

**INSTITUTO DE TEOLOGÍA PARA RELIGIOSOS  
UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO**

# **ITER - HUMANITAS**

**Revista de Filosofía y Humanidades**

**AÑO 2  
Número 3**

**Publicaciones ITER-UCAB  
Caracas, 2005**

ITER – HUMANITAS  
REVISTA DE FILOSOFÍA  
Y HUMANIDADES  
Enero - Junio 2005  
AÑO 2, N° 3  
Depósito legal pp.200402CS1737

Revista semestral del ITER,  
Instituto de Teología para  
Religiosos y de la UCAB,  
Universidad Católica "Andrés  
Bello" de CARACAS  
ISSN: 1690-9585

---

**DIRECTOR:** *Eduardo Frades Gaspar, C.M.F.*

**CONSEJO DE REDACCIÓN:**

*Dra. Luz Marina Barreto, UCV*  
*Dr. Enrique Ali González, ITER y UCV*  
*Dr. Rafael Luciani, ITER, UCAB y IUSPO*  
*Dr. Félix Palazzi, ITER y UCAB*  
*Dr. Nelson Tepedino, USB*

**COMITÉ DE ARBITRAJE:**

*Luis Ugalde, S.J., Rector de la UCAB*  
*Juan Pablo Peron, S.D.B, Rector del ITER*  
*Carlos Bazarra, O.F.M.Cap, ITER y "Nuevo Mundo"*  
*Gaia De Vecchi, PUGregoriana de Roma*  
*Felícísimo Martínez, O.P., Instituto de Pastoral de Madrid*  
*Pedro Trigo, S.J., ITER y Centro Gumilla*  
*José Virtuoso, S.J., UCAB y Centro Gumilla*

**DIRECCIÓN Y ADMINISTRACIÓN**

ITER-HUMANITAS  
Revista de Filosofía y Humanidades  
Instituto de Teología para Religiosos  
3ª Avenida con 6ª Transversal. Altamira  
Caracas 1061-A VENEZUELA

Apartado de Correos 68865  
Telf(0212)261.85.84  
Fax(0212)265.05.05  
E-mail: [revista\\_iter@ucab.edu.ve](mailto:revista_iter@ucab.edu.ve)  
Web: [www.iter-ups.org](http://www.iter-ups.org)  
[www.ucab.edu.ve](http://www.ucab.edu.ve)

**DIAGRAMACIÓN:** *Laury Martínez*  
**DISEÑO DE PORTADA:** *Alexandra Longinow*  
**IMPRESIÓN:** *E.T.P. Don Bosco*  
Caracas – Venezuela  
Telf(0212)2370802 - 2372766  
Fax(0212)2387549

**SUSCRIPCIONES 2005:**  
Correo normal: Bs. 17.000  
Número suelto: Bs. 9.000  
Extranjero: \$ 20  
Por aviación: \$ 25

# ÍNDICE GENERAL

## PRESENTACIÓN

Eduardo Frades, CMF (ITER-UCAB).....	5
--------------------------------------	---

## X JORNADA DE FILOSOFÍA

<i>Palabras de apertura de la X Jornada de Filosofía ITER-UCAB</i> Prof. Dr. Rafael Luciani (ITER-UCAB).....	17
---	----

<i>Ensayo sobre la posibilidad de una filosofía fundamentada por la perspectiva cristiana: El caso de San Agustín.</i> Prof. María Guadalupe Llanes (UCV).....	19
---	----

<i>La historia como reflexión ética: ética, teología y memoria a inicios del siglo XXI.</i> Prof. Tomás Straka (UCAB).....	31
---	----

<i>La filosofía y su historia</i> Prof. Rafael García Torres(ITER-UCAB).....	59
---	----

## ARTÍCULOS Y REFLEXIONES

<i>La ordenación: regla epistémica regente del pensamiento de Santo Tomás de Aquino.</i> Prof. William Rodríguez (UCAB).....	81
---	----

<i>Física y cosmología en los albores de la modernidad</i> Prof. Jorge Machado (USB).....	93
--	----

<i>Consideraciones sobre la ontología occidental desde la perspectiva filosófica de Emmanuel Lévinas.</i> Prof. Eloy Rivas, S.J (ITER-UCAB).....	109
---	-----

<i>Pobres y excluidos aún... y por mucho tiempo.</i>	
Prof. Carmen Dyna Guitián (UCV).....	123
<i>Paso del latín a las lenguas romances.</i>	
Prof. Bruno Manara (ITER).....	137

# PRESENTACION

Estamos presentando el tercer pasito de esta nueva criatura de nuestro Instituto. Como surgió y creció ya al lado de su madre, la revista ITER, que abarcaba temas teológicos en primer lugar, pero también filosóficos y humanísticos, sus pasos han sido y esperamos que sigan siendo los de una adulta, como puede constatar el lector de este número y de los anteriores. Pero ahora podemos disponer de más espacio para los asuntos específicamente filosóficos y humanísticos.

Comenzamos con las ponencias de la **X Jornada de Filosofía** del Instituto. Esta vez ha versado sobre la relación entre la Filosofía y la Teología. Como expone el Dr. Rafael Luciani, Director del Pregrado que integra ambos campos, las reflexiones versan primero sobre la problemática de la misma relación en sí entre un saber proveniente de la fe revelada y otro de la razón humana autónoma; y luego sobre algunos aspectos de su relación histórica. Las ponencias de la primera parte estuvieron a cargo del doctor Nazario Vivero y de la doctora Guadalupe Llanes.

Por desgracia, el doctor Nazario no nos ha podido entregar a tiempo su ponencia, que se titulaba: "*La paradoja de la Filosofía Cristiana. Algunas consideraciones hermenéuticas sobre un problema antiguo y nuevo*"; por este motivo no figura en nuestra revista. La doctora **Guadalupe Llanes**, que centra el mismo asunto en el caso ejemplar de San Agustín para su reflexión, nos resume así su ponencia:

*El presente ensayo pretende ser una introducción al problema de las relaciones entre la filosofía y la doctrina cristiana y a las consecuencias históricas de tal comunión al parecer paradójica. El artículo muestra además la posición de uno de los más influyentes filósofos en la alta edad media. Estoy refiriéndome a San Agustín, cuyos escritos son hoy día tan interesantes como lo fueron en el pasado. Él adaptó e insertó satisfactoriamente en un contexto cristiano las concepciones neoplatónicas de la realidad. Pero para él la filosofía estaba intrínsecamente unida con la teología. El fin de la filosofía no es el conocimiento sino la sabiduría, el mismo fin de teología. La filosofía y la teología son dos caminos que conducen al mismo fin: la felicidad y la sabiduría, conocimiento sobre las cosas eternas. Así « creer para entender y entender para creer » debe ser la carrera hacia el verdadero*

*conocimiento, dijo Agustín. Y la fe es sólo posible para seres racionales.*

Las relaciones entre la filosofía y la teología se enfocan en la segunda parte desde la vertiente filosófica, que es la que va delante y condiciona sin duda el discurso teológico y su racionalidad adecuada a los tiempos, por estar ella misma abierta al desenvolvimiento de la historia humana con sus nuevos problemas y preguntas. El profesor **Tomás Straka** nos ha resumido así su ponencia:

*“La lectura de “Memoria e identidad. Conversaciones al filo de los milenios”, el último libro de Juan Pablo II, sirve de base para una reflexión sobre la naturaleza sociocultural de la historia, en cuanto disciplina que sistematiza un fenómeno más amplio –el de la memoria- y de los roles sociales que al respecto se le han asignado como educadora moral (magistra vitae) y verificadora de profecías. La crisis del pensamiento moderno, el retorno de la ética a la palestra de discusión y la quiebra de las ideologías historicistas (como el marxismo) son los parámetros dentro de los cuales se lleva adelante el trabajo del Papa, que acá es analizado como síntoma de su tiempo”.*

Por su parte, el profesor **Rafael García** nos ayuda a reflexionar sobre la filosofía y su historia, y nos sintetiza su amplia temática en estas palabras:

*“A partir de las propuestas metodológicas de J. J. E. Gracia se muestra el valor positivo del estudio de la historia de la filosofía para la filosofía. Se exponen los bordes extremos del problema (en sus formatos bipolares “adanita / anticuario”, “incompatibilista / historicista”), el ámbito operacional de la filosofía y de su historia, y se concluye que la cuestión central se basa en una franca confusión entre la necesidad objetiva y la necesidad metodológica en la cual se tiende a caer cuando se plantea la pregunta de si la filosofía ha de tener en cuenta o no su propio pasado”.*

