje de San Lucas (15, 11-32) por la relevancia que tiene en el contexto del autor. En la primera parte se relata *Y añadió: Un hombre tenía dos hijos, y dijo el más joven de ellos al padre: Padre, dame la parte de hacienda que me corresponde. Les dividió la hacienda, y pasados pocos días, el más joven, reuniéndolo todo, partió a una tierra lejana, y allí disipó toda su hacienda viviendo disolutamente, después de haberlo gastado todo sobrevino una fuerte hambre en aquella tierra, y comenzó a sentir necesidad. Fue y se puso a servir a un ciudadano de aquella tierra, que le mandó a sus campos a pacentar puercos. Deseaba llenar su estomago de las algarrobas que comían los puercos, y no le era dado. Volviendo en sí, dijo: ¡Cuántos jornaleros de mi padre tienen pan en abundancia y yo aquí me muero de hambre! Me levantaré e iré a mi padre y le diré: Padre, he pecado contra el cielo y contra ti. Ya no soy digno de ser llamado hijo tuyo; trátame como a uno de tus jornaleros. Y levantándose, se vino a su padre. Cuando aún estaba lejos, viole el padre y, compadecido, corrió a él y se arrojó a su cuello y le cubrió de besos. Díjole el hijo: Padre, he pecado contra el cielo y contra ti; ya no soy digno de ser llamado hijo tuyo. Pero el padre dijo a sus criados: Pronto, traed la túnica más rica y vestídsela, poned un anillo en su mano y unas sandalias en sus pies, y traed un becerro bien cebado y matadle, y comamos y alegrémonos, porque este mi hijo, que había muerto, ha vuelto a la vida; se había perdido y ha sido hallado. Y se pusieron a celebrar la fiesta.* Fuster, E. y Colunga A. *Sagrada Biblia*, op. cit., p. 1090.

La parábola del hijo prodigo, bajo la perspectiva del límite, analiza tres figuras centrales, la del padre muestra la humanización de manera plena y elevada, se conduce bajo la perspectiva del límite. El hijo menor articula el proceso dinámico de la parábola, los momentos críticos son la petición, la salida de casa, la crisis, la conversión, la decisión que toma al llegar a fondo de sí mismo, la posibilidad de reorientación, la aceptación del límite, y la vuelta a casa. El pilar de la antropología del límite, la recuperación del límite, es reiterado en la figura del hijo pródigo: *estaba muerto y ha vuelto a la vida, se había perdido y ha sido hallado.*

Las dos primeras figuras muestran los aspectos humanizados del hombre, el padre en su compasión y misericordia (cualidades humanas) que no inhibe ni se extraña del límite y sobre todo, no pide cuentas ni rinde cuentas de sus actos. El hijo menor tuvo el valor de aceptar su fragilidad y aceptó rebajarse ante los suyos, antes que seguir rebajándose ante él mismo. Ambos son ejemplo de la segunda afirmación en el movimiento en la búsqueda de la aceptación del límite: donde quiera que se acepta el límite, ahí aparece la humanización.

A.3 Donde se rechaza el límite, ahí mismo desaparece la humanidad del hombre.

La realidad específica del hombre radica en el adjetivo "humanus", no en el sustantivo homo.¹⁷²

R. Peter

Donde se rechaza el límite desaparece la humanización del hombre. En la parábola del hijo pródigo,¹⁷³ la tercera figura, el hermano mayor, representa la

¹⁷² Peter, R. *Una terapia...* op. cit., p. 109

¹⁷³ En la segunda parte de esta parábola, se relata: *El hijo mayor se hallaba en el campo, y cuando, de vuelta, se acercaba a la casa, oyó la música y los coros; y llamando a uno de los criados, le preguntó qué era aquello. El le dijo: ha vuelto tu hermano, y tu padre ha mandado matar un becerro cebado, porque le ha recobrado sano. El se enojó y no quería entrar; pero su padre salió y le llamó. El respondió y dijo a su padre: Hace ya tantos años que te sirvo sin jamás haber traspasado tus mandatos, y nunca me diste un*

rigidez y la censura de aquel que no ha tocado fondo, juzga todo y a todos, desde la exhibición de su alto concepto de sí mismo, sus parámetros son los que miden el universo que le rodea y, por supuesto, sólo él los alcanza. Representa la perfección con un carácter cerrado, que aparece como un obstáculo al amor, a la alegría y al perdón.

Él mismo afirma que jamás ha fallado a un solo mandamiento paterno. Es un hombre que encarna la autoridad. Su vida, podemos deducir, estaba orientada al sacrificio, al trabajo duro y a las privaciones. No es un hombre cualquiera. Ha vivido la virtud de la obediencia en sumo grado. Ha crecido sin alegrías. El mismo lamenta que nunca ha recibido un cabrito –que en todo caso se trataría de un miserable regalo, comparado con el que le hicieron al hijo de su padre- para hacer fiesta con sus amigos (¿tenía amigos?) (...) Pero, dada su perfección, era incapaz de considerar la existencia por encima de la lógica del premio y del castigo. El comportamiento absolutamente conmovedor del padre no lo toca minimamente (...) Este hombre recto e incuestionable es la encarnación del lenguaje y de la lógica diurna de la razón.¹⁷⁴

El hijo mayor, desde su perspectiva de la perfección, es la caracterización del hombre excepcionalmente perfecto. Para él, su estilo de vida pudiera abrir una causa de canonización, ya que él y sólo él, está en lo correcto, él no se ha equivocado y no ha hecho nada que transgreda las leyes humanas y divinas. El padre, por el contrario del hijo mayor, representa desde la perspectiva de la antropología del límite la humanización, la conciencia y la aceptación plena del límite. La Antropología del límite juzga la humanización *desde el criterio de la auto aceptación del límite*. La aceptación del límite es la condición sine qua non para indicar la presencia humanizante del hombre, representa el proceso de humanización en pleno. Es *el criterio de juicio de lo sano o insano, espiritual y psicológicamente hablando*; lo patológico, surge como una consecuencia del *rechazo de los propios límites*. La conciencia del límite ayuda a engranar las

cabrito para hacer fiesta con mis amigos; y al venir este hijo tuyo, que ha consumido su fortuna con meretrices, le matas un becerro cebado. El le dijo: Hijo, tú estás siempre conmigo, y todos mis bienes tuyos son; mas era preciso hacer fiesta y alegrarse, porque este tu hermano estaba muerto y ha vuelto a la vida, se había perdido y ha sido hallado. Fuster, E. y Colunga A. Sagrada Biblia, op. cit., p. 1090.

¹⁷⁴ *Ibíd.*, pp. 109-110.

bondades del ser humano en tanto que la aceptación las engrasa y mantiene en forma.¹⁷⁵

Por otra parte, en lugar de las propuestas dualistas mutuamente excluyentes, nosotros partimos del supuesto de que la imperfección y la perfección son complementarias, tal y como lo describimos a continuación.

2. B Comprender la imperfección del ser.

Una gran parte de las dificultades para entender las imperfecciones del ser humano radica en las propuestas maniqueas que han sido formuladas, que obligan a optar por una idea o por la contraria. Nosotros creemos en la unidualidad perfección-imperfección como parte de nuestra condición humana, y consideramos que esta complementariedad es necesaria para nuestra humanización.

Consideramos que cualquier persona se diferencia de los demás seres vivos como un “ser humano”, pero no a cualquier ser humano se le puede considerar “humanizado”; para nosotros, la humanización depende de la complementariedad perfección-imperfección, que forja sus ideas del mundo, su cosmovisión, sus conductas, creencias, valores, comportamientos y actitudes. Esta complementariedad responde tanto al dinamismo de humanización como al de deshumanización del ser humano. En este sentido afirmamos que la imperfección y la perfección son ambas parte de nuestra humana condición y hacemos también la distinción entre lo “humano” y lo “humanizado”.

Al preguntarnos de qué manera podíamos esclarecer las imperfecciones del ser, nos percatamos de que por lo regular se da por entendido que lo “humano” es

¹⁷⁵ Ibídem, p. 110

un atributo a adquirir, con lo cual no estamos de acuerdo, ya que para nosotros todos somos humanos, en tanto personas, por lo que estableceremos las siguientes connotaciones: una, la del ser “humano”, que nos distingue de otros seres vivientes; otra, la del ser o estar “humanizado”, como un calificativo de una forma de ser, caritativa, desprendida, bondadosa o compasiva, y, por último, una tercera, contraria a la segunda, la del ser “deshumanizado”, para distinguir un ser sin compasión, cruel, pernicioso, inmoral y perverso.

Peter, en su obra *La Imperfección en el Evangelio*, analiza los cuerpos de expresiones sobre el límite, mediante el análisis histórico religioso *de tres modelos de lenguaje que han marcado profundamente la conducta del hombre occidental, el mito, el lógos y la parábola*.¹⁷⁶ Describe el lenguaje de los dos personajes que representan el mito y el logos, Homero y Aristóteles, respectivamente, y analiza profusamente en los Evangelios la figura de Jesús de Nazaret, como representante del tercer lenguaje, la parábola. El análisis de la imperfección lo realiza desglosando diversos textos evangélicos y analizando las obras de Gaspar Astete y Jerónimo de Ripalda, dos de los catecismos de la Contrarreforma más difundidos en el orbe católico del mundo occidental. Aquí haremos referencia sólo a los textos bíblicos, para explicar las connotaciones sobre la humanización descritas en el párrafo anterior.

El centro de interés de Peter en *La imperfección en el Evangelio*,¹⁷⁷ consistió en resaltar de las parábolas la figura de Jesús como un hombre, un ser humano plenamente humanizado.

- *Jesús no utiliza sus cualidades y virtudes para criticar a los demás.*
- *Jesús abraza la indigencia del ser... quienes lo encuentran y escuchan se percatan de estar ante un hombre profundamente humanizado: No hay arrogancia, no hay resentimiento, no hay amargura en su conducta, no*

¹⁷⁶ Peter, Ricardo. *La imperfección en el Evangelio*. U. Iberoamericana Golfo Puebla. UPAEP & Universidad Iberoamericana Golfo Centro. México, 2000.

¹⁷⁷ *Ibíd*em, pp. 25-32.

hay queja por lo que pasa en la vida, no hay obsesión por los resultados ni por el éxito, no es vengativo ni competitivo, no actúa para servirse a sí mismo.

- *Jesús tuvo el coraje de hacer las cosas que él creía que tenía que hacer.*
- *Jesús no se comportó en función de lo que los demás consideraban “adecuado”.*
- *Jesús no copió a nadie.*
- *Jesús tuvo una visión de la vida desde la perspectiva del límite que se expresa a través de lo que pudiéramos considerar la primera tipología de la inconsistencia.¹⁷⁸*
- *Jesús se dirigió a los marginados, los que no atraían ningún interés de la gente: pobres, oprimidos y desterrados, y con ello enfrentó a los hombres del poder.*
- *El sistema mental de Jesús simpatiza con el límite, no con el concepto de perfección.*

Estas características corresponden a las de un ser pleno en cualidades, misericordia, bondad y compasión. En cada una de sus afirmaciones, el autor nos hace cuestionar si algún ser humano puede pensar y actuar así. Cada expresión engrandece la figura de Jesús y nos enfrenta con nuestras imperfecciones.

¹⁷⁸ Peter ubica la tipología de la inconsistencia en las Bienaventuranzas del Evangelio según San Mateo (5, 1-12). Jesús se dirige a los “pobres de espíritu”, a los “mansos”, a los que “lloran”, a los “hambrientos y sedientos de justicia”, los “misericordiosos”, los “limpios de corazón”, los “pacíficos”, y los “perseguidos” (...) Se dirige también a los “recaudadores”, los “samaritanos”, las “prostitutas”, en fin a los desdichados, los fracasados, los que vivían en condición infernal, (...) y pregunta Peter ¿qué noción se encuentra en la base de la “tipología de la inconsistencia”? ¿Qué categoría pudiera agrupar y expresar todas las formas de seres insignificantes, reubicados por Jesús en el “Reino”? ¿preguntas que se pueden resumir en una sola ¿qué descubre la visión de Jesús sobre la condición humana? El Evangelio descubre la indigencia infinita contenida en la interioridad de la existencia. La visión de Jesús manifiesta la indigencia en su totalidad. La perfección es removida porque comporta el extrañamiento del hombre de su propia realidad. Querer vivir la perfección es ausentarse del “Reino”, es quedar sumido en la religiosidad del mérito. Desde la perspectiva del límite cambian los criterios, los sentimientos y las conductas. Ibídem, pp. 38-40.

Nosotros, como seres humanos, comunes y corrientes, aspiramos a tener esos comportamientos y bondades, pero sabemos que para mantenerlos en su plenitud todo el tiempo, requerimos algo extraordinario, que la mayoría de nosotros desconocemos. Podemos aspirar a tales comportamientos y mantener un afán de superación, pero los seres humanos por lo común no pensamos así, ni actuamos así, ni tampoco nos relacionamos con los pobres fácilmente, ni con los oprimidos ni los desterrados. Por el contrario, aunque muchas veces no lo queramos reconocer, somos arrogantes, tenemos resentimientos, amarguras y quejas, mantenemos obsesiones por los resultados y por el éxito, somos vengativos y competitivos, y actuamos para servirnos a nosotros mismos y no a los demás. Tenemos además malos hábitos, faltas leves y graves, malas inclinaciones, rarezas, desordenes, defectos, manchas, cometemos indignidades, torpezas e infidelidades y si esas son características de la imperfección, entonces somos imperfectos. Pero no podemos tampoco aceptar que somos así permanentemente, en el fondo intuimos que hay un potencial de cualidades que no hemos desarrollado, sabemos que el amor verdadero, la bondad, la caridad y la compasión existen y la mera posibilidad de su existencia nos ayuda a evitar la deshumanización.

En este sentido entendemos la humanización, la cual se logra mediante la complementariedad, entendida como la concienciación de nuestras imperfecciones y fallas como personas y de nuestras acciones para remediarlas y ayudar a los demás, así como del afán continuo de superación que fomente el uso de nuestras capacidades y cualidades como persona.

Por otra parte, Morin nos hace ver que el problema de la imperfección no se reduce a estos cuestionamientos, tiene además que ver con nuestras percepciones y con nuestro precario conocimiento del conocimiento, lo cual abordaremos en seguida.

2. C Conocer la imperfección del conocimiento.

*Quiero hablar de las imperfecciones del conocimiento que parecen normales porque no son percibidas en absoluto como imperfecciones, y de las mutilaciones del pensamiento que no son percibidas como tales, sino por el contrario como elucidaciones.*¹⁷⁹

Edgar Morin

Ante la imperfección y la perfección Morin propone examinar las condiciones antropológicas del conocimiento, percibir las imperfecciones del conocimiento como imperfecciones y aceptar su complejidad. Nuestra imperfección para percibir, afirma este autor, provoca imperfecciones en el conocer, el pensar y el actuar.

*Nos vemos enfrentados, de golpe, a la dificultad del bien conocer y el bien pensar; desde el inicio, se nos planteó como cuestión de la que depende la validez de nuestro trabajo; aquí se nos impone, en y por el examen de las condiciones antropológicas del conocimiento y se impondrá cada vez más en el desarrollo de este trabajo, hasta que podamos considerarla en términos de método, no prescriptivo, a la manera cartesiana, sino auxiliar, a la manera compleja: “piensa por ti mismo y el método te ayudará”.*¹⁸⁰

Considera Morin que no necesariamente se trata de una cuestión de límites, contrarios, patologías, paradigmas, o cambios paradigmáticos, ni de “evocar las subrealizaciones de las funciones cerebrales o debilidades profundas reconocidas como “enfermedades mentales”¹⁸¹, sino de estudiar las imperfecciones de lo que implican nuestras carencias y derivas, las imperfecciones del conocimiento que no son siquiera percibidas como imperfecciones, y las mutilaciones del pensamiento que no son percibidas como tales, luego entonces ¿cómo tratar con ellas si ni siquiera son “conocidas”? Esto confirmó nuestras dudas respecto a la simplificación con la que se manejan los conceptos relacionados con la perfección, la imperfección, el perfeccionismo y

¹⁷⁹ Morin, Edgar. *El método III. El conocimiento del conocimiento*. Cátedra, Madrid, 1994, p. 245.

¹⁸⁰ Ídem.

¹⁸¹ Ídem.

los perfeccionistas, así como con los “diagnósticos” y las clasificaciones de las neurosis, los trastornos de la personalidad y las enfermedades mentales atribuidas al afán, el ideal o la búsqueda de la perfección. Nos preguntamos inclusive si pensamos a fondo lo que implica esta simplificación, ¿conocemos realmente de lo que se trata?, ¿podemos hacer algo para “tratar” nuestro perfeccionismo y nuestras tendencias perfeccionistas, o las de otros, si ni siquiera nos damos cuenta de nuestras imperfecciones para entenderlas y comprenderlas?

Los problemas de imperfecciones del conocimiento y del pensamiento no son sólo problemas antropológicos sino también sociológicos, culturales e históricos. En particular, el problema de la imperfección del conocimiento, es, a decir de Morin,

*el problema de la fuente común de nuestra razón y de nuestras ilusiones y delirios; es el problema que sigue siendo actual del subdesarrollo de las potencialidades del espíritu humano; es el problema clave de las atrofas y mutilaciones del pensamiento, que se encuentran en cada cultura, incluida la nuestra.*¹⁸²

En gran parte el problema de la imperfección del conocimiento se debe a que pensamos siempre en términos de contrarios, lo que ocasiona que en lugar de “pensar” estemos siempre optando, tomando decisiones y que a su vez se convierte en un problema (problema de decisión o discernimiento). En muchas ocasiones pretendemos resolver problemas conociendo sólo los efectos aparentes, resolver sólo aquello que se nos presenta en ese momento de nuestra realidad o enjuiciando a quienes suponemos fueron los que los ocasionan. Tenemos que darnos cuenta de que la gran mayoría de los problemas que enfrentamos tienen su origen en nuestra manera de conocer, pensar y actuar, en las dificultades analizadas por Morin del *bien-conocer* y el *bien-pensar* que para nosotros condicionan el bien-actuar, dificultades que no

¹⁸² Morin, Edgar. *El método III. El conocimiento del conocimiento*. Cátedra, Madrid, 1994, p. 248.

se resuelven, ni se superan, a no ser que las “disolvamos”¹⁸³ en y desde sus orígenes; que aceptemos, como afirma Morin, que

*El conocimiento de los límites, incertidumbres, agujeros negros, carencias, mutilaciones del conocimiento no debe conducirnos a la renuncia o al desconcierto. Debemos ver también que el conocimiento y el pensamiento disponen de medios múltiples para eludir las limitaciones, trabajar con las incertidumbres, reconocer los agujeros negros, superar las carencias y mutilaciones.*¹⁸⁴

Hay que aceptar que para enfrentar estos impedimentos contamos con nuestros limitados, pero múltiples medios humanos, así como con nuestros principales dones y fortalezas.¹⁸⁵

Creemos que tanto la búsqueda de la perfección como la búsqueda de la imperfección son afanes culturales que se van afianzando conjuntamente en nuestro desarrollo. Ya que, los anhelos para humanizarnos implican presupuestos y condicionantes tales como a.- retornar al origen, dejar de andar errantes (en el sentido doble del término, de “errar” y de “*andar en el camino*”, referido por Ricardo Peter en su “Ética para errantes”¹⁸⁶), b.- volver del “exilio y el éxodo” (en alusión a nuestra reacción humana al sabernos contingentes y mortales, al perder toda esperanza de “ser dioses”, de regresar a lo perdido, de dejar nuestras penalidades, volver a la protección y a la seguridad); c.- retornar a casa (es el retornar a la casa del padre, donde está lo nuestro, en alegoría nuevamente a la parábola de *El hijo pródigo*, referida y estudiada profusamente por Peter¹⁸⁷). A estas posturas que suponen esperanza y beneficio, Morin contrapone la idea de que estamos solos y perdidos en nuestra *Tierra Patria*, y

¹⁸³ Término utilizado por Morin. *Ibídem*, p. 249.

¹⁸⁴ *Ibídem*, p.246.

¹⁸⁵ Detalla Morin que el conocimiento y el pensamiento disponen de siete medios: a. de control ambiental, b. de medios prácticos de investigación, prospección, observación, manipulación, experimentación y verificación, c. de intercambios interindividuales, d. de control lógico, e. aptitud crítica, f. conciencia reflexiva y g. de poder de organización complejo propio del pensamiento. *Ídem*.

¹⁸⁶ Peter, Ricardo. *Ética para errantes*. BUAP, México, 2000, pp. 20-22.

¹⁸⁷ *Ibídem*, pp. 29-53

que definitivamente no hay tales retornos al paraíso ni beneficios subyacentes, por lo que el reto de humanización, con esperanza o sin ella, supone un trabajo arduo durante nuestra existencia.

Ahora bien, no se trata pues sólo de teorizar o filosofar sobre si se “es” o no “se es” perfecto o imperfecto, o si lo que hacemos es imperfecto o no lo es, o de continuar revisando planteamientos disyuntivos, sino de reflexionar si lo que conocemos, pensamos y actuamos corresponde a lo que en nuestra cultura es considerado y corresponde al *bien-conocer*, al *bien-pensar* y al bien-actuar y no a sus contrapartes (mal-conocer, mal-pensar y mal-actuar). Se trata además de cuestionar como seres humanos que somos, no solo qué es el hombre, en términos generales, sino cuestionarnos “eso que soy” y “eso que somos”, para investigar no sólo nuestras limitaciones en términos de imperfecciones, sino también indagar nuestras posibilidades, en términos de capacidades y cualidades, pensar el límite como ser, como el ser mismo, como seres del límite, lo cual abordaremos enseguida.

III.3 Comprender nuestra condición humana de seres del límite.

- A. Límite del ser.
- B. Ser del límite.
- C. Límite del conocimiento.

*Lo que permite nuestro conocimiento limita nuestro conocimiento y lo que limita nuestro conocimiento permite nuestro conocimiento.*¹⁸⁸

Edgar Morin

Hemos visto en el núcleo de la calidad su relación con la perfección y analizamos la perfección que demanda el *mundo que persigue la calidad*.

¹⁸⁸ Morin, Edgar. *El conocimiento del conocimiento...* op. cit., p. 240.

Originalmente, la perfección transfirió su significado al término “cualidad”, expresión que se transformó en calidad y fue asociada a las características notables de una persona, al grado que las cualidades que la distinguían eran sinónimas de una “alta calidad humana”. En la actualidad la palabra “calidad” se utiliza para denotar indistintamente las cualidades personales, así como las características sobresalientes de cualquier “cosa”, ya sea objeto, producto, bien o servicio.

Al investigar el núcleo de la imperfección, además de las propuestas dualistas que la asocian con la perfección, encontramos en Morin un enfoque antropológico que relaciona a la imperfección y al límite, que cuestiona nuestras percepciones y el límite mismo de nuestros conocimientos, que constituyen, sin lugar a dudas, el límite de nuestros límites. Morin nos confirma que el hombre es un ser limitado en el sentido estricto, tal y como lo expresa el epígrafe, con su característico parafraseo, en un verdadero reto a la reflexión de la relación entre el límite y el conocimiento, pero más aún al *“descubrimiento de los límites del conocimiento, que es mucho más que un descubrimiento de los límites.”*¹⁸⁹ Morin presenta una faceta más de nuestra condición humana, ya que si lo precario de nuestra percepción de la realidad nos limita y nos obliga a darnos cuenta de la imperfección de nuestro conocimiento, el descubrimiento de los límites del conocimiento nos puede ayudar a discernir tanto nuestras limitaciones como nuestras verdaderas capacidades. Somos limitados y no nos queda más que aceptarlo, nuestra finitud humana nos lo marca tarde o temprano, pero en ocasiones, y queremos averiguar por qué, nosotros mismos limitamos nuestro ya de por sí precario conocimiento para conocer, pensar y actuar. Por ello, en este apartado indagaremos las ideas de los límites del ser, el ser del límite y el límite del conocimiento.

Por lo que respecta al límite, nos preguntamos por qué, si el límite es tan importante, solamente lo han apreciado unos pocos y ha pasado casi

¹⁸⁹ Ídem.

desapercibido por siglos, para la gente común del llamado “mundo de la vida cotidiana”. Cómo es que ahora, una gran mayoría, en el mundo occidental, tiene totalmente arraigado el supuesto de lo ilimitado como lo más importante y lo único trascendente. Cómo es que durante siglos nos hemos “confundido” (o nos hemos (o han) “engañado”) al pensar que sólo lo ilimitado (o lo infinito) es trascendente o relevante. ¿Por qué no hemos tomado conciencia del límite, ni hemos sido capaces de conocerlo y valorarlo, ni de aceptar nuestras limitaciones, cuando en realidad si algo tenemos como seres humanos son precisamente limitaciones?, ¿cómo es que se da por hecho que no lo podemos “aceptar”?, ¿no será que pretendemos no “aceptarlo”? Nos preguntamos, por último, si el entendimiento y la aceptación del límite realmente nos permitirían reconocer y utilizar nuestras cualidades humanas, a contrarrestar la serie de padecimientos atribuidos a la no aceptación del límite y, por supuesto, a humanizarnos.

En cuanto al conocimiento, *“no sabemos si sabemos, ni siquiera sabemos qué sea saber”*¹⁹⁰, tampoco sabemos qué relación tiene con la inteligencia, con el pensamiento o la consciencia y, a ciencia cierta, ahora dudamos de entender a fondo lo que significan dichos términos. Morin pregunta *¿no debemos volver a cuestionar todo lo que nos parecía evidencia y reconsiderar todo lo que fundamentaba nuestras verdades? (...), tenemos una necesidad vital de situar, reflexionar, reinterrogar nuestros conocimiento.*¹⁹¹ Habremos, pues, de analizar y reflexionar tanto nuestras concepciones respecto del límite y del conocimiento, como lo que nos limita para adquirirlo y lo que nos permite obtenerlo.

Centraremos nuestra reflexión y cuestionamiento básicamente en tres postulados: Primero, el límite del ser, tomando como eje central la propuesta de Peter, presentada en el apartado anterior bajo el enfoque dualista perfección-

¹⁹⁰ Frase citada en el epígrafe de la introducción, atribuida a M. de Chio. Morin, E. *El conocimiento...* op. cit., p, 13.

¹⁹¹ *Ibíd*em, p. 18.

imperfección.¹⁹² Aquí profundizaremos en la conceptualización que hace Peter del límite como un elemento fundante, que nos obliga a cuestionar el significado de nuestra existencia. Segundo, el ser del límite, concepto que junto con el de razón fronteriza y las formas simbólicas, integran la “Filosofía del límite” de Trías. Aquí nos abocaremos únicamente a lo concerniente al ser del límite y revisaremos sus presupuestos, para contrastarlos con la conceptualización de límite de García Bacca. Tercero, el límite del conocimiento, que corresponde a la propuesta de Morin, en la misma línea de la imperfección del conocimiento, en su relación con nuestras cualidades humanas.

A. Límite del ser.

Analizaremos tres diferentes nociones o definiciones del límite: “el límite es el primer dato perceptible”, “el límite es lo más real de la realidad del hombre” y “el límite es la condición de todo lo que es, la realidad postula al límite”.¹⁹³ El punto de partida de Peter es considerar el límite como dato primero y realidad del hombre.

*El límite es un dato primordial en el sentido de que es lo primero que funda nuestra experiencia. Para que la mente pueda proseguir sus descubrimientos sobre el hombre, incluso para llegar a conseguir vetas tan altas como la concepción de lo infinito, la mente debe enterrar sus pies en el barro del límite. Nos toca, pues, reconocer el límite como el verdadero primum datum. ¿Acaso podemos detectar un dato anterior al límite?*¹⁹⁴

Esta definición nos remite a la Antigüedad, cuando pretendían buscar las causas primarias del universo, al resaltar al límite como el dato primario, con el que se funda la experiencia y la razón, el hombre podría indagar al hombre y conceptualizar hasta el infinito. Peter utiliza esta definición de experiencia y razón

¹⁹² Peter parte del supuesto de que como seres humanos nos enfrentamos a una encrucijada (*la búsqueda de la perfección o la búsqueda de la aceptación del límite*), y de que estamos obligados a tomar uno y sólo un camino, en donde para él la segunda opción es la más conveniente. Peter, Ricardo. *Honra tu límite*. Ediciones BUAP, México, 1998, pp. 85-86.

¹⁹³ *Ibíd.*, pp. 22 y 25.

¹⁹⁴ *Ibíd.*, p.22.

para sentar las bases de un primer análisis del límite como un elemento integrador de algo físico o material (como cuando nos referimos a lo que limita o circunscribe una determinada “realidad”, ya sea en el sentido de borde, confín, orilla, lindero, umbral de algo, término de algo), como un concepto mental o inmaterial (como la referencia que hace a la idea de infinito), y como consistencia, cuando afirma que “el límite es la consistencia de la realidad”.¹⁹⁵ No obstante, nos preguntamos cómo sustentar tal definición.

Al fundar nuestra experiencia, el límite representa el punto de partida de nuestra aventura mundana y marca los límites de nuestra existencia, con lo que estaríamos ante el límite del ser. El nacimiento señala el inicio y a partir de este “límite”, existimos limitados por un fin o umbral insuperable, que es la muerte; ambos límites constituyen consistentemente nuestra naturaleza humana; ambos límites le dan sentido y demarcan nuestra existencia y nuestra experiencia en el mundo. Peter enfatiza este punto al definir que:

*el límite es la dimensión en la que el hombre nace, vive, crece, se mueve y se experimenta a sí mismo. El primum datum que se le ofrece cuando reflexiona sobre sí mismo y sobre la vida. El límite es el lugar donde el hombre encuentra la realidad.*¹⁹⁶

Así, un primer supuesto es que el límite es el dato primero, que facilita la razón y le da consistencia a la realidad, en el sentido de existencia. Esto significaría, a nuestro entender, que el límite nos afirma y constituye, lo que hace suponer que nuestra tarea de redefinir cada día nuestros significados y relaciones se vuelve posible una vez que aceptemos la existencia del límite, cuando reconozcamos al límite como “mediador” para aceptar nuestras limitaciones. Hombre, límite y realidad se vuelven entonces inseparables y nos preparan para enfrentarnos a nosotros mismos, a los demás y al mundo que nos rodea. El punto crucial será entonces preguntarnos ¿qué sucede cuando no se acepta al límite en su significado fundante?, ¿qué pasa si no lo aceptamos como

¹⁹⁵ Ibídem, p.29.

¹⁹⁶ Peter, Ricardo. *Líbranos de la perfección*. Ediciones LAG, México, p.28.

la consistencia de la realidad?, y la respuesta es que se viene abajo el andamiaje que habíamos construido, provocando un cuestionamiento de la percepción de la realidad que hasta entonces considerábamos “adecuada”.

Por otra parte, Peter reafirma que el límite está relacionado con una de las preguntas centrales de la existencia, el significado de la vida:

*El límite obliga al hombre a tener que redefinir constantemente el significado de su vida, el significado de sí mismo, de los demás y del mundo que le rodea y con el que se relaciona.*¹⁹⁷

Este planteamiento indica el camino que transitaremos una vez que haya una aceptación del límite: redefinir significados y relaciones. Cabe entonces preguntarnos qué ocurre si no aceptamos el límite, qué ocurre cuando sólo aparentamos aceptarlo y cómo se afecta nuestra vida, en un sentido o en otro. Se debe deducir que el no aceptar el límite implica que nos quedaríamos con un significado no “redefinido” y que esto tendría repercusiones y afectaría nuestra vida y nuestras relaciones. Es nuestra apreciación que la mayoría de nosotros vivimos sin “redefinir” constantemente esos significados y desconocemos sus repercusiones o, por lo menos, no es común cuestionarlas a fondo. Sin embargo, esto no queda concluido de ninguna manera con el análisis del significado de límite de Peter. Consideramos que su propuesta abre apenas una veta de indagación, sin agotarla, y por ello nos dimos a la tarea de explorar otras conceptualizaciones, como las de Trías, Adler, Fromm y García Bacca.

B. Ser del límite.

Con esta inquietud continuamos la reflexión sobre el límite, en este caso con la idea del “ser del límite”. Trías enriquece el significado del límite al formalizarlo como uno de los componentes de la filosofía del límite, integrada por el “ser del

¹⁹⁷ Ibídem, p. 27.

límite”, la “razón fronteriza” y las “formas simbólicas”. Detengámonos en una primera definición del límite.

El límite (en alemán Schänke, o barrera y Grenze, o frontera) es “una “piedra desechada” por la tradición de la filosofía moderna, que puede descubrirse en Kant, en Schelling, en Hegel, y en la filosofía contemporánea en Heidegger, en Jaspers, en el primer Wittgenstein (el del Tractatus). También se halla en la tradición científica, en el cálculo infinitesimal, o cálculo de límites. Pero nunca ha sido radicalmente pensado, o concebido como piedra angular de una aventura y de una propuesta filosófica. Esta proposición filosófica no hace sino convertir esa piedra desechada o apenas tenida en consideración, o escasamente pensada, en verdadera piedra angular. De ese modo se propone aquí pensar ese límite como ser, como el ser mismo.”¹⁹⁸

Trías recoge esta *piedra desechada por la tradición filosófica* y con ella emprende su aventura filosófica. El aspecto que consideramos más importante de esta definición es la invitación a “*pensar ese límite como ser, como el ser mismo*”. Ésta es la piedra de toque en la filosofía de Trías, y nosotros la incorporaremos en nuestra propia aventura reflexiva.

En una segunda definición presenta la descripción metafórica del límite en relación con la existencia y con el *limes romano*;

El límite debe pensarse (frente a Hegel) en forma afirmativa, como limes; o como espacio y lugar susceptible de ser habitado. Constituye una franja estrecha y frágil, un istmo. Pero en ese margen hay espacio suficiente para implantar la existencia. El límite documenta sobre la positividad de aquello respecto a lo cual ese límite se evidencia como límite. Pues un límite es siempre un término relativo respecto a dos¹⁹⁹. Y esos dos deben concebirse

¹⁹⁸ Trías, Eugenio. *La razón fronteriza*. Ensayos Destino, Barcelona, 1999, p. 398.

¹⁹⁹ En una nota al pie de página Trías señala que este punto es importante resaltarlo, ya que generalmente se concibe al límite como referido tan sólo a cierto objeto, o como dice Hegel, a un “algo”; a modo de negación de ese algo o de aquella situación, lugar o circunstancia que determina el tránsito de ese “algo” hacia “otra cosa”....El límite es, siempre, una realidad ambigua en la cual aquello de lo cual el límite es límite se contagia y contamina de un “más allá” que lo determina desde dentro. Piénsese en la orilla del mar, o en la ribera de un río, o en la frontera de un país o territorio, o en la circunscripción de un objeto, o en la piel del cuerpo, o en la fachada de una casa (realidad urbana y arquitectónica, a la vez “interior”

*como términos en relación de carácter afirmativo. Pues de lo contrario el límite no se realizaría como concepto. Todo límite es, de hecho, un doble límite que deja dentro, entre los términos relativos que pone en conexión, un espacio propio, lo que suelo llamar cerco fronterizo o limes.*²⁰⁰

En esta concepción de “límite” se pretende abrir la convivencia de lo racional con lo irracional, de la cultura con la naturaleza, de la ley con la selva, y afirmamos nosotros, de lo perfecto con lo imperfecto, y de lo finito con lo infinito.

El “mundo del límite”, explica Trías, es un mundo abierto pero también con fronteras, un mundo diferente que acepta y rechaza, pero al hacerlo lo transforma, pues en su mundo ya nada es igual. Esta descripción alberga todo lo que tiene y no tiene cabida en el mundo civilizado y también le da cabida a todo lo que tiene y no tiene cabida en el mundo bárbaro. El mundo del límite mantiene unas reglas y modos de pensar y actuar distintas a las de los otros mundos, pues al aceptar, rechaza y al rechazar, acepta. Al aceptar y proteger lo que le impone el mundo civilizado al cual se debe rechaza todo aquello que no concuerde o que provenga de otros mundos, sean bárbaros o no. Del mismo modo al rechazar lo que provenga del mundo bárbaro y no permitir que ingrese ni al mundo del límite y menos aún al mundo civilizado está aceptando tácitamente las reglas y reglamentos de lo que está establecido en el mundo civilizado.²⁰¹

En el *mundo del límite* hay aparentemente más flexibilidad y apertura pero al mismo tiempo hay una tensión constante y permanente.²⁰²

de la calle y escaparate que proyecta el interior de una casa hacia afuera); piénsese también en el horizonte que se percibe en el mar, o en el horizonte de un sondeo telescópico en el universo; o en términos temporales, en el carácter pánico, o de puerta (que se abre y se cierra a la vez) de toda inauguratio del año en curso (en el mes consagrado a Jano, Januarius). Ibídem, p.48, Nota # 14.

²⁰⁰ Ibídem, pp. 47-48.

²⁰¹ Ibídem, pp. 47-62.

²⁰² Trías presenta un tratamiento filosófico del límite, en lo que llama una *variación en torno al único tema del límite, al límite en tanto que límite, la idea filosófica del límite...que exige el genitivo: como límite del mundo*. Trías, Eugenio. *Los límites del mundo*. Ariel, Barcelona, p.16.

En el “mundo de la vida cotidiana” (en particular en el ámbito académico intelectual), no ha sido, ni es tarea fácil, explicar y dar a entender el límite, destacar su relevancia y trascendencia, llamar la atención sobre la importancia que tienen en nuestras vidas el límite y su aceptación –en los términos complejos que defienden nuestros autores-, lograr que cualquiera nos interese por él, encontrar la forma para que caigamos en la cuenta de que del límite depende nuestra manera de percibir consistentemente la realidad, así como la visión de nosotros mismos, la que tenemos de los demás y del mundo.

La incompreensión del límite distorsiona nuestra percepción de la realidad, vivimos cegados colectivamente, con marcados apegos egocentristas, con énfasis en el “yo” y antipatías a “lo otro”, sean los demás o el mundo, manteniendo un culto al tener en lugar de ser, o asignando prioridades a lo urgente en lugar de lo importante. Baste, como ejemplo, citar a Fromm, quien escribió hace más de cincuenta años, cuando radicaba en México, las siguientes reflexiones, vigentes hoy en día.