**La segunda parte** de este número, cumpliendo con el título mismo de la revista, trata todavía de algunos temas filosóficos, pero se abre también al campo más ancho de las ciencias humanas. En un primer momento colocamos el trabajo del Dr. **William Rodríguez** sobre el tema del orden, o mejor, de la “ordenación” en el sistema filosófico y modo de pensar de Santo Tomás de Aquino. Porque el “orden” sería cuantitativo y extrínseco; mientras que la “ordenación” es cualitativa e intrínseca. Nos presenta su trabajo resumido en estas breves líneas:

*“El artículo analiza, desde una perspectiva histórico-crítica, las reglas del pensamiento tomista a la luz interpretativa de historiadores, teólogos y filósofos con el fin de hacer notar el fondo generante del pensamiento tomista, su originalidad y heurística”.*

El escrito del profesor **Jorge Machado** se ocupa de la física y el pensamiento filosófico en su paso del pensar tradicional aristotélico-tomista al de los autores premodernos, o padres de la modernidad ilustrada, como fueron principalmente Descartes, Leibniz y Espinoza, partiendo de las novedades aportadas por Giordano Bruno y Galileo Galilei. Como es su campo de especialidad, podemos escuchar al profesor Machado con atención cuando nos habla de lo que conoce ampliamente, y que nos resume de este modo:

*“Las concepciones físicas y cosmológicas que se dieron en el siglo XVI y primera mitad del siglo XVII, marcaron una revolución sin precedentes frente al modo como el modelo tradicional aristotélico-tomista concebía el universo. La incorporación del heliocentrismo, de la idea de espacio infinito, entre otras tesis más, marcó definitivamente el modo como la modernidad entendería al universo. En este sentido, la crítica a Aristóteles que hicieron autores como Giordano Bruno tiene una honda significación pues devela los albores de una nueva cosmología, que tendría un desarrollo sucesivo en las tesis de Descartes y Leibniz. El siguiente trabajo tiene por objeto mostrar las principales tesis cosmológicas del aristotelismo-tomista, vigentes en el siglo XVI, para desde ellas exponer la crítica que hace Bruno a la concepción finitista del universo. Se trata en todo caso de acercarnos a los albores de la física y la cosmología en la modernidad”.*

Por mantener un cierto orden cronológico, después de reflexionar sobre Santo Tomás y sobre los filósofos del Siglo XVII, le toca el turno al trabajo sobre el filósofo y pensador judío Emmanuel Lévinas que nos presenta el profesor **Eloy Rivas**, actualmente Director de la Sección de Filosofía de nuestro Instituto, además de secretario del ITER. Estas son sus palabras de síntesis:

*“La reflexión llevada a cabo por Emmanuel Lévinas a propósito de la cuestión del otro y la alteridad, considerada y clasificada al interior de la ontología contemporánea como una filosofía de la diferencia, se erige como crítica radical a toda la metafísica propuesta por Occidente. Para Lévinas toda la ontología elaborada desde la clásica metafísica griega hasta la ontología contemporánea inclusive, no es más que una reducción del otro, de la diferencia radical, al uno, al sí mismo. Desde este contexto particular teórico nos interesa precisar las ideas centrales que fundan lo que establece entonces Lévinas como metafísica.*

*En otras palabra, explicar el proceso reflexivo mediante el cual la ética se convierte en filosofía primera”.*

Con el artículo de la doctora **Dyna Guítain** entramos en el campo de las ciencias sociales, y más en concreto en un aspecto socio-político que nos interesa a todos profundamente, y de cuya solución depende la misma posibilidad de un mundo en paz y en solidaridad humana básica. Se trata del tema, y más aún, de la realidad de los pobres y excluidos, que son cada día más tanto a nivel nacional como a nivel continental y mundial. La doctora Dyna, esposa de nuestro profesor y alumno Enrique Alí, es socióloga meritoria e investigadora experta en este campo, y nos ha resumido así su trabajo investigativo:

*“Esta presentación es el resultado del análisis comparativo de tres investigaciones llevadas a cabo en América Latina, en Estados Unidos y en Venezuela. La investigación de la pobreza realizada conjuntamente entre la Pontificia Universidad de Chile y la Universidad Católica de Uruguay, una investigación de la pobreza de negros residentes en la ciudad de Chicago, EEUU, y una investigación realizada en Venezuela. Se seleccionaron estas investigaciones porque coinciden en centrarse en el enfoque del capital social y, específicamente, en el enfoque del capital cultural. Nos interesa mirar la pobreza desde la perspectiva del modo como los sujetos sociales adquieren y administran los distintos tipos de capital social, cultural, económico, político y ambiental y cuales son las disposiciones que propician u obstaculizan la superación de la pobreza; ahora bien le corresponde a la sociedad proveer, más que garantizar como suelen establecer las disposiciones legales, las condiciones necesarias y suficientes para que los sujetos sociales dispongan de la capacidad de adquirir y administrar dichos capitales. Es el propósito de este artículo desarrollar el tema de pobreza y la exclusión desde la perspectiva de las teorías de la reproducción social (Bourdieu) y de la sociología reflexiva, para establecer la relación que existe entre lo social estructurado y lo estructurante o la experiencia vivida del sujeto social en la vida cotidiana. Pretende ser, a fin de cuentas, un aporte para intervenir en el debate acerca de la pobreza en la Venezuela contemporánea”.*

Finalmente ponemos el broche de oro con el trabajo del profesor **Bruno Manara** sobre el paso del latín a las lenguas romances; tema que domina tanto a niveles teóricos como prácticos, ya que conoce varias de las lenguas romances, además de la griega y latina clásicas. El profesor Manara nos sintetiza así el trabajo que aquí nos ofrece:

---

*“Se reseñan algunos rasgos comunes a las principales lenguas romances modernas y que, por lo mismo, presumimos se hayan originado todavía en el latín hablado de la época del imperio romano. Se indican también otros rasgos provinciales latinos que, con el paso de los siglos se fueron especializando de tal forma que hoy ya no pertenecen a la totalidad de las lenguas romances, sino solo a una o a algunas de ellas”.*

### **Unas notas sobre el quinto Foro Social Mundial (FSM) del 2005**

Como quedó pendiente en mi presentación del reciente número 36 de la revista ITER, donde hablaba algo del Foro Mundial de Teología y Liberación (FMTL), en este número diré también algo sobre la experiencia vivida en el V Foro Social Mundial (FSM), celebrado en la misma ciudad de Porto Alegre, del sur de Brasil, en los días finales del mes de enero de este año 2005. No pretende ser una información detallada ni una valoración crítica de dicho acontecimiento, sino una sucinta crónica y una visión personal de la experiencia vivida, en alguno de los aspectos que creo interesante compartir con los posibles lectores. Como la mayoría serán breves alusiones, en el caso del sociólogo Boaventura de Sousa Santos me detendré algo en contenidos.

Por interés propio y con la debida autorización y apoyo del Gobierno de mis hermanos Claretianos y del Consejo Directivo del ITER, estuve participando en el primer Foro Mundial de Teología y Liberación (FMTL) y en el quinto Foro Social Mundial (FSM), que tuvieron lugar en la ciudad de Porto Alegre, del sur del Brasil, los días 20 al 25 de enero de este año 2005, en la sede de la Pontificia Universidad Católica de Rio Grande do Sul (PUCRJ) dirigida por los HH: Maristas el primero; y los días 26 al 31 del mismo mes, en la zona de almacenes portuarios y de parques públicos, junto al lago Guaíba, de esa acogedora ciudad el segundo. Del FMTL ya informé brevemente en el número 36 de la revista ITER.

Mientras que en el FMTL participamos unos 180 teólogos y teólogas de distintas confesiones cristianas de todas las partes del mundo, con presencia mayor de los países latinoamericanos, en esta quinta edición del FSM el número de inscritos superaba los ciento treinta mil; y la participación real, según datos oficiales, sobrepasó ampliamente las 150.000 personas; sin contar los vendedores de comidas y bebidas, los policías y personal de seguridad, y el número de curiosos y participantes en momentos peculiares, como las marchas y otros eventos. Un alto porcentaje de esos participantes eran jóvenes de distintas partes del mundo, que prefirieron invertir su tiempo y su dinero en estas jornadas, en apoyo a esa esperanza y en organización y lucha por ese “*otro mundo posible*”.

Los periodistas acreditados inicialmente pasaban de los 3.500, pero de hecho parece que superaron los 5.000.

Casi todos los participantes en el FMTL participamos también en el FSM; pues se puso antes del mismo, con esa motivación y finalidad. Algunos de los presentes en el FMTL fueron también figuras estelares en el FSM, como los teólogos Leonardo Boff y el dominico Frei Betto. Este último había sido hasta hacía poco tiempo colaborador directo del presidente Lula en su lucha contra la pobreza de grandes mayorías en el Brasil; y pertenece al Comité Internacional del FSM. Como señaló acertada y críticamente José Comblin, en este primer FMTL hubo mucha más teología que liberación; pero hay que decir que se puso expresamente en vísperas del quinto FSM, celebrado por segunda vez en esa misma ciudad del 26 al 31 de enero. Un lema y tema común a ambos eventos era “otro mundo es posible”, como alternativa a la actual globalización del capitalismo neoliberal. La esperanza y el empeño por lograrlo supera con mucho la actividad teológica, y no es posible sin el impulso de muchas personas, entre las que tienen un puesto fundamental lo diversos líderes culturales de diversos campos del saber y de la información.

Habría que poner en lugar especial al famoso sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos, que tuvo la primera ponencia en el FMTL y participó en diversas actividades, como promotor y responsable de la organización del FSM. Junto con su paisano José Saramago, galardonado con premio Nobel de literatura en 1998, el escritor uruguayo Eduardo Galeano, conocido por casi todo el mundo al menos por su poderosa denuncia de la explotación continental que tituló “*Las venas abiertas de América Latina*”, y el periodista Ignacio Ramonet, editor de “*Le Monde Diplomatique*”, fueron figuras estelares en el foro social, con entrevistas televisivas y de distintos medios de prensa y radio en esos mismos días. También lo fueron algunas figuras políticas, como el secretario de la presidencia, Luiz Dulci, o el ya citado Frei Betto; pero especialmente los presidentes Lula y Chávez, invitados por los organizadores y que tuvieron sendos discursos en el estadio mayor prestado al FSM, llamado el Gigantinho, con capacidad para trece o quince mil personas.

Pero quiero detenerme con cierto detalle en esa ponencia programática del profesor de Coimbra **Boaventura de Sousa Santos**, miembro del Comité Internacional del FSM, que sirvió de preparación y puente de unión a ambos eventos; ya que la Teología de la Liberación se entiende expresamente a sí misma como un elemento de transformación del mundo hacia el Reino escatológico. Nuestro autor comenzó con el dato sociológico de que el 63 % de los participantes en el FSM de anteriores ediciones estaba formado por personas

creyentes, aunque no se incluyó ningún espacio en ellos para el tema religioso. Señaló luego como diagnóstico crítico de nuestro mundo las enormes discrepancias entre experiencias negativas y expectativas o esperanzas de un mundo mejor, de ese “*otro mundo posible*”. Una sociedad es una serie de expectativas o experiencias estabilizadas; y las cinco experiencias actuales, que calificó de “monoculturas” dominantes que desperdician esas expectativas, son estas:

1) *Monocultura del saber*, que reduce la experiencia al saber científico y sólo valora y reconoce ese saber con sus aplicaciones tecnológicas. El resto de los saberes no se consideran tales y no cuentan nada. 2) *Monocultura del progreso*, que imagina un tiempo lineal, una historia de sentido único y progresivo. Por eso se valora sólo el mundo desarrollado o en vías de serlo. 3) *Monocultura de las jerarquías*, hasta considerar como normales las jerarquizaciones del mundo en razón de género, de clase, de raza o etnia, etc. 4) *Monocultura de lo universal*, donde sólo se considera válido lo universal abstracto, y su globalización sin contexto. Lo demás son restos obsoletos, locales, sin valor de futuro. 5) *Monocultura de la productividad*, del mundo de la producción y el consumo capitalista, donde todo el que no produce o no consume es un inútil o un estorbo, que debe ser excluido.

Estas cinco monoculturas producen desprecio por el ignorante, el atrasado, el inferior, el local y el improductivo. Piensa que las religiones y sus teologías han contribuido demasiado a algunas de esas monoculturas, señalando una cierta continuidad entre la acción de los misioneros y la actual de Condolezza Rice, al pretender todos ellos llevar la verdad y la salvación a los pueblos. Pero también pueden jugar un papel muy importante para la salida de esta situación, radicalizando la democracia y los derechos humanos como forma de luchar contra la exclusión, luchando por la eliminación de esas monoculturas y por la creación de las cinco ecologías alternativas.

Según nuestro autor, la teología de la liberación tiene que ser ecológica, debe hacer una reflexión sobre el colonialismo y la descolonización y ha de reflexionar sobre el fundamentalismo. Debe ser pluralista, como una teología de la traducción, de las diferencias; debe perder la ortodoxia excluyente y aceptar un cierto “bricolage”. Ha de colocar “la práctica de la trascendencia en la trascendencia de la práctica”; porque la salvación que se predica, debe ser posible ya en este mundo en cierto modo. Otros dichos impactantes de nuestro autor fueron: “Tenemos el derecho a ser iguales cuando la diferencia nos margina e inferioriza”. “Tenemos derecho a ser diferentes cuando la igualdad nos descaracteriza.” “No podemos pensar sólo el poder del Imperio, hay que pensar también sus fragilidades”; por algo el FSM se ha vuelto un punto de

referencia incluso para los actuales Foros de Davos. En entrevistas radiales y periodísticas nuestro autor tocó otros puntos, de los cuales tomo aquí tan sólo un par de ellos, siempre de análisis sociológico-político.

Entre las novedades de esta quinta edición del FSM el sociólogo apuntó estas dos: los temas a debatir no los propusieron los organizadores sino que son el resultado de una amplia encuesta a miles de asociaciones, movimientos y ongs; los organizadores se limitaron a articularlos y organizarlos, para la discusión y las propuestas del propio FSM. Los desafíos que debe afrontar el FSM en el actual contexto mundial, marcado sobre todo por la erosión de los derechos económicos y sociales, complementado ahora por la de los derechos civiles y políticos, son estos dos primordialmente: 1) El primero es cómo aumentar la eficacia de la resistencia a la globalización neoliberal; porque no basta discutir, sino que es preciso actuar. Superar el ámbito de ongs, que tienen diversas complicidades con los gobiernos y las agencias financieras que las apoyan y crean desigualdad y exclusión social. 2) El segundo desafío es cómo defender la lucha política no violenta en un mundo cada vez más dominado por todo tipo de fundamentalismos, que comparten la idea de que sólo sirve la lucha violenta, sea la guerra de ocupación, sea el terrorismo. Ahora se pretende criminalizar hasta las formas de protesta pacífica, toleradas por cualquier sistema democrático.

El día 26 se inició el Foro con una marcha multitudinaria desde la plaza Glênio Peres hasta el anfiteatro Pôr-do-Sol, llena de colorido, mensajes, banderas y pancartas, por y contra Lula, con una muestra abigarrada de los grupos, tendencias y gran diversidad de los participantes. Estaban repartidos los temas en 11 espacios, señalados con las letras A, cuyo lema era "*Pensamiento autónomo, reapropiación y socialización del conocimiento (de los saberes) y de las tecnologías*", hasta la K, sobre "*Ética, cosmovisiones y espiritualidad – Resistencias y desafíos para un mundo nuevo*"; pasando por las más políticas F, "*Luchas sociales y alternativas democráticas – Contra la dominación neoliberal*", y G, "*Paz y, desmilitarización – Lucha contra la guerra, el libre comercio y la deuda externa*" o I, "*Economías soberanas de y para los pueblos – Contra el capitalismo neoliberal*", etc. Se realizaron unas 2.500 actividades simultáneas, pero en horarios y carpas de distinta capacidad repartidas por ese amplio espacio de más de seis kilómetros de longitud, en la rivera del lago Guaíba.

La mayor parte de ellas se tenían en auditorios temporales, de diversa capacidad pero casi todos de una estructura de plástico blanco que hizo el efecto de sauna, dado el fuerte calor de esos días; sólo los pocos de 600 a 1.000 plazas tenían aire acondicionado, por otro lado insuficiente. Los diálogos o debates

solían tenerse en cuatro horarios diversos, dos de mañana y dos de tarde, facilitando así la organización personal de cada participante. Había traductores oficiales en los espacios mayores, incluso a varias lenguas, pero sólo traductores ocasionales en los espacios menores, por razones de costo.