*El egoísmo se relaciona no sólo con mi conducta, sino con mi carácter. Significa que lo deseo todo para mí; que poseer y no compartir me da placer; que debo ser avaro, porque mi meta es tener, y que más soy cuanto mas tengo; que debo sentir antagonismo a todos mis semejantes: a mis clientes a los que deseo engañar, a mis competidores a los que deseo destruir, a mis obreros a los que deseo explotar. Nunca puedo quedar satisfecho, porque mis deseos no tienen límite; debo envidiar a los que tienen más, y temer a los que tienen menos; pero debo reprimir estos sentimientos para presentarme (ante los otros y ante mí mismo) como el individuo sonriente, sincero, amable que todos simulan ser.*²⁰³

Así, sustentó Fromm que la simulación termina por darle prioridad al paradigma del tener en lugar del paradigma del ser, que nuestros deseos son ilimitados, no solo para el hacer sino también para la envidia y el temor. Nos preguntamos entonces ¿qué nos mueve a “actuar” (y a simular) así?, ¿qué nos

²⁰³ Fromm, Erich. *Tener o ser*. FCE, México, 1993, p.25.

lleva a preferir o mantener nuestros viejos esquemas, paradigmas y sistemas mentales?, ¿será esto parte de nuestra naturaleza o es cultural? ²⁰⁴

Encontramos en el *límite* una veta muy rica de investigación, la cual por sí misma ha sido de gran utilidad para cuestionarnos y reflexionar en lo profesional y lo personal, pero en forma paralela, al encontrarlo, nos sirvió de “refugio”, en el sentido figurado del lugar placentero y confortable que nos alberga; allí nos sentimos protegidos, pero a la vez nos dimos cuenta de que estábamos cortando el vínculo con el exterior, nos refugiábamos en la lectura y la reflexión apasionante de la filosofía del límite, y en la ética, la ontología y la antropología subyacentes. Nos sucedió que al percatarnos de la existencia del límite y sus implicaciones, ²⁰⁵ que supuestamente abren el camino y permiten encontrar la dirección, orientación y sentido de la vida, paradójicamente nos paralizamos, nos mantuvimos “albergados en él” demasiado tiempo, sin rumbo fijo que tomar, desorientados, perdidos y cuestionando el “nuevo” sentido de la vida.

Considerándolo a la distancia, cuando salimos ya del “refugio del límite” a nuestra realidad, tuvimos miedo, miedo a enfrentar los cambios que todo ello implica: tomar conciencia plena de lo que implica la humanización, aceptar la inclusión del límite en nuestra vida, y ser incluyentes con nosotros mismos y con los demás. Finalmente, nos dimos cuenta que estábamos enfrentándonos con lo que después descubrimos son los *miedos del perfeccionismo: miedo a errar, miedo a salirse del esquema, miedo a lo que es, miedo a salirnos del programa, miedo a la alternativa, miedo al ridículo, miedo al optimismo* y, finalmente, miedo a la vida misma. ²⁰⁶

²⁰⁴ En este punto hacemos referencia específicamente al asunto de la disyunción, componente del que Morin llama “paradigma de simplificación”, junto con el principio de reducción y abstracción; descritos justamente en la sección de “La patología del saber, la inteligencia ciega”. Morin, Edgar. *Introducción al Pensamiento Complejo*. Gedisa, Barcelona, 2000, p. 29.

²⁰⁵ Esto ocurrió cuando trabajamos la “Recuperación de la experiencia”, con la metodología de las parábolas, en particular la del hijo pródigo, donde se nos “impuso la realidad”, nos vimos de frente a la apertura de la aceptación, la indigencia del límite y la falta de compasión.

²⁰⁶ Peter, R. *Líbranos...op. cit.*, pp. 40-53.

Una vez identificados los temores, al enfrentarnos a nuestros límites y entender nuestras imperfecciones como personas en proceso de humanización, dimos un paso hacia la aceptación de nuestra realidad, que nos enfrentó a nuevos cuestionamientos sobre nuestro ser y hacer, relativos al saber. Recordamos al Dr. Deming,²⁰⁷ quien solía preguntarnos, durante la impartición de sus seminarios, cuando al fin creíamos haber entendido: “How would you know?”, para retarnos a pensar profundamente²⁰⁸. Creíamos, en ese entonces, que se refería o al problema que nos había planteado, o a cuestionar nuestra ignorancia del tema o a nuestra falta de capacidad o de conocimientos; por supuesto que nadie intervenía, ni replicaba su pregunta. Pensándolo ahora, en el marco de nuestra investigación, creemos que la pregunta era más bien una provocación que cuestiona la incapacidad del ser humano, la pregunta no estaba dirigida a nadie en particular, era una forma retórica de manifestar nuestra imposibilidad colectiva de explicar lo inexplicable y una invitación a aceptar nuestras limitaciones. Aquel cuestionamiento nos hace pensar que nuestros miedos e imprecisiones eran desconocidos, parece que son parte de las imperfecciones y limitaciones del ser humano, ya que nos parece que en lugar de intentar una traducción literal del tipo “¿cómo lo sabe usted?”, hay que extraer el sentido profundo: “¿cómo saberlo, si lo que percibimos es impreciso?” De este saber limitado nos ocuparemos en el siguiente apartado.

Por último, contrastemos lo anterior con el concepto de límite de García Bacca, que complementa nuestro análisis del límite del ser y el ser del límite. En el pensamiento de este autor el término límite remite a finito y viceversa.

En una hoja de papel en blanco, trazo una circunferencia. La circunferencia, con su perfil cerrado delimita y corta el plano en dos partes: una interior, que lleva el nombre de círculo y otra exterior...Lo que en rigor hace de límite son ciertos puntos del

²⁰⁷ El Dr. William E. Deming, reconocido estadístico, fue el creador de una de las tres principales corrientes de pensamiento sobre la calidad en el siglo XX. La referencia se remonta a los seminarios de la década de los ochenta.

²⁰⁸ Deming es el creador de la “Teoría del conocimiento profundo” y es en ese sentido que nos referimos a “pensar profundamente”.

mismo plano de papel blanco...el que ciertos puntos o partes del plano hagan de límites no es un nuevo ser; límite o hacer de límite no es una sustancia ni cantidad, ni cualidad, ni acción, ni relación ...La sustancia, cantidad, cualidad, acción o relación pueden ser finitas o digitadas, admitir delimitaciones.

En consecuencia, lo limitado es finito, decir que algo es limitado o finito equivale a afirmar que tal realidad está afectada por otra que funciona como límite. Ahora bien, afirma García Bacca, *el tropezar con un límite se hace en virtud de una transfinitud, sólo lo transfinito y no lo infinito hace posible y da sentido de límite a una cosa; y no al revés.*²⁰⁹

Por lo tanto, lo que hace posible un límite de una realidad es lo transfinito y el límite hace posible, a su vez, lo finito, entonces, lo transfinito hace posible lo finito. *La transfinitud humana puede superar cualquier límite de cualquier orden o género, en virtud de tener conciencia de qué es ser límite. Tal es el hombre.*²¹⁰ Volveremos a estas ideas en el siguiente capítulo desde la filosofía de la finitud humana; en tanto, concluiremos este apartado con la reflexión sobre nuestras propias limitaciones, en este caso, del propio conocimiento.

C. El límite del conocimiento.

Es imposible reflexionar acerca del tiempo y el misterio de la creencia del mundo sin una aplastante toma de conciencia de los límites de la inteligencia humana.

A. N. Whitehead.

Lo que es bien conocido, y precisamente porque bien conocido, no es conocido.

*Hegel.*²¹¹

²⁰⁹ García Bacca, J. David. *Invitación a filosofar*. Versión electrónica de Internet, google.com, pp. 11 y 23.

²¹⁰ *Ibíd.*, p. 7.

²¹¹ Morin, Edgar. *El conocimiento del conocimiento*. Cátedra, Madrid, 1994, p. 13. Las dos citas son epígrafes de la *Introducción*.

Nos encontramos de frente a nuestros límites y al mismo tiempo frente a nuestras creencias de creernos inteligentes y creer que conocemos, que nos conocemos, que conocemos a los demás y al mundo, pero como bien afirma Morin, lo propio del error y la ilusión es no manifestarse como error o ilusión.

*Cuando el pensamiento descubre el gigantesco problema de los errores e ilusiones que no dejan de imponerse como verdades...entonces debe procurar conocerse. No podemos atribuir las ilusiones y los errores a los mitos, creencias, religiones y tradiciones heredadas del pasado, ni al subdesarrollo de las ciencias, de la razón y de la educación.*²¹²

En pocas palabras, no hay que buscar fuera, si de culpas se trata, debemos culparnos a nosotros mismos, debemos atribuir los errores e ilusiones del pensamiento a nuestras propias *limitaciones, incertidumbres, cegueras y miserias de nuestro conocimiento. La ignorancia o la limitación sistemáticas del uso de nuestros órganos de cognición*, afirma Schumacher, *tendrá que provocar inevitablemente el efecto de hacer que el mundo aparezca menos significativo, liso, interesante, etc., de lo que realmente es.*²¹³ En este apartado exploraremos específicamente dichas limitaciones dentro del marco del “conocimiento del conocimiento”, así como las relaciones del conocimiento con la inteligencia, consciencia y pensamiento.

Por principio de cuentas, seguimos siendo un misterio para nosotros mismos y lo dicho por Pascal es más actual que nunca.

*¿Qué quimera es pues el hombre? ¿Qué novedad, qué monstruo, qué caos, qué sujeto de contradicción, qué prodigio? Juez de todas las cosas, imbecil gusano de tierra; depositario de lo verdadero, cloaca de incertidumbre y de error; gloria y desecho del universo. ¿Quién desenredará éste embrollo?*²¹⁴

²¹² Ibídem, p. 17.

²¹³ Schumacher, E. F. *Guía para los perplejos*. Debate, Madrid, 1981, pp. 93-94.

²¹⁴ Morin, Edgar. *La humanidad de la humanidad*. Cátedra, Madrid, 2003, p. 15.

No cabe duda que nuestra condición humana emerge al meterse de lleno en “este embrollo”. Sólo así, en las fronteras del límite de nuestro conocimiento, surgen con claridad nuestras limitaciones y nuestras limitadas nociones del conocimiento mismo.

Morin plantea la problemática en torno al tema en una serie de cuestionamientos profundos, que hacen astillas la noción de conocimiento y confirman lo limitado y enigmático de dicha noción.

La noción de conocimiento nos parece una y evidente. Pero, en el momento en que se la interroga, estalla, se diversifica, se multiplica en nociones innumerables, planteando cada una de ellas una nueva interrogación.

- ¿Los conocimientos? ¿El saber?
- ¿La percepción? ¿La conceptualización? ¿El razonamiento?
- ¿La comprensión? ¿La causalidad?
- ¿El análisis? ¿La síntesis? ¿La inducción? ¿La deducción?
- ¿Lo innato? ¿Lo adquirido? ¿Lo aprendido?
- ¿La investigación? ¿El descubrimiento?
- ¿El cálculo? ¿La computación? ¿La cogitación?
- ¿El cerebro? ¿El espíritu? ¿La escuela? ¿La cultura?
- ¿Las representaciones colectivas? ¿Las creencias?
- ¿La consciencia? ¿La inteligencia?
- ¿La idea? ¿La teoría? ¿El pensamiento?
- ¿La verdad? ¿El error?
- ¿La creencia? ¿La fe? ¿La duda?
- ¿La razón? ¿La sinrazón? ¿La intuición?
- ¿La ciencia? ¿La filosofía? ¿Los mitos? ¿La poesía?

*De este modo, a partir de una primera mirada superficial. La noción de conocimiento se hace astillas. Si lo que se quiere es más bien intentar considerarla en profundidad, se vuelve cada vez más enigmática.*²¹⁵

Los cuestionamientos muestran lo difícil de abordar un concepto o un tema desde su mismo nivel o perspectiva, por ello la insistencia de tomar distancia, de intentar una reflexión de segundo orden, tratando no sólo de conocer, sino cuestionando lo que implica conocer el “conocimiento del

²¹⁵ Morin, E. *El conocimiento...* op. cit., pp. 18-19.

conocimiento”. Todo conocimiento necesita *reflexionarse, reconocerse, situarse, problematizarse, no hay conocimiento sin conocimiento del conocimiento.*²¹⁶

*Comprendemos, pero ¿comprendemos lo que quiere decir comprender?... ¿Pensamos, pero sabemos pensar lo que quiere decir pensar? ¿Hay algo impensable en el pensamiento, algo incomprensible en la comprensión, algo incognoscible en el conocimiento? Ignorancia, sombra, esto es lo que encontramos en la idea de conocimiento. Nuestro conocimiento, tan íntimo y familiar para nosotros mismos, nos resulta extraño y extranjero cuando se le quiere conocer. Y aquí estamos, desde el comienzo, ante la paradoja de un conocimiento que no sólo se desmigaja a la primera interrogación, sino que descubre también lo desconocido en él mismo, ignorando incluso qué sea conocer.*²¹⁷

Sobre esta plataforma establecimos nuestro punto de partida: el ser humano desconoce sus límites.

Creemos estar siempre conscientes de nuestros límites porque pretendemos conocerlos, pero si de conocer se trata, al someter nuestro conocimiento al cedazo propuesto por Morin no nos queda más que aceptar que realmente no conocemos nuestros límites, ni tampoco nuestro conocimiento pretendido y menos aún los límites del conocimiento humano. Por ello mejor optamos por des-conocer nuestros límites.

Vivimos en este des-conocimiento autorregulado, sin cuestionar a fondo las cosas, sin aceptar cambiar lo que nos ha funcionado, sin querer complicarnos la vida ni enterarnos de más nada. Optamos por lo que nos ha sido útil por décadas, para vivir, sobrevivir, destacar o fracasar, y es por ello que coexistimos atados a nuestras ideas, creencias, tradiciones y hábitos, creyendo que representan nuestros hilos de Ariadna, sin los cuales nos sentiríamos “perdidos”

²¹⁶ Ibídem, p. 34.

²¹⁷ Ibídem, pp. 18-19.

o “desorientados”,²¹⁸ cuando en realidad representan falsas hiladuras, son falsos conocimientos, o mejor aún, conocimientos pasivos, añejados, que consideramos invariablemente valederos. Es por ello que en muchas ocasiones preferimos des-conocer (y olvidar) nuestros propios conocimientos imperfectos, por saberlos imperfectos y limitados. En contraparte, nos preguntamos ¿qué pasaría si reconociéramos nuestras limitaciones?, si no “des-conociéramos” nuestros límites e imperfecciones, si las aceptáramos ¿realmente nos orientaríamos?, ¿se mejorarían nuestras *posibilidades de conocimiento acerca de nosotros mismos, de los demás y del mundo*?

Por ello, para analizar estos cuestionamientos es preciso adentrarnos en el conocimiento profundo, en el “conocimiento del conocimiento”.

*Por principio de cuentas, tenemos que entrar en el reino del pensamiento complejo y abandonar la visión simplificadora que ciega a nuestro conocimiento, y singularmente a nuestro conocimiento de las fuentes de nuestro conocimiento. El conocimiento es un fenómeno biológico original que deviene original con el desarrollo de los aparatos neurocerebrales, comporta siempre una computación (viviente, no artificial), entendiendo por “computación” la operación sobre signos, símbolos y formas.*²¹⁹

De manera que “conocer” es efectuar operaciones cuyo conjunto constituye traducción/construcción/solución.

El conocimiento necesariamente es traducción en signos/símbolos y sistemas de signos/símbolos; construcción a partir de principios-reglas que permiten constituir sistemas cognitivos que articulan

²¹⁸ Recordamos que Peter considera esta noción de “desorientación” como uno de los principales síntomas del perfeccionismo, mismo que considera como una neurosis (de pérdida) del sentido de la perfección. Ahora bien, en el sentido que lo estamos suponiendo, el miedo a una desorientación no evita que podamos estar presa de ella y que nos refugiemos en nuestros viejos hábitos y costumbres perfeccionistas para escudarnos en nuestra ignorancia y desconocimiento, hasta de nuestras propias limitaciones. Peter, R. *Una terapia...* op. cit., p.129.

²¹⁹ *El aparato neurocerebral es el dispositivo computacional/informacional/comunicacional que organiza las operaciones cognitivas y comportamentales del ser (...) Somos monstruos cerebrales. El hombre dispone de 30 mil millones de neuronas y de 10 elevado a la 14 sinapsis.* Morin, E. *El conocimiento...* op. cit., pp. 75 y 91.

*información/signos/símbolos; y solución de problemas, empezando por el problema cognitivo de la adecuación de la construcción traductora a la realidad que se trata de conocer.*²²⁰

Esta dinámica de operaciones y procesos de traducción, construcción y solución nos lleva a entender el conocimiento como un proceso, no como un acervo preestablecido o ya conformado, ni como algo estático. Adecuar la construcción traductora a la realidad implica que los significados conceptuales estén acordes al contexto, lo cual ha sido uno de nuestros afanes en este trabajo, y es la razón de nuestra insistencia en considerar que la búsqueda de la perfección o la búsqueda de la aceptación del límite, como una cuestión de opciones, es insuficiente; habría que cuestionar primero la realidad que tratamos de percibir y de conocer, para entonces realizar la traducción de lo que signifique para nosotros la perfección y el límite, y adecuar los significados con la realidad que estamos percibiendo.

Otro aspecto fundamental para nuestra investigación es la idea que unifica el cerebro y el espíritu,²²¹ con la que Morin nos ayuda a dejar una marca en este capítulo.

En cierto sentido, cerebro y espíritu son aspectos de lo mismo, pero al mismo tiempo, qué fosa ontológica, lógica, epistemológica entre el cerebro y el espíritu... El cerebro puede ser reconocido como el computador central del aparato neurocerebral, es el órgano dedicado al mandato motor, al análisis sensorial y a la capacidad cognitiva. El espíritu no es ni la emanación de un cuerpo, ni el soplo procedente de lo alto, sino la esfera de las actividades cerebrales, en la que los procesos computantes adquieren forma cogitante, es decir, pensamiento, lenguaje,

²²⁰ Estas operaciones se realizan en el cerebro del hombre, que se distingue de todos los demás cerebros animales en sus dimensiones, su organización, sus aptitudes, particularmente la palabra, el pensamiento y la conciencia. *Ibidem*, pp. 59, 62 y 75.

²²¹ Morin sostiene que existe un problema extraordinario en las nociones unificadas del cerebro y el espíritu, a cuyo alrededor giran las visiones del mundo, del hombre y del conocimiento. Plantea que en lugar de una unificación, reina sobre la cultura occidental desde el siglo XVII lo que llama la Gran Disyunción, que ventiló al cerebro en el reino de la ciencia, sometiéndolo a las leyes deterministas y mecanicistas de la materia, mientras que el espíritu, refugiado en el reino de la filosofía y las Humanidades, vivió en la inmaterialidad, la creatividad y la libertad. *Ibidem*, p. 79.

*sentido, valor y en la que son actualizados o virtualizados los fenómenos de la consciencia.*²²²

Esta idea unidual cambia radicalmente nuestra manera de pensar, en lugar de limitarnos a la reflexión especulativa del “conocimiento cerebral”, nos abre un mundo de posibilidades en cuanto a la conceptualización del espíritu. Al mismo tiempo que confirma nuestros postulados iniciales sobre las propiedades emergentes del pensamiento sistémico, referentes a la concepción de calidad, presentados en el primer capítulo. Aceptar que el espíritu está en nosotros, que se manifiesta mediante procesos cogitantes, complementarios a los procesos cerebrales computantes y que ambos procesos están integrados, constituye para nosotros un cambio de paradigma. Morin postula que:

*el espíritu implica siempre un individuo-sujeto..., con lo que debe quedar claro que lo que conoce no es un cerebro, ni es un espíritu, es un ser-sujeto mediante el espíritu/cerebro. Además, no se puede aislar al espíritu del cerebro ni al cerebro del espíritu; y, no se puede aislar al espíritu/cerebro de la cultura.*²²³

Así, queda planteada la relación que buscábamos en cuanto al significado y la relevancia del “conocer”, que si bien es individual está marcada por el *imprinting cultural*. La triada unidualidad-cultura enriquece nuestra investigación.

Nuestro conocimiento es cerebral, así como la inteligencia, en tanto que el pensamiento y la consciencia son espirituales. Además, la inteligencia, el pensamiento y la consciencia no sólo son interdependientes: *cada uno de estos términos necesita de los otros para ser definido y concebido.*²²⁴

²²² Ibídem, pp. 79, 91-92.

²²³ *La esfera de las cosas del espíritu es y sigue siendo inseparable de la esfera de la cultura: mitos, religiones, creencias, teorías, ideas. Esta esfera hace que el espíritu experimente, desde la infancia, vía la familia, la escuela, la universidad, etc. Un “imprinting” cultural, influencia sin retorno que va a crear en el cerebro rutas, vías, caminos y balizas.* Ibídem, pp. 85-85.

²²⁴ Ibídem, p. 193.

Dentro de nuestras posibilidades humanas disponemos de diversas cualidades de la inteligencia, capacidades y aptitudes; las dos primeras se asocian con nuestros planteamientos del saber y la última con el hacer. La inteligencia humana es una característica individual distintiva del hombre, que se desarrolla en los niveles del lenguaje, el pensamiento, la consciencia y en todas las esferas de las actividades y pensamientos humanos. Cada uno de nosotros disponemos “cerebralmente” de todas nuestras potencialidades inteligentes, pero *como consecuencia de las determinaciones hereditarias, familiares, culturales, históricas disponemos insuficientemente de ellas y las expresamos en forma desigual.*²²⁵ Esto, adicionado a la imperfección de nuestras percepciones, limita aún más el conocimiento humano, pero no lo agota.

En forma circular, la inteligencia depende del conocimiento que se pueda disponer y el conocimiento depende a su vez de la inteligencia. La inteligencia produce conocimientos, se nutre y se fortalece con conocimientos y puede, a su vez, prescindir de determinados conocimientos.

Las cualidades de la inteligencia humana que sobresalen -que no siempre son aprovechadas al máximo pues tal parece que ni siquiera nos percatamos de su existencia- son, entre otras, *la capacidad de aprender por uno mismo; la aptitud para seleccionar lo significativo y para eliminar lo impertinente o inútil; la aptitud para reconsiderar la propia. La serendipidad*²²⁶ (que combina la aptitud para dar pruebas de perspicacia en situaciones inesperadas); *la aptitud para reconocer lo nuevo sin reducirlo a los esquemas de lo conocido y la capacidad de situar esto nuevo con relación a lo conocido; la aptitud para reconocer lo imposible, discernir lo posible y elaborar escenarios que asocien lo inevitable y lo deseable; y, por último, la utilización inteligente de los recursos no inteligentes*

²²⁵ Ibídem, p. 194.

²²⁶ Palabra forjada por Horace Walpole en 1757, a partir del cuento *Los tres príncipes de Serendip*, en el que los príncipes descubren incesantemente, por su fineza de observación, cosas que no buscan. Ibídem, p. 196.

*de los que tiene necesidad y que son la información, la memoria, la experiencia y la imaginación.*²²⁷

Por otra parte, el pensamiento es una actividad específica del “espíritu humano”, que se despliega en la esfera del lenguaje, de la lógica y de la consciencia. El pensamiento es *una dialógica compleja de actividades y operaciones que ponen en funcionamiento las competencias complementarias/antagonistas del espíritu/cerebro y, en este sentido, el pensamiento es el pleno empleo dialógico de las aptitudes cogitantes del espíritu humano.*²²⁸ El carácter complejo del pensamiento, asocia incesantemente en sí, de manera complementaria, procesos virtualmente antagonistas, que tenderían a excluirse mutuamente.²²⁹ En tanto que la consciencia corresponde a:

*la reflexividad del pleno desarrollo del espíritu, es la vuelta del espíritu sobre sí mismo vía el lenguaje; esta vuelta permite un pensamiento del pensamiento capaz de retroactuar sobre el pensamiento, y permite correlativamente un pensamiento de sí capaz de retroactuar sobre sí. Esta reflexividad del espíritu sobre sí mismo constituye... un bucle recursivo que produce, según la intención del sujeto, la consciencia, la consciencia de los objetos de su conocimiento, la consciencia de su consciencia.*²³⁰

Schumacher coincide con esta idea de que el hombre no sólo es capaz de pensar sino también de tener consciencia de su propio pensamiento,

No existe tan sólo un ser consciente sino un ser capaz de ser consciente de su consciencia, no sólo un pensador sino un

²²⁷ Ibídem, pp. 195-196.

²²⁸ Ibídem, p. 198.

²²⁹ Morin presenta un cuadro que llama “el diálogo del pensamiento”, en el que enlista...*los constituyentes de la dialógica que el pensamiento pone en movimiento y que la ponen en movimiento, entre los que resaltaremos los siguientes: diferenciación/unificación; análisis/síntesis; vago/preciso; certidumbre/incertidumbre; lógico/analógico; objetivización/subjetivización; racional/empírico; consciente/ inconsciente. ... De este modo, el pensamiento debe establecer fronteras y atravesarlas, abrir conceptos y cerrarlos, ir del todo a las partes y de las partes al todo, dudar y creer; debe rechazar y combatir la contradicción, aunque al mismo tiempo la asuma y se nutra de ella. Esto confirma una vez más nuestra idea de explorar las opciones o encrucijadas que venimos trabajando, mediante el diálogo enriquecedor del pensamiento.* Ibídem, p. 199.

²³⁰ Ibídem, p. 208.

*pensador capaz de analizar y contemplar su propio pensamiento.*²³¹

En particular, la “concienciación” *del conocimiento*, como le llama Schumacher, *puede transmitirse y enseñarse como cualquier otro conocimiento*. La concienciación ha de servir para retroactuar y continuar aprendiendo, ya que:

*hay problemas o situaciones que necesitan de una toma de conciencia personal, que es un acto reflexivo que moviliza a la conciencia de sí y compromete al sujeto a una reorganización crítica de su conocimiento, incluso a una nueva puesta en cuestión de sus puntos de vista fundamentales.*²³²

Esta *toma de conciencia que compromete a una reorganización crítica del conocimiento* y creemos que es justamente el resultado del proceso de “Recuperación de la experiencia”, que permite una concienciación de nuestro conocimiento en la acción y de nuestras posibilidades a futuro.

Nos remitimos nuevamente a Schumacher, quien enfatiza la concienciación en términos de autoconciencia.

*¡Qué obra maestra es el hombre! ¡Cuán noble por su razón! ¡Cuán infinito en facultades!” (Shakespeare, Hamlet) Debido a la capacidad de autoconciencia, sus facultades son realmente infinitas, no están estrechamente limitadas ni “programadas”, como se dice hoy en día.*²³³

*La conciencia no interviene únicamente a posteriori: también lo hace en el curso mismo del conocimiento, del pensamiento o de la acción; de este modo el pensamiento puede pensarse al hacerse.*²³⁴ Es nuestro propio “Garde de Corps” con el que nos autovigilamos permanentemente, en todo momento emergen fugazmente nuestros juicios y valores para dictaminar lo que nos

²³¹ Schumacher, E. *Guía para los perplejos...* op. cit., p.32.

²³² Morin, E. *El conocimiento...* op. cit., p. 209.

²³³ Schumacher, E. *Guía...* op. cit., p. 38.

²³⁴ Morin, E. *El conocimiento...* op. cit., p. 208.

parezca adecuado y pertinente -justo durante los acontecimientos, así como en el momento preciso de la generación del conocimiento o del pensamiento-, de manera que la diferencia entre cargar o no con un peso en la consciencia la hacemos durante el acto mismo. Consideramos por tanto que esta concienciación emergente nos ayuda en el proceso de humanización.

Morin considera que el límite del conocimiento humano subyace agazapado en el mundo de luces y sombras de nuestro cerebro y nuestro espíritu, razón por lo cual al descubrirlo es *mucho más que un descubrimiento de los límites*. Este descubrimiento constituye un doble logro, es un logro para nuestro conocimiento y constituye un logro en nuestra investigación, al ampliarnos la noción de límite y al abrir las posibilidades de relacionar la unidualidad con nuestra humanización, objeto de interés en nuestro trabajo. Tal descubrimiento nos indica que:

*el conocimiento de los límites del conocimiento forma parte de las posibilidades del conocimiento y realiza esta posibilidad. Supera los límites del conocimiento limitado que se creía ilimitado.*²³⁵

Nos dimos cuenta de que la inconciencia de los límites del conocimiento era el mayor límite del conocimiento y de nuestro núcleo de investigación. Al considerar la idea de que nuestro conocimiento es ilimitado es una idea limitada y de que la idea de que nuestro conocimiento es limitado tiene consecuencias ilimitadas se abren las posibilidades del conocimiento a otro nivel de consciencia.

Morin hace un recuento de nuestras limitaciones, así como de nuestros haberes y saberes para contrarrestarlas. Nos recuerda que nuestros sentidos son extremadamente limitados, que nuestra memoria es limitada, que somos prisioneros de nuestro presente, que nuestra lógica obedece a los principios de identidad y de contradicción, y que *nuestras explicaciones no pueden explicar nuestros principios de explicación*. Pero como seres humanos hemos podido

²³⁵ Ibídem, p. 240.

superar nuestras “limitaciones” aplicando nuestros conocimientos, con equipos, instrumentos, sistemas, y las modernas redes de comunicación, como el Internet y las redes satelitales. La ciencia y la tecnología aplicadas nos permiten suplir nuestras incapacidades, en forma insospechada. La lógica fluida, los conjuntos difusos y la teoría del caos nos ayudan a desarrollar el pensamiento sistémico. *Podemos incluso tomar consciencia de la incompletud de la explicación y de la indeterminabilidad de lo explicable, incluso en el corazón de la explicación.*²³⁶

*Hemos descubierto que nuestras posibilidades inteligentes tenían límites, pero es esto justamente lo que nos permite adquirir la inteligencia de los límites. Nuestro espíritu produce a la vez el error y la corrección del error, la ceguera y la elucidación, el delirio y la imaginación creadora, la razón y la sinrazón, Mas profundamente, debemos saber que homo es a la vez sapiens y demens, que la relación entre dos términos no es de oposición únicamente, sino también de insociabilidad, de complementariedad y de ambigüedad, y que no existe frontera neta entre la razón y la sinrazón.*²³⁷

Una vez más encontramos respuesta a nuestras conjeturas iniciales, el camino buscado forjado en nuestro andar de la calidad y núcleos afines ha rendido frutos. Retomamos con Morin las palabras clave de Pascal sobre la condición del hombre, quien afirmó:

Efectivamente, en su principio mismo es el conocimiento fuerte y flojo, ágil y achacoso, vigoroso y débil, audaz y tímido, irrespetuoso y respetuoso, lúcido y ciego. En su principio lleva indecidiblemente lo verdadero y lo falso. Nuestro espíritu debe saber que es capaz de formar las más audaces concepciones y resolver los problemas aparentemente insolubles; pero debe saber al mismo tiempo que no existe una solución a priori del problema de lo verdadero, que no hay conocimiento absoluto, y que lo inconcebible se halla en el horizonte de todo conocimiento. Debe saber que el conocimiento no se acaba, sino que se incaba en el ombligo que une con lo desconocido y quizá con lo incognoscible. No obstante, durante nuestro viaje ha podido hacerse fuerte en nosotros una convicción,

²³⁶ Ibídem, p. 248.

²³⁷ Ídem.

*la de que, para desconocerse menos y conocerse mejor, el conocimiento debe conocerse.*²³⁸

Para nosotros, si el *conocimiento debe conocerse*, igualmente debemos conocer nuestras limitaciones, imperfecciones y perfecciones, pero sobre todo nuestras cualidades. En la medida que nos propongamos conocerlas, en lugar de des-conocerlas, podremos des-limitarnos, esto es, ampliar nuestro potencial y nuestras posibilidades, que pueden llegar a ser abundantes.

Resaltamos dos postulados clave. Primero, que la inteligencia, pensamiento y consciencia forman parte de las complejidades del conocimiento, son parte de nuestra naturaleza humana y que el hombre, como ser humano posee de suyo tales potenciales en términos de “cualidades”, lo que nos permite explicar nuestros núcleos de calidad y limite no sólo desde un punto de vista negativo o pesimista, en términos de perfecciones, imperfecciones o limitaciones –lo cual depende del contexto, así como de las adaptaciones y percepciones que hagamos de nuestra realidad-, sino como virtudes a desarrollar en términos de cualidades humanas.

Un segundo postulado a resaltar es la consideración del conocimiento (y de sus correlatos) como un proceso dinámico cerebro-espiritual y no únicamente como acervos o estancos cerebrales, de manera que no le encontramos sentido a hablar de poco o mucho conocimiento -inteligencia, pensamiento o consciencia-, sino de escasa o abundante actividad cerebro-espiritual. Este enfoque implica que el conocimiento es un proceso continuo, susceptible de mejoramiento por recursividad. De manera que al cuestionar “eso que soy” y “eso que somos”,²³⁹ que surgió cuando reorientábamos nuestro proyecto de investigación, podemos confirmar ahora que soy y somos, en gran parte, producto de la autoconscienciación permanente de nuestras cualidades. Que seamos o no

²³⁸ Morin, E. *El conocimiento...* op. cit., p. 249.

²³⁹ Trías, Eugenio. *Los límites del mundo*. Ariel, Barcelona, 1985, pp. 29-34.

limitados, que poseamos o no brillantes conocimientos (inteligencia, pensamientos o consciencia) depende de qué tanto activemos nuestros propios recursos internos, sin culpar a otros, a la cultura, o al entorno en que nos hemos desarrollado.

Por último, reafirmamos que los planteamientos en torno al límite parten del supuesto de esperar una actitud de rechazo a la perfección, lo que nos parece provoca por sí mismo una predisposición; hemos observado que en la mayoría de los casos, y respecto al límite lo hemos constatado en persona, ante algo “nuevo”, ignorado o “diferente” experimentamos un sentimiento de rechazo preconcebido, basado en nuestros viejos paradigmas; especialmente cuando algo es perturbador o inquietante, específicamente cuando implica un cambio radical. El rechazo es mayor si lo que se requiere es aceptar que uno estaba equivocado. Este escenario de rechazos y de cambios nos llevó a investigar las diferentes concepciones sobre la finitud y la infinitud, núcleos de nuestra reflexión en el siguiente y último capítulo.

IV. Finitud e infinitud. El mundo transformado por la religión.

Al reflexionar sobre la calidad encontramos sus orígenes en la perfección; al buscar la perfección indagamos sus raíces religiosas; al cuestionar el límite, lo ubicamos como el dato primordial, la realidad del hombre, el ser del límite o el ser mismo; al abundar sobre las dificultades y bondades de conocer y aceptar el límite reconocimos nuestras limitaciones, así como nuestras potencialidades para contrarrestarlas; al apreciar como cualidades humanas al conocimiento, al pensamiento, la inteligencia y la conciencia; al avanzar en nuestras conjeturas sobre la posibilidad de relacionar la concienciación con nuestra propia humanización, avanzamos en el enfoque antropológico que nos hemos propuesto en este trabajo, con el cual concluiremos nuestra reflexión filosófica sobre la calidad.

En particular, de las relaciones nucleares que encontramos entre la calidad y la perfección –enfocadas a diferentes ámbitos organizacionales-, surgieron cuestionamientos sobre nuestras imperfecciones y límites que nos permitieron advertir cualidades humanas insospechadas²⁴⁰ - adicionales a las virtudes tradicionales o a las características extraordinarias o notables de individuos considerados ejemplares-, las cuales representan posibilidades de humanización para cualquier sujeto o ser humano. Así, nuestra reflexión nos ha llevado de una calidad objetual a una calidad humana, que relacionamos en un principio con la perfección y posteriormente con las cualidades humanas, cualidades “ordinarias” que tomaron el lugar que les corresponde, de manera que lo “extraordinario” radica en no haberlas des-cubierto ni utilizado, tanto para ayudarnos a contrarrestar nuestras limitaciones, como para *abrir la convivencia de lo racional con lo irracional, de la cultura con la naturaleza o de lo perfecto con lo*

²⁴⁰ Tales como la inteligencia, capacidades y aptitudes, de las que se desprenden, entre otras, la palabra, el pensamiento y la autoconciencia; de la inteligencia resaltan el autoaprendizaje, la eficacia, la serependidad, el reconocimiento de nuevos patrones, y la utilización inteligente de la información, la memoria, la experiencia y la imaginación. Supra, p. 111.

imperfecto.²⁴¹ En este apartado nos ocuparemos de las limitaciones de nuestra finitud y en el siguiente apartado, por último, de la *convivencia* de lo finito con lo infinito.

En este capítulo partimos del supuesto que las limitaciones no son tanto de nuestra finitud humana cuanto de las posturas e imposiciones dogmáticas que han sido promulgadas y promovidas en el mundo occidental, por la religión cristiana, en sus dos vertientes principales, la católica y la protestante. Las concepciones religiosas antagónicas están en lo más profundo de nuestra conciencia, individual y colectiva, dirigen nuestro pensamiento y filtran nuestras percepciones de la realidad. En nuestra cultura occidental cada vertiente religiosa imprime sus significados con los que hemos creado los mundos sociales en los que vivimos.

Las relaciones del hombre con el mundo han sido interpretadas en mitos, leyendas y teorías de toda índole, pero son nuestros aciertos e imperfecciones al percibir la realidad las que facilitan o dificultan dichas relaciones (Percepciones construidas cerebral, espiritual y culturalmente). La relación del hombre con la divinidad, que en nuestro mundo occidental se refiere a la relación Dios-hombre, ha sido igualmente considerada en mitos, leyendas, utopías, antiutopías, ideas y teorías de todo género, pero fundamentalmente, son nuestras creencias y los paradigmas que conforman nuestra visión del mundo las que definen esa relación.

En nuestra investigación, respecto de la relación Dios-hombre, encontramos dos interpretaciones, que representan un parteaguas en la historia del mundo occidental. Una de ellas considera que “el hombre, entendido como lo finito, puede conocer a Dios, entendido como lo Infinito”; en tanto que la otra postula lo contrario, “lo finito no puede conocer lo Infinito”. Estas afirmaciones convirtieron en dogmas la relación entre lo finito y lo Infinito, y representan para nosotros el

²⁴¹ Supra, p. 95.

punto de ruptura del cristianismo de occidente -que dio lugar a la Reforma Protestante y a la Contrarreforma correspondiente- y, al mismo tiempo, le ha impreso un dinamismo pleno de contrastes a las culturas correspondientes donde se han perpetuado. En este último capítulo orientaremos nuestra reflexión hacia:

1. Las limitaciones de nuestra finitud.
2. Las posibilidades de lo finito y lo infinito, transformadas por la religión.

IV.1 Las limitaciones de nuestra finitud.