Desde la inscripción disponíamos de una programación detallada, en una suerte de periódico de tres cuerpos, para que cada uno hiciera su agenda y combinara lo mejor posible tantos sus intereses como su tiempo disponible. Entre los encuentros en que tuve ocasión de participar, más de oyente que de otra cosa, pongo aquí este pequeño muestreo de algunas temáticas del foro. Evidentemente, el día 26 participé en la marcha inaugural y ya en ese primer momento tuve ocasión de saludar al obispo Dom Demetrio, presidente de Caritas, al Provincial de los Jesuitas del Brasil, a Marcelo Barrios, que marchaba con un grupo de negros con sus tambores, y a otro grupo de religiosos y sacerdotes, participantes o curiosos.

El 27 lo pasé recorriendo distintos ámbitos y temas diversos, todos del área socio-política, deteniéndome especialmente en el caso de Argentina, por que en ella debatieron diversos economistas y miembros de organizaciones anti y pro Kirchner; y estaba presente la abuela de las madres de Plaza de Mayo. En otro de los locales estaba el premio Nobel de la paz, Adolfo Pérez Esquivel y su organización mundial. Los temas, tratados en las zonas F y G sobre todo, fueron estos: Democracia participativa. Pela Paz e a Solidaridade contro o Imperialismo e a Guerra. Reinventando o poder: a praxis freiriana. Auditoria cidadã da Dívida. Pedagogía para a Paz e a Democracia. Deuda Externa: ¿Argentina, un ejemplo a seguir? A luta pela paz, contra a guerra e o imperialismo. La nueva ola del libre comercio (Campaña continental contra el ALCA).

Abrí el día 28 con Diálogo Sul-Norte. Esta temática era una de las propuestas del grupo de teólogos del FMTL y de Amerindia. Entre los ponentes estuvieron Frei Luiz Carlos Susin, capuchino secretario general del FMTL, Diego Irrarrazaval, director de ASETT (Asociación Ecueménica de Teólogos del Tercer Mundo) y el alemán brasileño Walter Frantz. Se propuso renegociar y reformular los contratos vigentes en el intercambio internacional, con nuevas formas de cooperación, nuevas formas de solidaridad, nuevas políticas culturales y el desarrollo de alternativas compartidas. Luego pude participar aún en los siguientes debates: Direitos humanos e globalizações. A participação da mulher e do homem em diferentes espaços. Jubileu da Terra: cristãos e a defesa do meio-ambiente. Agua ¿derecho humano o mercancía? Desafios do FSM. Educação cidadã e mobilização social para a superação da fome e a erradicação da pobreza no mundo. Desde ese día estuve firmando adhesiones a diversas campañas:

contra la guerra, a favor de la ecología, y sobre todo la intitulada “Global Call to Action against Poverty”.

El día 29 estuve la mañana entera en el Auditorio Araujo Viana escuchando, junto a miles de personas, sentadas y de pie (además de los oyentes por radio o TV) el panel de Federico Mayor Zaragoza, Ignacio Ramonet, Roberto Savio, el ministro de la presidencia Luiz Dulci, Eduardo Galeano y José Saramago sobre “*Quijotes hoy: utopía y política*”. Cada autor habló en su lengua, pero había traducción simultánea. El patrocinador era el gobierno de España, tratando de unir la celebración de los 400 años de la primera edición de la inmortal obra de Cervantes con la actual lucha contra los males de la globalización capitalista, según la interpretación de periodistas como el de *Terra Viva*, diario independiente del FSM, en portugués e inglés. Se habló más de política que de otra cosa, pero no era eso algo ajeno al autor de *Don Quijote*. El debate entre las dos figuras señeras, Galeano y Saramago, se centró en la validez de la utopía para el quehacer humano y político. Crítico y casi dogmático el portugués, sin duda por su ideología marxista de base; y brillante defensor de la utopía, como el horizonte que avanza con nosotros pero que nos hace caminar hacia delante, el escritor latinoamericano. En la tarde participé sobre todo en el tema de Transforming the Patriarchal Order to Human Rights System y luego en el tema patrocinado por la UNESCO con el título *Ética, valores universais e cultura de paz*.

El domingo, día 30, estuve participando de la celebración interreligiosa de católicos, protestantes, ananda marga, budistas, hinduistas, umbanda, etc. *Alternatives to the Neo-liberal Globalization*. Auditorías integrales de la Deuda externa, ecológica y social. Se e possivel o poema, e possivel a vida, del Grupo Cero. Luego, en la tarde noche, estuve reunido con la mayor parte de los quince compañeros claretianos que estaban participando en el evento, comentando, planificando y celebrando juntos. Finalmente el día 31 estuve en una reunión de Amerindia; y no participe en la marcha final, que no tuvo en modo alguno ni la brillantez ni la participación de la inaugural del día 26 de enero. El número de talleres era tal que no daba tiempo ni asomarse y enterarse del contenido de una de las áreas temáticas.

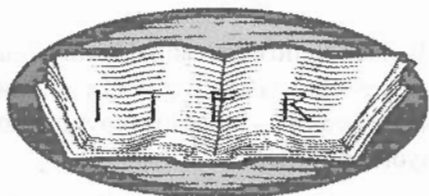
Además de las infinitas propuestas concretas de cada grupo o evento, hubo un tablero de propuestas, que sobrepasaron las 350; pero la que suscitó más eco y más polémica fue la firmada por 19 intelectuales del Comité Internacional del FSM; que fueron los siguientes: Adolfo Pérez Esquivel, Aminata Traoré, Eduardo Galeano, José Saramago, François Houtart, Armand Matellar, Boaventura de Sousa Santos, Roberto Savio, Ignacio Ramonet, Riccardo Petrella, Bernard Cassen, Samuel Ruiz García, Tariq Ali, Frei Betto, Emir Sader, Samir

Amin, Atilio Boron, Walden Bello e Immanuel Wallerstein. Pensaban que había que pasar de las ideas y el entusiasmo político, e incluso de las proclamas, a proponer acciones estratégicas para todos los movimientos del FSM, a partir de algunos objetivos mayores prioritarios.

Las primeras siete propuestas se refieren al orden económico, comenzando por la de *“anular la deuda pública de los países del Sur, que ya ha sido pagada varias veces y que constituye, para los Estados acreedores, los establecimientos financieros y las instituciones financieras internacionales, la mejor manera de someter a su tutela a la mayor parte de la humanidad”*. También el derecho al trabajo y la protección social de todo ser humano y la de promover nuevas formas de comercio justo, para terminar con *“prohibir todo tipo de patentización del conocimiento o de los seres vivos, así como toda privatización de los bienes comunes de la humanidad, particularmente el agua”*.

Las cinco últimas son más de tipo político, en busca de una convivencia democrática, a nivel local y global, para una vida en paz con justicia para toda la humanidad. Hay que superar las discriminaciones de todo tipo, la destrucción del medio ambiente; y hay que garantizar el derecho a la información sin que esté concentrada en transnacionales gigantescas que la controlan. Hay que dismantlar todas las bases militares extranjeras y reformar las instituciones internacionales, comenzando por la ONU. Para ello deben pasar a la ONU tanto el FMI como la OMC o el BM. Los 19 intelectuales firmantes pensaban que esas doce propuestas daban sentido a la construcción de ese *otro mundo posible*. Permitirían que los ciudadanos se adueñasen por fin de su futuro, si se llevaban a la práctica. Por eso las sometían a la aprobación y apropiación de los movimientos sociales de todos los países, que serían los verdaderos agentes de transformación de la realidad, dada la escasa credibilidad en que los gobiernos o las entidades internacionales lo hagan espontáneamente.

**Eduardo Frades, CMF.**



**ITER** es un instituto autónomo eclesiástico, que está agregado a la Facultad de Teología de la **UPS**, Universidad Pontificia Salesiana de Roma

## Títulos eclesiásticos expedidos por la **UPS**, Universidad Pontificia Salesiana, de Roma

Se ofrece las siguientes opciones de carreras con los correspondientes títulos, válidos en el foro eclesiástico.

### Bachillerato:

- **En Filosofía**, tras dos años de estudios filosóficos de cinco días de clase a la semana, de lunes a viernes.
- **En Teología**, tras cuatro años más de estudios teológicos, de tres días a la semana, martes, miércoles y viernes.

### Licenciatura:

**En Teología**, tras dos años ulteriores de especialización, también de tres días semanales, martes, miércoles y jueves, con tres alternativas a elegir:

- **En Teología Pastoral**, que lleva ya más de 11 años funcionando.
- **En Teología Espiritual**, con cuatro años de funcionamiento.
- **En Teología Bíblica-Pastoral**, que comenzó en el curso anterior.

Para la validez eclesiástica, se exige siempre por parte de la CEC, Congregación para la Educación Católica de la Santa Sede, los estudios teológicos de Bachillerato, realizados en el ITER o en otra institución eclesiástica que otorgue los mismos títulos de Bachillerato.