El significado del término finito viene de fin, en latín: finis y en griego: télos. Hay otra palabra griega con significado parecido al de télos, que es péras, lo que los latinos tradujeron por terminus, o sea, término, pero no en el sentido de límite como la línea donde una superficie termina o se acaba, sino como ese punto, estado, situación o modo de ser en el que y por el que algo alcanza su terminación o acabamiento. ²⁴² Límite también se puede tomar en este sentido, pero entonces el límite de algo no hace que ese algo sea limitado, corto, minúsculo, deficiente, etc., sino los límites de algo es lo que da perfil, entidad, identidad a ese algo, lo que lo de-termina. Por lo general, se toman como equivalentes “finito” y “limitado”²⁴³, por lo que “infinito” es equivalente a “ilimitado”. Pero este término nos evoca un espacio “inmenso” - sin límites - que se expande sin cesar. Este infinito no es más que un producto de la imaginación y termina siendo algo confuso o nebuloso, por lo que habría que distinguirlo de lo Absoluto, de la idea de Dios, lo que denotaremos como Infinito, con mayúscula.

En este apartado nos enfocaremos a la finitud humana y retomaremos las relaciones con lo Infinito en la parte complementaria. Al respecto, encontramos

²⁴² Feitosa de Oliveira, Roberto. *El pensamiento de la finitud y la finitud del pensamiento* (Resumen del libro). Verlag Duncker & Humblot, Berlín, 1999, p. 28.

²⁴³ Al respecto nos referimos a los conceptos de García Bacca. Supra, p. 103.

una tendencia generalizada a considerar al hombre finito, Mèlich afirma categórico:

*Somos finitos. Los seres humanos somos hijos del tiempo. Nacemos y morimos en la provisionalidad y en la insatisfacción. Desde nuestra ineludible finitud podemos vivir, con alegría o con dolor, o de las dos maneras al mismo tiempo y, siempre, de forma inquietante.*²⁴⁴

En el capítulo anterior surgieron cuestionamientos clave que nos llevaron a identificarnos como *seres del límite* y como *el límite del mundo*, en la perspectiva del límite, si de seres limitados incluimos ahora que “somos finitos”, esto implica afirmarnos como seres humanos provisionales -hominizados en vías de humanización- y reiterar que nuestra condición humana es siempre inacabada e imperfecta. Como seres humanos buscamos siempre posibilidades y, tal como lo postulamos, por lo común des-conocemos nuestros límites. Pero esta condición finita y contingente es al igual que el límite, des-conocida, por ello no nos percatamos de la necesidad, a veces tardía, de aceptar nuestra condición de temporalidad, de ser hijos del tiempo, de nacer y morir en la provisionalidad, de vivir en la insatisfacción y, en paralelo, de sentirnos siempre culpables por algo que no hicimos. Si el tiempo es vida, al pasar el tiempo, la vida que se va nos va matando, sentimos un gran vacío, como si hubiéramos perdido algo, sin haberlo tenido; y mientras el tiempo y la finitud siguen su marcha, nos reprochamos, nos cuestionamos, nos sentimos incompletos e inacabados, como lo expresa maravillosamente Borges en:

“Lo perdido”

*¿Dónde estará mi vida, la que pudo
haber sido y no fue, la venturosa
o la de triste horror, esa otra cosa
que pudo ser la espada o el escudo*

*y que no fue? ¿Dónde estará el perdido
antepasado persa o el noruego,*

²⁴⁴ Mèlich, Joan-Carles. *Filosofía de la finitud*. Herder, Barcelona, 2002, p. 11

*dónde el azar de no quedarme ciego,
dónde el ancla y el mar, dónde el olvido*

*de ser quien soy? ¿Dónde estará la pura
noche que al rudo labrador confía
el iletrado y laborioso día,
según lo quiere la literatura?
Pienso también en esa compañera
que me esperaba, y que tal vez me espera.*

El lenguaje simbólico de la poesía²⁴⁵ nos ayudó a entender lo que significa “darle la palabra” a la finitud²⁴⁶. Borges nos hace sentir la finitud siempre en marcha, en devenir, nos cuestiona a fondo, embelezándonos en el vacío de la posibilidad: *¿Dónde estará mi vida, la que pudo haber sido y no fue?*, nos reclama sin molestarnos, nos recuerda acaso, con toda sencillez, por nuestro *testimonio*, por aquello que realizamos en la vida, por aquello que nos acucia. *¿Dónde estará mi vida...la venturosa o la de triste horror?* ¿Qué me resta en mi vivir, el pavor o el gozo? ¿Quién define los límites de mi existencia?

¿Dónde estará el olvido de ser quien soy?... Nos habremos dado cuenta de nuestra finitud demasiado tarde, o en el olvido nos refugiamos para mejor no saberlo y no recordar nuestro destino.

Mardones cuestiona y propone:

*¿De donde le viene al hombre olvidarse de lo contingente y limitado? El ser humano tiene deseos ilimitados. Hay que enseñar y aceptarse contingente y finito. Enseñar aceptación de sí mismo. Aceptarse en lo que eres: medio dios y medio de barro. El reto pues es aceptarse tú como eres, con tus limitaciones.*²⁴⁷

²⁴⁵ En este apartado presentaremos y analizaremos en forma breve tres poemas, “Lo perdido” y el “Último poema” de Borges, y “Un viejo” de Kavafis (escrito en 1897), para ilustrar metafóricamente mediante el recurso poético la expresión del lenguaje simbólico de la finitud. Internet. Google.com.

²⁴⁶ Encontramos un paralelismo entre Borges y Mèlich; Borges en unas cuantas líneas nos hace sentir la presencia de la finitud, la temporalidad, la contingencia, el testimonio, el miedo, la experiencia, el deseo, el olvido, el tiempo y la muerte tan cercana, que acecha. Mèlich describe cada una de ellas, en lo que llama “presencias inquietantes” que emergen durante nuestra existencia para *darle la palabra a la finitud*.

²⁴⁷ Mardones, José María. “Notas del seminario de primavera”. Programa del doctorado en filosofía de la educación, Iteso, México, 2003.

Propuestas que remiten al justo medio y que a su vez invitan a preguntarnos ¿realmente nos olvidamos de nuestra finitud?, si así fuera, eso implicaría que ya la conocíamos, ¿por qué no nos aceptamos como somos?, ¿de qué manera *hay que enseñar y aceptarse contingente y finito?*, ¿tenemos realmente conciencia de ello? Es en este sentido que postulamos, al igual que en el des-conocimiento del límite, que el ser humano des-conoce su finitud y por eso des-conocemos cómo somos, des-conocemos nuestro *puesto en el cosmos*²⁴⁸ y, por ende, no podemos enseñar algo que des-conocemos. Cuestionar el puesto del hombre en el cosmos nos remite al concepto de lo infinito y a la relación con Dios, lo cual analizaremos en el siguiente apartado; en lo que se refiere a lo finitud, encontramos importante cuestionar cómo *el hombre fue arrojado ahí sobre esa tierra, para convertirse en el hecho de estar en el mundo*, lo que implica, según Morin,

*la toma de conciencia de nuestro <<daisen>>, el hecho de estar ahí, sin saber por qué, e implica el hombre del vagabundeo, del caminar sin previo camino, de la preocupación, de la angustia, pero también de la poesía y el éxtasis.*²⁴⁹

Así que aquí estamos, por lo menos ya no nos sentimos solos, hay otros iguales de olvidadizos que nosotros, igual de inconscientes y de solitarios, que buscan algo sin saber qué, siempre errantes, buscando compañía y paradójicamente, muchas veces, en el fondo, prefiriendo estar solos.

Parece increíble que lo dicho por Pascal siga siendo vigente en este tiempo y en este contexto,

ese homo sapiens demens, quimera, novedad, monstruo, caos, sujeto de contradicción, prodigio, juez de todas las cosas, imbécil

²⁴⁸ Hacemos referencia al cuestionamiento de Scheler. Scheler, Max. *El puesto del hombre en el cosmos*. Losada, Buenos Aires, 1972.

²⁴⁹ Morin, Edgar. *Tierra Patria*. Kairos, Barcelona, 1993, p.224.

*lombriz de tierra; depositario de lo cierto, cloaca de incertidumbres y de errores; gloria y desecho del universo.*²⁵⁰

¿Cómo es posible entonces que no aprendamos la lección, cómo es posible que en lugar de sabernos limitados y contritos, hayamos mantenido por siglos la soberbia y la arrogancia, sin aceptar de ninguna manera ser tan sólo la insignificancia descrita por Pascal? Algo indujo al hombre a sentirse así, algo fuerte lo hizo representarse como el rey de la creación.

Ese hombre, señala Morin,

*Debe aprender de nuevo la finitud terrena y renunciar al falso infinito de la omnipotencia técnica, de la omnipotencia del espíritu, de su propia aspiración a la omnipotencia, para descubrirse ante el verdadero infinito que es inefable e inconcebible. Sus poderes técnicos su pensamiento, su conciencia deben, en adelante, no estar consagrados a dominar sino a acondicionar, mejorar, comprender.*²⁵¹

Aquí ubicamos las claves del aprendizaje, *aprender de nuevo la finitud terrena, renunciar al falso infinito de la omnipotencia técnica*. En la fase inicial no nos dimos cuenta de la relevancia de estos textos, ésta surgió después con gran fuerza y nos hizo entender la imbricación del hombre con la imperfección, el límite y la finitud. Al invitarnos a *no estar consagrados a dominar sino a acondicionar, mejorar y comprender*, Morin nos hace interrogarnos sobre nuestras limitaciones y posibilidades.

Somos finitos y al *aprender de nuevo nuestra finitud humana*, hay que entender que no es la muerte. La finitud es para nosotros el trayecto que va del nacimiento a la muerte. La finitud es la vida que uno sabe limitada, la vida anclada en el tiempo y en la contingencia. Decir que el ser humano es finito

²⁵⁰ La cita completa es “¿Qué quimera es pues el hombre? ¿Qué novedad, qué monstruo, qué caos, qué sujeto de contradicción, qué prodigio? Juez de todas las cosas, imbécil gusano de tierra; depositario de lo verdadero, cloaca de incertidumbre y de error; gloria y desecho del universo. ¿Quién desenredará éste embrollo?” Morin, Edgar. *La humanidad de la humanidad*. Cátedra, Madrid, 2003, p. 15.

²⁵¹ Ídem.

significa sostener que su vida es una tensión entre el nacimiento y la muerte, entre la contingencia y la novedad. No hay vida humana al margen de esta tensión en el tiempo y en el espacio, porque *el ser humano es tiempo y es espacio, es existencia y presencia*. Al final, la tensión disminuye y la nostalgia se hace presente, esperando que la vida acabe,²⁵² como Borges lo evoca en su *Último poema*:²⁵³

Si pudiera vivir nuevamente mi vida, en la próxima trataría de cometer más errores. No intentaría ser tan perfecto, me relajaría más. Sería más tonto de lo que he sido, de hecho tomaría muy pocas cosas con seriedad. Sería menos higiénico.

Correría más riesgos, haría más viajes, contemplaría más atardeceres, Subiría más montañas, nadaría más ríos. Iría a más lugares a los que nunca he ido, comería más helados y menos habas, tendría más problemas reales y menos imaginarios.

Yo fui de esas personas que vivió sensata y prolíficamente cada momento de su vida, claro que tuve momentos de alegría. Pero si pudiera volver atrás trataría solamente de tener buenos momentos. Por si no lo saben, de eso está hecha la vida, solo de momentos, no te pierdas el ahora.

Yo era uno de esos que nunca iba a ninguna parte sin un termómetro, una bolsa de agua caliente, un paraguas y un paracaídas.

Si pudiera volver a vivir, comenzaría así hasta concluir el otoño, daría más vueltas en calesita, contemplaría más amaneceres y jugaría con más niños si tuviera otra vez la vida por delante...

Pero ya ven, tengo 85 años y sé que me estoy muriendo.

Sabía Borges que ya era demasiado tarde, que era el irremediable ocaso de su vida; desde el “*si pudiera...*” hay tristeza y melancolía. Sabía Borges que ya no había posibilidades, le estaba dando la palabra a la finitud demasiado tarde. El poema *deja hablar* a la perfección que domino su vida. *Borges* nos hace ver que nunca aceptó la *finitud* como parte del devenir, pero la finitud toma

²⁵² Mèlich, J. Filosofía...op. cit., p. 29

²⁵³ Al parecer este poema ha sido falsamente atribuido a Jorge Luís Borges, lo incluimos aquí por lo esencial con nuestro argumento y porque para nosotros ése es Borges.

la palabra en el recuento final y le hace sentir su presencia, por ello expresa con una mezcla de angustia y tranquilidad lo que pudo haber sido y no fue: haber tomado en cuenta sus imperfecciones, haber aceptado mucho antes su finitud, con lo que *trataría de cometer más errores; así, cree*, habría sido, entonces, mas humano, o por lo menos más feliz.

La finitud, como hemos visto, no es reducible a conceptos y categorías, no tiene el carácter de un primer principio absoluto e inmóvil. La finitud, en tanto “*presencia inquietante*” en toda vida humana, abre un continuo de presencias inquietantes que imposibilitan, o incluso *convierten en perversa, cualquier pretensión de tratarlas sistemicamente, a partir de ella no se puede construir un “sistema”*. Se trata tan solo de reflexionar en torno a la finitud.²⁵⁴ Éste es el sentido que compartimos de una filosofía de la finitud.

Mèlich plantea como su punto de partida que *el ser humano no es nunca de un modo definitivo*. Los seres humanos no disponemos de ninguna situación que pueda ser considerada nuestra *situación perfecta*. Nosotros, en concordancia con nuestro planteamiento de que el ser humano des-conoce sus límites, reiteramos que el ser humano también des-conoce su finitud.

Como seres humanos somos extraviados, inadaptados, imprevisibles y provisionales; vivimos siempre inquietos, en función de la cultura en la que hayamos nacido o de la que nos haya acogido. Por esta razón, por nuestra provisionalidad estamos obligados a una especie de relectura permanente, como cuando hacemos el recuento de nuestros planes de vida y carrera, proyectos y actividades cotidianas, que nos ayudan a recontextualizar y reformular nuestras opciones, respuestas y decisiones; o bien, como en los procesos de recuperación de nuestras experiencias, que nos permiten actualizar nuestro presente y proyectar nuestro futuro. Podemos afirmar que los seres humanos

²⁵⁴ Mèlich, J. *Filosofía...* op. cit., pp.12-13

somos seres finitos inacabados, en constante proceso de formación, de transformación, así como también de deformación y des-conocimiento.

Siguiendo a Ana Arendt, el ser humano nos es *qué* sino *quién*. Porque nos sabemos finitos, por el hecho de haber comenzado a existir y de tener que dejar de hacerlo, la vida aparece como un constante pensar y repensar, como un incesante hacer y rehacer, como un inevitable viaje al pasado y una proyección al futuro. Por eso, por la finitud, nuestra vida humana es biografía o vida narrada, la cual cuando es vivida humanizadamente, es *una vida con sentido*. Si no hay sentido, *la vida humana es in-servible y se torna invisible, por eso ha de ser re-vivida y narrada, pues la narración es fuente de sentido*.²⁵⁵ Por ello cabe resaltar la vinculación entre la unidualidad concienciación-humanización con el sentido de la vida.

El ser humano no es nunca de un modo definitivo, afirma Mèlich, *no hay nada absoluto en la vida humana, y si hubiera algo, sólo podría ser expresado relativamente. Nuestra intención es escapar de toda metafísica dualista, que entiende el mundo en oposiciones binarias, del tipo real/ideal, cuerpo/alma, relativo/absoluto, particular/universal, finito/infinito*. Sostener que no hay nada absoluto en la vida humana implica que todo aquello que hace referencia al ser humano alude a la contingencia, la situación y a la temporalidad. Si es verdad que no hay nada absoluto en la vida humana, entonces no hay existencia al margen del tiempo. Por lo tanto, para Mèlich, una filosofía de la finitud es también una antropología filosófica del tiempo humano. El tiempo humano, *el tiempo propio de los seres humanos, no es ni el pasado, ni el presente, ni el futuro, sino la tensión entre el pasado y el futuro en el presente*. El tiempo es pasado, presente y futuro. En una filosofía de la finitud podremos tal vez descubrir que no hay futuro sin pasado, y también que en todo pasado hay futuro. Por ello el olvido (la memoria) y el deseo (la esperanza), dos palabras

²⁵⁵ Cabe resaltar que este pensar y repensar nuestra propia narración, se refleja en el proceso de *Recuperación de la experiencia*, que nos da sentido y al revivirla enriquece nuestra investigación. Mèlich, J. *Filosofía de...* op. cit., p. 30.

inscritas en el tiempo humano, son inseparables una de la otra. *La esperanza sin la memoria está vacía, la memoria sin la esperanza es ciega.*²⁵⁶ La filosofía de la finitud así explicada en *la tensión entre el pasado y futuro en el presente*, en la cual percibimos una idea de integración pero no queda claro cómo lograrlo sólo con o desde nuestra finitud humana.

Una filosofía de la finitud supone reencontrar el tiempo, un tiempo armónico entre el pasado y el futuro, entre la lentitud y la velocidad, entre la persistencia y el cambio, entre la herencia y la innovación. ¿Será posible reencontrar el tiempo de lo que pudo haber sido y no fue?, ¿nos servirán las añoranzas de última hora?, como las hace Kavafis en su poema.

“Un viejo”

*En el fondo de un bullicioso café,
inclinado sobre la mesa, está sentado un viejo;
con un periódico delante, sin compañía.
Y en el abandono de su triste vejez,
medita cuán poco gozó de los años
en que aún tenía vigor, verbo y belleza.*

*Sabe que ha envejecido mucho; lo siente, lo ve.
Y, sin embargo, el tiempo en que fue joven le parece
ayer. ¡Qué poco tiempo hace, qué poco tiempo!*

*Ve cómo de él se burló la Prudencia
y cómo en ella fió siempre -¡qué locura!-
que falaz decía: "Mañana. Tienes mucho tiempo."*

*Recuerda impulsos que contuvo y tanto
gozó como sacrificó. Cada ocasión perdida
se burla ahora de su sensatez sin seso.*

*... Pero de tanto pensar y recordar,
el viejo cae aturdido. Y se duerme
apoyado en la mesa del café.*²⁵⁷

²⁵⁶ Ibídem, p. 32.

²⁵⁷ Kavafis, K. “Un Viejo”. Poesía griega. Internet. Google.com.

Pensar en ese hombre que observa al viejo nos hace pensar en los supuestos que el tiempo evoca y, en la posibilidad de que sea solo eso, supuestos de nuestra imaginación, tanto del hombre que narra como de la nuestra, así como imaginamos mundos ideales que contrastan con los mundos sociales que construimos. Nos preguntamos si el viejo en su vejez es triste y hasta ahora se dio cuenta del engaño en que cayó por ser prudente. ¿Se estará burlando de su *sensatez sin seso*? ¿Pensará y recordará hasta aturdirse? O simplemente en su vejez su conciencia esta tranquila y somos nosotros los que reflejamos nuestra inconciencia y miedo en la mente de otros.

Tales evocaciones y reflejos emergen cuando buscamos entender nuestro presente, indagando en el pasado. El poeta, el artista, el narrador, saben que sus palabras poseen el vínculo con el pasado, pero saben también que las palabras están muertas si no se renuevan, saben que renovar es volver a decir, decir de otro modo, des-decirse. Como escribe Octavio Paz:

*Finitud, irreversibilidad y heterogeneidad son manifestaciones de la imperfección: cada minuto es único y distinto porque está separado, escindido de la unidad. Historia es sinónimo de caída.*²⁵⁸

La finitud como manifestación de la imperfección nos muestra su naturaleza irreversible y su implacable ritmo, augura decadencia, que es justamente lo que no tolera el mundo postmoderno tecnológico contemporáneo. Nosotros, dominados por el espíritu de la tecnología, no toleramos, ni comprendemos, ni podemos pensar que somos al mismo tiempo los hombres del momento y seres humanos en decadencia.²⁵⁹

El mundo moderno quiere ser un mundo perfecto, sin errores, sin dolor, sin muerte. El mundo moderno no tolera la contingencia

²⁵⁸ Paz, Octavio. *Los hijos del limbo*. Seix Barral, Barcelona, 1998, p. 35.

²⁵⁹ Queremos vivir por siempre, extendemos artificialmente nuestros límites, ampliamos nuestros términos, mantenemos con vida el desahuciado, ampliamos cada vez mas la “esperanza de vida al nacer”, e inclusive conservamos óvulos, espermias y cuerpos con la expectativa de utilizarlos a futuro para engendrar in Vitro o perpetuar la vida individual.

*porque no tiene palabras para dominarla. El mundo moderno tiene el ideal de la objetividad y de la perfección, y la contingencia (lo indisponible en la existencia humana) no puede ser controlada por el lenguaje de los expertos, por el lenguaje tecnológico.*²⁶⁰

Solamente que un mundo así, perfecto, no existe, es irreal. No es posible concretar mundos perfectos, *nunca una sociedad del todo justa y perfecta, porque no hay perfección en la vida humana.*²⁶¹ Hemos creado mitos, leyendas, utopías y antiutopías que nos han ayudado a aliviar nuestra situación humana, en éxodo y exilio, en este mundo lleno de hostilidades. La utopía²⁶² es inseparable del desencanto, le da un sentido a la vida (o se lo puede dar), un sentido nunca definitivo, provisional, siempre revisable, jamás del todo establecido o fijado, pues eso supondría una supresión de la finitud humana. Por eso, en el mundo religioso cristiano, no hemos olvidado que hay un Paraíso Perdido y una promesa del perdón divino. Así, en el fondo, en nuestra memoria colectiva, guardamos la posibilidad de recuperar lo perdido, para mantener también la esperanza.

Mantenemos la posibilidad de darle sentido a nuestra vida, la vida puede tener un sentido porque jamás tiene un único sentido, sino siempre sentidos diversos y diferentes, incluso, contradictorios. Es por ello, entonces, que en estas contradicciones y transformaciones aparece el deseo con intensidad y hay deseo porque *nunca llegaremos a la meta de una vez para siempre, no hay ningún puerto, ningún oasis, ningún paraíso, ninguna utopía donde el hombre pueda saciar absolutamente sus deseos humanos. La vida humana no consiste en encontrar la felicidad, sino en buscarla.*²⁶³

²⁶⁰ Mèlich, J. *Filosofía...* op. cit., p. 104.

²⁶¹ *Ibíd.*, p. 143.

²⁶² *Utopía en el sentido de negarse a aceptar las cosas tal como son (o como dicen que son), y luchar para que las cosas, los hechos, arrancándolos de su pastosidad, puedan llegar a ser otra cosa distinta. Y en esta posibilidad hay un compromiso ético.* *Ibíd.*, p. 144..

²⁶³ *Ibíd.*, pp. 154-155.

En esta búsqueda interviene la religión, artífice de nuestra cultura. *La religión*, afirma Rougier, *presta un servicio inapreciable al hombre, enseñándole a tolerar el infortunio de su existencia.*²⁶⁴ En este infortunio, la relación Dios-hombre tiene un papel preponderante -que no puede abarcarse ni entenderse solamente desde la finitud, por sus limitaciones-, para lo cual requerimos indagar la convivencia de lo finito con lo infinito, en términos de posibilidades, de lo cual nos ocuparemos en el siguiente y último apartado.

IV. 2. Las posibilidades de lo finito y lo infinito, transformadas por la religión.²⁶⁵

En el apartado anterior, analizamos las limitaciones de nuestra finitud humana, partiendo del supuesto de que el ser humano des-conoce su propia finitud, punto de partida que retomaremos en este último apartado, ampliándolo con la revisión del concepto de infinito y de la relación entre la finitud y la infinitud. En ese apartado hicimos la reflexión desde nuestra perspectiva actual, para esta segunda parte nos vimos en la necesidad de hacer una revisión histórica para entender mejor nuestra situación presente, contradictoria y paradójica, sobre todo en cuanto a nuestras posibilidades y limitaciones como

²⁶⁴ Entendiendo por religión *las creencias y las prácticas relativas a agentes sobrenaturales, potencias, espíritus, dioses personalizados, dios único, sin los cuales, para los creyentes, el mundo y sus fenómenos, el hombre y sus destinos, las sociedades y su historia serían incomprensibles.* Rougier, Louis. *Del paraíso a la utopía.* FCE, México, 1984, pp. 19 y 57.

²⁶⁵ Respecto del concepto de religión, Schumacher considera que *es la re-conexión (re-legio) del hombre con la realidad, llámese Dios o la Verdad...Nada puede alcanzarse ni lograrse mientras que el pequeño y egocéntrico "yo" se interponga, y puede haber muchos "yos" completamente sin coordinar. Para librarse del "yo", el hombre debe esperar a "dios" con un propósito puro...dios no puede alcanzarse mediante el pensamiento porque este pertenece a un nivel de ser establecido por la conciencia y no a ese otro nivel superior que establece la auto conciencia. La idea de los cuatro niveles incluye el ser mineral, el ser planta, el ser animal y el ser hombre. La conciencia y la autoconciencia se relaciona con los dos últimos, el ser animal y el ser humano, respectivamente.* Schumacher, E. F. *Guía para los perplejos.* Debate, Madrid, 1981, pp. 29-43 y 106.

seres humanos, en cuanto a nuestra humanización. Centraremos nuestra reflexión en las siguientes tres secciones.

A. La razón de la razón de la perfección: explicación histórica.

B. La raíz religiosa de las contradicciones del mundo actual: origen y aspectos nucleares de dos dogmas antagónicos.

C. La situación actual del hombre, en el mundo occidental, frente a su realidad postecnomoderna.

Cabe anticipar que las conceptualizaciones de este último núcleo representan en buena parte aporías, en el sentido de que las ideas, dogmas y conceptos analizados, plantean dificultades que no han llegado a superarse, únicamente se transforman por los nuevos paradigmas que permanecen abiertos a la reflexión. Revisaremos cada sección en términos de dos transformaciones conceptuales.

A. La razón de la razón de la perfección: origen y explicación histórica.²⁶⁶

1. De la perfección finita al infinito de la perfección.
2. Del mundo cerrado al universo infinito.

²⁶⁶Fromm refiere a grandes rasgos las principales ideas que conforman las fases evolutivas del hombre occidental, las cuales nos ayudan a entender el contexto de las repercusiones que estamos analizando. *Inicia con la fase de la antigüedad, desde al año 1500 a.C. hasta el comienzo de la era cristiana; fase que se caracteriza por la conversión del hombre, de la idolatría a la religión humanista. Dicha conversión va del totemismo, el animismo y la idolatría a las religiones humanistas egipcias, el Taoísmo, el budismo y la época clásica de la filosofía griega. La segunda fase se refleja en la idea de una redención histórica, la idea del mesianismo profético. El hombre avanza hacia su humanidad, desarrolla sus cualidades de razón y amor. En la tercera fase, el cristianismo presenta una nueva idea mesiánico-profética, en la que para la redención del hombre ya no se habla de una transformación de este mundo sino en la fundación de un nuevo mundo espiritual que trasciende este mundo. En la cuarta fase, el mensaje del Evangelio es encauzado por la Iglesia católica, en la que funda la idea mesiánica profética, con la idea judía de salvación y con las ideas griegas de la ciencia y de la teoría, fundamentalmente de Platón y Aristóteles. La quinta fase, en la que inicia la sociedad moderna con el Renacimiento, a decir de Fromm, recogió el ideal mesiánico profético bajo la nueva forma de la utopía, sea de Tomás Moro, Tomás Campanella o Johann Andrea. Lo cual nos permite comprender el panorama en el que se desarrollaron las concepciones religiosas alrededor de los dogmas católicos y protestantes, idealizados en ambas vertientes. Fromm, Erich. *El humanismo como utopía real*. Paidós, México, 1998, pp. 19-23.*

1. De la perfección finita al infinito de la perfección.

Ubicamos la referencia más antigua del concepto del infinito en la Historia del mundo occidental, en el *ápeiron*, propuesto por Anaximandro como el principio de todas las cosas, y entendido en el sentido de ilimitación o indeterminación.²⁶⁷

Jenófanes²⁶⁸ y Parménides²⁶⁹, por su parte, sentaron las bases que fueron dando lugar a las tendencias definitivas del pensamiento filosófico griego y en particular respecto al problema del infinito.

Al indagar en la historia griega el problema de la dualidad finito–infinito, encontramos que en sus orígenes dominó la idea de que lo finito tiene un valor superior sobre lo infinito, tanto para el sentimiento como para el pensamiento. La idea de lo limitado prevaleció en la religión, en el arte, en la concepción del mundo y en la filosofía, hasta los últimos tiempos de la Antigüedad. Así, la filosofía griega estableció que lo perfecto era lo formalmente acabado y lo limitado. Lo ilimitado era lo indefinido, lo incierto, lo que equivalía al caos, sin medida ni forma.

Los pitagóricos ubicaron a lo infinito, en cuanto ilimitado, en el lado del “mal”, de lo negativo, en la tabla pitagórica de contrarios. Observamos que esta concepción puede ser el origen de la forma dualista de pensar o razonar, tan

²⁶⁷ El *ápeiron* fue descrito por Anaximandro en *Sobre la naturaleza* a mediados del siglo VI a. C., Marías explica el sentido del *ápeiron* en términos de *lo grandioso, ilimitado en su magnificencia, que provoca el asombro. Las cosas se engendran por una segregación, se van separando del conjunto de la naturaleza por un movimiento como de criba, primero lo frío y lo caliente, y luego las demás cosas...hay una necesidad que hará volver a las cosas a un fondo último, sin injusticias, el ápeiron, inmortal e incorruptible, donde no predominan unos contrarios sobre otros.* Marías, Julián. *Historia de la filosofía.* Alianza Editorial, México, 1997, p.14.

²⁶⁸ Jenófanes hizo una crítica de la religión popular griega, fue el precursor de la doctrina de la unidad del ser, rechazó el antropomorfismo de los dioses griegos y habló por vez primera de un sólo Dios. Escribió en sus *Sátiras*, por la segunda mitad del siglo VI a. C., la idea de *Un solo Dios, el mayor entre los dioses y los hombres, no semejante a los hombres ni por la forma ni por el pensamiento, pero, sin trabajo, gobierna todo por la fuerza de su espíritu.* Ibídem, p. 19.

²⁶⁹ Parménides planteó el tema propio de la filosofía y el método para abordarlo. *La filosofía llega a ser metafísica y ontología; no va a versar ya simplemente sobre las cosas, sino sobre las cosas en cuanto son, como entes... y junto al objeto, el método que nos permite llegar a él, lo que los griegos llamaron nous y los latinos mens, mente, pensamiento o incluso tal vez, en algunos casos, espíritu.* Ibídem, p. 20.

arraigada en nuestra cultura actual. Inclusive Platón consideraba que todas las cosas constan de dos componentes, lo ilimitado y lo limitante, el límite; de manera que el límite determina lo ilimitado y de aquí surgió la idea predominante de una realidad visible ordenada, el cosmos. Esta preferencia por el límite es además característica de la idea griega del universo y predominó sobre la idea paralela del infinito, originalmente planteada como el *ápeiron*, antes mencionado.

A partir de Aristóteles la supremacía racional de finitud perdurará durante los próximos siglos; para él, es imposible que exista el *ápeiron*, lo imperfecto.

*Una infinitud existente, actual, perfecta, por decirlo así, es para Aristóteles un absurdo, una contradicción. Lo infinito no es nunca, sino que representa solo un momento en el curso de las cosas. Sólo considerándolo como potencia, como posibilidad, puede hablarse en sentido de lo ilimitado. La mera posibilidad de la existencia, indeterminada e irrealizada, es calificada con razón de infinita.*²⁷⁰

Para los griegos, el mundo que existe es necesariamente limitado por su forma, el espacio es limitado como el mundo y es el límite de los cuerpos materiales, de manera que en su realidad el espacio sólo puede ser finito. Consideraban que nada real es ilimitado, ni los cuatro elementos, ni el cielo más allá de ellos, en donde reina el movimiento circular de las esferas celestes, donde lo acabado y perfecto aparece como una plenitud formal a nuestros sentidos. Esta concepción de la estructura del universo influyó en las ciencias y la astronomía por lo menos durante los siguientes dos milenios. Lo infinito fue relegado y la infinitud del universo siguió siendo la expresión de *la indeterminación caótica, de la penuria del ser y de la imperfección en el devenir.*²⁷¹

²⁷⁰ Heimsoeth, Heinz. *Los seis grandes temas de la Metafísica occidental*. Revista de Occidente. Madrid, 1974, p. 70.

²⁷¹ *Ibíd.*, p. 71.

A finales de la Antigüedad apareció la idea de otro infinito, procedente de la mística y la religiosidad orientales.²⁷² En estos ámbitos, la perfección divina implicaba la concepción de un infinito perfecto. Bajo esta nueva concepción, dios, en cuanto se refiere a todo el ser y el devenir, de todos los tiempos y espacios, comprendía en sí toda la extensión de éstos. Esta idea encontró eco en la explicación de lo “Uno y el Todo” del pensamiento filosófico griego clásico. El primer principio, Uno, es, por consecuencia, infinito; pero de un modo completamente distinto del concepto en que la materia puede llamarse infinita. Así nace el doble concepto del infinito desarrollado en el sistema neoplatónico y transmitido así a la posteridad.

Esta idea permite considerar que toda existencia se encuentra entre estos dos infinitos, el primero, la idea Unitaria, significa algo que excede a todo conocimiento, está por encima de lo real y corresponde al infinito de la perfección. El segundo es el infinito de la materia que sigue siendo ilimitada, el principio del no ser, de lo indeterminado, de lo que aspira a la forma y al orden, para convertirse en realidad. Corresponde a lo que está debajo de lo real.

Así, la perfección suprema y el valor infinito asociado, como fuente de todo lo real, están referidos a la infinitud del espacio y del tiempo. La idea del principio absoluto, como Bien perfecto e infinito, fue identificado como el Bien-Uno divino, que era también infinito en cuanto al poder y la fuerza y no se consumía nunca. Apareció la idea de la Unión mística del espíritu con el Bien-Uno, en la que el alma encuentra su realización al retornar a su origen. También se planteó la concepción trinitaria de Dios.²⁷³

²⁷² El neoplatonismo ejerció una enorme influencia, sobre todo en los centros filosóficos de Atenas, Alejandría y Constantinopla. Transmitido a través de los Padres de la Iglesia, dejó su huella en la filosofía y la trilogía cristianas de casi toda la Edad Media, así como en el pensamiento islámico y judío. Hoffe, O. *Breve historia...* op. cit, p. 77.

²⁷³ Plotino (205-270 d.C.) difundió una metafísica de inspiración teológica del Bien/Uno, tomada de Platón. Se preguntaba por la causa primera del universo y consideraba que esa causa era Dios, entendiendo el camino hacia ella como un ascenso, como un caminar del ser humano hacia sí y más allá de sí, como el regreso a casa hasta llegar al fundamento último del alma, que encontraba así su realización. de acuerdo con la parábola platónica de la caverna. Hoffe, O. *Breve...* op. cit., pp. 75-79.

2. Del mundo cerrado al universo infinito.

La nueva conceptualización del infinito de la perfección fue aprovechada completamente por el cristianismo. La idea del Bien/Uno tiene ahora la representación del Dios-Uno, que incorpora como un rasgo esencial la elevación absoluta de los valores espirituales hasta la perfección, los realza por encima de toda comprensión y delimitación, así como de toda intuición y forma. Asimismo, *en las ideas de la creación, de la conservación de la tradición y del destino de gobernar el mundo está la representación del espacio, del tiempo y de todo ser creado, que es la realidad misma.*²⁷⁴

Una vez analizadas las ideas principales en torno a la transformación del concepto de infinito, revisaremos en esta sección como fueron cambiando las ideas del mundo, del cosmos y del universo, de una conceptualización cerrada y finita, a la del infinito indeterminado, que se generó al final de la Edad Media y se desarrolló a partir del Renacimiento como una aporía, vigente hasta nuestros días.

La defensa de lo finito material perduró prácticamente toda la Edad Media, en parte por las nuevas ideas transmitidas a través de los Padres de la Iglesia, que influyeron en la filosofía y teología cristiana medieval. Orígenes (185-253 d. C.), uno de los padres griegos de la Iglesia, planteaba que no se debe negar la limitación de la fuerza divina *sólo por amor a las bellas palabras de las nuevas corrientes de pensamiento; donde no hay límite, tampoco hay comprensión, por ende, si Dios fuese infinito, no podría conocerse a sí mismo.* Lo perfecto y espiritualmente inteligible es sólo lo acabado y finito, no lo ilimitado e infinito. Dios, siendo absolutamente perfecto, tiene medida y límite, se limita a sí mismo y se comprende en el concepto limitante. En cambio, San Agustín (345-430 d. C.) luchó en contra de estas posturas, en forma tal, que a partir de él prácticamente no hubo ya resistencia a la nueva concepción de Dios como la infinitud perfecta. *El negar a Dios la facultad de abarcar lo ilimitado sería medirlo*

²⁷⁴ Heimsoeth, H. *Los seis...* op. cit., p. 85.

*con medidas humanas. En realidad, la omnisciencia de Dios comprende toda infinitud e incluye lo innumerable. Dios puede saber de la propia infinitud perfecta, conocerse a sí mismo, como el ser infinito que es.*²⁷⁵

Duns Escoto (1266-1308) puso en duda por primera vez nuestra capacidad para comprender los dogmas de fe mediante la razón. El dogma relativo a la infinitud perfecta es el único que le parece demostrable todavía por la razón humana: *lo infinito es lo divino e incomprensible y lo único que es comprensible de él es su infinitud e incomprensibilidad.*²⁷⁶

Los dos conceptos de infinito continuaban siendo diametralmente opuestos y la idea de imperfección es trasladada a lo finito, a lo material, y, por supuesto, al hombre. Por una parte se considera que la fuerza del intelecto humano resulta por demás insuficiente frente a Dios, éste es en sí lo cognoscible en grado sumo, pues es forma pura, no enturbiada por la materia, en tanto que la materia formalmente indeterminada es, por lo contrario, lo más desconocido, lo incognoscible, lo irracional en el antiguo sentido desvalorado; en ella reina la infinitud “privativa”, la infinitud en el sentido de defecto, como en una cosa que por naturaleza debía tener límites, pero no los tiene; una cosa que todavía no ha llegado a la perfección y *está por encima de todos* la plena existencia. Para Santo Tomás (1225-1274), *Dios es “negativamente infinito”, está por encima de todos los límites. La infinitud en el reino de la materia de lo extenso en el espacio, de la cantidad, es imperfección; pero cuando decimos de Dios que es infinito, nos referimos a la perfección absoluta... La total diversidad entre el mundo y Dios es la diversidad entre lo finito y lo infinito.*²⁷⁷

Según Santo Tomás, los datos sensibles requieren un primer motor, una primera causa, un ser necesario, un superlativo de bondad, verdad, belleza y un ser inteligente que haga conseguir sus fines a los seres que no pueden conseguirlos

²⁷⁵ Ibídem, p. 74.

²⁷⁶ Ídem.

²⁷⁷ Ibídem, pp. 76-77.

por su propio conocimiento de ellos. Y todo esto es un mismo ser, Dios. Respecto de la esencia de éste, Gaos señala:

...me limitaré a señalar el atributo de su infinitud, porque la infinitud divina es la contrapartida de la finitud del resto entero de lo existente, en la idea medieval del mundo: en esta idea es el mundo natural, finito en el espacio, en cuanto limitado por el primer ciclo, y en el tiempo, en cuanto creado: no hay más que un infinito, propia y plenamente tal, Dios, que lo es por ser una forma, la de la existencia misma, no limitada por ninguna materia –y como en Dios se identifican la existencia y la esencia, una infinitud de ésta, de esencia, es, a una, la divina.²⁷⁸

El período medieval llegó a su final aproximadamente donde comenzó, en una especie de misticismo.²⁷⁹ El mundo siguió siendo considerado finito durante siglos;²⁸⁰ se representaba como una esfera cerrada, en cuyo centro reposa la Tierra, sobre la cual vive el hombre, centro espiritual de toda la creación. El cosmos era considerado limitado y se creía que formaba el centro entre lo Uno infinito y el caos sin límites de la materia (idea de Plotino que perduró largo tiempo). La concepción finita de las teorías antiguas del universo se prolongaron también durante siglos. Las ideas aristotélicas permanecieron incuestionadas durante años y aún en el momento culminante de la Edad Media, siguiendo las ideas de Santo Tomás, se consideraba indudable que todo lo creado se define por la mera finitud.

Un infinito creado es un contrasentido; lo “natural” no puede como tal ser infinito. En el mundo material solo hay cosas, cada una de las cuales, considerada para sí, existe dentro de una superficie cerrada por todas partes; la individualidad de los cuerpos es

²⁷⁸ Gaos, J. Historia...op.cit., p. 44.

²⁷⁹ Hoffe considera que *el misticismo, la teología y la filosofía se funden en lo que se conocía en la Edad Media como filosofía natural*. Encontramos que inclusive los términos teología y filosofía se usaban indistintamente. Por otra parte, la distinción entre teología natural y teología revelada radica en que la natural aspira a establecer las verdades religiosas por medios accesibles al público; en tanto que la revelada consiste en la interpretación de la palabra de Dios transmitida por una autoridad reconocida, como la Biblia. Estas diferencias fueron consideradas nucleares en la Reforma protestante. Hoffe, O. *Breve...* op. cit., p. 172.

²⁸⁰ El concepto valorativo positivo de un infinito cerrado, que *es algo real y no meramente posible, un infinito actual y no meramente potencial, es la base de toda especulación sobre lo absoluto* desde fines de la Antigüedad, en la Edad Media y en la Edad Moderna. Heimsoeth, H. *Los seis...* op. cit., p. 74

*justamente su limitación exterior...El Creador obra con una intención completamente determinada, no en el vacío indeterminado.*²⁸¹

El transcurso del tiempo era incompatible con la idea de la creación y se subsanaba con el arreglo de creer que el mundo tenía su principio en el tiempo y que el tiempo mismo había surgido con el mundo.

Nicolás de Cusa²⁸² continuó la antigua “teología negativa”, al designar a Dios mediante negaciones; consideraba que el *único predicado positivo de Dios es su absoluta infinitud, que es conclusa en sí y parece tener un “fin” de sí misma pero en realidad es ilimitada, es un “fin sin fin”, es el “fin infinito”, mientras “todos los demás fines son finitos”.*²⁸³

Hemos visto que el orden divino de lo creado no es necesariamente mera ordenación de lo limitado y finito, como se creyó siempre en la Edad Media. Si se considera justa y cabalmente la idea de que Dios se ha revelado en el mundo y sobre todo en el alma espiritual humana, se tropieza por necesidad con el sentido de lo infinito en lo finito, creado con una infinitud finita e incluso con la esencia y la forma de lo infinito.

En la Edad Moderna la idea de infinitud, postulada primero en el alma espiritual humana, se extendió rápidamente a todas las criaturas y al mundo entero en el

²⁸¹ Ibídem, p. 76.

²⁸² Nicolás de Cusa (Nicolás Chrypffs; Cusa, Alemania, 1401-Todi, Italia, 1464) es uno de los principales representantes de la filosofía de la transición entre la Edad Media y el Renacimiento. Es un anti-aristotélico que continúa la tradición medieval de origen neoplatónico, transitando la senda de Juan Escoto Erígena y del Maestro Eckart. Hoffe, O. Breve... op. cit., p. 155.

²⁸³ Koyré señala que De Cusa fue el último gran filósofo de la agonizante Edad Media, el que rechazó por vez primera la concepción cosmológica medieval, y a él se le atribuye el mérito, o el crimen de haber afirmado la infinitud del universo... *niega la finitud del mundo y su clausura dentro de las esferas celestes...no afirma su positiva infinitud, evita cuidadosa y continuamente la atribución al universo del calificativo de “infinito” que reserva para Dios y sólo para él. Su universo no es infinito, sino interminado, que no esta terminado, nunca alcanza el límite, es indeterminado en el pleno sentido de la palabra; por consiguiente, no puede ser objeto de conocimiento preciso y total, sino tan sólo de un conocimiento parcial y conjetural.* Koyré, Alexandre. *Del mundo cerrado al universo infinito*. Siglo XXI, Madrid, 2000, pp. 10-12.

espacio y en el tiempo. A decir de *Hoffe*, Nicolás de Cusa propuso las primeras definiciones que señalan el camino de la transformación:

*“Toda criatura es, por decirlo así, una infinitud finita”. Tanto más ha de ser, pues, la totalidad de las criaturas, el universo, un infinito. ¿Cómo podría el mundo, que es el mejor de los mundos posibles y se aproxima al Creador todo lo más posible, ser limitado en el espacio y en el tiempo? ¿No es cosa de tomar con todo rigor lo que ya se había dicho muy anteriormente, en el tiempo de los padres de la Iglesia, que en la inmensidad del cielo contemplamos el reflejo de la infinitud divina?*²⁸⁴

La infinitud absoluta es la razón y, por tanto, la medida más adecuada de todo cuanto existe. Conocemos lo finito exclusivamente por contacto con lo infinito, en éste y mediante éste. Según la nueva concepción de De Cusa *también el mundo debe ser medido con la medida del infinito*. No sólo el espíritu humano, que tiene en sí un infinito anhelo de saber, una facultad que se fecunda a sí misma en cada progreso del conocimiento y que es por ello infinitamente creadora, de manera que *el conocimiento humano aún con toda su limitación se halla siempre en trance de aproximación infinita a la verdad y la razón plenamente infinitas, sino que también el universo ha de ser infinito en el tiempo y en el espacio porque es el despliegue de una infinitud*. De Cusa fue el primero en enseñar la infinitud del mundo y con ello propuso la desaparición de la desvaloración de la imperfección de la materia. *El universo no es todo lo que puede ser, sino que carece de límites; no es infinito, sino indeterminado; no es eterno, sino solo de una duración infinita.*²⁸⁵

Marías²⁸⁶ considera que si hubiera que señalar el momento en que comenzó de verdad la filosofía moderna, habría que centrarlo en la obra de De Cusa, quien señaló toda una serie de anticipaciones, con un acierto sorprendente. Como la escolástica de corte aristotélico hablaba de lo infinito como si fuera finito, de Cusa, al igual que la mayoría de los filósofos renacentistas, prefirió el

²⁸⁴ Heimsoeth, H. *Los seis...* op. Cit., p. 80.

²⁸⁵ Ibídem, pp. 81-85.

²⁸⁶ Marías, Julián. “Seis siglos de filosofía moderna.” Artículo en Internet, Google.com. 2001, p. 1.

neoplatonismo cristiano y se interesó sobre todo por una experiencia básica: el encuentro de lo finito con lo infinito, la esencia del dogma que hemos venido analizando. De acuerdo a Marías:

Un rasgo claramente renacentista de Nicolás de Cusa es su vivo interés por el mundo, que es un despliegue o "explicatio" de Dios. Por eso el mundo es teofanía, manifestación de Dios. Llega a fórmulas originales. El mundo es como una infinidad finita o un Dios creado, "Deus sensibilis", y llama al hombre "deus occasionatus".²⁸⁷

De Cusa se adelantó a su época al afirmar que la Tierra, lejos de ser el centro inmóvil del universo, estaba en movimiento, como el resto de los cuerpos celestes, en un universo carente de centro y de extremos; planteó, además, el *gran problema que se le presenta al hombre*, en los siguientes términos condicionales.

Si, pues, el hombre ha entrado en este mundo para que busque a Dios y, una vez hallado, se adhiera a Él y, adhiriéndose a Él, descanse, y supuesto que el hombre no puede buscar a Él mismo ni alcanzarlo en este mundo sensible y corporal, ya que Dios es espíritu y no cuerpo, y no puede ser alcanzado en la abstracción intelectual, ya que no puede concebir nada semejante a Dios, como dice, ¿de qué forma, pues, puede ser buscado de forma que sea hallado? Ciertamente, si este mundo no sirviera al que busque, en vano habría sido enviado el hombre al mundo con el fin de buscarle a Él mismo. Es, pues, necesario que este mundo le brinde al que lo busque algún punto de apoyo o ayuda, y es preciso que el que anda en su búsqueda sepa que ni en el mundo ni en todo aquello que el hombre concibe hay nada semejante a Él.²⁸⁸

Posteriormente, en *La Docta Ignorancia*²⁸⁹, de Cusa propuso una doctrina en la que sostiene que Dios determina el ámbito de cognoscibilidad del hombre; que el universo es finito y la sabiduría con que Dios lo hizo es infinita.

²⁸⁷ Ibídem, p. 3.

²⁸⁸ Nicolás de Cusa. *De Dios escondido de la búsqueda de Dios*. Aguilar, Buenos aires, 1977, p. 48.

²⁸⁹ La docta ignorancia consta de tres partes: la primera trata de Dios (el ser máximo considerado absolutamente); la segunda trata del Universo (el ser máximo contraído en la pluralidad de las cosas); y el tercero de Jesucristo (el ser máximo como contraído y absoluto a la vez). En el primer libro de *La docta*

*Así, pues, el entendimiento que no es la verdad, no comprende la verdad con exactitud, sin que tampoco pueda comprenderla, aunque se dirija hacia la verdad mediante un esfuerzo progresivo infinito; al igual que ocurre con el polígono con respecto al círculo cuanto que, siendo inscrito, tuviera un mayor número de ángulos, aunque, sin embargo, nunca sería igual, aun cuando los ángulos se multiplicaran hasta el infinito, a no ser que se resolviera en una identidad con el círculo. Es evidente, pues, que nosotros no sabemos acerca de lo verdadero, sino que lo que exactamente es en cuanto tal, es algo incomprensible y que se relaciona con la verdad como necesidad absoluta, y con nuestro entendimiento como posibilidad. La quiddidad de las cosas, por consiguiente, que es la verdad de los entes, es su puridad inalcanzable, y ha sido investigada por todos los filósofos, pero no ha sido hallada, en cuanto tal, por ninguno. Y cuanto más profundamente doctos seamos en esta ignorancia, tanto más nos acercaremos a la misma verdad.*²⁹⁰

La docta ignorancia implica un entendimiento dinámico, supone que el camino del conocimiento humano es infinito y que nada puede ser tan perfecto que no pueda concebirse algo más perfecto, ni nada tan verdadero que no pueda ser aún más verdadero. El conocimiento humano es un camino correcto hacia la verdad infinita. La capacidad de la naturaleza intelectual, del entendimiento, está dirigida hacia lo inteligible y entiende las cosas universales, incorruptibles y permanentes, porque la verdad incorruptible es su objeto.

Hay que advertir, afirma Marías, que con De Cusa se inicia, a diferencia de los griegos para quienes lo infinito era indeterminación, la valoración positiva del infinito, que culminará en Giordano Bruno y en casi todo el pensamiento de la Edad Moderna. El deseo de saber otorgado al hombre por dios no tiene fin en el tiempo.²⁹¹

ignorancia, Dios es presentado como el máximo, la plenitud a la que nada falta. En él coincide todo lo que fuera de él es pensado como distinto por nuestro entendimiento. Los contrarios se concilian en el infinito. En él no rige el Principio de No Contradicción. Él es lo máximo y lo mínimo. Nicolás de Cusa. *La docta ignorancia*, Aguilar, Buenos Aires, 1981.

²⁹⁰ Ibídem, p. 32.

²⁹¹ Marías, J. *Seis siglos...* op. cit., p.6

Esta manera de pensar le abrió al hombre los horizontes del universo, pero mantuvo ataduras respecto a sí mismo. Durante siglos, plantea García Bacca, el hombre se ha encontrado y encuentra siendo finito, sintiéndose finito.

*Desde hace dos mil quinientos años y quinientos más no se ha resentido de ser y estar siendo finito,...se ha complacido en, y cultivado y perfilado su finitud, por el procedimiento de de-finir todo y de de-finirse a sí mismo. Sin caer en cuenta de que definir y definirse es, real y verdaderamente, encerrar y encerrarse ...Tardará muchos siglos hasta que el concepto natural de infinito, por virtud de instrumentos mentales y físicos des-definidores y des-definitantes, pierda esa dosis de in-definido, vago, indeterminado, global, difuso o difuminado que tuvo durante siglos...*²⁹²

Estas ataduras nos llevaron a indagar las raíces de la relación entre lo finito y lo infinito, esto es, de la relación Dios-hombre, aspecto que se constituyó en núcleo medular de nuestra investigación.

B. La raíz religiosa de las transformaciones del mundo actual: Origen y aspectos nucleares de dos dogmas antagónicos.

1. De lo infinito de la perfección a la infinitud en lo finito.
2. De la infinitud en lo finito a la imperfección de lo finito.

*Respecto de encierro –en cárcel, cuarto, casa, castillo; en Ciudad, Mundo, Universo, Cosmos; en indefinido, infinito-, malo es estar encerrado –en algo de eso-; peor es el sentirse encerrado; lo pésimo consiste en sentirse encerrado por castigo o condena. Más al colmo se llega al estar y sentirse encerrado por creencias, dogmas, definición, esencia: por fantasmas. Pero el colmo de los colmos es quedar y sentirse encerrado por truco, trampa, ratonera, caja fuerte que uno inventó para encerrar algo o a alguien y, al probarlos, por descuido o tanteo resultó encerrado el mismo inventor.*²⁹³

Juan David García Bacca.

²⁹² García Bacca, J. David. *Infinito, transfinito, finito*. Antrophos, Barcelona, 1984, pp. 17-19.

²⁹³ *Ibíd.*, p. 13.

1. De lo infinito de la perfección a la infinitud en lo finito.

Orígenes y aspectos nucleares de la postura cristiana católica: El hombre, lo finito, puede conocer a Dios, lo Infinito.

Una vez realizada la transformación de la noción de infinito y el cambio en la idea del mundo cerrado al universo infinito, es necesario volver atrás para revisar la génesis de la relación entre lo finito y lo infinito, que nos lleva a entender la relación entre la finitud y la infinitud, a partir del inicio de la Era Cristiana.

El cristianismo planteó un cambio tan radical en la manera de pensar, que supone el inicio de la Edad Media. Los pensadores y filósofos de esta época estuvieron relacionados directamente con las organizaciones religiosas cristianas que se instituyeron y tomaron como referencia principal los textos sagrados, considerados como una revelación procedente de dios. Para instituir el cristianismo se recurrió a los llamados dogmas de fe, dogmas cuya verdad es indiscutible para los creyentes, como el hecho de que Dios sea tres personas en una, que Jesús sea el hijo de Dios, que Dios haya creado el mundo de la nada y por libre decisión, o que el hombre sea responsable de sus actos, a pesar de haber nacido con el pecado original. Uno de los dogmas que prevaleció incuestionado durante toda la Edad Media es la afirmación de que “El hombre puede conocer a Dios”, que en términos de la filosofía cristiana, y siguiendo la tradición heredada de la Antigüedad, se traduce como “Lo finito puede conocer lo infinito”. Para analizar este dogma revisamos los *cuerpos de expresiones* de la época, en busca tanto de las ideas religiosas y filosóficas como de las implicaciones de sus componentes dentro del marco de la religión cristiana occidental. Enfocamos nuestra investigación hacia lo histórico, para estudiar cómo fue imponiéndose este dogma, hasta convertirse en un “encierro”, en términos de la reflexión de García Bacca, dando lugar a una dinámica histórica inacabada: institución del cristianismo, crisis del cristianismo, escisión y

transformación permanente. Al mismo tiempo, nos cuestionamos desde lo antropológico, ¿cuál fue el papel del hombre en este “encierro”? ¿cómo es que el hombre quedó atrapado por sus propias definiciones racionalistas?, García Bacca afirma que:

El hombre actual se va des-encerrando por inventos suyos él mismo a sí mismo por sí mismo; y se ha desencerrado ya de tantas cuevas, templos, academias, dogmas, credos, constituciones...

Pero nos preguntamos ¿logró ya “des-encerrarse”?

El cristianismo constituye un universo cultural definido, la cosmovisión cristiana busca invariablemente el conocimiento de Dios, pero este conocimiento no ha sido del todo explicitado. El cristianismo primitivo entendió la naturaleza como un símbolo de verdades invisibles que eran una manifestación perfecta de Dios, a quien consideraban el Primer Principio, el Creador del mundo, del tiempo, del espacio y de la materia. El Evangelio de San Juan afirma:

*Al principio era el Verbo, y el Verbo (Logos) estaba en Dios, y el Verbo era Dios. Todas las cosas fueron hechas por Él, y sin Él no se hizo nada de cuanto ha sido hecho, y la vida era la luz de los hombres.*²⁹⁴

La afirmación del Verbo (Logos) es la verdad que la religión manifiesta al mundo para advertir a otras religiones de su limitación y para que los hombres de todos los tiempos puedan alcanzar el conocimiento, amar la verdad, el bien y la belleza. El cristianismo llama a Jesús el Verbo, el Logos, presuponiendo que fuera de esta verdad no quedan más posibilidades y que el hombre, como parte de la creación ha de comprender racionalmente la naturaleza con el fin de conocer el Principio que la originó.

²⁹⁴ Nacar, E. y Colunga, A. *Sagrada Biblia*. Biblioteca de autores cristianos. Madrid, 1960, p. 1106.

En los primeros siglos del cristianismo continuó la lucha de ideas, las persecuciones y muertes fueron implacables; no obstante, las convicciones hacia la conversión de la nueva religión fueron consistentes y progresivas, toda vez que el dogma de poder conocer a Dios fortaleció no solo el pensar sino también el actuar de los cristianos conversos. En este contexto, el dogma en cuestión, “Lo finito puede conocer lo infinito”, es un dogma que presupone, además de la fe cristiana, el propio conocimiento de las limitaciones humanas, y sobre todo, de la comprensión y aceptación plena de lo infinito. En lo que se refiere a las facultades del hombre para “conocer” algo inmaterial como lo infinito, no nos parece sencillo captar los dones requeridos para ello, como tampoco es fácil entender el significado medieval de “conocer a Dios”, o afirmar que en la actualidad lo conocemos o que sabemos lo que implica conocerlo. En cuanto a la noción de infinito, si bien entendemos que hubo una transformación conceptual -de la Antigüedad a la Edad Media, y luego a épocas posteriores-, las nuevas ideas para reconceptualizarlo y enriquecer su significado, presentan dificultades que han permanecido abiertas hasta la fecha.

En la Epístola de San Pablo a los romanos encontramos una explicación de lo que significa “conocer a Dios”, y de las implicaciones de no hacerlo, que nos ayuda a explicar las dificultades referidas. En la *parte dogmática* de la carta se afirma que:

*La gentilidad desconoció a Dios, pues la ira de Dios se manifiesta desde el cielo sobre toda impiedad e injusticia de los hombres...en efecto, lo cognoscible de Dios es manifiesto entre ellos, pues Dios se lo manifestó, porque desde la creación del mundo, lo invisible de Dios, su eterno poder y su divinidad, son conocidos mediante las criaturas. De manera que son inexcusables, por cuanto conociendo a Dios, no le glorificaron ni le dieron gracias, sino que se entontecieron con sus razonamientos viniendo a oscurecerse su insensato corazón...y trocaron la gloria de Dios incorruptible por la semejanza de la imagen del hombre corruptible.*²⁹⁵

²⁹⁵Nacar, E. y Colunga, A. *Sagrada...op. cit.*, p. 1171.

Dos partes esenciales, *lo cognoscible de Dios es manifiesto entre ellos y lo invisible de Dios, su eterno poder y su divinidad, son conocidos*, nos dan la pauta de que el conocimiento humano es capaz de tener una percepción inteligente y de que el hombre tiene las facultades necesarias tanto para conocer la realidad, en tanto criatura creada, como para aproximarse al conocimiento de Dios. Estos supuestos plantean, además de las dificultades de comprensión, un doble reto, aceptar el texto de la Epístola incondicionalmente, como si fuera un dogma de fe, y creer que la razón de la razón de conocer y la fe tienen el mismo objetivo de conocer a Dios.

Posteriormente, la interpretación del hombre como ser finito en el contexto del cristianismo revalorizó al ser humano como un ser espiritual, que por esa razón resulta potencialmente infinito; la concepción del alma espiritual lleva a pensar la finitud no como una de las características de un ser imperfecto por naturaleza, ni como el opuesto de la infinitud, sino como una parte constitutiva y complementaria de ella. Revisemos en detalle esta idea.

Si bien en el cristianismo de la Edad Media, Dios era considerado la infinitud perfecta, el mundo, el cosmos y el universo, seguían considerándose cerrados y finitos, incluyendo todo lo material y los seres vivos; la armonía era reflejo del poder y la sabiduría divina. En el caso particular de los seres humanos quedaba una gran duda, y esta duda permaneció intacta hasta el final de la llamada Alta Edad Media, por el siglo XIII, ¿cómo era posible que el hombre creado a imagen y semejanza divina fuera solamente finito? Por haber sido el rey de la Creación, copartícipe en el orden y la armonía del Jardín del Edén –a pesar de la caída y la expulsión del paraíso-, el hombre conservaba aquello que lo distinguía de los demás seres vivos, el alma espiritual, que corresponde al soplo divino y la conservaba en su finitud o devenir humano, en su vida terrenal. Cabía entonces la posibilidad de pensar que si el hombre fue dotado originalmente del alma espiritual, considerada divina, ésta debería ser infinita, pues de no serlo, la infinitud del Creador sería inadecuada y contradictoria. Si los hombres pueden

conocer a Dios, volver a Él y sentir que Su Gracia obra en ellos ¿no se trata en el fondo de una infinitud en lo finito? El dualismo precedente sólo permitía reconocer una intervención de Dios -lo sobrenatural e infinito- en lo natural y finito -el hombre- y excluía completamente la posibilidad de la aptitud del alma espiritual para recibir lo infinito, para volver a lo infinito que era su esencia, de otro modo no tendría razón de ser humano. Esta idea del alma espiritual es, pues, pieza clave en el dogma cristiano católico.

El cuestionamiento que podemos derivar es ¿de qué forma puede estar Dios en nosotros si no es a través del alma espiritual? Si el alma espiritual forma parte de nuestra naturaleza, es a través de ella que podemos conocer a Dios, recibirle y sentir su presencia. El alma espiritual es parte de nuestras facultades humanas y está en concordancia con la acción divina, en la Gracia y a través del Espíritu Santo. Hay que destacar que estas ideas fueron fundamentales en el Renacimiento, cuando se impulsó *el infinito anhelo y la capacidad infinita del alma para conocer y querer a Dios*. Eckart manifiesta en este sentido:

*Cuando Dios creó al hombre a su imagen y para que le conociese, le dio simultánea y originalmente la receptividad infinita para lo infinito, ya que en el alma no se revela nada más que lo que en el alma está comprendido...en el fondo del alma está Dios mismo...en su fondo es el alma misma infinita, sin forma ni cierre y sin medida.*²⁹⁶

La transición de la idea medieval del mundo a la moderna no fue sincrónica. Durante siglos se fueron gestando los grandes cambios ocurridos a partir del siglo XVI, el Renacimiento fue el preámbulo y la Reforma protestante el inicio del punto de quiebre hacia la Edad Moderna. Encontramos diversas explicaciones relativas a dicha transición. Para algunos, el cambio paradigmático lo representa el arte, para otros la filosofía, para otros la ciencia, para otros la literatura, y así sucesivamente. Ballesteros escribe que la expresión “moderno” apareció por primera vez, a decir de Panofsky, en la obra del gran pintor e

²⁹⁶ Heimsoeth, H. *Los seis...* op. cit., p. 78.

historiador del arte Giorgio Vasari (1452-1574) para designar la nueva manera de pintar, representada paradigmáticamente por León Battista Alberti (1404-1472), caracterizada por su cientificidad, frente a la *maniera antica* de los clásicos y la *vecchia* de los bizantinos.²⁹⁷

La llamada “Modernidad” surgió en la Florencia de los Médicis con el descubrimiento por Brunelleschi, en torno a 1420, de *la perspectiva*, a la que llamó *costruzione legitima*. La Modernidad se presentó en el mundo del arte con una exigencia de la exactitud, que fue copiada en el mundo científico y luego se ofreció como paradigma de toda forma de conocimiento. La perspectiva tuvo profundas consecuencias en el ámbito del pensamiento general, influyendo en un cambio progresivo de lo oral a lo visual, de lo cuantitativo por lo cualitativo y de lo disyuntivo por lo analógico. Las figuras detrás de dichos cambios fueron respectivamente Leonardo, Galileo y Descartes.²⁹⁸

Para Espoz la Reforma protestante representa el inicio de la Edad Moderna,²⁹⁹ idea con la cual concordamos, por representar un verdadero cambio de paradigma y no sólo la aparición de una técnica o de un método.

La potencia más característica del mundo moderno y ahora más radical y más vasta de su idea del mundo es la ciencia moderna. Empezó por reemplazar la idea aristotélica-tolemaica y medieval del mundo geocéntrico y celeste finito por la idea copernicana de un sistema heliocéntrico y la idea de un mundo celeste infinito en el espacio, tal y como detallamos en esta sección.³⁰⁰

Sin embargo, la idea moderna del mundo es esencialmente religiosa, se originó en pleno seno de la medieval, por una desarticulación, descomposición o disolución del cristianismo, como veremos en la siguiente sección. El primer

²⁹⁷ Ballesteros, Jesús. *Postmodernidad: decadencia o resistencia*. Tecnos, Madrid, 1990, pp. 17-24.

²⁹⁸ Ídem.

²⁹⁹ Espoz, R. *De cómo...* op. cit., pp. 9-12.

³⁰⁰ Gaos, J. *Historia...* op. cit., p. 75.

movimiento que debemos examinar, es precisamente el de la Reforma protestante.³⁰¹

2. De la infinitud en lo finito a la imperfección de lo finito.

Orígenes y aspectos nucleares de la postura cristiana protestante: El hombre, lo finito, no puede conocer a Dios, lo infinito.

Ni el mismo Lutero imaginó que la exposición de motivos en contra de las indulgencias fuera a detonar el movimiento de Reforma protestante y el cisma del cristianismo. No obstante, sus 95 tesis, publicadas en Noviembre de 1517, de la *Controversia sobre el valor de las indulgencias*,

*...atacaban un sistema, una praxis concreta, tocaron la fibra del protoalemanismo, de la oposición a Roma y a sus exacciones, a la predicación engañosa;... encontraron el ambiente propicio para una divulgación sin precedentes;... al propio autor le sorprendió la importancia que se concedió al más desmadejado y débil de sus escritos.*³⁰²

Unos meses después, Lutero expuso en forma más radical su teología, centrada en el ataque a la escolástica, en las controversias de Heildelberg (Abril de 1517); explicó su teoría de la libertad encadenada, formuló la Teología de la Cruz, justificó su actitud fundamental con una postura de menosprecio de la sabiduría humana. Aprovechó el abatimiento del hombre medieval por el

³⁰¹ La Iglesia respondió a la múltiple Reforma protestante en un supremo esfuerzo de salvación, que tuvo su éxito, con la Contrarreforma, obra principal del concilio de Trento, pero ni las confesiones reformadas ni la Iglesia católica fueron potentes para restaurar la cristiandad, no ya como unidad religiosa, ni siquiera como sociedad humana fundamentalmente religiosa, con una idea del mundo igualmente religiosa, contra las potencias cuya irrupción en la historia, tras un proceso larvado mas largo o mas corto, inició en el mundo moderno y su idea del mundo. Ibídem, p. 70.

³⁰² Teófanos Egido, en la Introducción a las Obras completas de Lutero, considera que las 95 tesis constituyen el arranque del movimiento protestante, además de evidenciar que el antiescolástico no acaba de conocer a fondo el sistema atacado, esta confesión de rebeldía contra sistemas y contenidos heredados manifiestan los puntos decisivos que van modelando su pensamiento: antihumanismo de cuño maniqueo y agustiano, incapacidad del hombre encadenado en su libertad, la gracia informante como agente único, el amor de Dios predestinante, son conceptos que saltan a la disputa. Lutero, Martín. Obras completas. Sígueme, Salamanca, 2001, p. 19.

pecado, tanto en sus facultades cognoscitivas como volitivas, para proclamar que el hombre no puede conocer ni puede hacer el bien, es ignorante y sólo puede hacer el mal.³⁰³ Lutero afirma en la Conclusión 19 de las Controversias de Heidelberg:

No puede llamarse “teólogo” al que crea que las cosas invisibles de Dios pueden aprenderse a partir de lo creado. Es evidente si nos referimos a quienes adoptaron esta actitud y que, sin embargo, son denominados por el apóstol (Rom. 1) como “insensatos”. Además, las cosas invisibles de Dios son la fuerza, la divinidad, la sabiduría, la justicia, la bondad, etc.”. Conocer no hace a nadie digno, ni sabio.³⁰⁴

Aquí están presentes los elementos que conforman la negación del conocimiento humano a partir de la realidad y la imposibilidad del hombre de captar o conocer lo invisible de Dios. Vemos también como se enfrenta como teólogo a las interpretaciones de su tiempo sobre la infinitud de Dios y la finitud del hombre. Estos primeros escritos de Lutero muestran ya la raíz embrionaria del dogma de la relación entre el hombre y el Dios de los cristianos protestantes: El hombre, entendido como lo finito, no puede conocer a Dios, entendido como lo invisible y lo infinito. Las referencias a las Escrituras son para los luteranos la única fuente de todo conocimiento humano sobre lo divino, muestran el camino de la revelación divina que Dios hace directamente a los individuos, de manera que la infinitud en lo finito es descartada y se enfatiza la imperfección del hombre.

El rechazo luterano de la teología o filosofía natural es categórico. En su *Conclusión 20* afirma:

³⁰³ Para Espoz, Lutero rechazó el poder de la razón y propuso como única vía de conocimiento la revelación de Dios. No hizo concesiones al discurso razonado, todo se “bebe de la Escritura”, vilipendió cualquier autoridad humana, maldijo a los aristotélicos, y pisoteó a la razón. Espoz, R. *De cómo...* op. cit., p 13.

³⁰⁴ *Ibíd.*, p. 82.

*Sino, mejor, a quien aprende las cosas visibles e inferiores de Dios a partir de la pasión y cruz. Las cosas inferiores y visibles de Dios son las opuestas a las invisibles, es decir, la humanidad, la enfermedad, la locura, lo enfermo y estulto de Dios que se dice en la primera carta a los Corintios. Puesto que los hombres han abusado del conocimiento de Dios a través de sus obras, ha querido Dios ser conocido por estos sufrimientos, “con ello ha reprobado esa ciencia de lo invisible a base de lo visible”, para que quienes no le han adorado tal como se manifiesta en sus obras lo hagan tal como se esconde en sus padecimientos, como dice la citada carta (Cap. 1): Puesto que el mundo no ha conocido a Dios en su sabiduría divina a base de sapiencia, le ha complacido salvar a los creyentes por la estulticia de la predicación.*³⁰⁵

En la interpretación de la Carta de San Pablo a los corintios, Lutero declara que ha fracasado el proyecto de conocer a Dios en su sabiduría. El camino que va del hombre hacia Dios es rechazado, porque después del pecado la comunicación de Dios con el hombre en la creación quedó destruida. El nuevo camino del hombre es la “estulticia de la predicación”. En su *Conclusión 21* reitera:

*La sabiduría que considera las cosas invisibles de Dios a partir de las obras, infla, ciega y endurece totalmente. Ya está dicho. Porque el hecho de ignorar y de aborrecer la cruz, a la fuerza tienen que preferir lo opuesto: sabiduría, gloria y poder, etc. Tal predilección no puede sino cegarlos y endurecerlos cada vez más. Es imposible, en efecto, que la codicia se sacie con lo deseado una vez conseguido (...) Por eso mismo, el deseo de saber no se aquieta por la ciencia lograda sino que aumenta cada vez más. Sólo hay un remedio: curar no a fuerza de satisfacer sino de extinguir. Es decir, el que quiera hacerse sabio, que no busque mas sabiduría, sino que se vuelva loco buscando la estulticia, o sea, volviendo hacia atrás (...) Y esto, que para el mundo resulta locura, es la verdadera sabiduría.*³⁰⁶

Vemos cómo la filosofía natural que se propone conocer a Dios desde la obra, es rechazada. Sólo se logran la vanidad, la ceguera y el endurecimiento. Lo opuesto a la cruz es la sabiduría, gloria y poder. La sabiduría es codicia. Sólo existe un remedio: extinguir el deseo de conocer. Lutero rechazó el

³⁰⁵ Ibídem, p. 83.

³⁰⁶ Lutero, M. *Obras...* op. cit., pp. 82-83.

conocimiento de la naturaleza como uno de los caminos hacia Dios. *El creador ha reprobado esa ciencia de lo invisible a base de lo visible*. Lo reemplaza con una fe que excluye todo saber. Con esto cerró el camino cognoscitivo de la realidad.

Gaos afirma que hay que reconocer que

*...la Reforma protestante no es sólo Lutero, pero también que, forzados a representarla en una sola figura, ninguna otra tiene títulos superiores a los de ella para asumir tal representación; o que forzados a elegir una expresión escrita mínima de ella, tampoco hay escritos que representen tal expresión con títulos superiores a los escritos de Lutero.*³⁰⁷

Gaos seleccionó para las lecciones de su *Historia de nuestra idea del mundo* dos escritos de Lutero, *A la nobleza cristiana de la nación alemana* y *De la libertad de un cristiano* que nos ayudaron a entender mejor sus propuestas de cambio. La libertad del cristiano quedó supeditada a la voluntad divina y con ello se negó el libre albedrío. El obrar bien o mal no hace ninguna diferencia, el vestirse de tal o cual manera tampoco, ni el orar, ayunar o peregrinar, la salvación se dará únicamente por la gracia de Dios.

La consecuencia fue el término de la relación cognoscitiva del hombre con Dios. Ésta es la Reforma del saber: *no hay camino del hombre hacia Dios, porque Dios condenó la ciencia de lo invisible a base de lo visible y además el hombre perdió por el pecado la recta razón y la voluntad buena.*³⁰⁸

En el encuentro Dios-hombre, el hombre se desvanece, se aniquila, no significa nada en absoluto. Porque el hombre es un pecador, todo lo que haga por la

³⁰⁷ Egido sostiene que *las disputas teológicas entre Lutero y sus detractores dejaron en claro su posición: los concilios podían equivocarse, el papado no pasaba de invención humana desasistida de todo derecho divino, por lo cual, la Escritura era la autoridad única y única fuente de fe. El mérito de las disputas es haber puesto en claro, frente a la incertidumbre dogmática del tiempo, que Lutero no significaba reforma, sino ataque a la estructura de la Iglesia.* Ibídem, p. 21.

³⁰⁸ Espoz, R. *De cómo...* op. cit., p.49.

alucinación de su fuerza, de su poder libre, no es sino pecado. *Las obras de los hombres, aunque sean de apariencia hermosa y se presenten como buenas, en realidad son, no obstante, y con probabilidad, pecados mortales.*³⁰⁹

Humanistas agudos –como Erasmo- se percataron de que se *trataba de sustituir una autoridad por otra y de que en el sistema luterano no cabía el hombre como protagonista.*³¹⁰

La concepción luterana del pecado es fundamental en la Reforma protestante, proviene de la interpretación personal de las Escrituras, en particular del relato del Génesis de *la expulsión del Paraíso*.

El hombre, al ser castigado por su desobediencia (que ha sido interpretada por las Iglesias cristianas como el pecado capital, transmitido a toda la humanidad), fue privado de todos los privilegios otorgados en el Paraíso.

Ante el temor de Dios de que el hombre volviera a desobedecer, la condena evitaba además comer del árbol de la vida, con lo que quedó condenado por siempre a *ser finito*; a partir de entonces, el hombre es limitado y contingente, por designio divino, imperfecto por naturaleza; en este sentido, para los protestantes, las posibilidades de la infinitud en lo finito, quedaron erradicadas y la interpretación de la relación Dios-hombre quedó a expensas de Dios y no del hombre.