---

Para mayor información dirigirse a ITER- Instituto de Teología para Religiosos, 3ª Avenida con 6ª Transversal (E. Benaim Pinto) Altamira. Apartado de Correos 6886 Caracas 1061-A. O llamar a los teléfonos (0212) 261.85.84. Fax (0212) 265.05.05. E-mail: [contacto@iter-ups.org](mailto:contacto@iter-ups.org)

# X JORNADA DE FILOSOFÍA

## PALABRAS DE APERTURA DE LA X JORNADA DE FILOSOFÍA ITER-UCAB

**Prof. Dr. Rafael Luciani\***

A lo largo de la tradición cristiana la relación en la que la fe y la razón se encuentran ha sido siempre un tema relevante en cualquier discusión que intente comprender el modo cómo se han de relacionar la filosofía y la teología, especialmente cuando en un mismo Pregrado, como el nuestro, encontramos dos ciclos en función de cada uno de estos tipos de conocimiento. La razonabilidad de la propia existencia no es ajena a la inteligibilidad que exige la fe, antes bien la integra y presupone de una manera constitutiva, y nunca instrumental. Es por ello que los escolásticos, con gran acierto, sostenían el clásico axioma *fides quaerens intellectum*, pues la propia fe exige ser pensada, razonada y fundamentada, si quiere evitar cualquier posibilidad de fanatismos y fundamentalismos. Estas Jornadas semestrales de reflexión que el ITER ha venido ofreciendo a lo largo de los últimos años, pretenden colocar nuestros espacios académicos al servicio de esta enorme tarea, tomando en cuenta la especificidad de nuestra oferta de estudios, tanto en el Pregrado como en los distintos Postgrados que ofrecemos, y la relevancia del tema para la sociedad actual.

---

\* Prof. Dr. **Rafael Luciani**, venezolano. Licenciado en Educación mención Filosofía por la Universidad Católica Andrés Bello, y Filosofía en la Universidad Pontificia Salesiana con sede en la ciudad de Los Teques (Venezuela). Licenciado en Teología Dogmática por la Universidad Pontificia Gregoriana en Roma. Doctor en Teología Dogmática en la misma Universidad Pontificia Gregoriana. Docente en Pregrado y Postgrado de la Universidad Católica Andrés Bello (UCAB), el Instituto de Teología para Religiosos (ITER) y el Instituto Univeristario Salesiano Padre Ojeda (IUSPO), en las carreras de Filosofía, Educación y Teología. Director del Pregrado de Teología del ITER (Dir. Escuela de Teología de la UCAB).

Este semestre hemos querido profundizar la relación entre la fe y la razón a partir de un tema que no se limita sólo a la *forma* propia del filosofar, cuestión que se abordaría desde la reflexión en torno al método filosófico, sino a los *horizontes* mismos de posibilidad desde donde podemos hacer filosofía. Hemos escogido un horizonte de posibilidad específico, sin pretender que sea el único o absoluto, sino aquél que responde a la naturaleza de nuestra vida académica y personal. Me refiero al horizonte que emerge desde la perspectiva cristiana de la existencia y que busca, no la formulación de una filosofía cristiana sin más, sino las condiciones de posibilidad de un sano *pensar en perspectiva cristiana*. Esta perspectividad que surge del horizonte de la revelación no pretende descartar la autonomía del saber filosófico, sino enmarcar las condiciones de posibilidad desde donde un modo específico de hacer filosofía es necesario y válido.

Esta X Jornada de Filosofía está estructurada en dos partes. En la primera parte reflexionaremos sobre el *status quaestionis* de este planteamiento, el problema de lo cristiano como *perspectiva* que permite fundamentar el filosofar, sin dejar de ser paradójico y contradictorio a la vez. En la segunda parte, se desarrollarán algunas consecuencias inmediatas que surgen de este problema en relación con la historia de la filosofía. Queremos agradecer a los ponentes porque han aceptado compartir con nosotros estos temas y enriquecernos con sus reflexiones. Esperamos que podamos enriquecer este generoso diálogo y responder a la altura de sus exposiciones. También quisiera reconocer y agradecer la iniciativa de un grupo de estudiantes del ciclo de filosofía que han decidido contribuir, desde la música, con el pensamiento y la reflexión, fundando un pequeño Grupo de Cámara que llevará el nombre del insigne maestro Vicente Emilio Sojo, uno de los principales creadores de la escuela de música contemporánea venezolana.

Les doy pues a todos la bienvenida a esta casa de estudios y deseo que el aporte de estas reflexiones nos dejen mucho de qué pensar.

# ENSAYO SOBRE LA POSIBILIDAD DE UNA FILOSOFÍA FUNDAMENTADA POR LA PERSPECTIVA CRISTIANA: EL CASO DE SAN AGUSTÍN

**Prof. María Guadalupe Llanes\***

**Abstract:**

*The present essay pretends to be an introduction to the problem of the relations between philosophy and Christian doctrine and the historical consequences of such apparently paradoxical communion. Also, the article shows the position of one of the most influent philosopher in the early medieval age. I mean Saint Augustine, whose writings are nowadays as interesting as they were in the past. He adapted and inserted successfully into a Christian context the neoplatonic conceptions of reality. But, philosophy for him was intrinsically joined with theology. The end of philosophy is not knowledge but wisdom, the same end of theology. Philosophy and theology are two paths leading to the same end: happiness and wisdom, knowledge about the eternal things. So "believe to understand and understand to believe", Augustine said, must be the course to truthfully knowledge. And, faith is only possible to rational beings.*

**Key words:***Theology, philosophy, faith, reason, Christian philosophy, Augustine.*

El concepto de filosofía cristiana es, en principio, contradictorio. Como dice Gilson, se trata de "una filosofía, es decir de una disciplina racional, pero que al

---

\* La profesora **María Guadalupe Llanes** está terminando su Maestría en 'Filosofía y Ciencias Humanas' en la Universidad Central de Venezuela. Licenciada en Filosofía en la UCV. Cursó dos años de Filosofía en la Universidad Española Nacional de Educación a Distancia, UNED. Recibió una mención honorífica por su tesis de grado en el certamen *Federico Riu* 2004 y actualmente se desempeña como profesora en el Departamento de Historia de la Filosofía, de la Facultad de Humanidades y Educación, UCV.

mismo tiempo sería religiosa, esto es, cuya esencia o ejercicio dependería de condiciones no racionales”.<sup>1</sup> Pero, como la historia registra la existencia de filosofías cristianas, tenemos que aceptar que tal contradicción terminológica no es una condición ineludible que impida su aparición en una determinada época.

Si bien algunos historiadores han negado la existencia de una filosofía cristiana como realidad histórica, alegando la ausencia de especulación en los primeros estadios del cristianismo, sólo hay que revisar la literatura primitiva cristiana para que nos demos cuenta de que aquellos seguidores de Cristo, aunque no desarrollaron un corpus filosófico, estaban muy lejos de ser una sociedad de meros bienhechores en la práctica de su fe. Los Padres Apostólicos, el Evangelio de Juan, las cartas de Pablo, etc., contienen bastantes páginas dedicadas a la especulación.

Sin embargo, los Padres no se limitaron a la elaboración racional para probar y defender los datos revelados, sino que también se ocuparon de temas que fueron planteados en otros tiempos por los filósofos griegos, gracias a lo cual promovieron el desarrollo de la teología y proporcionaron las primeras piezas para armar una filosofía que resultara compatible con la teología cristiana, pero ellos fueron teólogos y exegetas, todavía no se les podía llamar filósofos. Esto se aplica también a San Agustín, considerado como el último representante de la patrística y el primero de la naciente, germinal, filosofía cristiana.

La composición doctrinal práctico-especulativa, facilitó que muchas nociones sobre Dios, que evidentemente no eran filosóficas (el Cristianismo no es una filosofía) influyeran, a su debido tiempo, sobre concepciones filosóficas, al punto de causar cambios importantes en el devenir histórico de la filosofía. Esto es fácilmente constatable si revisamos la historia de la filosofía. De hecho, la filosofía moderna, desde Descartes hasta Kant, no sería lo que fue si entre Grecia y ellos no hubiera brillado la filosofía cristiana.