Fromm, intelectual contemporáneo, formula su teoría sobre la libertad basada también en el texto del Génesis.

³⁰⁹ Egido, en la Introducción de las Obras completas de Lutero, considera *que todo el énfasis puesto en el pecado simula y es una estrategia para forzar el sentimiento de derrota, de humillación, que automáticamente provocará la reacción justificante de Dios, al centrar su acción santificadora en los santos pecadores*. Lutero. Obras...op. cit., pp. 29 y 64.

³¹⁰ Ibídem, p. 29.

Una imagen particularmente significativa de la relación fundamental entre el hombre y la libertad la ofrece el mito bíblico de la expulsión del hombre del Paraíso. El mito identifica el comienzo de la historia humana con un acto de elección, pero acentúa singularmente el carácter pecaminoso de ese primer acto libre y el sufrimiento que éste origina. Hombre y mujer viven en el Jardín edénico en completa armonía entre sí y la naturaleza. Hay paz y no existe la necesidad de trabajar; tampoco de elegir entre alternativas; no hay libertad, ni tampoco pensamiento. Le está prohibido al hombre comer del árbol del conocimiento del bien y del mal: pero obra contra la orden divina, rompe y supera el estado de armonía con la naturaleza de la que forma parte sin trascenderla.
311

Además, para Fromm, desde el punto de vista de la Iglesia, que representa a la autoridad, este hecho constituye fundamentalmente un pecado, pero desde el punto de vista del hombre se trata del comienzo de la libertad humana. Obrar contra las órdenes de Dios significa liberarse de la coerción, emerger de la existencia inconciente de la vida prehumana para elevarse hacia el nivel humano. Obrar contra el mandamiento de la autoridad, cometer un pecado, es, en su aspecto positivo humano, el primer acto de libertad, es decir, el primer acto humano.

Sobre el pecado original, Calvino (1509-1564) fue más crítico en todos los aspectos, sostuvo que *el hombre es culpable y está corrompido en su naturaleza original; está completamente depravado, y el mundo en que Dios lo colocó como señor también se encuentra en estado de depravación por el pecado.*³¹² Esta concepción del hombre constituye una de las creencias básicas del calvinismo y su generalización en el mundo cristiano ha sido de que todo el género humano esta sujeto a la maldición por la caída y culpa de Adán y ha degenerado su origen.

³¹¹ Según el mito, el pecado, en su aspecto formal, está representado por un acto contrario al mandamiento divino, y en su aspecto material por haber comido del árbol del conocimiento. El acto de desobediencia, como acto de libertad, es el comienzo de la razón. El mito se refiere a otras consecuencias del primer acto de libertad. Se rompe la armonía entre el hombre y la naturaleza. Dios proclama la guerra entre el hombre y la mujer, entre la naturaleza y el hombre. Este se ha separado de la naturaleza, ha dado el primer paso hacia su humanización al transformarse en "individuo". Fromm, Erich. El miedo a la libertad, Paidós, México, pp. 51-52.

³¹² Espoz, R. De cómo... op. cit., p. 54.

Calvino postulaba que sólo Dios elige para la vida eterna o la eterna condenación. Él vuelve receptivos o endurece los corazones de los hombres para orientar todo hacia su honor y gloria. Antes de la caída, el entendimiento discernía correctamente y la voluntad elegía el bien. Por la caída, la totalidad del hombre se corrompió y se convirtió en esclavo del pecado. En la caída, se afirmaba, el hombre no perdió su intelecto y voluntad, sino lo sano de lo uno y la otra. La regla fundamental para conocernos en nuestro estado actual es la humillación. Debemos destruir toda confianza en nuestra razón, en nuestra voluntad y nuestra capacidad de acción. No podemos conocer a Dios, no debemos hacer teología natural ni metafísica ni creer que podemos hacer obras buenas que nos lleven a la felicidad eterna.³¹³ Calvino enfatizó:

Permanezcamos dentro de los límites en que Dios nos quiso encerrar y mantener nuestro entendimiento, para que no se extraviase con la excesiva licencia de andar errando de continuo.
³¹⁴

La comprensión de las cosas terrenas es distinta de las divinas; es necesario determinar las diferentes capacidades que tiene el entendimiento en lo uno y lo otro.

*Llamo cosas terrenas a las que no se refieren a Dios, ni a su reino, ni a la verdadera justicia y bienaventuranza de la vida eterna, sino que están ligadas a la vida presente y en cierto modo quedan dentro de sus límites. Por cosas celestiales entiendo el puro conocimiento de Dios, la regla de la verdadera justicia y los misterios celestiales. Bajo la primera clase se comprenden el gobierno del Estado, la dirección de la propia familia, las artes mecánicas y liberales. A la segunda hay que inferir el conocimiento de Dios y de su divina voluntad, y la regla de conformar nuestra vida con ella.*³¹⁵

El entendimiento humano puede investigar las cosas terrenas, las cosas de este mundo. Debe reconocer que el conocimiento de las cosas de este

³¹³ Ibídem, p. 55.

³¹⁴ Calvino, J. *Institución de...* op. cit., p. 96.

³¹⁵ Ídem.

mundo es diferente del conocimiento de las cosas divinas y que cuando se eleva de las cosas de este mundo hacia las cosas celestiales aparece su ineptitud. El primero permitió el desarrollo de las ciencias modernas en la civilización anglosajona en el campo físico, intelectual y aún político. Pero la razón es impotente para el conocimiento esencial. *Lo que no podemos realizar es el conocimiento de Dios.*³¹⁶

Con esta breve exposición histórica quedan sentadas las bases mínimas conceptuales en torno a la gestación de la Reforma y al inicio de las religiones protestantes, y, sobre todo, a las interpretaciones que generaron el dogma contrapuesto al católico: El hombre, lo finito, no puede conocer a Dios, lo infinito. Este dogma, junto con los conceptos protestantes del pecado y de la predestinación, es la plataforma en contra de la idea cristiana católica de la infinitud en lo finito y constituyen los cimientos de una finitud finita y de la imperfección de lo finito.

Por otra parte, en la cultura medieval europea, el malestar en cuanto a lo religioso, social y político y las permanentes guerras religiosas, no fue erradicado; el cambio de la Reforma implicó una desgastante guerra de Contrarreforma, con una despiadada inquisición, a base de intrigas, persecuciones y violencia inaudita. En paralelo, conforme las nuevas religiones e iglesias se hacían presentes, la adhesión entusiasta inicial del pueblo alemán, suizo o inglés, a la emancipación de la Iglesia romana, fue tornándose en desconciertos e inconformidades, al verse forzados por sus dirigentes a aceptar preceptos, dogmas y principios tanto o más intransigentes e incuestionables que los anteriores. Igualmente se desarrollaron persecuciones religiosas, intrigas y violencia. Surgieron las nuevas religiones-iglesia, como religiones-iglesia de Estado, sea la luterana, la calvinista o la anglicana (y las derivadas posteriores), tan oligárquicas como la precedente. Como señala Rougier,

³¹⁶ Espoz, R. *De cómo...* op. cit., p. 59.

*...resumir la historia de la Iglesia es evocar una larga serie de matanzas, de hogueras, de torturas, es recordar las cruzadas contra los moros y los albigenses, las guerras de los husitas, de los hugonotes y de los papistas, de los luteranos, de los calvinistas, de los anabaptistas, la noche de San Bartolomé y las dragonadas, los procesos de las brujas, las persecuciones contra los sabios y los espíritus libres.*³¹⁷

El movimiento de Contrarreforma,³¹⁸ que en lugar de abatir la disidencia la exacerbó por sus inhumanas prácticas, junto con el clamor de los correligionarios de las nuevas religiones, se conjugaron en la búsqueda de una emancipación auténtica. La Reforma y sus seguidores fueron igualmente implacables contra sus disidentes y al cuestionar el papado produjeron sin buscarlo la crisis del cristianismo moderno, pero no resolvieron los problemas esenciales del hombre, el malestar cultural y el descontento prevalecieron. Afortunadamente, ante el desaliento y la inconformidad se gestó una nueva etapa de cambios, el llamado Siglo de las Luces o Ilustración.

C. Repercusiones y contradicciones en el mundo occidental moderno y en el contemporáneo: La situación actual del hombre, frente a su realidad postecnomoderna.

1. Del universo infinito a la esperanza de las Luces.
2. De las Luces a la realidad postecnomoderna.

1. Del universo infinito a la esperanza de las Luces.

Hemos visto las transformaciones conceptuales del infinito y de la infinitud, de lo finito y la finitud, del universo y del mundo; revisamos las ideas que dieron lugar a pensar en el universo infinito y en la infinitud en lo finito; encontramos con la Reforma un punto de quiebre definitivo de la impugnación a

³¹⁷ Rougier, L. *Del paraíso...* op. cit. p, 112.

³¹⁸ No obstante que la Reforma se gestó durante 600-800 años, en tanto la Iglesia defendía sus territorios y riquezas de los Estados Pontificios; cuando se dio cuenta y quiso recuperar los anteriores dominios y reestablecer las alianzas perdidas de los países y dominios reformados, alejados ya de su jurisdicción y tutela, fue demasiado tarde. La contrarreforma fue el intento frustrado de reunificación, que duro 35 años, y costó tantas o mas muertes que las dos guerras mundiales del siglo XX, guardando las proporciones de población existente en esa época. Artehistoria. Internet, Google.com.

la Iglesia católica, que dio lugar al cisma moderno del cristianismo; y, en la sección anterior analizamos las ideas fundamentales de cada uno de los dogmas contrapuestos en torno a la relación Dios-hombre. En esta sección, presentaremos las ideas ilustradas que aseguraron la continuidad de ambas propuestas –católica y protestante–, en torno a los dos dogmas bajo estudio, mismas que contribuyeron a la Ilustración y a sus principales secuelas.

Una vez instituida la nueva religión cristiana protestante, las nuevas Iglesias luterana, calvinista y anglicana, se difundieron en Alemania, Holanda, Inglaterra, Escocia y en los Estados europeos del norte. En Inglaterra,³¹⁹ Francis Bacon (1561-1626) desarrolló una doctrina filosófico-científica, con marcadas raíces calvinistas, que tuvo profundas consecuencias en la civilización británica y en el establecimiento de la nueva religión y de las nuevas Iglesias. En tiempos de Bacon la visión política de la religión redujo el cristianismo a un nacionalismo, que se concretó en la Iglesia de Inglaterra y en las sectas disidentes de ella. El jefe de la Iglesia era el Soberano de Inglaterra y no el Papa, lo que llevó a los ingleses a atacar a la Iglesia católica, por considerarla un poder político internacional que amenazaba el de Gran Bretaña, similar a la postura germana de los protestantes.

El repudio a la iglesia católica refleja el sentimiento de los ingleses y de su época. Bacon lo expresa con toda claridad en su obra *El avance del saber*:

*Y a la vista tenemos que, en nuestra época y la de nuestros padres, cuando plugo a Dios pedir cuentas a la Iglesia de Roma por sus costumbres y ceremonias degeneradas, y doctrinas dañinas y compuestas para respaldar esos mismos abusos, en el mismo tiempo fue ordenado por la divina Providencia que a lo dicho acompañara una renovación y nueva floración de todos los demás conocimientos.*³²⁰

³¹⁹ Inglaterra se convirtió durante el siglo XVII en el refugio seguro para los exiliados y perseguidos del continente. En Inglaterra se forjó una nueva cultura con la visión de la redención terrenal, basada en las Escrituras adaptadas a ese propósito. Artehistoria.com

³²⁰ Bacon, Francis. *El avance del saber*. Alianza, Madrid, 1965, p. 14. Primera edición de 1605.

En 1629, Bacon publicó la *Gran restauración*, en la cual presentó un proyecto de filosofía natural que pretendía devolver el saber y consecuentemente el poder sobre la naturaleza del que gozó Adán en el paraíso y que la humanidad perdió como consecuencia del pecado original. En el prefacio escribió que se ha de abrir al entendimiento humano una vía completamente distinta de la conocida, *para que la mente pueda ejercer sobre la naturaleza de las cosas el derecho que le corresponde*.³²¹

Bacon sostenía que la ciencia era el poder humano, porque creía que el nuevo destino dado a la civilización británica era la Gloria de Dios, no su conocimiento. También creía que la búsqueda del bienestar en esta vida por medio del dominio y sojuzgamiento de la naturaleza era el camino moral del hombre. La tarea y el propósito del poder humano era producir, generar e introducir fenómenos y cambios de naturaleza para aliviar la vida de los hombres en este mundo.

En su obra principal, el *Novum Organum*, comienza afirmando que el hombre, ministro e interprete de la Naturaleza, sólo es capaz de actuar y entender en la medida en que con la acción o con la teoría haya penetrado en el orden de la naturaleza. Más, ni sabe ni puede.³²²

El hombre, para Bacon, es el enviado de Dios para interpretar y dominar a la naturaleza. La filosofía natural fracasó en esta labor, era necesario proponer una nueva forma de hacer filosofía. La consecuencia sería el dominio de la naturaleza y la mejora de la situación humana.

Haremos finalmente entrega a los hombres de su fortuna una vez que su entendimiento esté emancipado y haya alcanzado la mayoría de edad... A ello seguirá necesariamente la mejora de la situación humana y la ampliación de su dominio sobre la naturaleza. En efecto el hombre cayó de su estado de inocencia y de su reino sobre las criaturas por causa del pecado. Sin embargo,

³²¹ Bacon, Francis. *La Gran Restauración*. Alianza, Madrid, 1985, p. 48.

³²² Bacon, Francis. *Novum Organum*. Losada, Buenos Aires, 2003, p. 79.

*una y otra cosa pueden repararse en parte en esta vida: la primera mediante la religión y la fe. La segunda mediante las artes y las ciencias.*³²³

En esa época se pensaba que el hombre volvería al paraíso perdido; por medio de la religión reformada y de la fe cualquiera podía recuperar la inocencia perdida. Se desprende del escrito que Dios decide lo bueno y lo malo para cada uno de nosotros, ya que existe la predestinación desde la eternidad. Tratar de determinar por la ciencia moral que nuestras obras buenas nos pueden conducir a la vida eterna es atentar contra la soberanía de Dios. La moral reformada organiza y sanciona el trabajo humano y suministra argumentos para el cultivo de la ciencia. El bienestar social, el bien de la mayoría es justamente uno de los objetivos religiosos del puritanismo. Las ideas de Bacon fueron enriquecidas con las de otros pensadores ingleses, como Locke, con sus doctrinas del empirismo y utilitarismo, Berkeley, con sus recomendaciones de abrazar las saludables verdades del Evangelio, cuya práctica y conocimiento son la más alta perfección de la naturaleza humana y Hume, empirista crítico y pragmático.

Con Descartes (1596-1650) surgió *la idea de Dios entendida como una sustancia infinita, eterna, inmutable, independiente, omnisciente, omnipotente por la que hemos sido creados*. La idea de infinito perfecto rebasa la teoría del conocimiento, ya que *el que duda conoce en su misma duda lo no limitado*, la existencia de toda la verdad. Para Descartes, la idea de lo infinito no nos viene de lo finito, considerado como la facultad de distinguir lo verdadero de lo falso, es sólo una limitación de la verdad, que representa el entendimiento infinito.

*En general, cuando hablo de una cosa, sin reflexionar si es infinita o finita, es a lo infinito a lo que yo tiendo y por eso la idea de infinito está en mí antes que lo de finito, esto es, la de Dios antes que la de mí mismo.*³²⁴

³²³ Ibídem, p.266.

³²⁴ Descartes, René. *Meditaciones metafísicas*. Ediciones Ibéricas, Madrid, 1965, pp. 204-206.

La teoría del conocimiento cartesiana acentúa el hecho de que en la libertad del ser finito, se da la infinitud en lo finito, es decir, la idea del libre albedrío fue concebida como una imagen inmediata de la infinitud divina. Para Descartes, erramos en nuestras investigaciones y pensamos mal en la vida, no porque no lo conozcamos todo, sino porque la voluntad libre, exenta por esencia de toda limitación y dotada de la libertad de decir sí o no, se deja llevar por lo limitado. A diferencia del entendimiento, la voluntad libre es en sí misma una facultad infinita, en nosotros lo mismo que en Dios.

Descartes contradice radicalmente a los reformadores, ya que no acepta el envilecimiento de la razón humana en su filosofía. En las *Meditaciones Metafísicas* expresó:

*Siempre he creído que las dos cuestiones de Dios y del alma eran las que primordialmente requieren ser demostradas...aun cuando a nosotros, los fieles, nos basta la fe para creer que hay un Dios y que el alma humana no muere con el cuerpo, ...como se infiere de estas palabras del libro de la Sabiduría, Cap. XIII, en donde se lee que su ignorancia no tiene perdón, pues si su espíritu ha penetrado tan adentro en el conocimiento de las cosas de este mundo, ¿cómo es posible que no haya reconocido tanto mas fácilmente al Señor Soberano?; y en los Romanos, Cap. I, se dice que son inexcusables; y en el mismo lugar léense estas palabras: “porque lo que de Dios se conoce, a ellos es manifiesto”, las cuales parecen advertirnos que todo cuanto puede saberse de Dios es demostrable por razones que no es preciso sacar de otra parte, sino de nosotros mismos y de la mera consideración de la naturaleza de nuestro espíritu. Por todo ello he creído que podemos, sin salir de nosotros mismos, conocer a Dios más fácilmente y con más certeza de la que conocemos las cosas de este mundo.*³²⁵

Descartes no dudó del proyecto filosófico cristiano latino y, en consecuencia, sostuvo que la razón humana puede conocer a Dios y afirmó la inmortalidad del alma. Advirtió sobre la negación del conocimiento racional de Dios, señalando:

³²⁵ Ibídem, pp.190-201.

El motivo de que haya algunos que están persuadidos de que hay muchas dificultades para conocer a Dios, y también hasta lo que es el alma, es que no elevan jamás su espíritu mas allá de las cosas sensibles y están de tal modo acostumbrados a no considerar nada más que lo imaginado –que es un modo de pensar propio para las cosas materiales–, que todo lo que no es imaginable les parece que no es inteligible.³²⁶

Destaca su crítica a la filosofía empírica, pues considera que ni la imaginación ni los sentidos nos pueden dar la verdad, si no interviene el entendimiento. La razón no es auxiliar de la experiencia, como defendieron los filósofos británicos antes mencionados –Bacon, Locke, Berkeley y Hume–, quienes sostuvieron que todo conocimiento se funda en la experiencia, que puede ser sensación o percepción cuando operamos nuestro entendimiento. Así, Descartes afirmaba:

Ya solamente queda la idea de Dios, en la que es preciso considerar si hay algo que no pueda proceder de mí mismo. En el concepto de Dios entiendo una sustancia infinita, eterna, inmutable, independiente, omnisciente, omnipotente, por la que yo mismo y todas las demás cosas que existen (si existen algunas) han sido creadas y producidas (...) Por consiguiente, es necesario deducir de esto que Dios existe; pues si bien hay en mí la idea de la sustancia, siendo yo una, no podría haber en mí la idea de una sustancia infinita, siendo yo un ser finito, de no haber sido puesta en mí una sustancia que sea verdaderamente infinita.³²⁷

Descartes comprendió nuestra finitud y aceptó como la causa de todo a Dios. Sostuvo que la idea de la infinitud infinita constituye en sí una demostración indirecta de la existencia de Dios.

Y no me es posible imaginar que no concibo el infinito por medio de una verdadera idea y sí sólo por negación de lo finito, como el reposo y la oscuridad los comprendo porque niego el movimiento y la luz; no veo manifiestamente, por el contrario, que hay mas realidad en la sustancia infinita que en la finita y, por tanto, que de cierta manera tengo en mí mismo la noción de infinito antes que la de lo finito, es decir, antes la noción de Dios que de mí mismo;

³²⁶ Ibídem, p. 136.

³²⁷ Ibídem, p. 227.

*porque, ¿sería posible que yo conociera que dudo y que deseo, es decir, que algo me falta y que no soy del todo perfecto, si no tuviera la idea de un ser más perfecto que yo con el cual me comparo y de cuya comparación resultan los defectos de mi naturaleza?*³²⁸

Descartes defendió pues la tesis de que el hombre tiene la idea de lo infinito antes que de sí mismo, lo finito; la noción de Dios antes que la del hombre. El ser y saberse finito permite conocer nuestras limitaciones e imperfecciones cuando nos comparamos con lo infinito, con un ser infinitamente perfecto.

Las afirmaciones de Descartes representan el ideario de un filósofo católico, con ideas contrarias a las propuestas por los reformadores, en sus dogmas y principios fundamentales; representan además los cimientos de la Era Moderna, y cuestionan las incoherencias de amplios sectores del catolicismo de la época que habían condenado, poco tiempo antes, a dos grandes filósofos, Galileo y Bruno, por defender la gran tradición de la filosofía cristiana latina.

Ahora bien, hemos visto que la concreción en el plano filosófico de la doctrina protestante está constituida por una serie de ideas entre las que destaca que nuestra finitud es limitada, que somos finitos y tenemos el deber de aceptar nuestras limitaciones, el reconocer que no podemos llegar a Dios ni siquiera en el plano del pensamiento y que sólo podemos llegar a Dios por medio de Dios, y que únicamente la Gracia de Dios puede vencer la culpa y el pecado, y no nosotros mismos ni las obras buenas o malas que hagamos. Que la mente finita no pueda alcanzar lo infinito fue un presupuesto formulado en la Reforma y aceptado hasta la fecha por los teólogos, filósofos y científicos protestantes. Las categorías del pensamiento y las formas de la intuición, el tiempo y el espacio conforman la estructura de la finitud humana. En consecuencia, dichas categorías son válidas sólo para el entendimiento de las interrelaciones de las cosas finitas.

³²⁸ Ídem.

Kant ³²⁹ contribuyó, junto con los británicos, a limitar las facultades de la razón, limitación que apoya las creencias protestantes; tuvo gran admiración por la Ilustración puritana y contribuyó a la transformación de la educación en las universidades de Alemania.

Kant es considerado por Espoz como el filósofo de la Reforma,³³⁰

*la elección se basa en que, por una parte, Kant fue quien vio con mayor claridad y agudeza la finitud del hombre y su incapacidad de romper los límites de esa finitud para llegar a aquello que la trasciende, es decir, al infinito, y, por otra parte, por el desarrollo de su doctrina de las categorías, del tiempo y del espacio como estructura de la mente humana, estructura que construye el mundo de lo finito pero impide al hombre ir más allá.*³³¹

Kant reforzó la filosofía reformista al advertir la necesidad de saber emplear bien nuestro entendimiento respecto a los objetos, según nuestras posibilidades y facultades humanas. Un siglo y medio después de la publicación de *La gran restauración* de Bacon, sintetizó en su prefacio de 1787 de la *Crítica* de la razón pura la creencia de estar en una nueva etapa de la humanidad:

*Sobre nosotros mismos callamos. Deseamos, en cambio, que la cuestión aquí tratada no sea considerada como mera opinión, sino como una obra, y que se tenga por cierto que no sentamos las bases de alguna secta o de alguna idea ocasional, sino las de la utilidad y dignidad humana. Deseamos, pues, que en interés propio se piense en el bien general y se participe en la tarea. Asimismo, que no se espere de nuestra instauración que sea algo infinito o suprahumano, puesto que en realidad es el término conveniente y el fin de un error inacabable.*³³²

³²⁹ M. Kant nació el 22 de abril de 1724 en Königsberg, en el seno de una familia pietista. Franz Schultz, profesor de teología y predicador pietista que era consejero espiritual de su madre, ejerció una gran influencia en la niñez y juventud de Kant. Kant ingresó a los ocho años al Colegio pietista Fridericianum. Schultz era director en dicho colegio. Kant ingresó a la Universidad de Königsberg donde estudió filosofía, matemáticas y ciencias naturales. A partir de 1755 comenzó su carrera docente y hasta los 46 años le fue otorgado el puesto de profesor de lógica y metafísica en la misma universidad de Königsberg. Más tarde dedicó once años a trabajar en su *Crítica de la razón pura*. Fue, hasta su muerte en el año 1804, protestante de pura cepa. Arthistoria.com

³³⁰ Desde una perspectiva protestante se afirma que existen tres grupos cristianos y tres grandes filósofos: el griego ortodoxo, cuyo filósofo es Platón; el católico romano, cuyo filósofo es Aristóteles y el protestante, cuyo filósofo es Kant. Espoz, R. *De cómo el hombre...*, op. cit., p. 177.

³³¹ Ídem.

³³² Kant, I. *Crítica de la razón pura*. Porrúa, México, 2000, p. 4.

En el fondo, señala Espoz,

*la filosofía crítica de Kant es un cuestionamiento de la razón humana y de sus posibilidades mundanas, rechazando como infundadas las actividades de la filosofía griega y de la filosofía cristiano-latina, que no consideraban el actual estado del hombre. Los pensadores protestantes creían que todos los esfuerzos de los primeros dieciséis siglos de la era cristiana, mas seis de los griegos, eran errados y estériles. Ellos desarrollaron su doctrina proclamando que había faltado un interés constante y racional, un interés activo, en buscar el orden natural en este mundo y sus fenómenos con una perspectiva religiosa, racional, empírica y utilitaria.*³³³

La razón humana tiene el destino singular de hallarse acosada por cuestiones que *no puede rechazar por ser planteadas por la misma naturaleza de la razón, pero a las que tampoco puede responder por sobrepasar todas sus facultades.*³³⁴

El origen de la filosofía de Kant no está en los problemas que se plantearon en el transcurso de la historia del pensamiento occidental y que era necesario resolver para continuar desarrollándolo, sino en una nueva dogmática religiosa que no sólo no continuó el desenvolvimiento de la filosofía natural, sino que la negó de raíz a partir de la Reforma, además de descalificar en todos los planos los avances de tiempos anteriores. Escribe Kant, al final de la *Crítica*:

Si preguntamos al impasible Hume, hombre realmente cualificado para el equilibrio del juicio, qué fue lo que removi6 a socavar, a base de laboriosas y sutiles reflexiones, la convicción, tan confortable y útil de los hombres, de que su conocimiento racional bastaba para afirmar y obtener un concepto determinado de un ser supremo, respondería: únicamente el propósito de hacer avanzar a la razón en el camino de su autoconocimiento, a la vez que cierto enojo por la coerción que se pretende ejercer sobre la razón, en el sentido de que se presume con sus posibilidades al tiempo que se le impide declarar libremente sus debilidades, las cuales se revelan de forma patente cuando se autoexamina. Si preguntáramos, en

³³³ Espoz,...p. 182.

³³⁴ Kant, *Crítica...*, op. cit., p.7.

*cambio, a Priestley, el hombre consagrado tan sólo a los principios del uso empírico de la razón y refractario a toda especulación trascendente, cuáles han sido los motivos que le han inducido a demoler la libertad del alma y la inmortalidad (la esperanza de una vida futura no es para él mas que la esperanza del milagro de la resurrección), esos dos pilares fundamentales de toda religión, no haría mas que responder, él que es un piadoso y celoso profesor de religión, que el interés de la razón. Ésta se ve perjudicada, según Priestley, cuando se sustraen ciertos objetos a las leyes de la naturaleza material, que son las únicas que podemos conocer y determinar con exactitud.*³³⁵

El cristianismo protestante y la filosofía expuesta por sus seguidores enfatizan la necesidad de aceptar como algo finito nuestra propia finitud y nuestra condición humana. Como dice Tillich, teólogo alemán protestante: *Somos finitos, por lo tanto debemos aceptar nuestra finitud.* La idea protestante es que sólo podemos llegar a Dios por medio de Dios. Agrega también este teólogo que Kant hizo el aporte más importante y fundamental a la teología moderna al rechazar la posibilidad de establecer racionalmente ideas sobre Dios, la libertad y la inmortalidad. Enfatiza que *tal cosa resulta imposible por la razón elemental de que el hombre es un ser finito. La mente finita no puede alcanzar lo infinito.* Agrega Tillich que la grandeza de Kant

*...radica en que comprendió la finitud propia de la criatura humana a partir de su protestantismo semipietista. Sea como fuere, los teólogos del siglo diecinueve alabaron a Kant por haber establecido la finitud de la criatura humana o, como expresaríamos hoy, la situación existencial del hombre.*³³⁶

En este ambiente controvertido por las ideas opuestas de cristianos católicos y protestantes, se fue gestando la nueva opción, la secularización de la sociedad, que fue el resultado de las “Luces”, el desarrollo del espíritu científico, la revolución industrial, y la institución de sociedades civiles que

³³⁵ Ibídem, p. 294.

³³⁶ Tillich, Paul. *Pensamiento cristiano y cultura en occidente*. Aurora. Buenos Aires, 1977, p. 383.

reemplazaron a las organizaciones religiosas, en cuestiones de enseñanza y salud.³³⁷

La intolerancia religiosa, las guerras religiosas que fueron su resultado, el conflicto entre la ciencia y la religión, provocaron la emancipación del espíritu humano que se llamó siglo de las Luces. A la pregunta ¿Qué son las luces?, Kant responde,

*Es la emancipación del hombre del estado de tutela del cual él mismo era responsable. El estado de tutela consiste en no valerse de su razón, sin estar dirigido por otro. Ese estado de tutela, del que es responsable, procede, no de la falta de razón, sino de la falta de decisión y de coraje para valerse de su propia razón. Sapere aude! Ten el valor de valerte de tu propia razón, es la divisa de las Luces.*³³⁸

El siglo de las Luces volverá a enjuiciar todo, la religión es cuestionada y la incredulidad se extiende a las capas más educadas. El siglo se vuelve *deísta aunque anticristiano, se disocia el sentimiento religioso de los dogmas, de los ritos y de las iglesias*. Se origina una *religión del corazón, conocida como religión natural, con una moral natural*. La monarquía por derecho divino y las órdenes privilegiadas son atacadas. Se formula el Contrato social y los gobiernos se crean por consenso popular para servir a todos los gobernados. El siglo de las Luces *trastoca la flecha del tiempo*. La historia de la humanidad ya no es la de una caída, atemperada por la redención y en espera del juicio final, luego de la resurrección. Es la historia de un *ascenso continuo que revela la perfectibilidad ilimitada de la especie humana, abriendo el camino a la experiencia*. La edad de las Luces se caracteriza porque *la experiencia tomó el lugar de la autoridad y la ciencia, y la técnica el lugar de la religión*.³³⁹

³³⁷ Rougier, L. Del paraíso...op. cit., p. 62.

³³⁸ Kant, Emmanuel. Filosofía de la historia. FCE, México, 1999, p. 25.

³³⁹ Rougier, L. Del paraíso...op. cit., pp. 99-102.

En los antecedentes de la Ilustración encontramos la influencia protestante, a través de la institución de sociedades, academias y clubes. En los estatutos de la Real sociedad de Londres (1663), se establece:

*La tarea y la finalidad de la Real sociedad es contribuir al progreso del conocimiento de las ciencias de la naturaleza, y mejorar, por la experiencia, las artes útiles, la manufactura, la práctica mecánica, las máquinas y los inventos.*³⁴⁰

Por su parte, la Academia de Ciencias de Francia (1666) formula un programa para “trabajar por el perfeccionamiento de las ciencias y las artes, y buscar en general todo lo que es conveniente para la raza humana.” Similares propósitos fueron establecidos por la Academia de Berlín (1700), la Academia española (1714), la Academia de San Petersburgo (1724). La Academia de Estocolmo (1739) y la Real Sociedad de Copenhague (1745) y la Academia sueca (1789). Estas instituciones civiles integraron lo que puede considerarse las primeras relaciones internacionales consistentes.

En el siglo XVIII, el proceso gradual de secularización, implicó el relajamiento de los lazos de la sociedad civil, en general, con las instituciones eclesiásticas. Los intereses y los valores se alejaron de la ortodoxia. Paralelamente, también, fueron surgiendo nuevas religiones, pero en conjunto la necesidad de trascendencia³⁴¹ fue transferida al ámbito material. Así, podemos hablar de una “Religión del Progreso”. Esta corriente está fundamentada en las ideas de la perfectibilidad humana y del perfeccionismo. *La perfectibilidad del hombre y el*

³⁴⁰ Ibídem, p. 132.

³⁴¹ El término religión proviene de *religare*, vinculación con lo divino, que consiste en *la creencia en una garantía divina ofrecida al hombre para su propia salvación y las prácticas dirigidas a obtener y conservar dicha garantía....La determinación de la relación del hombre con la divinidad y por lo tanto la tarea de demostrar su existencia y aclarar sus caracteres y sus funciones en relación con el hombre y con el mundo se ha considerado siempre propia de la filosofía...Por otro lado, esta misma relación entre el hombre y Dios es considerada hoy por algunos teólogos como algo más propio de la fe que de la religión porque es independiente de las formas míticas que la religión ha tomado y es constitutiva de la existencia humana en el mundo....La doctrina del origen divino de la religión expresa el reconocimiento del infinito de la religión misma...por lo que desde el punto de vista de la filosofía, la religión es revelación.* Abbagnano, Nicola. *Diccionario de filosofía*. FCE, México, 1974, pp. 983-985.

progreso ininterrumpido de la condición humana son, para Rougier, las ideas directrices del siglo XVIII. Por ejemplo, Condorcet pretendía

*...mostrar por el razonamiento y los hechos, que el perfeccionamiento de las facultades humanas no tiene término; que la perfectibilidad del hombre es realmente indefinida, que los progresos de esa perfectibilidad, de ahora en adelante independientes de cualquier poder que pretenda detenerlos, no tienen más término que la duración del globo en el que la naturaleza nos ha arrojado.*³⁴²

Esta idea moderna que reivindica lo humano sobre lo divino, valiéndose del énfasis en la perfectibilidad del hombre, así como del afán perfeccionista y del perfeccionismo del ser humano, fue promovida por una agrupación medieval transformada en institución en el siglo XVIII, la francmasonería.³⁴³ El misticismo y sincretismo de las ceremonias masónicas están pensados a imitación de rituales antiguos y sirven a su vez para iniciar a los elegidos en los misterios y para potenciar un vínculo sagrado entre sus miembros en su “búsqueda fraternal de la perfección humana”³⁴⁴. Los iniciados deben sufrir una especie de regeneración o resurrección simbólica, en la que se espera que sean superadas sus limitaciones morales y prejuicios.

³⁴² Ibídem, p. 144.

³⁴³ *La masonería propone también un nuevo modelo de hombre. Desde el punto de vista político será pacífico súbdito de los poderes civiles; desde el religioso, ni ateo estúpido ni libertino irreligioso, sino creyente en Dios, al que por vez primera se le denomina Gran Arquitecto del Universo, y respetuoso con todas las confesiones. Éticamente, está obligado a obedecer la ley moral y ello se reflejará al exterior en sus buenas maneras, su vida familiar ordenada y su responsabilidad laboral. Junto con el hombre, la masonería quiere transformar la sociedad y uno de los cauces para conseguirlo es la educación, de ahí la atención que se le presta al tema. Artehistoria.com.*

³⁴⁴ La literatura masónica tiene estructurada una forma coherente de “perfección” de sus miembros, en un escalafón que se refleja en una jerarquía de títulos y grados, desde el aprendiz al filósofo sublime, y cada uno de ellos implicaba su propio vestuario, alhajas, ceremonias, misterios y medidas de respeto. Las Constituciones francmasonas de la Gran Logia de Londres fueron escritas en 1717, en la segunda década del siglo XVIII, por dos pastores protestantes y publicadas en 1723. Se considera que influyeron los antecedentes medievales, en particular la influencia de los rosacruces y de la obra de Comenius, Locke y Bacon. Las frases iniciales de las Constituciones reflejan los albores de la religión de la tecnología. *Adán, nuestro primer padre, creado a imagen y semejanza de dios, el gran arquitecto del Universo, debía tener las ciencias liberales, particularmente la geometría, escritas en su corazón; desde la caída encontramos sus principios en los corazones de su descendencia.* Espoz, R. *De cómo...* op. cit., p. 129.

Resalta la participación de la masonería en la creación de las Academias y Sociedades mencionadas, que a su vez impulsaron el desarrollo de las modernas instituciones educativas, creadas en los países que apoyaron la Reforma protestante y participaron activamente en la formación de dirigentes y grandes figuras, públicas y privadas, en el mundo educativo, político y económico. En particular, y vinculado con nuestra investigación, encontramos que dichas sociedades hicieron surgir en el siglo XIX dos figuras clave en el desarrollo de la historia contemporánea –mismos que constituyen los pilares modernos de nuestro núcleo principal de interés, la calidad-, en 1818 la figura de una nueva generación de profesionistas, los ingenieros, y en 1866 la moderna tecnología.³⁴⁵

En resumen, el siglo de las Luces fue un siglo optimista y generoso. Se generalizó la idea de progreso hasta convertirla en una especie de religión secular, confiándose en el poder del espíritu humano para transformar la condición humana, lo que creó expectativas de desarrollo nunca antes formuladas. A lo largo del siglo siguiente, XIX, se estableció la igualdad ante la ley, la instrucción pública obligatoria y fue proclamada la igualdad política. La esperanza de vida, de 28 años a finales del siglo XVIII, se alargó a 72 años a finales del siglo XX.

El hombre transitó del esclavo de la Antigüedad, al siervo de la edad Media, y el “mulo” de la monarquía, al ciudadano de derecho pleno...parecía que el hombre occidental tenía todas las razones para estimarse colmado respecto de sus antepasados, sin

³⁴⁵ Por el año 1830 fue fundada la primera escuela de ingeniería civil en los Estados Unidos, la Rensselaer Polytechnic Institute, por Amos Eaton, un norteamericano evangelista precursor de la tecnología. Bigelow, Jacob. *Remarks on classical and utilitarian studies*. Little brown, Boston, 1867, p. 11. Además, Bigelow se vanagloriaba, durante el discurso de inauguración del Instituto Tecnológico de Massachussets, de haber “adquirido un dominio sobre el mundo físico y moral...junto a la influencia de la cristiandad en nuestra naturaleza moral...la “tecnología” ha tenido una influencia capital en la promoción del progreso y la felicidad de nuestra raza.” Discurso de inauguración, citado en Segal, Howard. *Technological utopianism in american culture*. UC Press, Berkeley, 1985, p. 81. Los ingenieros fueron a su vez los originadores del concepto moderno de la calidad, que junto con la tecnología, se convirtió al paso del tiempo en una Tecnología de calidad y en la Administración por calidad total (Total quality management).

*embargo, no fue así, estaba inquieto y desencantado, falto de entusiasmo.*³⁴⁶

A raíz de la Ilustración y su contraparte, el llamado Romanticismo o Contrallustración –con fines humanistas- se marcaron las pautas que habrían de dividir el mundo en los polos Norte-Sur, Desarrollo-Subdesarrollo.

A partir de las Luces, el término secularizado de la “religión” se utilizó como referencia a las nuevas y modernas corrientes, sea la del “Progreso”, las modernas “Utopías” como sustituto de la religión o la nueva religión de la trinidad ilustrada Técnica-Ciencia-Tecnología. Las “religiones” modernizadas incorporan preceptos -que prácticamente constituyen nuevos dogmas-, “la igualdad humana” y “la perfectibilidad humana sin límites”, así como nuevas creencias, “el hombre puede mejorar su condición humana dominando a la naturaleza”, y la convicción de que “la humanidad debe ser perfeccionista”. Aquí encontramos las raíces modernas del concepto de la calidad en su interpretación perfeccionista. Además bajo estas nuevas religiones, dogmas y creencias subyace una “Ética protestante”, materialista y utilitaria, forjadora del poderío de las naciones del Norte, a través de una nueva triada: “Progreso”, “Desarrollo económico” y “Desarrollo tecnológico”.

2. De las Luces a la realidad postecnomoderna.³⁴⁷

A pesar de los esfuerzos las Luces se fueron apagando, la condición humana estaba muy lejos de haber alcanzado las esperanzas de progreso y desarrollo comunitario que se abrigaron en los siglos XVI, XVII y XVIII. En lugar de igualdad, libertad y fraternidad, en el siglo XIX se distingue una poderosa tendencia a la explotación del hombre y a la acumulación de capital; en tanto

³⁴⁶ Rougier, Louis. *Del paraíso a la utopía*. FCE, México, 1984, pp. 140 y 145.

³⁴⁷ La época posmoderna arranca en los inicios del siglo XX, para nosotros, el siglo XXI presenta una característica preponderante, la tecnología, que es ya un factor dominante en nuestra vida cotidiana, de ahí que pensamos el uso del término “postecnomoderno”.

que en el siglo XX, el hombre postmoderno quedó moldeado por las exigencias de un mundo contradictorio en el que la superficialidad impera en todos los ordenes, personal y colectivo; muestra un debilitamiento del sentimiento religioso y eclesial, junto con un marcado desinterés por las utopías modernas – luego del fracaso de las utopías de Rusia, Camboya y China-, se vuelve incrédulo y, sobre todo, apático. Para fines del siglo XX y principios del siglo XXI, el hombre contemporáneo, afirma Fromm, muestra una enajenación y una orientación a los valores mercantilistas,

*...es el eterno consumidor, se embute bebida, comida, tabaco, turismo, conferencias, libros, películas,..., todo lo consume, todo lo traga. Y cuando no es consumidor, es mercader....pero, sobre todo, no desarrolla sus posibilidades como ser humano.*³⁴⁸

La enajenación se debe, en primer lugar, a causas del orden social, que repercute en lo psicológico. El hombre creyó, o el entorno y su contexto le hicieron creer, que no podía cambiar su condición, primero por la voluntad de los dioses y luego por algo que llamaron predestinación, promovida dogmáticamente por los protestantes, y por la resignación, promovida por los católicos.

El día que se manifestó que el hombre podía mejorar incesantemente su condición -dirigiendo la naturaleza, gracias al conocimiento de sus leyes-, el día que se declaró que la perfectibilidad de sus facultades no tiene límites, la actitud de resignación –característica del hombre medieval, *socialmente moldeado*³⁴⁹ por el cristianismo imperante en esa época-, fue sustituida por una actitud de desagravio o reivindicación, basada en la idea de que todo podía y debía ser mejor y de que el hombre era capaz de hacerlo. Al no preocuparse exclusivamente por sobrevivir, las masas se sensibilizaron y percibieron una nueva manera de vivir. Sin embargo, las aspiraciones de una mayor esperanza

³⁴⁸ Fromm, Erich. *El humanismo como utopía real*. Paidós, México, 1998, p. 36.

³⁴⁹ Esta expresión contemporánea es de Fromm, pero creemos que igualmente se aplica para otras épocas. Fromm, E. *Psicología...* op. cit., p. 20.

de vida y de un mayor bienestar, aumentaron más rápidamente que el nivel de vida alcanzado, recrudeciéndose las desigualdades sociales. Una parte de la humanidad se vuelve perfeccionista y logra sus aspiraciones, pero la otra parte no tiene acceso ni posibilidades de mejorar, la sobrevivencia sigue siendo prioritaria. Aquí encontramos los orígenes de las contradicciones de nuestro mundo actual, las religiones secularizadas, que al igual que sus predecesoras subyacen en el establecimiento de dogmas y creencias *socialmente moldeadas* para el beneficio de unos pocos. Ante esta situación, veamos por último cómo luce nuestra realidad, en un franco claroscuro.

Los negros pronósticos formulados por Fromm hace más de cincuenta años a propósito del hombre moderno y de la sociedad moderna no sólo se realizaron sino que los superamos con creces.³⁵⁰ Las recomendaciones y sugerencias para lograr una humanización a nivel global no fueron atendidas, ni hicimos caso a las advertencias de revertir las tendencias de enajenación, consumo y deterioro de la vida ambiental, que ya se habían detectado desde los inicios del siglo XX.³⁵¹ Hoy en día, en los inicios del tercer milenio, parece que hemos llegado a los bordes del colapso, no sólo en cuanto a la decadencia de la civilización occidental sino a nivel de lo que hoy se denomina sustentabilidad de nuestro mundo.

Los acontecimientos previos que dominaron el siglo XX son los conflictos, intervenciones y guerras, que causaron más muertes que las provocadas por

³⁵⁰ Con excepción para nuestra fortuna de la conflagración nuclear que él creía inminente durante la década de los sesenta.

³⁵¹ En 1964 Fromm afirmó que el hombre está *cada vez más enamorado de los aparatos técnicos que de la vida y de los seres vivientes...el hombre se vuelve indiferente a la vida y siente más orgullo por haber inventado los cohetes y las armas atómicas que aversión e indignación porque se esté considerando la posibilidad de eliminar toda la vida...como consecuencia paradójica, las sociedades más prósperas resultan ser las más enfermas y el progreso de la medicina queda compensado por el gran aumento de toda clase de enfermedades psíquicas y psicosomáticas...De todo esto se deriva una lección para los países que, como México, se encuentra actualmente en la transición de la sociedad feudal a la sociedad industrial. Ciertamente deben convertirse en sociedades industriales y deben satisfacer las necesidades materiales de todos sus habitantes. Pero deben ser escépticas frente a las estimaciones de las sociedades industriales avanzadas y no tratar de imitarlas.* Fromm, Erich. *El humanismo como utopía real*. Paidós, México, 1998, p. 42.

conflictos de los veinte siglos anteriores; y el armamentismo nuclear, producto de la ciencia y tecnología humana, potenció por primera vez en la historia el aniquilamiento de la humanidad.³⁵²

En este contexto de conflictos e incertidumbres, nos cuestionamos acerca del hombre actual, de sus características, de sus anhelos y aspiraciones; nos preguntamos ¿con qué tipo de hombre termina el siglo XX e inicia el siglo XXI?

El hombre contemporáneo del mundo occidental manifiesta múltiples semejanzas, valores compartidos y sistemas de creencias, que poco a poco han ido arraigándose y transmitiéndose al resto del mundo. Este hombre ha venido influyendo en los hábitos y costumbres y ha transformado, con un afán de intrusión más que de mediación, las tradiciones de las distintas civilizaciones y culturas; los esquemas, patrones y normas occidentales trascienden fronteras en el vestir, trabajar, estudiar, comer, comportarse, divertirse y, sobre todo, consumir y enajenarse. El imprinting cultural occidental está tan arraigado y difundido que las individualidades son trascendidas; el consenso de la colectividad es tan fuerte, que hoy en día, lo que Fromm identificó en la primera mitad del siglo pasado como *el carácter social*³⁵³ y *los defectos socialmente modelados*³⁵⁴ en la sociedad norteamericana son una realidad en el mundo

³⁵² Resaltan en el siglo XX el fascismo, el nazismo y el estalinismo, que se distinguen por las masacres en los campos de concentración alemanes, las atrocidades de la guerra civil española y el Gulag. Destacan al inicio del siglo la revolución rusa y la primera guerra mundial y a mitad de siglo la segunda guerra mundial, que dividió el mundo occidental, generó la guerra fría y desencadenó la carrera armamentista y las posibilidades reales de una conflagración atómica. Sobresale también el intervencionismo de las grandes potencias en la revolución mexicana, en la guerra de Corea, la guerra de Vietnam, la guerra en Afganistán, así como en los golpes de estado en países tercermundistas y en la reciente invasión a Irak. Supra, p. 30.

³⁵³ El carácter social representa el núcleo de la estructura del carácter compartida por la mayoría de los individuos de la misma cultura, la función del carácter social consiste en moldear y canalizar la energía humana dentro de una sociedad determinada a fin de que pueda seguir funcionando aquella sociedad. Fromm, E. *La humanidad...* op. cit., pp. 70-71.

³⁵⁴ El hecho de que millones de personas compartan los mismos vicios no convierte esos vicios en virtudes; el hecho de que compartan muchos errores no convierte a éstos en verdades, y el hecho de que millones de personas padezcan las mismas formas de patología mental no hace de esas personas gentes equilibradas. No obstante se presenta en nuestra sociedad el fenómeno de un defecto socialmente moldeado, en el que el individuo lo comparte con otros muchos de manera que socialmente no lo consideran un defecto y su confianza no se ve amenazada por la experiencia de ser diferente, de ser un proscrito. En realidad, su mismo defecto puede haber sido convertido en virtud por su cultura, y puede, de esta manera, procurarle

occidental del siglo XXI. Hemos desarrollado medios de comunicación, televisión y prensa satelital, radio global, cine mundial, publicaciones virtuales y el acceso a la red mundial de Internet, que contribuyen a homologar nuestros gustos, criterios, valores, intereses, consumos y preferencias como *homo consumens*. Así, nuestra sociedad moderna -a través de sus instituciones, públicas y privadas, religiosas, familiares, empresariales, industriales, educativas, gubernamentales y no gubernamentales - contribuye a la reproducción de patrones estandarizados no sólo en lo técnico, sino también en lo social y lo humano.

De esta manera, el devenir de la civilización occidental refleja en el fondo el dominio de los nuevos imperios del mundo moderno, dirigidos por los grandes capitales a través de las corporaciones trans y multinacionales. Al mismo tiempo, opaca o neutraliza cualquier otro logro científico, humanista, artístico o tecnológico, si es contrario a sus propósitos.

Fromm pronosticó el tipo de hombre que requiere nuestra sociedad:

*Necesita hombres con los que se pueda cooperar fácilmente en grupos grandes, que quieran consumir cada vez más y que tengan gustos normalizados o estandarizados, fáciles de prever e influir. Necesita hombres que se crean libres e independientes, no sometidos a ninguna autoridad, ni principio, ni moral, pero que estén dispuestos a recibir órdenes, que hagan lo que se espera de ellos y que encajen sin estridencias en la maquinaria social; hombres gobernados sin el empleo de la fuerza, obedientes sin jefes y empujados sin más meta que la de seguir en marcha, funcionar, continuar... hombres enajenados, autómatas, que transformen sus energías vitales en cosas e instituciones y que se enajenen con su trabajo.*³⁵⁵

un sentimiento mas intenso de éxito... Inclusive la cultura puede proporcionar a millones de personas las normas que les permitan vivir con un defecto sin enfermarse. Fromm se refiere a los sentimientos de culpa y de ansiedad, a la avaricia, la ambición, la codicia, que son formas de locura, aunque *habitualmente no las consideremos enfermedades*. Ibídem, pp. 20-21.

³⁵⁵ Fromm, E. *El humanismo...* op. cit., pp. 38-39.

Nos hemos plegado a estos requerimientos. En la actualidad nuestras sociedades y organizaciones en el mundo occidental disponen de este tipo de hombres y seguimos produciéndolos en serie, en las modernas megainstituciones educativas, incrementando las cifras de desempleo y desesperación.

Las simbiosis del hombre-sociedad/hombre-instituciones/sociedad-instituciones, y hombre-cultura se hacen evidentes en las manifestaciones de nuestra vida cotidiana.

En el tercer milenio, ¿quién se ocupa de pensar en la relación dios-hombre? Nuestra interioridad es escasa, nuestra vida interior insuficiente (en lo espiritual, en el sentido del amor, de la religión, la emoción artística, o la admiración y el asombro, intenso y profundo) y preferimos lo superficial y mundano. El silencio, la meditación, la oración, la reflexión y el pensamiento profundo nos son ajenos. Por su parte, nuestra sociedad se encarga de proveer los medios de distracción. Prioriza lo urgente y relega lo importante, enfatiza el tener y el hacer en detrimento del ser, facilita la superficialidad, la funcionalidad y el fabricar a grandes velocidades, rinde culto al tiempo sincrónico, a la cantidad y a lo cuantitativo.

Vivimos en modernos castillos amurallados con modernos sistemas de seguridad, no sabemos quienes viven en los alrededores y los que viven con nosotros son unos perfectos desconocidos. Nuestra vida es un “proceso” en el que hacemos gestiones cotidianas perfectamente racionales pero estúpidamente inútiles para nuestra humanización. Nos alejamos de nuestras raíces y del arraigo con nuestras tradiciones y costumbres milenarias, nos volvimos individualistas e inorgánicos. Destruimos nuestros sistemas y ecosistemas. Evitamos la vida en comunidad que genere compromisos, siempre estamos de viaje o cambiando de residencia, sin echar raíces. Por su parte la sociedad

produce productos y servicios, desechables unos y fugaces los otros, lo prefabricado y perecedero es preferible a lo tradicional y duradero.

Estamos “masificados”, somos gregarios, sin vida autónoma. Nuestra vida depende de lo que piensen, quieran y hagan los demás. Sentimos, pensamos, decidimos, reaccionamos y amamos como todo el mundo. Nuestra conciencia es una amalgama personal y social. Como afirma Heidegger en *El ser y el tiempo*:

*Disfrutamos y gozamos como <se> goza; leemos, vemos y juzgamos de literatura como <se> ve y juzga; incluso nos apartamos del montón como <se> apartan de él; encontramos indignante lo que <se> considera indignante.*³⁵⁶

En esta amalgama aceptamos que nuestra cultura se encargue de dictar las iniciativas, emitir las creencias colectivas y las verdades sociales en cuanto a lo económico, político, ético, artístico y religioso, las cuales quedan socialmente moldeadas, y a su vez nosotros mismos las iremos moldeando; solemos expresar que la sociedad elige, decide y se arriesga, en tanto que nosotros acatamos; así, personificamos a la cultura y a la sociedad, pero en el fondo nos “fundimos” en ella y... nos desresponsabilizamos.

Mantenemos una tendencia a la igualación mimetizada de lo superficial y nos mostramos con el mismo “exterior” (el “interior” lo enmascaramos con los resabios de nuestra personalidad que creemos es individual pero también es social), nos vestimos y calzamos a la moda, con los modelos de temporada, nos peinamos igual, vamos a comer o a divertirnos a los lugares de moda, lo light está de moda y por eso lo consumimos. Le rendimos culto a lo artificial, nos teñimos los cabellos y las barbas, nos cubrimos el rostro con cremas, polvos y fragancias, usamos uñas, cejas y pestañas postizas. Todo nos es impuesto por la sociedad, a través del cine, las novelas y la publicidad. Nos estandarizamos,

³⁵⁶ Heidegger, Martín. *El ser y el tiempo*. FCE, México, 2002, p. 131.

vivimos en tiempos de la macdonalización, es por ello que cuando alguien es distinto molesta a los igualados o mimetizados. Sabato afirma:

*Mecanización, robotización, alienación y desacralización del hombre. La concentración industrial y capitalista produjo en las regiones más <avanzadas> un hombre desposeído de relieves individuales, un ser intercambiable, como los aparatos fabricados en serie. La modernidad llevó a cabo una siniestra paradoja, el hombre logró la conquista del mundo de las cosas a costa de su propia cosificación.*³⁵⁷

Nuestra cultura nos transforma de *homo sapiens*, producto de la cultura oral y escrita, en *homo videns*, la televisión, las imágenes, el cine y los espectáculos atrofian nuestras capacidades de entender y razonar.

Somos consumidores e integramos una sociedad de consumo. Nos importan los bienes terrenales y las cosas perecederas. Vivimos en la sociedad del plástico, del “pet” en lugar del vidrio, inclusive hemos ido sustituyendo el dinero por tarjetas de plástico, para facilitar el consumo. Nuestra sociedad dictamina comprar, tener y usar, usar y tirar, volver a comprar y así sucesivamente. Nos importa sólo lo material, en abundancia, y procuramos reducir al mínimo lo no material, en especial lo espiritual.

Somos hedonistas y estamos sujetos a la soberanía instantánea. La moral del hedonismo presupone la superioridad del placer físico sobre el moral y el principio del egoísmo es el placer por excelencia. Procuramos pasarla lo mejor posible, siempre en busca de sensaciones placenteras cada vez más excitantes.

Por último, los elementos comunes que encontramos en nuestras sociedades son también las incoherencias o discordancias, la enajenación y la indiferencia, entre otros malestares de nuestra cultura. La incoherencia más relevante en nuestro mundo occidental es que los países ricos se enriquecen cada vez más y

³⁵⁷ Citado por Sáenz. Sáenz, Alfredo. El hombre moderno. Gladius, Buenos aires, 1988, p. 40.

los países pobres se hacen relativamente cada vez más pobres y no hay ningún esfuerzo serio por invertir esta tendencia. Otra incoherencia es que la sociedad posttecnoindustrial está reduciendo los índices del analfabetismo y está aumentando la instrucción, pero este incremento choca ante la incapacidad de los millones de personas que saben leer pero no leen, o saben leer pero no tienen que leer o tienen prohibido hacerlo libremente. Estas son sólo algunas de las contradicciones e incoherencias de nuestro mundo actual.

Podemos concluir que el mundo sí ha sido transformado por la religión, pero se trata de una religión con un sentido polisémico, ya no asociada únicamente con la divinidad, la espiritualidad y el misticismo, sino con otros valores, en ocasiones materiales y utilitarios, con el progreso, el perfeccionismo y la perfectibilidad humana. Estas cosmovisiones pueden ser consideradas “religiones” express, múltiples y cambiantes, en tanto se mimetizan y cambian de piel: se han vuelto religiones “a la carta”.³⁵⁸

Una vez exploradas las características de las modernas simbiosis entre hombre, religión, cultura y sociedad, nos concentramos nuevamente en el eje central de nuestro núcleo de investigación y revisamos si las cuestiones iniciales ¿dónde quedaron las grandes preocupaciones del hombre?, ¿qué fue de la religión en relación con Dios?, ¿qué ocurrió con las inquietudes sobre la relación Dios-hombre, Infinito-finito?, habían sido satisfactoriamente abordadas y problematizadas. Con el análisis histórico, luego de haber investigado y reflexionado las distintas vertientes de pensamiento analizadas, las corrientes religiosas que llevaron a la crisis del cristianismo moderno, el movimiento emancipador de las Luces y sus derivaciones, y los efectos en la modernidad, esperamos haber respondido con un primer entramado que podrá ser profundizado posteriormente. Hemos recorrido las propuestas de religiones de

³⁵⁸ Según explicamos “religión” y “secularización”, Supra, p. 39. Los términos “express” y “a la carta” se los atribuimos a la religión, en el mundo contemporáneo, por la rapidez (express) con la que se crean y terminan las nuevas religiones y por la selección (a la carta) que hacemos en la participación discriminada de las prácticas rituales, respectivamente.

salvación –cristianismos-; después las nuevas y modernas creencias religiosas seculares –progreso, utopías, técnica, ciencia, impulsadas por las ideas de igualdad, perfectibilidad, dominio de la naturaleza, perfeccionismo-; hasta llegar a pleno siglo XXI, con la religión de la era postecnomoderna, la “religión de la tecnología”.³⁵⁹ Con la firme convicción de que nuestro pasado nos ayuda a aclarar nuestro presente, nos toca replantear la tercera pregunta en nuestra actual época postecnomoderna, queda la interrogante de ¿cómo entender, en nuestro mundo actual, la relación Dios-hombre?

El hombre, lo finito, es uno. López Calva desarrolla en una sinfonía poética la metáfora del hombre que es uno,

*... uno es el hombre, el sujeto humano que camina, percibe, piensa reflexiona, busca, valora, decide, ama...que busca sin límites, encerrado en los límites de la propia estructura biológica, uno es el sujeto que se proyecta al infinito, en la imaginación atrapada en nuestro cuerpo finito,...que va siendo equilibrio en el profundo desequilibrio permanente..., que anda por la tierra “y descubre la luz”,... “ese destino que penetra la piel de Dios, a veces”...*³⁶⁰

Uno es el hombre insatisfecho de su finitud, que se proyecta hacia lo infinito, buscando disolverse en él. Aquí encontramos los rastros de la búsqueda del hombre en algo más que su condición finita.

García Bacca propone una conceptualización complementaria de la relación Dios-hombre, para él, lo infinito-finito adquiere la forma de una triada: finito-transfinito-infinito, donde el transfinito funge de mediador que posibilita el tránsito

³⁵⁹ Al respecto, la “religión de la tecnología” representa un nuevo núcleo de interés, ubicamos apenas los nexos básicos y las relaciones con nuestra investigación pero, por los alcances de nuestro trabajo, lo dejamos para futuras investigaciones.

³⁶⁰ López Calva, J. Martín. *Mi rival es mi propio corazón*. Universidad Ibero Golfo México, Puebla, 2001, pp. 84-105.

entre los dos extremos. Para este autor, lo finito es lo limitado, tal y como lo expusimos en el capítulo anterior. En cuanto a la finitud, critica la pasión de los filósofos y pensadores,

*...que se propusieron como obligación filosófica y científica definir todo: lo finito y lo infinito; lo humano y lo divino; y a sí mismos en cuanto hombres, definir qué es filosofía, teología, física, matemáticas...No se puede sostener impunemente que definir haya de ser norma del pensar y que definir dogmáticamente sea la norma, la culminación de opinión en religión, derecho o moral.*³⁶¹

Siguiendo la noción de “encierro” de García Bacca, el hombre actual busca como dejar de estar y sentirse encerrado. Se rebela contra *el colmo de sentirse encerrado -finito- por “fantasmas”: creencias, dogmas, teorías, definiciones.*³⁶² Por ello des-conoce su finitud y des-conoce sus límites, tal y como postulamos como puntos de partida. García Bacca propone que el hombre *ha de des-finitarse y des-definirse como modos de hacerse transfinito, de esquivar la disyunción del tipo “Todo o nada”; “infinito o finito”; “definido-indefinido”.*

*La transfinitud del hombre se halla, por motivos que ignoro en este estudio, con que la materia funciona como límite a superar por su transfinitud, se halla como un cuerpo, con su cuerpo y con un cierto número y estructura fija de sentidos, de formas a priori sensibles e inteligibles.*³⁶³

El hombre es transfinito. *Finito es un aspecto relacional, que no tiene sentido sino en la correlación total finito-transfinito-infinito.* Visto desde su extremo superior, *finito se entiende sin transfinito y ambos sin infinito.*³⁶⁴ Lo infinito es de otro orden que lo finito y, en virtud de su trascendencia,

³⁶¹ García Bacca, J. David. *Infinito, transfinito, finito*. Antrophos, Barcelona, 1984, pp. 65 y 66.

³⁶² Supra, pp. 188. 190 y 193.

³⁶³ García Bacca, J.D. *Invitación...* op. cit., p. 25.

³⁶⁴ García Bacca sugiere la existencia de la transfinitud como un concepto “entre” lo finito y lo infinito, está inspirada en los trabajos del matemático G. Cantor, quien creó originalmente la idea de los números “transfinitos”, utilizados en las pruebas de inducción matemática. Este concepto nos permite comprender y explicar la idea de la “infinitud en lo finito”, que encaja perfectamente con nuestra idea del ser humano cuya autoconciencia y alma espiritual lo distinguen del resto de los seres vivos, además de guardar

*... entra como límite al que se tiende en constante aproximación pero nunca resulta alcanzado, requiriéndose la operación como en matemáticas, del paso al límite infinito. La transfinitud es la potencia radical del hombre, su posibilidad de acercarse indefinidamente, sin límite infranqueable, a Dios.*³⁶⁵

Encontramos una relación entre la conceptualización de finito-transfinito con la teoría de Morin de las cualidades cerebro-espirituales del hombre integradas por la cultura, que se disuelven en la triada unidualidad-cultura; lo cual nos permite distinguir las cualidades humanas, así como la finitud-transfinitud humana.

El concepto de “disolverse” lo tomamos de García Bacca, que lo explica en los siguientes términos:

*La manera como los místicos experimentan su ser en relación con lo infinito es como la disolución de un terrón de sal en el mar, la disolución de finitud en infinitud.*³⁶⁶

En este contexto, con el fin exclusivo de explicar la noción de unidualidad, podemos considerar cinco niveles del ser:

1. Infinito
2. Transfinito.
3. Finito.
4. Animado.
5. Inanimado.

A Dios le corresponde el nivel 1.

Al hombre le corresponden dos niveles, el 2 y el 3.

A los seres vivos animados el nivel 4.

A los seres inanimados el nivel 5.

distancia de la idea del ser infinito perfecto. García Bacca, J. D. *Infinito, transfinito, finito...* op. cit., p. 65; *Invitación a filosofar...* op. cit., pp. 17-18, 26 y 82-85.

³⁶⁵ Ibídem, pp. 86-87.

³⁶⁶ García Bacca, J.D. *Invitación...* op. cit., p. 47.

1. El ser Infinito es lo infinito-perfecto, la infinitud en lo infinito con una infinitud plenamente divina.
2. El ser transfinito-finito es lo transperfecto-imperfecto, con una transfinitud-finitud humana. Ésto es lo que somos, seres humanos en unidualidad humana, finita y transfinita.
3. El ser animado es un ser imperfecto, con imperfectud animada.
4. El ser inanimado es una cosa imperfecta, con imperfectud inanimada.

Con este marco conceptual establecido, haremos finalmente un breve recuento. Nuestra historia, en el mundo occidental, se ha construido como humanidad escindida; creemos que hoy en día existen diversos “mundos occidentales”³⁶⁷ conglomerados en dos grandes bloques, compuestos internamente de una gran diversidad de creencias, lenguas, religiones, economías, sociedades y sin que se haya consolidado nuevamente una sola civilización cristiana. Las incoherencias y las contradicciones que observamos en nuestro mundo actual tienen para nosotros sus raíces en la división religiosa del cristianismo -separado por los dos grandes dogmas que marcan el inicio de la Edad Moderna, seguido del movimiento de las Luces, la secularización y los nuevos dogmas y creencias modernas- que generó dichos bloques en el mundo occidental, el de los países protestantes y el de los países católicos.

En una gran medida, el dogma de que *el hombre no puede conocer lo infinito*, impuesto en todos los países que optaron por la separación de la Iglesia romana católica, conformó el mundo “desarrollado”, integrado por países protestantes y creencias derivadas. Crearon “mundos occidentales protestantes” con propósitos utilitarios y funcionales, donde se “busca la perfección” y la excelencia, se promueve el individualismo y se defiende el éxito material a toda costa. Esto ocasiona a su vez contradicciones permanentes, originalmente limitaron la

³⁶⁷ Partimos del supuesto de que el mundo occidental no es “un solo mundo”, sino varios mundos cultural y socialmente diferentes. A partir de la escisión del cristianismo, que divide al mundo occidental en dos grandes bloques, y luego de la secularización, se subdividen ambos bloques en lo que estamos denominando “mundos protestantes” y “mundos católicos”, sólo para fines de explicación y tomando como base únicamente las creencias religiosas.

libertad y la razón y al paso del tiempo transformaron esos y otros conceptos como el de religión, y transformaron sus mundos y cosmovisiones; tal y como lo muestran las evidencias y referencias antes mencionadas. Cabe resaltar que al final de cuentas, el “desarrollo” trajo como consecuencias derivadas o “efectos secundarios” desigualdad, angustia, desesperanza, enajenación, neurosis, pérdida del sentido de vida, falta de entusiasmo y desorientación.

Con relación a nuestro núcleo de interés, hemos confirmado en nuestra práctica, como profesionales de la calidad, que en los países protestantes, donde se originó el concepto moderno de la calidad,³⁶⁸ se promueve una “filosofía” que se expresa en términos de expresiones absolutistas, como la calidad total, control total de la calidad o calidad integral. En estos países originadores del movimiento mundial postecnomoderno hacia la calidad, anhelan una calidad perfeccionista en perfecta coherencia con la cosmovisión protestante.

En contraparte, en los países en donde se ha mantenido el dogma de que *el hombre puede conocer lo infinito*, los cristianos católicos promovieron la razón y la libertad, y paradójicamente acabaron limitándolas, lo único que consiguieron fue impulsar la migración de los intelectuales, artistas y científicos a los países con el nuevo credo protestante. El resultante fue el “subdesarrollo” observado en la mayoría de los “mundos occidentales católicos”. En éstos, nuestros mundos tercermundistas, privan también las contradicciones, conviven los avances y los retrocesos en las artes, la ciencia, la técnica y la tecnología, en paralelo con las desigualdades, la falta de alimentos, de educación y de calidad de vida digna.

Los mundos subdesarrollados son el resultado de la dependencia económica y de las políticas financieras globales, así como de la dependencia mental de los sistemas de creencias religiosas que promueven la abnegación y la recriminación, por supuestos pecados originales y no originales, entre otras codependencias. Al igual que en los países desarrollados, pero en mucho menor

³⁶⁸ Con los orígenes religiosos seculares señalados, apoyados por las asociaciones y academias protestantes, los ingenieros y la tecnología son los antecedentes más radicales de la calidad. Supra, pp. 40-41.

medida, hemos difundido la calidad total y el control total de la calidad, con estrictas metas de productividad y competitividad, copiando o implantando los modelos y sistemas de las compañías transnacionales, multinacionales y globales de los países desarrollados. Pretendemos también una calidad perfeccionista, pero adaptada a las condiciones de subdesarrollo y a nuestra cultura de raíces religiosas totalmente diferentes a las de los países donde se gestaron, diseñaron y desarrollaron los sistemas originales de calidad, lo cual representa una más de las contradicciones que venimos resaltando. Además, creemos que esta cultura religiosa distinta es una causa importante de las dificultades en la implantación e implementación de los sistemas de calidad en los países subdesarrollados; estos sistemas han sido diseñados para las culturas desarrolladas y en nuestros países no tienen el mismo sentido y significado, además de que las éticas subyacentes contrastan con los intereses y propósitos de tales sistemas.

Hemos también constatado que en nuestros mundos, jaloneados entre impulsores y los detractores de la calidad perfeccionista, igual se vive en contradicción en cuanto a las ideas de libertad y razón, simulamos que son prioritarias para el desarrollo del hombre pero las evidencias de los “efectos secundarios” muestran lo contrario, como reseñamos a lo largo de este trabajo: desesperación, desesperanza, falta de orientación, pérdida del sentido de vida, falta de entusiasmo, angustia, neurosis y enajenación.

Por lo tanto, *la decadencia de nuestra civilización occidental*³⁶⁹ se evidencia en nuestras incoherencias y contradicciones, en la escisión irreversible del mundo occidental conformado por países desarrollados y subdesarrollados. En los primeros impera una férrea ética protestante, una gran mayoría de creencias religiosas comunitarias y al mismo tiempo una práctica consistentemente individualista. En tanto que en los segundos, los subdesarrollados, conformados

³⁶⁹ Hacemos referencia a dos obras: Ballesteros, Jesús. *Postmodernidad: decadencia o resistencia*. Tecnós, Madrid, 1990 y Ringer, Robert. *The collapse of western civilization*. QED, New York, 1983.

por países tercermundistas, impera una sola religión-iglesia y una ética católica. La gran mayoría nos promulgamos católicos, solidarios y comunitarios, pero en la práctica nos limitamos a unos cuantos rituales y esporádicas celebraciones en fechas especiales, haciendo caso omiso de la marginación, la pobreza y la desigualdad en la que viven la gran mayoría de nuestros “hermanos en religión”.

En nuestros “mundos occidentales”, en la actualidad, nuestras grandes preocupaciones no son religiosas sino materiales, practicamos, tal y como explicamos una religión “express” y “a la carta”,³⁷⁰ nuestra relación con Dios es limitada e individualista y la sobrevivencia en el ámbito económico-social tiene prioridad sobre la espiritual. Tal parece que en plena postecnomodernidad lo único que nos queda es aceptar nuestra *condición de errantes* y reconocer nuestro destino:

*El hombre, arrojado ahí, sobre esa Tierra, el hombre del vagabundeo, del caminar sin previo camino, pero también del impulso y el éxtasis...ese hombre debe aprender de nuevo la finitud terrena y renunciar al falso infinito de la omnipotencia técnica, de la omnipotencia del espíritu, de su propia aspiración a la omnipotencia, para descubrirse ante el verdadero infinito que es inefable e inconcebible.*³⁷¹

Morin es enfático en cuanto al rechazo de:

...los falsos infinitos...hay que tomar conciencia de nuestra irremediable finitud, podemos ya obtener una conciencia de nuestra inconsciencia y un conocimiento de nuestra ignorancia; podemos saber ya que estamos en la aventura desconocida... que conlleva un nuevo evangelio, el de la perdición, ...el de aquellos que están perdidos, irremediabilmente perdidos...El evangelio de los hombres perdidos y de la Tierra-Patria nos dice: Seamos hermanos, no porque así nos salvaremos sino porque estamos perdidos. Seamos hermanos para vivir auténticamente nuestra comunidad de destino de vida y muerte terrenas. Seamos

³⁷⁰ Supra, p. 50.

³⁷¹ Morin, E. *Tierra Patria*...op. cit., p. 224.

*hermanos porque los unos y los otros somos solidarios en la aventura desconocida.*³⁷²

Sin embargo, esto nos parece más bien una desventura que podría llevarnos al escepticismo³⁷³. Con nuestra investigación, con nuestro método por núcleos para hacer camino al andar, nos dimos cuenta al final de nuestro recorrido donde estábamos, a dónde llegamos y hacia dónde nos dirigimos; al hacer un recuento de nuestros recorridos por cuatro núcleos, estamos persuadidos de que es el hombre –y no la “calidad”- quien ha *cercado al mundo*, es el hombre –y no la “perfección”- quien ha *culturizado al mundo*, es el hombre –y no la “imperfección”- quien ha *limitado al mundo* y, por último y en definitiva, es el hombre –y no la “religión”- quien ha *transformado al mundo*. De la misma forma, las aportaciones a la humanización le corresponden y son responsabilidad exclusiva del ser humano –y no de la calidad, la perfección, la imperfección o la religión-.

Con esta afirmación en el hombre, producto no de la aventura desconocida sino de la aventura filosófica, aprendimos también a revalorarnos, estamos terminando este proyecto de investigación con la convicción de que en la medida en que continuemos cuestionando y reflexionando, en esa medida seguiremos haciendo un camino y de lo poco que estamos seguros es de que aún queda mucho por andar. Tal parece que el mapa filosófico de Schumacher -estudiado al inicio del proyecto-, delineado en su *Guía para los perplejos* a partir de un solo enunciado, “El hombre vive en el mundo”, nos acompañó y orientó durante todo nuestro recorrido,³⁷⁴ y ahora, al final de nuestra investigación, nos orienta hacia

³⁷² Ibídem, p. 210.

³⁷³ Nos referimos al “escepticismo” descrito por Odo Marquard en su *Filosofía de la compensación* o en *Apología de lo contingente*. Marquard redefine el escepticismo como una filosofía de la finitud, basada en lo contingente. Propone que por nuestra contingencia, lo único que nos queda en la vida es la compensación. La filosofía de la compensación, aclara, permite al hombre optar por “hacer algo en vez de...” Marquard, Odo. *Filosofía de la compensación*. Paidós, Barcelona, 2001, pp. 29-31. *Apología de lo contingente*. Quiles, Valencia, 2000, p. 14.

³⁷⁴ Esta metáfora del mapa filosófico, de la *Guía para los perplejos* la estudiamos en las lecturas preliminares y la releímos durante el trayecto varias ocasiones, cada vez nos dábamos cuenta de nuevos hitos y andaduras, y ahora, al final del recorrido nos orienta nuevamente hacia *el hombre que vive en el mundo* para su humanización. La propuesta del autor, su “*mapa filosófico*”, está basado en el enunciado

la convicción de mantener firme nuestro propio dinamismo de humanización-deshumanización-cultura, lo cual *nos conducirá a un equilibrio al hacernos tomar conciencia de nuestra insignificancia*,³⁷⁵ para estar en mejores posibilidades de compartir e inspirar a otros hacia el mejoramiento continuo de la calidad.

referido y en el reconocimiento de cuatro grandes verdades o hitos que se destacan y lo dominan todo, a manera de señales o marcas que nos sirven para guiarnos y no sentirnos perdidos del todo. Las marcas son cada uno de los elementos del enunciado, que desarrolla a lo largo de su obra: “el mundo” con una estructura jerárquica de los “cuatro niveles del ser”; “el hombre” que se enfrenta al mundo bajo el principio de la “adecuación”; la verdad sobre el aprendizaje que se refiere a los “cuatro campos del conocimiento”; y la verdad sobre “vivir esta vida” en este mundo enfrentando los problemas del hombre. En particular, la idea de los cuatro niveles nos fue de utilidad, incluye el ser mineral, el ser planta, el ser animal y el ser hombre, no incluye nuestra idea de la transfinitud, ni incorpora lo infinito. La noción de autoconciencia, de las adecuaciones en grados de significancia, el empleo de nuestros órganos de cognición, los campos del conocimiento interno y externo, y por último la noción de religión. Fueron conceptos clave que fuimos reflexionando durante el desarrollo de la investigación e incorporándolos en este trabajo. Schumacher, E.F. *Guía para los perplejos*. Debate, Madrid, 1981, pp. 11-21 y 29-43.

³⁷⁵ *Ibíd*em, p.144.