Mencionaré un solo ejemplo, el de Descartes, en palabras de Gilson:

*«Razón es que se vincule el impulso de la filosofía clásica del siglo XVII al desarrollo de las ciencias positivas en general y de la física matemática en particular. Es justamente por lo que el cartesianismo se opone a las metafísicas de la Edad Media. Pero ¿por qué no preguntarse más a menudo en qué se opone el cartesianismo a las metafísicas griegas? No se trata de hacer de Descartes un “filósofo cristiano”, pero... pudiéramos... recordar el título de sus Meditaciones acerca de la*

---

<sup>1</sup> Gilson, Étienne, *El Espíritu de la Filosofía Medieval*, Madrid, Rialp, 1981, p.19.

*metafísica "donde la existencia de Dios y la inmortalidad del alma quedan demostradas". Podríamos recordar una vez más el parentesco de sus pruebas de la existencia de Dios con las de San Anselmo y aun las de Santo Tomás... todo el sistema cartesiano está supeditado a la idea de un Dios todopoderoso, que en cierto modo se crea a sí mismo, y con mayor razón crea las verdades eternas, inclusive las matemáticas, crea el universo ex nihilo y los conserva en el ser por una creación continua de todos los instantes, sin la cual todas las cosas volverían a la nada de donde su voluntad las sacó. Pronto tendremos que preguntarnos si los griegos conocieron la idea de creación... Descartes depende en esto directamente de la tradición bíblica y cristiana... ¿qué es en suma, ese Dios de Descartes: ser infinito, perfecto, todopoderoso, creador del cielo y de la tierra... sino el Dios del Cristianismo...? Descartes afirma que su filosofía no depende en nada de la teología ni de la revelación; que todas las ideas de que parte son ideas claras e inteligibles, que la razón natural descubre en sí misma por poco que analice atentamente su contenido; pero ¿a qué se debe que esas ideas de origen puramente racional sean exactamente las mismas, en lo esencial, que las que el Cristianismo había enseñado, en nombre de la fe y de la revelación durante dieciséis siglos? Esta concordancia, sugestiva en sí misma, lo es aún más si se coteja el caso de Descartes con todos los casos análogos que le rodean»<sup>2</sup>*

La historia proporciona los ejemplos que muestran la persistencia de la relación entre filosofía y religión después de la Edad Media, aunque los propios autores se esfuercen por negarlo, aunque pretendan anular en un solo gesto, lo que su formación universitaria dejó en sus mentes, y en sus obras. No podemos pretender que se esfumen siglos de intensa reflexión metafísica, como si las nociones que nacieron en Grecia pudieran resistir tal reflexión sin enriquecerse o sencillamente cambiar. Los sistemas filosóficos de Descartes, Malebranche, Leibniz y Kant, por citar algunos representativos, le deben mucho, sustancialmente, a la influencia que el cristianismo ejerció sobre la filosofía.

Aceptando, pues, que la filosofía cristiana es históricamente una realidad, consideremos ahora el problema de su propia definición. Gilson define la filosofía cristiana como "toda filosofía que, aún cuando haga la distinción de los dos órdenes, considere la revelación cristiana como un auxiliar indispensable de la

---

<sup>2</sup> Gilson, Étienne, EFM, págs. 21, 22.

razón”.<sup>3</sup> Entendiendo por revelación cristiana el conjunto de verdades suprarracionales que Dios revela al hombre para que las acepte y las crea mediante la fe. La ciencia que se encarga de la verdad revelada es la Teología revelada, que no hay que confundir con la filosofía cristiana.<sup>4</sup> En efecto, las premisas en que se apoya la Teología revelada para elaborar su contenido son verdades reveladas, por eso, como dice Gilson, “si se parte de una creencia para deducir su contenido, nunca se obtendrá más que creencia”<sup>5</sup> En cambio, para la filosofía cristiana la fe y la razón pertenecen a dos géneros distintos, pues mientras que la razón nos provee de un conocimiento natural, la fe nos proporciona un conocimiento suprarracional, basado en la autoridad divina.

Ahora bien, en la razón podemos distinguir dos funciones fundamentales (según Agustín y los demás filósofos cristianos): la *razón inferior*, que se ocupa del conocimiento científico y la *razón superior*, que trasciende el mundo sensible y contempla el inteligible. La razón superior conduce al hombre a la sabiduría y “constituye un válido interlocutor de la fe la cual, al igual que esa razón, versa sobre lo suprasensible”<sup>6</sup>. Así se establece un puente que conecta fe y razón, sin confundirlas, en virtud de sus objetos. La fe establece una “relación intrínseca”<sup>7</sup> con la razón sin convertirse en un elemento condicionador de la filosofía, sino en “una fuente que, desde adentro, alimenta no tanto la estructura del pensamiento filosófico sino su misma “obra de constitución”.”<sup>8</sup> La fe orienta a la razón en la elección de los temas que deben guiar sus reflexiones. El filósofo cristiano selecciona un tema sugerido por la fe y después utiliza la razón para ver si puede obtener conclusiones que coincidan con su creencia, pero sus premisas no son verdades de fe. Gilson lo expresa como sigue:

*«Lo que se pregunta simplemente el filósofo cristiano es si, entre las proposiciones que él cree verdaderas, no hay cierto número que su razón pudiera saber verdaderas. Mientras el creyente estriba sus asertos sobre la convicción íntima que su fe le confiere, permanece puro creyente y aún no ha entrado en el dominio de la filosofía; pero en cuanto halla entre sus creencias verdades que pueden llegar a ser objetos de ciencia,*

---

<sup>3</sup> Gilson, Étienne, EFM, pág. 41.

<sup>4</sup> Paván, Carlos, *Existencia, razón y moral en Étienne Gilson*, Comisión de Estudios de Postgrado, Facultad de Humanidades y Educación, UCV, Caracas, 2000, pág. 25.

<sup>5</sup> Gilson, Étienne, EFM, pág. 40.

<sup>6</sup> Paván, Carlos, 2000, pág. 27.

<sup>7</sup> Paván, Carlos, 2000, pág. 36.

<sup>8</sup> *Ibid.*

*se convierte en filósofo. Y si esas luces filosóficas nuevas se las debe a la fe cristiana, se convierte entonces en un filósofo cristiano.*<sup>9</sup>

De hecho, la especulación filosófica puede partir de cualquier tema: desde un sueño hasta la clonación de las especies. Lo que importa es lo que se construye con esa referencia. Como dice Gilson:

*«El origen del pensamiento filosófico en nada afecta su valor. El filósofo puede especular a partir de un mito, o de una fe religiosa, o de un sueño, o de una experiencia personal afectiva, o de una experiencia social colectiva, poco importa; lo único que cuenta es lo que justifica su razón».*<sup>10</sup>

En efecto, podemos considerar una muy interesante explicación que elabora Cappelletti acerca del origen del concepto griego de *physis*, para ilustrar el punto. Comienza su disquisición diciendo que el sustantivo *physis* se relaciona con el verbo griego *fyō* que significa 'engendrar', por lo tanto, el primer significado de *physis* es 'lo que engendra'. Sabemos que lo que 'engendra' es anterior a 'lo engendrado', tanto en sentido lógico como cronológico, afirma Cappelletti, por esto, *physis* también significa 'lo primario'. Y, si lo que engendra es lo primario, entonces lo engendrado debe ser secundario y derivado. Además, lo primario es lo permanente y lo secundario es lo cambiante y lo transitorio, pues no podemos pensar el movimiento si no hay algo que se mueva, sigue diciendo nuestro autor. A continuación Cappelletti señala en qué sentido la *physis*, pensada a la manera de los filósofos griegos, podía ser considerada como causa material, formal, eficiente y final:

*«Se comprende, pues, que Burnet identifique la physis con la sustancia primaria o 'la materia de la cual todo se hace', es decir, con la protomateria. Utilizando la terminología aristotélica diríamos que es la causa material del Todo. Pero con esto no se hace sino señalar un aspecto de la physis. W. Jaeger subraya el sentido del sufijo sis, que representa aquí 'el proceso de emergencia que encierra el principio'. La physis viene a ser así también la causa eficiente del Todo... Más aún, en cuanto la causa eficiente (fuerza) no es pensada como algo extrínseco a la materia, aquélla puede interpretarse asimismo como causa formal del Todo... Por otra parte, en cuanto las cosas son*

<sup>9</sup> Gilson, Étienne, EFM, pág. 40.

<sup>10</sup> Gilson, *El filósofo y la teología*, trad. Cast. De G. Torrente Ballester, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1962, p. 223. En Paván, Carlos, 2000, pág. 38.