Conclusiones.

En forma similar a las preguntas que se formulan al final de un evento o de un curso, ahora cabe preguntarnos, para concluir este trabajo, en el cierre del proyecto de investigación, con qué nos quedamos, qué nos impactó, qué nuevos núcleos de interés emergieron, qué descubrimos y por dónde hay que seguir investigando y, sobre todo, cuál sería la comprensión global con la que cerramos nuestro reporte.

Esto nos lleva a una reflexión en busca de un chispazo integrador, que sintetice en pocas palabras la totalidad del proceso, que en realidad se compone de distintos momentos de claridad percibidos durante la investigación y que se quedan agazapados hasta la recta final, en espera de ser invocados. En un esfuerzo de compilación, que Morin llamaría de computación cerebral, primero hicimos un repaso de nuestros cuatro núcleos, que representan la memoria escrita de comunicación del proyecto, y terminamos realizando nuevamente un ejercicio de recuperación de la experiencia, en este caso de la investigación en sí misma. En este proceso cotejamos nuestros planteamientos y conjeturas iniciales, así como las que surgieron en el caminar de estos años,³⁷⁶ con los hallazgos durante el trayecto que confirman o niegan nuestros supuestos; al mismo tiempo fuimos desechando lo familiar, aquello que nos parecía conocido; también descartamos lo que creímos que quedó desconectado de lo que nos interesa y al final le dimos la palabra al discernimiento. Hicimos un escaneo a fondo para revisar minuciosamente los cuestionamientos, problematizaciones y desarrollos de cada núcleo. Buscamos una palabra o un concepto que detonara la idea clave, un término que al verlo con otros ojos, los de la reflexión final, nos pareciera “nueva”, como si la viéramos por primera vez. En nuestra mente fuimos puliendo y recortando, podríamos decir que “purgamos” nuestro escrito

³⁷⁶ La recuperación de un lustro de experiencias incluye los proyectos, los seminarios temáticos, los coloquios de investigación, las presentaciones, las tutorías, las discusiones grupales y en grupos de pares, las lecturas, los escritos, las relecturas, las bitácoras de investigación y, por supuesto, el armado del reporte final que cierra el proyecto.

tantas veces repasado, –como hacíamos hace ya décadas para arrancar un motor recién afinado-; nos concentramos durante días en la búsqueda de la idea clave, cada vez con el menor número de sinapsis. El método de investigación por núcleos de investigación nos permitió aprovechar la sinergia generada entre los conceptos y teorías analizadas, y encontrar sus interconexiones, en un proceso recurrente en el que comprobamos cómo fuimos haciendo camino (método) al andar (investigar).

Los puntos que presentamos a continuación son el producto de este proceso de decantación (discernimiento), representan en sí los resultados de la generación del conocimiento, entendido como un proceso. Estos puntos preparan un desglose en enunciados sucesivos relativos al núcleo de interés principal y profundo, la calidad. Los enunciados fueron emergiendo, se hicieron presentes para resaltar su aportación en el trabajo realizado durante estos años de investigación. Por último, nos dimos cuenta de que la comprensión global es el conjunto de puntos, el concierto de notas que se orquestaron al final de este proceso reflexivo. En forma sorprendente emergieron nuevas notas y armonías que conjugaron las “escalas” tantas veces ensayadas. Las conexiones neuronales formaron una nueva red de núcleos y surgieron planteamientos y proposiciones insospechadas que constituyen nuestra tesis como un sistema de conocimiento profundo. Sistema que integra *el conjunto de nuevos conceptos, de nuevas visiones, de nuevos descubrimientos y de nuevas reflexiones que vuelven una y otra vez a conectarse y reunirse.*³⁷⁷ Al final de este ejercicio, como en una partitura en la que el todo es lo importante, las notas quedaron autoordenadas y para fines de presentación arreglamos los enunciados en bloques conglomerados sucesivos, que muestran nuestra posición respecto de una declaración final, proposición o, por supuesto, conclusión.

³⁷⁷ Este sistema integra a su vez los conceptos de la “teoría de conocimiento profundo” de Deming y el “principio de complejidad” de Morin. Supra, pp. 9 y 78.

I.1 En el capítulo inicial sobre el núcleo de la calidad, expresamos la tendencia generalizada a definirla en términos absolutos, o en términos relativos, o como la funcionalidad de una cosa u objeto, o lo técnico de una especificación; nos dimos cuenta del enfoque objetual de la calidad y de la tendencia a “cosificar” a quien esté involucrado en cuestiones de calidad.³⁷⁸ Durante la investigación fuimos encontrando respuestas a nuestras conjeturas y cuestionamientos respecto de nuestra concepción de la calidad como una propiedad emergente, tocante a la necesidad de conocer y de potenciar el pensamiento sistémico y no sólo de utilizar el pensamiento técnico. Al expresar nuestra intelección de la calidad como “el acontecimiento emergente, como la presencia inquietante, ante la cual cabe el asombro, la captación y la expresión de las propiedades emergentes a través de otros medios y no sólo de las explicaciones técnicas”,³⁷⁹ cuestionamos las definiciones excluyentes, las descripciones dualistas, las mediciones en el sentido de objetividad o subjetividad; lo emergente puede ser cuantitativo y cualitativo, ya sea que se trate de un objeto o una persona.

I.2 Surgió entonces el interés de cuestionar si la calidad contribuye a la humanización del ser humano, de preguntar acerca de la relación entre la humanización del hombre y la calidad. Los preceptos y teorías de la calidad no incorporan este tipo de cuestiones y cuando lo hacen simplemente dan por entendido los conceptos, o los tratan en forma superficial y simplificada. El problema de la humanización del hombre simplemente está “fuera de lugar” en la literatura de calidad y mucho más en las organizaciones lucrativas, y cuando es considerado se le trata superficialmente o con fines de conveniencia. Nosotros mismos, en el pasado, nos sentimos incapaces de abordar a fondo, desde la calidad o desde la teoría de sistemas, los cuestionamientos formulados respecto de la humanización. Esto nos hizo cuestionarnos no sólo en qué consiste la humanización del hombre, sino preguntarnos y problematizar

³⁷⁸ Supra, capítulo 1, p. 12.

³⁷⁹ Captamos las propiedades emergentes cuando logramos una conjunción entre lo absoluto y lo relativo, entre lo objetivo y lo subjetivo. Al conjugarse una serie de elementos propios de lo observado y del observador. Supra, capítulo 1, pp. 5 y 7.

múltiples conceptos y relaciones afines, tales como “hombre”, “ser humano”, “persona”, “niveles de ser”, “cosificación”, “conocimiento”, “pensamiento”, “conciencia”, “cultura”, “sociedad”, etc, todos los cuales no se abordan desde la calidad.³⁸⁰ Para ello, abordamos –con diferentes grados de profundidad- estos y otros conceptos y relaciones, desde distintas líneas de investigación y de los otros núcleos de interés -perfección, imperfección, límite, finitud e infinitud-, que fueron emergiendo durante el proceso. No obstante, conservamos como una línea central de nuestro trabajo lo relativo al proceso de humanización del ser humano.

I.3 Entonces, nos dimos cuenta de que primero había que esclarecer lo que entendíamos por humanización y luego entender de qué calidad estamos hablando. Para nosotros, cualquier persona se diferencia de los demás seres vivientes como un “ser humano”, pero no a cualquiera puede considerársele “humanizado”, esto dependerá de su cosmovisión, de sus creencias y comportamientos.³⁸¹ En cuanto a la calidad, aclaramos que no es un sustantivo, es un adjetivo calificativo que permite evaluar lo que hacemos, lo que sabemos, lo que conocemos, lo que pensamos, pero sobre todo, lo que somos. Entonces, en cuanto a la contribución de la calidad a la humanización, explicamos que hay que considerar que no es lo mismo contribuir a, que contribuir para, ni contribuir en; además de que la supuesta contribución requiere de un sujeto, que por supuesto no es “la calidad” sino aquel que percibe la calidad, aquel que habla de la calidad, el que la piensa, el que cree que sabe lo que significa, el que hace o transforma los objetos en elementos culturales. Esto nos obligó a cambiar la pregunta, no se trata de cuestionar si la calidad contribuye a la humanización del hombre, sino en qué contribuye el ser humano, cuando está involucrado en un proceso de mejoramiento de la calidad, en su propia humanización.

³⁸⁰ Estos cuestionamientos fueron hechos en los inicios del trabajo y los fuimos trabajando durante el proceso de investigación. Supra, capítulo 1, p. 7.

³⁸¹ Nos referimos a humanización en el sentido de “convertirse en persona”, tal y como lo explicamos. “Lo humano”, “mostrar humanidad”, y “el desarrollo humano” son otras connotaciones que también discutimos. En una connotación más amplia nos remitimos a la *cultura*, que es un *proceso de humanización que irradia del hombre y se extiende a la naturaleza que lo rodea*. Supra, capítulo III, p. 96.

I.4 Al principio preguntamos si la calidad contribuye en la humanización del hombre, pero ahora al cuestionar en qué contribuye el ser humano en su propia humanización, cuando se involucra en un proceso de mejoramiento de la calidad, tenemos que enfocarnos a las dificultades individuales que enfrenta, debido a que en las organizaciones que impulsan la calidad se enfatiza lo técnico, lo material y utilitario, en tanto que se relega a un segundo o último término a los trabajadores, lo cual contribuye más bien a la “cosificación” que a la “dignificación” del hombre; el ambiente de trabajo que se genera propicia que el trabajador sea tratado como cosa u objeto, o un simple elemento de los procesos laborales, y eso de ninguna manera contribuye al mejoramiento de su calidad de vida ni a su humanización.

I.5 Cuando en la práctica encontramos o formulamos un “programa” de calidad total o un sistema de gestión de calidad integral, o un proyecto para el mejoramiento de la calidad de... en algún ámbito, casi siempre damos por entendido de lo que se trata, pero hay que preguntar ¿calidad de qué?, ¿total de qué?, ¿mejoramiento de qué? Al responder a estas preguntas nos damos cuenta de que se trata de una calidad que sólo incluye a las cosas y los objetos inanimados. La calidad humana y los sistemas humanos de trabajo quedan siempre relegados o son simplemente inexistentes. Algo similar ocurre cuando preguntamos sobre la calidad del medio ambiente, o la calidad de vida de los seres vivos, o de la calidad humana en términos de nuestras propias cualidades. Estas cuestiones se atribuyen a “filosofías” ajenas a los intereses económicos y son, casi siempre, evitadas.

I.6 Al preguntarnos en qué sentido hay que entender el mejoramiento en una organización laboral, hay que entender que se debe mejorar lo social, lo técnico y lo humano, en donde mejorar lo humano se refiere a todas las dimensiones del ser humano, no es tanto la capacitación cuanto trabajar juntos en un proceso mutuo de humanización; pero ¿cómo podemos mejorar nuestras cualidades humanas si las desconocemos?; sólo tiene sentido hablar de mejorar la calidad,

cuando se incluya lo humano integral, cuando se proporcionen los recursos y la comprensión para activar todas las cualidades humanas. ¿Cómo podríamos haber respondido a estas cuestiones si no consideramos al ser humano en su totalidad? Por eso no pudimos responder a fondo cuáles eran las contribuciones de la calidad a la humanización desde la calidad misma, ni desde cualquiera de los otros núcleos, primero había que cambiar de enfoque, centrarnos en el hombre, en el sujeto actuante, y vincularnos en un proceso de mejoramiento interactivo.

II.1 En lo relativo a la perfección, encontramos que en nuestra cultura las raíces religiosas son muy profundas. En el ámbito religioso eclesiástico, en el mundo occidental, y específicamente a lo largo del desarrollo del cristianismo, el “ideal de la perfección” se ha presentado como uno de los principales objetivos del hombre, asociándola con su propia realización. Trabajamos este núcleo de la perfección y encontramos también fines de conveniencia y superficialidad cuando se trata de incorporar la humanización del ser humano.

II.2 Consideramos, y éste es un problema central de nuestro trabajo, que las instituciones industriales, empresariales y educativas, lucrativas y no lucrativas, perpetuaron el dominio del ideal de la perfección que fue transmitido por las instituciones religiosas, sólo que ahora los términos son excelencia, calidad total, eficiencia, liderazgo, productividad total, competitividad, valor económico, etc.

II.3 Respecto del núcleo de la imperfección, considerada como el concepto contrario natural de la perfección, nos interesó saber por qué razón ha sido asociada con la condición humana frágil, de malos hábitos, de faltas -graves o leves-, malas inclinaciones, rarezas, desórdenes, defectos, manchas, indignidades, torpezas o infidelidades. En gran medida, hemos sido inducidos a *evitar la imperfección a toda costa* y al mismo tiempo, en forma contradictoria, se nos invita a aceptarla (transformada en la noción del límite) para lograr nuestra

humanización, pero este discurso no es generalizado y se vuelve superficial.³⁸² Consideramos que las cargas asociadas a la imperfección y a la perfección, negativas o positivas, son asignadas culturalmente y son también contradictorias.

II.4 Indagando las relaciones entre imperfección (límite) y finitud inteligimos que nuestras limitaciones no son tanto de la finitud humana cuanto de las posturas e imposiciones dogmáticas que han sido promulgadas y promovidas en el mundo occidental, principalmente por la religión cristiana, en sus dos vertientes principales, la católica y la protestante. Las concepciones religiosas antagónicas están en lo más profundo de nuestra conciencia, individual y colectiva, dirigen nuestro pensamiento y filtran nuestras percepciones de la realidad. En nuestra cultura occidental, cada una de estas vertientes religiosas le imprime a nuestras vidas sus significados, lo cual condiciona a su vez los mundos sociales que hemos creado y en los que vivimos. La ética católica y la ética protestante se repelen como los polos de un imán, quizás por su mismo origen; en las prácticas contemporáneas, los resultados los vivimos en forma cotidiana, subdesarrollo-desarrollo, sur-norte, pobreza-riqueza, adeudos-solvencia.

II.5 Nos queda claro que no basta con tener el propósito de “mejorar” como ser humano, hay que conocer nuestras cualidades y mejorar el proceso de humanización y, al mismo tiempo, descubrir y reconocer nuestras debilidades y contrarrestar el proceso de deshumanización.

III.1 Creemos que el hombre contemporáneo, como ser humano puede descubrir y utilizar sus cualidades que le son propias para mejorar su condición humana, para mejorar la calidad de las cosas y de los objetos que produce, para

³⁸² Nos referimos a la humanización que se deriva de la “aceptación de nuestros límites”, basados en tres planteamientos “Donde quiera que aparece la humanización, ahí está contenido el límite. Donde se acepta el límite, ahí aparece la humanización del hombre. Donde se rechaza el límite desaparece la humanización del hombre.” Supra, capítulo III, p. 96.

mejorar el medio ambiente y la calidad de vida del mundo construido en el que vive. Para ello tenemos que generar y aplicar nuestros conocimientos, habilidades y aptitudes, esto es, potenciar las cualidades cerebrales, así como concientizarnos de la situación y potenciar las cualidades espirituales. En ambos casos, no sólo se trata de un proceso cerebral-espiritual, sino también de un proceso cultural adquirido, el cual vamos enriqueciendo durante nuestra existencia.

III.2 Qué sentido tiene “mejorar” lo inanimado (como pulir un diamante, esculpir una escultura, trabajar la cantera o el mármol, construir una casa o una catedral, fabricar un automóvil...), si eso no aporta a nuestro proceso de humanización o no nos aparta del proceso de deshumanización. Nos humanizamos cuando fabricamos, construimos, esculpimos, creamos, pulimos, procesamos obras, objetos y utensilios para el beneficio comunitario y de la humanidad, en el sentido de una contribución que aporte y que al mismo tiempo no sea una carga para la sociedad. Nos humanizamos cuando logramos que nuestra conciencia y pensamiento actúen en armonía con los principios y valores espirituales, y también en comunión con los valores materiales que redundan en el bienestar de nuestra especie y de nuestro planeta. No podemos pensar en una disociación de las cualidades humanas ni de nuestros valores.

III.3 Podemos afirmar que nos humanizamos cuando estamos concientes del aprovechamiento de nuestro potencial; cuando nos concientizamos de la necesidad de proteger nuestros recursos; cuando cuidamos y protegemos el medio ambiente, las plantas y los animales; cuando cuidamos y hacemos nuestros los problemas de otros; y cuando protegemos la vida en cualquiera de sus manifestaciones.

III.4 Nos humanizamos cuando somos autoconcientes del *buen uso* de nuestra inteligencia, pensamiento y conciencia (esto es, de nuestros dones espirituales)

así como de nuestros conocimientos, aptitudes y capacidades (nuestros dones cerebrales).³⁸³

IV.1 El hombre es una unidualidad cerebro-espiritual. Cuando preguntamos sobre la humanización del ser humano debemos considerar que el hombre hace uso de sus potenciales simultáneamente, no podemos afirmar que se desconecta de lo cerebral cuando utiliza su potencial espiritual y viceversa. Cuando usamos nuestros dones espirituales, potenciamos, catalizamos, hacemos una reacción en cadena de nuestras cualidades que nos son propias, tanto de las cerebrales como de las espirituales.

IV.2 Nuestro conocimiento es cerebral, así como la inteligencia, en tanto que el pensamiento y la consciencia son espirituales. Dentro de nuestras posibilidades humanas disponemos de diversas cualidades (inteligencia, capacidades y aptitudes). La inteligencia humana es una característica individual distintiva del hombre, que se desarrolla en los niveles del lenguaje, el pensamiento, la consciencia y en todas las esferas de las actividades y pensamientos humanos. Cada uno de nosotros contamos con todas nuestras potencialidades inteligentes, pero como consecuencia de las determinaciones hereditarias, familiares, culturales, históricas, o por el sub-desarrollo en que vivimos, o porque en ocasiones las des-conocemos, no disponemos suficientemente de ellas y las expresamos en forma desigual, lo cual significa que las cualidades de la inteligencia humana no siempre son aprovechadas al máximo.

IV.3 El conocimiento es un proceso, no un acervo preestablecido o conformado. En lugar de ir con la corriente separando o excluyendo, en lugar de limitarnos a la reflexión especulativa del “conocimiento cerebral”, encontramos un mundo de posibilidades en cuanto a la conceptualización procesal y unidual del cerebro y el espíritu. Aceptar que el espíritu está en nosotros, que se manifiesta mediante

³⁸³ Supra, capítulo IV, p. 150.

procesos cogitantes, complementarios a los procesos cerebrales computantes, que ambos procesos están integrados e interactúan con la cultura, constituye la propuesta de un sistema humano, que se vuelve integral con la cultura.

IV.4 Cuando “tomamos conciencia” de algo, cuando nos “hacemos concientes” de una situación, cuando “pensamos”, cuando “inteligimos”, cuando “reflexionamos” lo hacemos espiritualmente y ponemos a “funcionar”, “echamos a andar” los procesos cerebrales para adquirir conocimientos, para utilizar nuestras capacidades, aprovechar nuestras aptitudes, atemperar nuestras actitudes y generar los aprendizajes que requiere nuestra cultura.

V.1 Entendemos que el hombre queda encerrado o atado, enclaustrado y maniatado por sus propias creencias y dogmas; para des-encerrarse o des-atarese inventa y crea nuevos dogmas, nuevas creencias y utopías, que no siempre lo libran de sus ataduras, ni lo liberan de sus encierros. Cuestionamos y refutamos los dogmas contrapuestos, que fueron objeto de nuestra investigación, en el sentido de que “el hombre (lo finito) puede conocer a Dios (lo infinito)” o de que “el hombre (lo finito) no puede conocer a Dios (lo infinito)”, porque limitan la razón y la libertad, contribuyen a la exclusión y al sectarismo y, por ende, no favorecen la humanización del hombre.

V.2 En el inicio, nos confundimos con las conceptualizaciones de seres del límite y de ser el límite del mundo, entendimos la estrecha relación entre límite y finitud, o entre imperfección y límite, o perfección-imperfección, finito-infinito, finitud-infinitud, etc. dualismos que han sido formulados y estudiados en la filosofía. Ahora vemos claramente que no podemos compartir los enfoques binarios, dualistas y excluyentes. Las formulaciones de “lo uno o lo otro”, del mundo del “o excluyente” y de la disyunción categórica nos parecen planteamientos maniqueos, que cierran posibilidades y en-cierran creencias y dogmas.

V.3 Ante la afirmación generalizada en la filosofía de que “somos finitos”, lo que lleva a proclamarnos como seres humanos provisionales -hominizados contingentes en vías de humanización- y a reiterar nuestra condición humana siempre inacabada e imperfecta; y ante el enorme compromiso que significa estar concientes de ser y saberse humano, podemos afirmar que somos seres inacabados, en devenir, en constante proceso de formación, de transformación, así como también de deformación y des-conocimiento. Sin embargo, cuando investigamos la relación Dios-hombre, que tiene un papel preponderante en nuestro trabajo, indagamos la convivencia de lo finito con lo infinito y exploramos “la infinitud en lo finito”; por lo que, luego de nuestro análisis y reflexión, mantenemos la convicción de que la sola condición de finitud no responde integralmente a la condición humana, el hombre es “algo más” que sólo finito.

V.4 Para nosotros el hombre es un ser “finito y transfinito” cuya finitud-transfinitud humana está caracterizada por la “infinitud en lo finito”. El problema irresuelto en los dogmas investigados está en el propio planteamiento, por una parte en el enfoque maniqueo y dualista y, por otra, en el hecho de limitar al hombre a la finitud, además de limitarlo en la razón y la libertad, con lo cual las posibilidades de conocer o no conocer lo infinito quedan anuladas.

V.5 Creemos que el hombre es “finito y transfinito”, en concordancia con la unidualidad “cerebral y espiritual” y con la cultura en la que se desarrolla. Reconocemos entonces que el hombre, o ser humano, puede entenderse como una infinitud en lo finito, pero nunca será solamente finito, ni completamente transfinito, ni tampoco plenamente infinito. En consecuencia no podemos aceptar que el hombre sea imperfecto, limitado y contingente “por naturaleza” – como se acostumbra considerarlo-; o que el hombre esté en vías de perfección o que sea perfecto o absoluto, con los mismos significados que le damos a estos términos, cuando nos referimos a Dios, al Creador, al Arquitecto del universo o a lo infinito. Quedan entonces deslindadas del hombre la perfección, calidad,

absoluto e infinito, las cuales corresponden a otro *nivel de ser, un ser Divino, una Unidad perfecta.*³⁸⁴

V.6 La conceptualización finito-transfinito nos sirve además para explicar las cualidades cerebro-espirituales del hombre; el concepto de la triada unidualidad-cultura nos permite distinguir las cualidades humanas, así como la finitud-transfinitud humana.

V.7 El concepto de la triada unidualidad-cultura nos permite responder a nuestra pregunta de investigación, la cual declaramos que *“atraviesa y recorre nuestros núcleos de interés: ¿Contribuye la calidad en el proceso de humanización?, ¿contribuye la perfección?, ¿contribuye la imperfección?, ¿contribuye la finitud? De ser así, nuestros mundos contruidos, el mundo cercado por la calidad, el mundo culturizado por la perfección, el mundo limitado por la imperfección y el mundo transformado por la religión, deberían evidenciar dicha humanización.* Ahora podemos afirmar que el hombre, como ser finito-transfinito, es el artífice y constructor del mundo en que vive y es él quien lo “cerca”, “culturiza”, “limita” y “transforma” y no la “calidad”, la “perfección”, la “imperfección” o la “religión”, como habíamos supuesto; por lo tanto, las evidencias y contribuciones a la humanización no habremos de buscarlas en los mundos socialmente creados, sino en el ser humano.

V.8 Por la unidualidad finito-transfinito, el hombre en su finitud-transfinitud humana mantiene un dinamismo que integra lo cerebral-espiritual, la imperfección-transperfección y lo limitado-translimitado. Por el principio de unidualidad finito-transfinito, el hombre en su dinamismo finitud-transfinitud-cultural integra y mantiene en tensión constante el proceso unidual humanización-deshumanización, sin dejar que domine la entropía (deshumanización) y sin permitir que la mejoría (humanización) se desaproveche. La confirmación de humanización que hay que buscar es

³⁸⁴ Supra, capítulo II.1, p. 53.

justamente el balance y la armonía, característicos en aquellas personas cuya paz interior se manifiesta en su integridad y congruencia (finitud), y en su mirada tranquila y profunda, reflejo del alma espiritual (transfinitud). Por ello el hombre, para nosotros, no puede ser solamente un “animal racional”, lo que implicaría potenciar las cualidades cerebrales y “apagar”, por así decirlo, las cualidades espirituales. El ser humano es un animal racional (si así se le quiere llamar a lo cerebral de él) y es un ente espiritual.

V.9 Así, ante los planteamientos estudiados, que sostienen que estamos condenados (Lutero y Calvino), enajenados (Fromm), desorientados (Peter), perdidos (Morin) o escepticos (Marquard), antepone el balance finito-transfinito del hombre que a través del dinamismo unidualidad-cultura potencia sus posibilidades, resuelve sus limitaciones y contrarresta dichas manifestaciones humanas.

VI.1 La triada unidualidad-cultura nos permite “disolver” la fuerza de los contrarios, dejar de confrontarlos en forma excluyente. El dinamismo del ser humano se balancea entre uno y otro elemento contrario, como si fuera un péndulo, sin apegarse a ninguna opción, sin quedar estático en un solo lado, en movimiento constante. Por el contrario, cuando se confronta el dualismo humanización-deshumanización, como si fueran antagónicos, la tradición obliga a tomar partido, no queda más opción que escoger un elemento y excluir el otro; pensando de esta manera, forzosamente, para unos el hombre es deshumanizado y para otros es humanizado.

VI.2 Creemos que el hombre en su dinamismo se desplaza en su devenir entre ambos elementos de cualquier dualismo, sin detenerse en uno solo, sea humanización-deshumanización o imperfección-transperfección. Detenerse en un solo elemento equivale a conservar la posición disyuntiva de cualquier pareja de contrarios, con lo que negaríamos el propio dinamismo del ser humano,

negaríamos la vida misma (puesto que entendemos que la vida es una tensión constante entre el nacimiento y la muerte), por lo tanto el hombre puede mantener su dinamismo en la medida en que se acepte en tensión constante y permanente.

VI.3 De la misma forma en que el dinamismo de la triada unidualidad-cultura integra la humanización-deshumanización, también abre la posibilidad de reconciliar elementos opuestos, o planteamientos dualistas irreconciliables en los que dos elementos se confrontan como contrarios. En cada cultura existe un tercer elemento que “resuelve” la tensión de las fuerzas contrarias, así, el dualismo libertad-igualdad, se reconcilia con la “fraternidad”, para disolverse en la triada libertad-fraternidad-igualdad; el dualismo libertad-disciplina se reconcilia con el “amor”, para disolverse en la triada libertad-amor-disciplina, en el ámbito de la educación; el dualismo finitud-infinitud se reconcilia con la “transfinitud” para disolverse en la triada finitud-transfinitud-infinitud; y, finalmente, el dualismo entropía-mejoramiento se reconcilia con la “calidad”, para disolverse en la triada entropía-calidad-mejoramiento. Culturalmente existe un tercer elemento que representa la “fuerza” de un nivel superior que reconcilia los contrarios, que en estas triadas sería la fraternidad, el amor, la transfinitud y la calidad.

VI.5 De esta manera, volviendo a nuestro núcleo de interés principal y a la pregunta nuclear de investigación, la tensión que genera la dualidad humanización-deshumanización, se reconcilia con la “educación” que se disuelve en la triada humanización-educación-deshumanización; asimismo, la dualidad calidad-anticalidad se reconcilia con la “cultura”, que se disuelve en la triada anticualidad-cultura-calidad. Ahora bien, si entendemos a la educación como *la puerta de la cultura* y a la cultura como *el proceso de humanización que irradia del hombre y se extiende al mundo que lo rodea*, entonces los elementos reconciliadores, educación y cultura, quedan vinculados, con lo que tenemos completo un ciclo continuo de mejora, inserto en un sistema de conocimiento profundo.

VII.1 Las notas anteriores nos permiten formular una Antropología de la transfinitud-finitud humana, que explica al hombre en su unidualidad tranfinita (espiritual) y finita (cerebral), inmerso en la cultura que le sea propia. Esta antropología permite integrar los núcleos que emergieron en una reacción en cadena al investigar la calidad, puestos en relación y en interrelación. Si trasladamos estas ideas a la calidad, una Antropología de la calidad, centrada en el hombre, incluiría la calidad transfinita (que incorpora las cualidades espirituales de la inteligencia, la palabra, el pensamiento y la conciencia) y la calidad finita (que incorpora las capacidades, aptitudes y conocimientos).

VII.2 Nuestra propuesta se aparta radicalmente de las antropologías estudiadas, como la “antropología del límite” (Peter), la “antropología de la finitud” (Mèlich) y la “antropología simbólica” (Mèlich). Igualmente se distancia de las filosofías subyacentes, como la “filosofía del límite” (Trías), la “filosofía de la finitud” (Mèlich) y la filosofía de la finitud (Marquard).

VII.3 Nuestra propuesta de una Antropología de la transfinitud-finitud se contrapone a la “Antropología del límite” y a la “Antropología de la perfección”, basadas en el supuesto de que el límite y la imperfección son sinónimos, y en que el límite es el concepto opuesto al de perfección. Si se considera que la imperfección es contraria a la perfección, y que la aceptación de una lleva al rechazo de la otra, entonces una antropología excluyente basada en estos contrarios no corresponde a la unidualidad que hemos propuesto ya que para nosotros no abarcan al ser humano en toda su integridad.

VII.4 En esta Antropología de la transfinitud-finitud subyace una cultura que integra el proceso unidual de humanización-deshumanización y la filosofía transfinita-finita. En cuanto a nuestra práctica de la calidad -en los ámbitos industrial, empresarial, educativo y organizacional-, nos ayuda a precisar los conceptos, las teorías y principios de la calidad que venimos utilizando y nos

permite enfocar nuestras interacciones centrándonos en el ser humano, para potenciar juntos nuestras cualidades.

VII.5 Esta Antropología de la transfinitud-finitud nos permite identificar con precisión de qué estamos hablando cuando hablamos de calidad, distinguir la calidad de lo que requerimos y considerar -dependiendo de los niveles del ser³⁸⁵- diferentes “calidades”, en términos de lo referente a lo infinito de calidad (infinito perfecto), lo transfinito de calidad (transfinito espiritual), lo finito de calidad (finito cerebral), lo animado de calidad (animado cerebral) y lo material de calidad (inanimado objetual).

VIII.1 Finalmente, vimos que la finitud es considerada como una manifestación de la imperfección, tal connotación es negativa en nuestra cultura, augura nuestra decadencia y, justamente, es eso lo que no tolera el mundo postecnomoderno contemporáneo, que exige perfección, lo cual descubrimos que es un contrasentido. Nos cuestionamos si actualmente somos nosotros quienes dominamos a la tecnología o es la tecnología quien nos domina.³⁸⁶ Nos preguntamos si el considerar al hombre sólo finito es limitativo y privilegia el dominio tecnológico. Proponemos como un nuevo núcleo de investigación estudiar y reflexionar sobre la relación del hombre finito-transfinito y la tecnología, partiendo del supuesto de que el hombre, en su imperfección-transperfección, puede pensar y comprender que somos seres humanos en un dinamismo decadencia-trascendencia y que el único dominio permisible es el auto-dominio.

VIII.2 La perfección y la calidad se han actualizado junto con la tecnología, transformándose en tecnologías de punta o tecnologías de alta calidad, para dominar el mundo globalizado, ejercer el poder y preservar las jerarquías

³⁸⁵ Supra, p. 202.

³⁸⁶ No en el sentido de “personificarla”, sino de no poder prescindir de ella, en una escalada interminable de consumo.

económicas, religiosas y políticas. Encontramos los orígenes compartidos de la tecnología y de la calidad. Vimos que las distintas ramas de la moderna ingeniería gestaron y promueven la “tecnología de calidad” y las “tecnologías de gestión de calidad”, las cuales constituyen las nuevas herramientas perfeccionistas del mundo postecnomoderno. Por otra parte, encontramos que la filosofía de la tecnología y la filosofía de la calidad se encuentran en una fase incipiente. Proponemos como nuevos núcleos investigar estas tecnologías, junto con las filosofías relacionadas, bajo el enfoque de la unidualidad-cultura.

VIII.3 Por último, el término secularizado de la “religión” se utilizó como referencia a las nuevas y modernas “religiones”, sea la del “Progreso”, las modernas “Utopías” o la nueva religión de la trinidad ilustrada Técnica-Ciencia-Tecnología. Las religiones modernizadas incorporaron preceptos que constituyen nuevos dogmas, (“la igualdad humana” y “la perfectibilidad humana sin límites”), así como nuevas creencias (“el hombre puede mejorar su condición humana dominando a la naturaleza” y “la humanidad debe ser perfeccionista”).³⁸⁷ Aquí encontramos las raíces modernas del concepto de la calidad en su interpretación perfeccionista. Actualmente, en nuestro mundo occidental han sido “des-cubiertas” las nuevas “Religiones corporativas” de las empresas transnacionales y multinacionales, mismas que auspician abiertamente a la “Religión de la tecnología”.³⁸⁸ Encontramos en sus orígenes las ancestrales raíces del cristianismo y en su desarrollo las ideas modernas de emancipación. Además, bajo estas nuevas religiones subyace una “Ética protestante”, que refuerza las nuevas tendencias dominantes del siglo XXI: “Globalización”, “corporativos virtuales”, “revolución de la comunicación via Internet” y “tecnologías de punta”. Estas religiones postecnomodernas constituyen también nuevos núcleos de investigación.

³⁸⁷ Supra, capítulo IV.2, p. 199.

³⁸⁸ Supra, capítulo II.2, p. 80.

Una vez expuesto el conjunto de notas que integra nuestra comprensión global de la investigación, concluiremos con una reflexión final.

Hoy en día, en pleno siglo XXI, vemos con alegría y con tristeza el mundo en que vivimos, con sus luces y sombras de desarrollo, con incongruencias y contradicciones que no siempre podemos entender. Para algunos es un mundo pleno de conflictos y pesadumbres, para otros es un mundo lleno de posibilidades. De una u otra manera, es todo lo que tenemos, aquí habremos de continuar construyendo los mundos sociales posibles, que a lo mejor no coinciden con los mundos deseables de los optimistas, ni con los indeseables de los catastrofistas; pero estamos seguros de poder contribuir si forjamos una calidad de cualidades humanas que domine a la calidad técnica, una perfección creativamente humana que ayude a la superación, una imperfección comprensivamente humana que limite las imperfecciones socialmente creadas y una finitud-transfinitud emergentemente humana que nos libre de los prejuicios y dogmas esclavizantes de los primeros veinte siglos de nuestra Era, tanto de las religiones tradicionalistas, de las sectas y corrientes derivadas de ellas, o de las religiones postecnomodernas, así como de las pseudoreligiosas de la llamada Nueva Era.

Es posible, no obstante, que no podamos revertir las tendencias destructivas que se nos presentan en nuestros tiempos y que no veamos los cambios deseables, pero las nuevas generaciones están culturizándose a nivel global y con medios superiores a los que nosotros tuvimos acceso. La autoeducación y la autoformación virtuales no tienen fronteras. Las nuevas generaciones están “des-cubriendo” los atavismos, están “des-atando” las ataduras mentales que nosotros mismos les habíamos impuesto. Las generaciones recientes están construyendo poco a poco, sin nosotros y a pesar de nosotros, los nuevos mundos sociales con base en un nuevo sistema de ideas y creencias que “des-encierra” la mente. No faltan los detractores de las nuevas tecnologías que lo propician, como tampoco faltan los intereses por estigmatizarlas, pero el hombre

nunca ha estado libre de esos riesgos y amenazas. La Historia tendrá que irse construyendo con renovados bríos y en definitiva sólo cabe *optar por la vida* y respetar el optimismo de las nuevas generaciones; nosotros habremos de dejar el paso a quienes vienen ya montados en el corcel electrónico del nuevo milenio.

Esperamos que el recorrido que hicimos en el reporte de nuestra investigación ayude a buscar nuevos caminos, pero sobre todo que ayude a evitar caer en los mismos baches y a prescindir de las teorías y prácticas que nos trajeron a donde estamos ahora, seríamos muy necios si reproducimos lo que ya probó ser indeseable.

Anhelamos que las nuevas generaciones miren de frente su destino y construyan un mundo incluyente y libre de pre-juicios. Proponemos evitar el desánimo y el escepticismo, y procurar siempre el diálogo sincero. El camino aquí propuesto consiste en alejarnos cuanto antes de las calidades finitas, del perfeccionismo neurótico, de las imperfecciones sociales y de los dogmas enajenantes. Debemos impulsar las corrientes de pensamiento que promueven la creatividad, la innovación y la humanización del hombre.

El vacío existencial en que caímos los miembros de nuestra generación, por el énfasis en el paradigma del tener en detrimento del paradigma del ser, sirva de advertencia para evitarlo.

Entendemos y aceptamos que la culturización del tercer milenio es mundial-global, real y virtual. El enorme reto de adaptación lo tenemos nosotros, los de menos de cincuenta años de esperanza de vida, nosotros somos los que queremos perpetuar nuestra manera de pensar, nosotros mantenemos las costumbres y la cultura tradicional a la que nos aferramos desesperadamente, seguimos imponiendo nuestras ideas y sistemas de creencias, que a todos nos afectan. Una gran mayoría de nosotros no hemos entendido el mundo de posibilidades reales que trae consigo la vinculación intercultural mundial, la

comunicación virtual en tiempo real -a cualquier hora, a cualquier parte y desde cualquier parte del mundo-, y el autodidactismo y el autoaprendizaje, que rebasa a los tradicionales “educadores” y “facilitadores”. Tenemos que dejar atrás la desacreditación y la crítica negativa, sin conocimiento de causa, de las ventajas y bondades tecnológicas que desconocemos. Muchos de nosotros no hemos podido entender y desarrollar las recién descubiertas “inteligencias múltiples” y no disponemos de las habilidades para realizar múltiples tareas, con extraordinarias capacidades de concentración y conectividad neuronal.

Cuando investigamos la situación actual de la sociedad moderna y las caracterizaciones del hombre moderno pasamos por alto, y nos dimos cuenta ahora en esta reflexión final, que aquellas descripciones y explicaciones fueron concebidas y transmitidas en las pasadas décadas, de la segunda mitad del siglo XX, y dan testimonio del hombre y de la sociedad “nuestra”, la del hombre y la mujer de mediana edad, de la Época Anterior al Internet. Quedan por investigar y reflexionar a fondo las características y potencialidades del niño, del joven y del adulto joven del tercer milenio (los menores de treinta años), ellos están construyendo el mundo social de este nuevo siglo y nosotros se los estamos impidiendo en lugar de facilitárselos. Todavía en este primer lustro del siglo XXI traemos la inercia de los mundos contruidos en el siglo anterior. Los resabios del pasado siguen dominando las economías y los esquemas laborales, sociales y políticos. Las economías de mercado y las políticas neoliberales mantienen el poder, el dominio militar y la orientación hacia el consumo desmedido que ha provocado las desigualdades, la pobreza extrema, la enorme marginación y el desgastante desempleo global.

Por último, me permito relatar una grata experiencia. Esta reflexión final la escribí en un viaje compartido con mi hijo al *Gran Cañón* en Arizona, donde se conjugaron tres fuerzas concurrentes en un lugar extraordinario. La gran fuerza moral e intelectual de mi hijo como representante de las nuevas generaciones, mi confusión y desconocimiento de los grandes retos en la comprensión

intergeneracional y la presencia geológica de una de las grandes maravillas de nuestro mundo. Mi hijo me transmitió su optimismo hacia las nuevas generaciones y me inspiró con su entusiasmo en la opción por la vida, yo me di cuenta de mis imperfecciones para percibir la realidad y el lugar contribuyó con su grandeza en la reflexión final de este trabajo, que me hizo entender la insignificancia del hombre y, por ende, mi insignificancia.

El *Gran Cañón* me inspiró una profunda soledad, me hizo sentir humilde y me remontó más allá del límite en el que me seguía protegiendo, en cierto modo afianzó el cambio que produjo en mi persona esta investigación doctoral. La trayectoria geológica de formación de las capas tectónicas se remonta a los dos mil millones de años, así que cuando comparamos nuestro devenir y finitud-transfinitud humana quedamos justo en el puesto insignificante que nos corresponde en el cosmos, ahí sí que lo entendí. Ante tal inmensidad, la reflexión filosófica de este trabajo quedó ubicada en *el pasmo del hombre* ante la majestuosidad de la Creación, evidenciada geológicamente en las capas del *Gran Cañón*.

Cuando está uno frente a cualquier acantilado, arriba en la superficie, en las capas recientemente formadas, mirando la sima donde están las evidencias de los orígenes y de la evolución del mundo, emergen las incógnitas de lo inexplicable y lo infinito; entonces vislumbramos también lo que pudimos conocer y comprender en el trayecto de la investigación, apenas lo más visible, lo actual, nuestra escasa experiencia de unas décadas. Allí se siente uno solo, inmensamente solo, como cuando uno intenta dialogar con los pensadores filosóficos, antecesores o contemporáneos. Nos vimos otra vez escarbando un poco en la historia, fueron tantas las capas, son tantos los siglos, que parece que con nuestro trabajo no podemos aportar ni un grano de polvo. Nos queda pensar que los estratos y las rocas milenarias alguna vez fueron también polvo del cosmos y entonces pensamos con optimismo, nuestra aportación podrá ser útil para alguien, alguna vez, acaso.

Bibliografía general.

- Adler, Alfred. *Práctica y teoría psicológica del individuo*. Paidós, Buenos Aires, 1961.
- Adler, Alfred. *Superioridad e interés social*. FCE, México, 1968.
- Adler, Mortimer. *Diez errores filosóficos*. Grijalbo, México, 1989.
- Alemán, J. y Larriera, S. *Filosofía del límite e inconsciente: Conversación con Eugenio Trías*. Síntesis, Madrid, 2004.
- Allen, J. *El hombre anumérico*. TusQuets, Barcelona, 1990.
- Aranguren, José Luís. *Catolicismo y protestantismo como formas de conciencia*. Alianza, México, 1980.
- Bacon, Francis. *El avance del saber*. Alianza, Madrid, 1965.
- Bacon, Francis. *Novum Organum*. Losada, Buenos Aires, 2003.
- Balderas, Gonzalo. *Filosofía y Religión*. U. Ibero & ITESO, México, 2003.
- Ballesteros, Jesús. *Postmodernidad: decadencia o resistencia*. Tecnós, Madrid, 1990.
- Barbosa, S., Casalla, M, Trías, E. y otros. *De Caín a la clonación*. Altamira, Buenos Aires, 2004.
- Bárcena, Fernando y Mèlich, Joan-Carles. *La educación como acontecimiento ético*. Paidós, Barcelona, 2000.
- Barman, Zygmunt. *La cultura como praxis*. Paidós, Barcelona, 2002.
- Barreiro, Alvaro S.J. *La parábola del padre misericordioso*. Dabar, México, 1999.
- Barret, William. *La ilusión de la técnica*. Cuatro Vientos, Santiago de Chile, 2001.
- Bazdresch, Miguel. *Vivir la educación*. Educación Jalisco, Guadalajara, 2000.
- Berger, Peter y Luckmann, Thomas. *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*. Paidós, Barcelona, 1997.
- Biblia de Jerusalém*. Brower, Bilbao, 1975.
- Biblia latinoamericana*. EDV, México, 1995.
- Bruner, Jerome. *La educación, puerta de la cultura*. Visor, Madrid, 2000.

Bruner, Jerome. *Realidad mental y mundos posibles*. Gedisa, Barcelona, 1996.

Buber, Martín. *¿Qué es el hombre?* FCE, México, 1995.

Bunge, Mario. *Buscar la filosofía en las ciencias sociales*. Siglo XXI, México, 1999.

Bunge, Mario. *Crisis y reconstrucción de la filosofía*. Gedisa, Barcelona, 2002.

Bunge, Mario. *Epistemología*. Siglo XXI, México, 2000.

Bunge, Mario. *La investigación científica*. Siglo XXI, México, 2000.

Bunge, Mario. *La relación entre la sociología y la filosofía*. Edaf, Madrid, 2000.

Canales, Enrique. *Filosofía de la acción*. Castillo, México, 2000.

Cárdenas, Cristina. *Aventuras y desventuras de la educación superior en Guadalajara durante el siglo XIX*. UdeG, Guadalajara, 1999.

Carr, Wilfred. *Calidad de la enseñanza e investigación en acción*. Díada, Sevilla, 1998.

Carr, Wilfred. *Una teoría para la educación*. Morata, Madrid, 1999.

Cassirier, Ernst. *Antropología filosófica*. FCE, México, 1999.

Casullo, Nicolás. *El debate modernidad-posmodernidad*. Punto sur, Buenos Aires, 1989.

Cerón, Salvador. *Un modelo educativo para México*. Santillana, México, 1998.

Colom, Antoni y Mèlich, Joan-Carles. *Después de la modernidad, Nuevas filosofías de la educación*. Paidós, Barcelona, 1997.

Colom, Antoni. *La (de) construcción del conocimiento pedagógico*. Paidós, Barcelona, 2002.

Coreth, Emerich. *¿Qué es el hombre? Esquema de una antropología filosófica*. Herder, Barcelona, 1976.

Cortina, Adela. *La moral del camaleón*. Espasa Calpe, Madrid, 1991.

Cullen, Carlos. *Crítica de las razones de educar. Temas de filosofía de la educación*. Paidós, Barcelona, 1997.

De Cusa, Nicolás. *De Dios escondido de la búsqueda de Dios*. Aguilar, Buenos Aires, 1977.

De Cusa, Nicolás. *La docta ignorancia*. Aguilar, México, 1966.

Delours, Jacques. *La educación encierra un tesoro*. Santillana, Madrid, 1996.

Descartes, R. *Meditaciones metafísicas*. Ediciones Ibéricas, Madrid, 1965.

Domit, Michel. *Ser, hacer y tener*. Diana, México, 1991.

Drewermann, Eugen. *Giordano Bruno o El espejo del infinito*. Herder, Barcelona, 1995.

Duque, Félix. *Filosofía para el fin de los tiempos*. Akal, Madrid, 2000.

Dyson, Freeman. *El infinito en todas direcciones*. Metatemas/Tusquets, Barcelona, 2004.

Easwaran, Eknath. *La bondad. El recurso espiritual olvidado*. Atlántida, Buenos Aires, 1991.

Elliot, John. *El cambio educativo desde la investigación-acción*. Morata, Madrid, 2000.

Espoz, Renato. *De cómo el hombre limitó la razón y perdió la libertad*. Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2003.

Etkin, Jorge. *La doble moral en las organizaciones*. McGraw Hill, Madrid, 1993.

Fabry, Joseph. *La búsqueda de significado*. FCE, México, 1969.

Feitosa de Oliveira, Roberto. *El pensamiento de la finitud y la finitud del pensamiento*. Verlag, Berlín, 1999. Resumen de Internet, Google.com.

Ferrater Mora, José. *Diccionario de filosofía abreviado*. Hermes, México, 1998.

Foster, H., Habermas, J. y otros. *La postmodernidad*. Kairos/Colofón, México, 1988.

Frankl, Víctor. *El hombre en busca de sentido*. Herder, Barcelona, 1989.

Fromm, Erich. *¿Tener o ser?* FCE, México, 1993.

Fromm, Erich. *Del tener al ser*. Paidós, México, 1994.

Fromm, Erich. *El humanismo como utopía real*. Paidós, México, 1998.

Fromm, Erich. *El miedo a la libertad*. Paidós, México, 1992.

Fromm, Erich. *La condición humana actual*. Paidós, México, 1992.

Fromm, Erich. *La revolución de la esperanza*. FCE, México, 1992.

Fromm, Erich. *Lo inconsciente social*. Paidós, México, 1992.

Fromm, Erich. *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*. FCE, México, 2004.

Fullat, Octavi. *Antropología filosófica de la educación*. Ariel, Barcelona, 1997.

Fullat, Octavi. *Antropología y educación*. Lupus, Universidad Iberoamericana, México, 1997.

Fullat, Octavi. *El pasmo de ser hombre*. Ariel, Barcelona, 1995.

Fullat, Octavi. *El siglo postmoderno*. Crítica, Barcelona, 2002.

Fullat, Octavi. *Filosofía de la educación*. CEAC, Barcelona, 2000.

Fullat, Octavi. *Homo educandus: antropología filosófica de la educación*. U. Universidad Iberoamericana de Puebla, Puebla, 2004.

Fullat, Octavi. *Pedagogía existencialista y postmoderna*. Síntesis, Barcelona, 2003.

Fuster, E. y Colunga A. *Sagrada Biblia*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1960.

Gaos, José. *En torno a la filosofía mexicana*. Alianza, México, 1980.

Gaos, José. *Historia de nuestra idea del mundo*. FCE, México, 1973.

Gaos, José. *La filosofía de la filosofía*. Crítica, Barcelona, 1989.

Gaos, José. *Obras completas. XVII –Confesiones profesionales*. UNAM, México, 1982.

García Bacca, Juan David. *Infinito, transfinito, finito*. Antrophos, Barcelona, 1984.

García Bacca, Juan David. *Invitación a filosofar*. La Casa de España en México, Edición de Internet, 2003.

Geertz, Clifford. *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de la cultura*. Paidós, Barcelona, 1994.

Gevaert, Joseph. *El problema del hombre*. Sígueme, Salamanca, 2001.

Giddens, A, Luhmann, N. y otros. *Las consecuencias perversas de la modernidad*. Antrophos, Madrid, 1996.

Gide, Andre. *El regreso del hijo pródigo*. Fontamara, México, 1991.

Goleman, Daniel. *La inteligencia emocional*. Vergara, Buenos Aires, 1999.

Golrdratt, Eliyahu. *Necesario más no suficiente*. Castillo, México, 2001.

Gonzáles, Agustín. *Eso que somos*. Breviaris, Barcelona, 2002.

González, Moisés. *Introducción al pensamiento filosófico*. Tecnós, Madrid, 2004.

Gracián, Baltasar. *El hombre en su perfección*. Temas de Hoy, Madrid, 1998.

Hale, John. *La civilización del Renacimiento en Europa (1450-1620)*. Crítica, Barcelona, 1996.

Heimsoeth, Heinz. *Los seis grandes temas de metafísica occidental*. Revista de Occidente, Madrid, 1974.

Heller, Ágnes. *Sociología de la vida cotidiana*. Península, Barcelona, 1998.

Hoffe, Otfried. *Breve historia ilustrada de la filosofía*. Península, Barcelona, 2001.

Horney, Karen. *Nuestros conflictos interiores*. Psiqué, Buenos Aires, 1971.

Huxley, Aldous. *Un mundo feliz*. Época, México, 1993.

Izuzquiza, Ignacio. *Filosofía del presente*. Alianza, Madrid, 2003.

Jaim Etcheverry, Guillermo. *La tragedia educativa*. FCE, Buenos Aires, 2000.

Kant, Emmanuel. *Crítica de la razón pura*. Porrúa, México, 2000.

Kant, Emmanuel. *Filosofía de la Historia*. FCE, México, 1999.

Kant, Emmanuel. *Filosofía de la historia*. FCE, México, 1999.

Kolakowski, Leszek. *La modernidad siempre a prueba*. Vuelta, México, 1990.

Koyré, Alexandre. *Del mundo cerrado al universo infinito*. Siglo XXI, México, 2000.

Latapí Sarre, Pablo. "En defensa de la imperfección". Artículo de Internet, www.correo.udlap.mx. 2002.

Latapí, Pablo. "Concurso multidisciplinario, la investigación educativa". Revista UNAM. WWW. Revista.unam.mx. Vol. 1. Marzo 31, 2000.

Latapí, Pablo. "Una buena educación: Reflexiones sobre la calidad". Conferencia en la Universidad de sonora, Mayo 15 del 2002. Internet. Google.com.

Latapí, Pablo. *El debate sobre los valores en la educación mexicana*. FCE, México, 2003.

Latapí, Pablo. *La investigación educativa en México*. FCE, México, 2003.

Levitas, Emmanuel. *Humanismo del otro hombre*. Siglo XXI, México, 2001.

Lipmann, Matthew. *La filosofía en el aula*. Ediciones de la Torre, Madrid, 1998.

Lipmann, Matthew. *Pensamiento complejo y educación*. Ediciones De la Torre, Madrid, 1998.

Lonergan, Bernard. *Filosofía de la educación*. UIA, México, 1998.

Lonergan, Bernard. *Insight. Estudio sobre la comprensión humana*. Sígueme, Salamanca, 1999.

López Calva, J. Martín. *Educación la libertad*. Trillas, México, 2001.

López Calva, J. Martín. *Mi rival es mi propio corazón*. Universidad Ibero Golfo México, Puebla, 2001.

Luckmann, Thomas. *Teoría de la acción social*. Paidós, Barcelona, 1996.

Lutero, Martín. *Obras completas*. Sígueme, Salamanca, 2001.

Machado, Antonio. *Poesías*. Océano, México, 1998.

Mallinger, A. y De Wize J. *La obsesión del perfeccionismo*. Paidós, Barcelona, 1993.

Manzano, Jorge. *Friedrich Nietzsche*. UIA, México, 2002.

Mardones, José María. *El retorno del mito*. Síntesis, Madrid, 2000.

Mardones, José María. *Filosofía de las ciencias humanas y sociales*. Fontanamara, México, 2003.

Mardones, José María. *Postmodernidad y cristianismo*. Sal Terrae. Bilbao, 1988.

Marías, Julián. "Seis siglos de filosofía moderna". Internet, Google.com, 2001.

Marías, Julián. *Historia de la filosofía*. Alianza, México, 1989.

Maturana, Humberto y Varela, Francisco. *El árbol del conocimiento*. Debate, Madrid, 1999.

Mèlich, Joan-Carles. *Antropología simbólica y acción educativa*. Paidós, Barcelona, 1998.

Mèlich, Joan-Carles. *Del extraño al cómplice: La educación en la vida cotidiana*. Anthropos, Barcelona, 1994.

Mèlich, Joan-Carles. *Filosofía de la finitud*. Herder, Barcelona, 2002.

Mifsud, Tony S.J. *Propuestas éticas hacia el siglo XXI*. San Pablo, Santiago de Chile, 1993.

Mitre, Emilio. *La Iglesia en la edad media*. Síntesis, Madrid, 2003.

Morin, Edgar. *Ciencia con conciencia*. Anthropos, Barcelona, 1984.

Morin, Edgar. *Educación en la era planetaria*. Gedisa, Barcelona, 2003.

Morin, Edgar. *El Método I. La naturaleza de la naturaleza*. Cátedra, Madrid, 1999.

Morin, Edgar. *El Método II. La vida de la vida*. Cátedra, Madrid, 1998.

Morin, Edgar. *El Método III. El conocimiento del conocimiento*. Cátedra, Madrid, 1994.

Morin, Edgar. *El Método IV. Las ideas*. Cátedra, Madrid, 1998.

Morin, Edgar. *El Método V. La humanidad de la humanidad*. Cátedra, Madrid, 2003.

Morin, Edgar. *Introducción al pensamiento complejo*. Gedisa, Barcelona, 2001.

Morin, Edgar. *La mente bien ordenada*. Seix Barral, Barcelona, 2000.

Morin, Edgar. *La violencia del mundo*. Paidós, Barcelona, 2004.

Morin, Edgar. *Sociología*. Tecnos, Madrid, 1995.

Morin, Edgar. *Tierra Patria*. Kairós, Barcelona, 1993.

Moron, Ciriaco. *Las humanidades en la era tecnológica*. Nobel, Oviedo, 1998.

Nancy, Jean-Luc. *Un pensamiento finito*. Anthropos, Barcelona, 2002.

Nietzsche, F. *Cómo se filosofa a martillazos*. GET, México, 2004.

Noble, David. *La religión de la tecnología*. Paidós, Barcelona, 1999.

Noble, David. *Una visión diferente del progreso*. Alikornio, Barcelona, 2000.

Nowen, Henri. *Camino a casa*. Lumen, Buenos Aires, 1997.

Nowen, Henri. *El regreso del hijo prodigo. Meditaciones ante un cuadro de Rembrandt*. PPC, Madrid, 1996.

Nowen, Henri. *Tres etapas en la vida espiritual. Un proceso de búsqueda*. PPC, Madrid, 1997.

Ortiz, Xavier. *Para ser humano*. UIA, México, 1999.

Pardo, J. L. *La regla de juego. Sobre la dificultad de aprender filosofía*. Galaxia, Barcelona, 2004.

Parfrey, Adam. *Cultura del apocalipsis*. Valdemar, Madrid, 2002.

Pascal, Blas. *Pensamientos*. Zeus, Barcelona, 1970.

Paz, Octavio. "La búsqueda del presente". Vuelta, México, Enero 1991.

Paz, Octavio. *Itinerario*. FCE, México, 1993.

Paz, Octavio. *Los hijos del limbo*. Seix Barral, Barcelona, 1998.

Pérez Valera, Eduardo. *Filosofía y método de Bernard Lonergan*. Jus, México, 1992.

Peter, Ricardo. *Elementos fundamentales de la terapia de la imperfección*. Documento inédito. 2002.

Peter, Ricardo. *Ética para errantes*. BUAP, Puebla, 2000.

Peter, Ricardo. *Honra tu límite*. BUAP, Puebla, 1997.

Peter, Ricardo. *La imperfección en el evangelio*. Universidad Iberoamericana Golfo Centro, Puebla, 2000.

Peter, Ricardo. *Líbranos de la perfección*. Ediciones LAG, México, 2001.

Peter, Ricardo. *Una terapia para la persona humana*. BUAP, 2001.

Pirzig, Robert. *Zen y el arte del mantenimiento de la motocicleta*. Mondadori, Barcelona, 1994.

Rahaim, Salomón. *Compendio de filosofía*. Progreso, México, 1964.

Ramírez Basco, Mónica. *No seas tan perfeccionista*. Norma, Bogotá, 1999.

Ramos, Samuel. *Hacia un Nuevo humanismo*. FCE, México, 1997.

Ringer, Robert. *The collapse of western civilization*. QED, New York, 1983.

Rodríguez, José Enrique. *¿Un nuevo malestar en la cultura? Variaciones sobre la crisis de la modernidad*. Siglo XXI. Madrid, 1998.

Rodríguez, Mauro. *El miedo a la verdad. Biografía del poder y la neurosis*. Pax, México, 1992.

Rogers, Carl. *El camino del ser*. Kairos, Barcelona, 1995.

Rogers, Carl. *El proceso de convertirse en persona*. Paidós, México, 1995.

Rogers, Carl. *Libertad y creatividad en la educación*. Paidós, México, 1994.

Rougier, Louis. *Del paraíso a la utopía*. FCE, México, 1984.

Rubert de Ventós, Xavier. *Crítica de la modernidad*. Anagrama, Barcelona, 1998.

Rubert de Ventós, Xavier. *El laberinto de la hispanidad*. Anagrama, 1999.

Rubert de Ventós, Xavier. *Moral y nueva cultura*. Alianza, Madrid, 1971.

Rubert de Ventós, Xavier. *Por qué filosofía*. Sexto piso, México, 2004.

Ruiz Coloma, Cristina. *Atrévase a no ser perfecto*. Mondadori, Barcelona, 2001.

Sáenz, Alfredo. *El hombre moderno*. APC, México, 1999.

Sahagún Lucas, Juan de. *Las dimensiones del hombre*. Sígueme, Salamanca, 1996.

Sanabria, J. Rubén. *Introducción a la filosofía*. Porrúa, México, 1998.

Sartre, Jean-Paul. *El existencialismo es un humanismo*. Quinto sol, México, 1978.

Sastre, Jean-Paul. *El ser y la nada*. Altaya, Barcelona, 1993.

Savater, Fernando. *Ética como amor propio*. Mondadori, Madrid, 1998.

Scheler, Max. *El porvenir del hombre*. El puesto del hombre en el cosmos. Espasa, Buenos Aires, 1942.

Scheler, Max. *El puesto del hombre en el cosmos*. Losada, Buenos Aires, 1972.

Scheler, Max. *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*. Dos tomos. Revista de Occidente, Buenos Aires, 1948.

Scheler, Max. *La esencia de la filosofía*. Editorial Nova, Buenos Aires, 1962.

Scheler, Max. *La idea del hombre y la historia*. Ediciones Fausto, México, 1996.

Scheler, Max. *El resentimiento en la moral*. Caparrós, Madrid, 1993.

Schmelkes, Sylvia. *Hacia una mejor calidad de nuestras escuelas*. SEP, México, 1992.

Schmelkes, Sylvia. *La calidad en la educación primaria*. FCE, México, 1999.

Schumacher, E.F. *El buen trabajo*. Debate, Madrid, 1980.

Schumacher, E.F. *Guía para los perplejos*. Debate, Madrid, 1981.

Schumacher, E.F. *Lo pequeño es hermoso*. Blume, Madrid, 1978.

Schutz, Alfred y Luckmann, Thomas. *Las estructuras del mundo de la vida*. Amorrortu, Buenos Aires, 1973.

Schutz, Alfred. *El problema de la realidad social*. Amorrortu, Buenos Aires, 1995.

Schutz, Alfred. *Estudios sobre teoría social*. Amorrortu, Buenos Aires, 1974.

Schutz, Alfred. *La construcción significativa del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva*. Paidós, Barcelona, 1993.

Smith, Ann. *Cómo superar el perfeccionismo*. Panorama, México, 2001.

Stenhouse, Lawrence. *Investigación y desarrollo del curriculum*. Paidós, Barcelona, 1998.

Stewart, Matthew. *La verdad sobre todo*. Taurus, Madrid, 2001.

Tillich, Paul. *Pensamiento cristiano y cultura en occidente*. Aurora, Buenos Aires, 1977.

Trías, Eugenio. *Ciudad sobre ciudad*. Destino, Barcelona, 2001.

Trías, Eugenio. *El árbol de la vida*. Destino, Barcelona, 2004.

Trías, Eugenio. *Ética y condición humana*. Península, Barcelona, 2000.

Trías, Eugenio. *La edad del espíritu*. Destino, Barcelona, 2000.

Trías, Eugenio. *La filosofía del futuro*. Destino, Barcelona, 1995.

Trías, Eugenio. *La filosofía y su sombra*. Destino, Barcelona, 1995.

Trías, Eugenio. *La razón fronteriza*. Destino, Barcelona, 1999.

Trías, Eugenio. *Lógica del límite. Ensayos*, Barcelona, 1991.

Trías, Eugenio. *Los límites del mundo*. Ariel, Barcelona, 1985.

Vázquez Parada, Lourdes (Coord). *Diálogo entre razón y fe. Eugen Drewermann en Guadalajara*. UdeG, Guadalajara, 2001.

Villalpando, J. Manuel. *Filosofía de la educación*. Porrúa, México, 1992.

Villegas, Patricia. *El hombre: Dinamismos fundamentales*. Universidad Iberoamericana, México, 2000.

Villorio, Luis. *Creer, saber, conocer*. Siglo XXI, México, 2000.

Weber, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Premia, México, 1979.

Weiss, Alan. *Lo que es satisfactorio no basta*. CECSA, México, 2002.

Wessell, Leonard. *El realismo radical de Xavier Zubiri*. Valoración crítica. Ediciones de la Universidad de Salamanca, Salamanca, 1992.

Zubiri, Xavier. *Inteligencia y logos*. Alianza, Madrid, 1982.

Zubiri, Xavier. *Inteligencia y razón*. Alianza, Madrid, 1983.

Zubiri, Xavier. *Estructura dinámica de la realidad*. Alianza, Madrid, 1989.

Zubiri, Xavier. *Inteligencia y realidad*. Alianza, Madrid, 1998.

Zubiri, Xavier. *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Alianza, Madrid, 1995.

Zubiri, Xavier. *Sobre el hombre*. Alianza, Madrid, 1998.

Bibliografía sobre calidad.

Abell, John. *Estrategias duales*. Cecsa, México, 1993.

Aguayo, Rafael. *Dr. Deming, the american who taught the japanese about quality*. Lyle, Ontario, Canadá, 1990.

Albretch, Karl. *La revolución del servicio*. Legis, Bogotá, 1990.

Albretch, Karl. *The service advantage*. Irwin, Homewoodill, USA, 1990.

Albretch, Karl. *Todo el poder al cliente*. Paidós, México, 1994.

Alexander, Alberto. *Mejora continua y acción correctiva*. Pearson, México, 2002.

Andrews, D. & Stalick, S. *Business Reengineering*. Yourdon, Prentice, New Jersey, 1994.

Atkinson, H. *Linking quality to profits*. ASQC, Milwaukee, Wisconsin, 1994.

Austin, N. y Peters, Tom. *Pasión por la excelencia*. Lasser Press, México, 1986.

Barker, J. A. *Paradigmas*. McGraw Hill, Bogotá, 1995.

Barrer, Thomas. *Engineering quality by design*. Marcel Dekker, New York, 1990.

Berry, Leonard. *Calidad de servicio*. Díaz de Santos, Madrid, 1989.

Berry, Thomas. *Cómo gerenciar la transformación hacia la calidad total*. McGraw Hill, Bogotá, 1992.

Bounds, Gregory. *Beyond total quality management*. McGraw Hill, New York, 1994.

Bowles, Jerry. *Beyond quality*. Putnam, New Cork, 1991.

Brauer, Douglas. *Total manufacturing assurance*. Marcel Dekker, New York, 1991.

Brown, Stanley. *Total Quality Service*. Prentice, Ontario, Canadá, 1992.

Ciampa, Dan. *Calidad total*. Addison, Delaware, 1993.

Cornejo, Alfonso. *Complejidad y caos*. Castillo, México, 1997.

Covey, Sean. *Los siete hábitos de los adolescentes altamente efectivos*. Grijalbo, México, 1999.

Covey, Stephen. *El liderazgo centrado en principios*. Paidós, México, 1993.

Covey, Stephen. *El octavo hábito*. Paidós, México, 2005.

Covey, Stephen. *Los siete hábitos de las familias altamente efectivas*. Grijalbo, México, 1998.

Covey, Stephen. *Primero lo primero*. Paidós, México, 1994.

Crosby, Philip. *Calidad sin lágrimas*. Cecsa, México, 1990.

Crosby, Philip. *Calidad total para el siglo XXI*. McGraw Hill, México, 1996.

Crosby, Philip. *Completeness/Plenitud*. McGraw Hill, México, 1992.

Crosby, Philip. *Dinámica gerencial*. McGraw Hill, México, 1986.

Crosby, Philip. *El dulce arte de salirse con la suya*. Diana, México, 1990.

Crosby, Philip. *Hablemos de calidad*. McGraw Hill, México, 1990.

Crosby, Philip. *La calidad no cuesta*. Cecsa, México, 1990.

Crosby, Philip. *La calidad y yo. Una experiencia de vida*. Prentice, México, 2000.

Crosby, Philip. *La organización permanentemente exitosa*. McGraw Hill, México, 1988.

Crosby, Philip. *Liderazgo*. McGraw Hill, México, 1990.

Crosby, Philip. *Los principios absolutos del liderazgo*. Prentice, México, 1996.

Dale, Barry. *Los costos de la calidad*. Gedisa, México, 1993.

Davenport, Thomas. *Conocimiento en acción*. Prentice, México, 2001.

Davenport, Thomas. *Process innovation*. Harvard Press, Boston, 1993.

Delavigne, Kenneth. *Deming's profound changes*. Prentice, New Jersey, 1994.

Deming, William. *La nueva economía para la industria, el gobierno y la educación*. Diaz de Santos, Bogotá, 1998.

Deming, William. *Quality, productivity and competitive position*. MIT, Cambridge, 1982.

Deming, William. *The new economics for industry, government and education*. MIT, Cambridge, 1993.

Denison, Daniel. *Cultura corporativa*. Legis, Bogotá, 1991.

DePree, Max. *El liderazgo es un arte*. Lasser Press, México, 1986.

Derek, Abell. *Estrategias duales*. CECOSA, México, 1993.

Dobyns, Lloyd. *Quality or else*. Lloyd, Boston, 1991.

Drucker, Peter. *La gerencia de las empresas*. Hermes, Buenos Aires, 1989.

Drucker, Peter. *Managing for the future*. Truna, New Cork, 1992.

Duncan, R. *Control de calidad y estadística industrial*. Alfaomega, México, 1989.

Eberts, Ray. *The myths of Japanese quality*. Prentice, New Jersey, 1995.

Eden, Dov. *Pygmalion in management*. Lexington, Toronto, 1990.

Farson, Richard. *Administración de lo absurdo*. Prentice, México, 1997.

Fresco, Juan. *Desarrollo gerencial hacia calidad total*. Macchi, Buenos Aires, 1991.

Fritz, Robert. *Corrientes corporativas*. Castillo, México, 1996.

Gale, Bradley. *Descubra el valor de su cliente*. Prentice, México, 1994.

Gardner, Howard. *Estructuras de la mente. La teoría de las inteligencias múltiples*. FCE, México, 1994.

Gitlow, Howard. *Como mejorar la calidad y la productividad con el método Deming*. Norma, México, 1987.

Gitlow, Howard. *Total Quality Management in action*. Prentice, New York, 1994.

Goldratt, Eliyahu. *La meta. Un proceso de mejora continua*. River Press, New Haven, CT, 1984.

Goldratt, Eliyahu. *No fue la suerte*. Castillo, México, 1995.

Goldratt, Eliyahu. *Necesario más no suficiente*. Castillo, México, 2001.

Goodman, Michael. *Systems dynamics*. MIT, Cambridge, 1980.

Grant, Eugene. *Control estadístico de calidad*. Cecsa, México, 1987.

Griffiths, David. *Implementando la calidad*. Panorama, México, 1992.

Gutiérrez, Gustavo. *Seis sigma*. Castillo, México, 2002.

Halpin, James. *Zero defects. Una nueva dimensión en la garantía de calidad*. CEAC, Barcelona, 1970.

Hammer, M. y Champy, J. *Reingeniería*. Norma, Bogotá, 1994.

Hammer, Michael. *Beyond reengineering*. Harper, New York, 1996.

Harrington, James. *Administración total de mejoramiento continuo*. McGraw Hill, Bogotá, 1997.

Heller, Robert. *Las grandes decisiones de los grandes empresarios*. Grijalbo, México, 1991.

Herrscher, Enrique. *Pensamiento sistémico*. Granica, Buenos Aires, 2003.

Imai, Masaaki. *Gemba Kaizen*. McGraw Hill, New York, 1997.

Imai, Masaaki. *Kaizen*, CECSA, México, 1989.

Ishikahua, Kaoru. *¿Qué es la calidad total?* Norma, Bogotá, 1986.

Ivancevich, John. *Gestión, calidad y productividad*. McGraw Hill, Madrid, 1994.

Jablonsky, Joseph. *Total Quality Management: Cómo implantarlo*. Cecsa, México, 1995.

Johanson, Henry. *Reingeniería de procesos de negocio*. Limusa, México, 1995.

Joiner, Brian. *Fourth generation management*. McGraw Hill, New York, 1994.

Juran, J. M. *Juran y el liderazgo para la calidad*. Diaz de Santos, Madrid, 1990.

Juran, J. M. *Quality control handbook*. McGraw Hill, New York (First edition 1951), 1974.

Juran, J.M. *Juran on planning for quality*. Free Press, New York, 1988.

Juran, J.M. *Juran on quality by design*. MacMillan, Ontario, Canadá, 1992.

Kilian, Cecelia. *The World of William E. Deming*. Merc Press, Maryland, 1988.

Koch, Richard. *El principio de Pareto 80/20*. Paidós, Barcelona, 1997.

Kriegel, Robert. *Si no está roto, rómpalo*. Cecsa, México, 1999.

Kunde, Jesper. *Corporate religion*. The path to a strong business. Borsen, Boston, 1997.

Lamprecht, James. *Implementing the ISO-9000 series*. Marcel Dekker, New York, 1993.

Lane, Tom. *El sendero de la calidad*. Panorama, México, 1996.

Lobos, Julio. *Calidad a través de las personas*. Dolmen, Santiago de Chile, 1994.

Lobos, Julio. *Cautivando al cliente*. Dolmen, Santiago de Chile, 1995.

Lockamy, Arch. *Reengineering performance measurement*. Irwin, New York, 1994.

Lowenthal, Jeffery. *Reengineering the organization*. ASQC, Milwaukee, 1994.

Luftman, Jerry. *La competencia en la era de la información*. Oxford, México, 2001.

Lyonnet, Patrick. *Los métodos de la calidad total*. Díaz de Santos, Bogotá, 1989.

Macdonald, John. *Calidad global*. Panorama, México, 1993.

Manganelli, R. y Klein, M. *Cómo hacer reingeniería*. Norma, Bogotá, 1994.

Mann, Nancy. *The keys to excellence. The store of the Deming philosophy*. Prestwick, Los Angeles, CA1989.

Mather, Hal. *Manufactura competitiva*. Prentice, México, 1988.

Naisbitt, J. y Aburdem, P. *Re-inventar la empresa*. Folio, Barcelona, 1986.

Nonaka, Ikujiro. *La organización creadora de conocimiento*. Oxford, México, 1999.

O'Connor, Joseph. *Introducción al pensamiento sistémico*. Urano, Barcelona, 1998.

Oakland, John. *Administración por calidad total*. CECSA, México, 1995.

Omachou, Vincent. *Principios de la calidad total*. Diana, México, 1994.

P. van Gigch, John. *Teoría general de sistemas*. Trillas, México, 1995.

Pande, Peter. *Las claves del seis sigma*. McGraw Hill, Madrid, 2002.

Peters, Thomas y Waterman, Robert. *En busca de la excelencia*. Lasser Press, México, 1984.

Price, Frank. *Calidad permanente*. Panorama, México, 1990.

Price, Frank. *Right first time*. Using quality control for profit. Wildwood, Southampton, UK, 1989.

Reza, Germán. *Teoría de sistemas*. UAM, México, 2001.

Rosen, Robert. *Exito global y estrategia local*. Vergara, Buenos Aires, 2000.

Russell, J. P. *The quality master plan*. ASQC, Milwaukee, 1990.

Saenz, Alfredo. *El hombre moderno*. Gladius, Buenos Aires, 1998.

Sandholm, Lennart. *Control total de calidad*. Trillas, México, 1975.

Sannon, Robert. *System simulation*. Prentice, New Jersey, 1975.

Scherkenbach, William. *La ruta Deming a la calidad y la productividad*. Cecsa, México, 1992.

Scherre, Victor. *La jungla de los negocios*. Grijalbo, México, 1993.

Schmelkes, Sylvia. *Hacia una mejor calidad de nuestras escuelas*. OEA/SEP, México, 1998.

Segal, Howard. *Technological utopianism in american culture*. UC Press, Berkeley, 1985.

Senge, P., Prahalad, C., Kouzes y Posner, et al. *Management sXXI*. Prentice, Madrid, 2000.

Senge, Peter. *Escuelas que aprenden*. Norma, Bogotá, 2002.

Senge, Peter. *The fifth discipline*. Doubleday, New York, 1990.

Sériéyx, Hervé. *El desprecio cero. Hacia la calidad total*. McGraw Hill, Madrid, 1991.

Servitge, Roberto. *Estrategia para el éxito*. Prentice, México, 2003.

Singh, Sarv. *Control de calidad total*. McGraw Hill, México, 1997.

Sumanth, David. *Administración para la productividad total*. CECOSA, México, 1999.

Tennant, Geoff. *Six sigma*. Panorama, México, 2001.

Toffler, Alvin. *La tercera ola*. Edivisión, México, 1984.

Townsend, Patrick. *Compromiso de calidad*. Limusa, México, 1994.

Tucker, Robert. *Managing the future*. Putnam, New York, 1991.

Vachette, Jean-Luc. *Mejoramiento continuo de la calidad*. CEAC, Barcelona, 1990.

Valdes, Luigi. *Conocimiento es futuro*. CNIC, México, 1996.

Walsh, Loren & Wurster, Ralph. *Quality Management Handbook*. Marcel Dekker-ASQC, McGraw Hill, New York, 1986.

Westland, Cynthia. *Quality: the myth and the magic*. ASQC, Milwaukee, 1990.

Zairi, Mohamed. *Administración de la calidad total para ingenieros*. Panorama, México, 1993.