*transitorias y cambiantes...la physis, que a todas las ha originado, se presenta igualmente como la meta o el fin de todas. Se la puede considerar, en este sentido, como la causa final de todos los entes.»<sup>11</sup>*

Esta compleja noción, que resume la unidad originaria de las cuatro causas, no pudo haber sido el resultado de una mera generalización progresiva de la experiencia que los filósofos griegos tenían del mundo sensible. Más bien, dice Cappelletti, tal noción implica una “intuición metafísica que tiene antecedentes en antiquísimas ideas religiosas o mágico-místicas”. Aquel primitivo sentimiento de la armonía entre los hombres y el mundo que habitaban, aquella sensación de ‘vida unánime’, que lograba la identidad de la materia, la vida y el espíritu. La mítica intuición de la unidad de todos los seres en un radical parentesco, posibilitó la genial intuición metafísica de la noción de *physis*. Y permitió a los filósofos iniciar su camino hacia la ciencia del ser.

Del mismo modo, la filosofía cristiana construye una fabulosa metafísica a partir de una definición de Dios revelada por Él mismo. El famoso libro del *Éxodo* donde se encuentra esta definición: *Ego sum qui sum*, no constituye una metafísica, pero a partir de él se elaboró una. Dios dijo: “Yo soy el que soy” y no resulta necesariamente evidente que la traducción filosófica de esas palabras deba ser: Yo soy el Ser cuya esencia es existir. De hecho, existen otras interpretaciones de la misma oración, como aquella que afirma que lo expresado en ella es: “Yo resultaré ser lo que resultaré ser”. Una intuición metafísica puede haber llevado a los cristianos a captar la información revelada, de esta manera.

Entonces, inspirados por una revelación, por un artículo de fe, pudieron, en virtud de una intuición, encontrar la noción filosófica principal que les conduciría a entender al Ser, a los seres, al mundo y sus interrelaciones. Podemos ahora considerar las características que debe poseer una filosofía a la que calificaremos como cristiana para que sea filosofía y no teología, según Gilson:

1-La fe orienta la investigación del filósofo hacia temas específicos (Dios, el alma y sus relaciones)

2-Toda filosofía cristiana se ordena sistemáticamente en torno a un centro que aglutina sus problemas fundamentales y ese centro es Dios.

---

<sup>11</sup> Cappelletti, A. J., *Mitología y filosofía: Los presocráticos*, Madrid, Editorial Cincel, 1986.

3-“todas las filosofías cristianas son filosofías del ser, todas ellas aclarando una o varias de sus propiedades trascendentales”<sup>12</sup>

4-Su método gnoseológico es el realismo.<sup>13</sup>

En resumen, “toda filosofía cristiana es un pensamiento racional orientado por la fe, de carácter sistemático, de corte ontológico (sin que ello signifique, obviamente, que la filosofía cristiana se limite a la discusión metafísica) y realista en cuanto a su método de constitución gnoseológica”.<sup>14</sup>

La filosofía cristiana de Santo Tomás es la filosofía cristiana por excelencia en cuanto *Philosophía perennis*; la de San Agustín, en cambio, no está tan perfectamente diferenciada de la teología<sup>15</sup>. Pero, algunos especialistas en la filosofía del Santo de Hipona lo consideran como el primer filósofo cristiano. Vale la pena, por lo tanto, examinar su opinión sobre la posibilidad de armonizar fe y razón.

El problema de la relación entre fe y razón, en el caso particular de San Agustín, está condicionado por dos circunstancias de su vida; a saber, su temprana incursión en el mundo de la filosofía con el fin de hallar la verdad y su posterior conversión al cristianismo.

Por un lado, la filosofía casi le llevó al escepticismo que dominaba el pensamiento Académico de su época, pero la lectura de los *Elementa* de Euclides le hizo ver que existía una verdad que podía ser encontrada. Por otro lado, la doctrina cristiana le proporcionó la verdad que anhelaba.

En efecto, San Agustín aspiraba a unir Religión y Filosofía en un solo proyecto como partes colaborando en la consecución de un único fin, y esto se evidencia en textos como este:

*«Porque se cree y se pone como fundamento de la salvación humana que son una misma cosa la filosofía, esto es, el amor a la sabiduría, y la religión, pues aquellos cuya doctrina rechazamos tampoco participan con nosotros de los sacramentos»*<sup>16</sup>

Pero la unión de filosofía y religión, para él, no implicaba la unión absoluta de fe y razón, más bien, las reconocía como diferentes formas de acción humana:

---

<sup>12</sup> Gilson, Étienne, *Introduction à la philosophie chrétienne*, Paris, Vrin, 1960, pp. 91s. En Paván, Carlos, 2000, pág. 43.

<sup>13</sup> Paván, Carlos, 2000, Págs. 43 y 44.

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> Paván, Carlos, 2000, pág. 65.

<sup>16</sup> San Agustín, *De Vera Religione*, V, 8.

«Así, hay en el alma tres operaciones que parecen ser cada una continuación de la otra y que es conveniente discernir: entender, creer y opinar... Por lo tanto, lo que comprendemos se lo debemos a la razón; lo que creemos, a la autoridad; lo que opinamos, al error».<sup>17</sup>

No se trata de afirmar que la filosofía y la teología son una misma ciencia, lo que San Agustín quiere decir es que forman una unidad en la que cada una puede distinguirse de la otra, pero no separarse. La teología se fundamenta en la autoridad y la filosofía en la razón. Pero la autoridad es anterior en el tiempo a la razón. El hombre cree por naturaleza, si no fuera así los hijos no amarían a sus padres “que no creyesen que fueran sus padres”, dice San Agustín, y añade: “no quedaría intacto vínculo alguno de la sociedad humana, si determinásemos sólo creer aquello que únicamente podemos conocer directamente”<sup>18</sup> Si reconocemos que creer es indispensable para conocer, estamos admitiendo que no podemos saber todo por experiencia personal directa, y esta es una muestra de sabiduría. Al principio de nuestra vida seguimos los preceptos que nos imponen las distintas autoridades, empezando por nuestros padres, después cuando logramos por obediencia una vida óptima, podemos entender usando la razón la bondad de obedecer aquellas leyes que no comprendíamos.

Creencia no es, para el Santo, fe ciega o credulidad, sino una fe que se funda en buenas razones para creer.

Entonces, como vimos, la identidad entre religión y filosofía no consiste en la fusión de fe y razón, sino, más bien, en dos formas de unión que podemos llamar, siguiendo al hiponense, la existencial y la metafísica<sup>19</sup>

Veamos primero qué entiende San Agustín por filosofía. Filosofía es amor a la sabiduría<sup>20</sup> y esta es posesión y contemplación de la verdad. El filósofo se esfuerza por encontrar la verdad, pero, como nos muestra la historia de la filosofía, no encuentra el camino. Esta es la opinión de Agustín, apoyada por su propia experiencia.

---

<sup>17</sup> San Agustín, *De utilitate credendi*, XI, 25.

<sup>18</sup> San Agustín, *De utilitate credendi*, XII, 26.

<sup>19</sup> García-Junceda, J. Antonio, *La cultura cristiana y San Agustín*, Madrid, Ed. Cincel, 1986, Págs. 107-112.

<sup>20</sup> “Si uno se fija, el nombre mismo de filosofía expresa una gran cosa, que con todo el afecto se debe amar, pues significa amor y deseo ardoroso de la sabiduría”. *De moribus Eccl. Cath.*, I, 21.

En primer lugar, religión y filosofía tienen la misma *función existencial* para el hombre, tienen la misma finalidad; a saber, alcanzar la verdad que conduce a la felicidad del alma. Son dos vías que llevan a un mismo lugar:

*«Sabed ante todo que los filósofos en general perseguían todos una finalidad común; hubo entre ellos cinco partidos, cada uno con su particular doctrina. La aspiración de todos ellos en sus estudios, búsquedas, disputas y maneras de vida, era llegar a la vida feliz. Esta era la única causa de su filosofar, y juzgo que los filósofos van en esto de acuerdo con nosotros. Pues si os pregunto la razón de creer en Cristo y por qué os hicisteis cristianos, me responderéis todos unánimes en esta verdad: Por la vida feliz».*<sup>21</sup>

Aquí, religión y filosofía son dos medios para llegar a un mismo fin utilizando los dos recursos que ambas reconocen: la autoridad y la razón.<sup>22</sup>

En segundo lugar, podemos hablar también de una *identificación metafísica*, según la cual religión y filosofía son dos etapas de una sola vía, que, no obstante, no se mezclan sino que colaboran entre sí, en una forma de relación intrínseca. La verdad que debe buscar la filosofía para encontrar la felicidad es la Verdad, Dios, a quien debe amar el cristiano para cumplir con su religión. La esencia de la verdad en Agustín está unida a la existencia, al punto que la relación entre los seres creados y su Creador constituye todo el ser de ellos, de ahí que entre la Verdad y la inteligencia que tiene que descubrirla, para obedecer a su propia naturaleza, exista una comunión estrecha. Agustín propone esta vía de salvación y de felicidad, reconociendo, especialmente, a Platón como uno de sus descubridores:

*«Baste por el momento recordar que para Platón el bien supremo consiste en vivir según la virtud, y que esto sólo puede alcanzarlo quien tiene conocimiento de Dios y procura su imitación; según él, no hay otra causa que pueda hacerle feliz. Y así, no duda en afirmar que filosofar es amar a Dios, cuya naturaleza no es corporal. De donde se sigue que entonces es feliz el amante de la sabiduría (tal es el filósofo) cuando comienza a gozar de Dios. Aunque en realidad no siempre es feliz el que goza de lo que ama; hay muchos que son miserables por amar lo que no debe ser amado, y más miserables aún si llegan a disfrutar de*

---

<sup>21</sup> Sermón, 150, 4.

<sup>22</sup> “Falta ahora que exponer las normas con que han de instruirse los que ya aprendieron a vivir. Dos caminos hay que nos llevan al conocimiento: la autoridad y la razón”. *De ordine*, II, 9.

ello; pero nadie es feliz si no goza de aquello que ama. Los mismos que aman lo que no debe ser amado, no piensan ser felices en el amor, sino en el gozo. Por lo tanto, quien goza de aquel a quien ama, y ama el verdadero y supremo bien, ¿quién, sino alguien muy depravado, negará que es feliz? A ese bien verdadero y supremo lo reconoce Platón como Dios; por eso dice que el filósofo es amor de Dios, a fin de que, como la filosofía tiende a la vida feliz, sea feliz gozando de Dios el que lo ama». <sup>23</sup>

Para alcanzar las verdades el alma utiliza la razón, pero para conocerlas es necesario que ocurra una iluminación, pues conocerlas implica acceder a las verdades inteligibles que son suprasensibles<sup>24</sup>. Agustín no considera la razón como el principio del camino, por el contrario, es la fe la que tiene como misión inicial preparar el camino para la razón, proveyéndole los temas de reflexión. A esta conclusión llegó por su propia experiencia, pues a través del uso de la razón no logró hallar la verdad que la fe le entregó. De ahí su propuesta: creer para saber. La fe busca para que el entendimiento pueda encontrar:

*“Así se han de buscar las realidades incomprensibles, y no crea que no ha encontrado nada el que comprende la incomprensibilidad de lo que busca. ¿A qué buscar, si comprende que es incomprensible lo que busca, sino porque sabe que no ha de cejar en su empeño mientras adelanta en la búsqueda de lo incomprensible, pues cada día se hace mejor el que busca tan gran bien, encontrando lo que busca y buscando lo que encuentra? Se le busca para que sea más dulce el hallazgo, se le encuentra para buscarle con más avidez [...] Busca la fe, encuentra el entendimiento”* <sup>25</sup>

Sin embargo, hay un momento anterior a la fe en que corresponde a la razón preparar el camino. Los cristianos utilizaban en primer lugar la razón para prepararse a recibir la fe, que era una dádiva divina. En este sentido, la tarea de la razón consistía en proponer un objeto bien definido al cual los cristianos daban asentimiento y examinar los testimonios ofrecidos por la autoridad sobre

---

<sup>23</sup> San Agustín, *De civitate Dei*, VIII, 8.

<sup>24</sup> “Porque las potencias del alma son como los ojos de la mente; y los axiomas y verdades de las ciencias asemejanse a los objetos, ilustrados por el sol para que puedan ser vistos, como la tierra y todo lo terreno. Y Dios es el sol que los baña con su luz”. *Soliloquios*, I, 6.

<sup>25</sup> San Agustín, *De Trinitate*, XV, 2.

tal objeto. Esto los disponía para la fe y luego, en virtud de una intervención sobrenatural, se producía en ellos el acto de fe. Los seguidores de Cristo que ya poseían la fe encontraban, gracias a ella y con ayuda del entendimiento, a Dios, pero dentro de los límites que les imponía su naturaleza de criaturas. Este conocimiento especial es el que llama Agustín la inteligencia. Después, para defender y explicar lo que sabían, los cristianos desarrollaban una teología y subordinada a ésta, una filosofía.

Agustín no niega que el hombre pueda utilizar su razón natural sin auxilio de la fe en la obtención de verdades. Pero esas verdades, como las matemáticas, no constituyen la Verdad completa que anhela el hombre, no son esas verdades parciales el objeto de la filosofía que busca la sabiduría y que recorre un camino paralelo a la teología.

Ahora bien, si la fe revela la verdad, ¿para qué sería necesario el uso de la razón, una vez que la verdad nos es revelada? En otras palabras: cuando se cree en una verdad, ¿para qué hay que entenderla? Porque la fe no es inteligencia, sólo nos enseña el camino hacia la verdad al mismo tiempo que lo acondiciona para que podamos entender, como dice Agustín:

*«La fe, en efecto, es el peldaño de la intelección, y la inteligencia es la recompensa de la fe».*<sup>26</sup>

La razón prepara el camino para la fe y la fe prepara el camino para la inteligencia.

De hecho, Agustín en una oportunidad definió la fe como un acto del pensamiento, al que se concede asentimiento<sup>27</sup>, o sea, como algo que es parte del proceso de pensar. Pero sin el entendimiento no se abren las puertas de la sabiduría. La sabiduría reclama al entendimiento que prolongue el acto de fe. Solamente el ignorante considera sabiduría a la fe sin la elaboración de la inteligencia. Así se expresa Agustín:

*«La intención del que busca es camino segurísimo hasta el momento en que se alcance aquello a lo que aspiramos y hacia lo que tendemos. Pero la intención, para que sea recta, ha de partir de la fe. La fe cierta es principio de conocimiento siempre».*<sup>28</sup>

---

<sup>26</sup> San Agustín, *Sermón* 126, 1.

<sup>27</sup> San Agustín, *De praedestinatione sanctorum* II, 5.

<sup>28</sup> San Agustín, *De Trinitate*, IX, 1.

¿Crear, entonces, para entender o entender para crear?, Agustín dice:

*«Pues ciertamente lo que ahora estoy hablando lo hablo para que crean los que aún no creen. Y, sin embargo, si no entienden lo que hablo, no pueden creer. Por lo tanto, en cierto modo es verdad lo que él dice: “Entienda yo y creeré”; también lo es lo que digo yo con el profeta: “Más bien cree para entender”. Ambos decimos la verdad; pongámonos de acuerdo. En consecuencia, entiende para creer; cree para entender. En pocas palabras os voy a decir cómo hemos de entenderlo sin controversia alguna: Entienda para creer mi palabra; cree para entender la palabra de Dios.»<sup>29</sup>*

La filosofía agustiniana cumple con las cuatro características que Gilson asigna a una filosofía que sea cristiana aunque su método gnoseológico realista sea el de las filosofías de la interioridad. La unidad que buscaba Agustín entre filosofía y religión era una unidad de colaboración entre dos vías de conocimiento que se relacionan intrínsecamente en la obtención de la sabiduría y de la felicidad que resulta de hallarla.

La filosofía cristiana no fue y no es una simple relectura de la filosofía griega. Sigue siendo la búsqueda de la Sabiduría que coincide plenamente con la búsqueda del ‘Ser que es’, de Dios.

---

<sup>29</sup> San Agustín, *Sermón* 43, 9.

# LA HISTORIA COMO REFLEXIÓN ÉTICA: ÉTICA, TEOLOGÍA Y MEMORIA A INICIOS DEL SIGLO XXI\*\*

Prof. Tomás Straka\*  
Instituto de Investigaciones Históricas  
Universidad Católica Andrés Bello

## **Abstract**

*The reading of Memory and identity, the last book of Pope John Paul II, serves for a reflection on the social-cultural nature of history, as a discipline that systematizes a much wider phenomenon, that of the memory and its social roll, such as being a moral educator (magistra vitae) and verifier of prophecies. The crisis of modern thought, the return of ethics into the actual discussions and the breakdown of ideologies (such as marxism) are the parameters in which this essay of John Paul II reflects as new signs of time.*

*Key words: Phylosophy of History, Theology of History, John Paul II, Modernism, Ethics, Moral education, Education of Values, History.*

---

\* El Prof. Msc. Straka es Magister en Historia por la Universidad Central de Venezuela. Actualmente cursa estudios de Doctorado en Historia en la UCAB. Es profesor investigador del Instituto de Investigaciones Históricas «Hermann González Oropeza sj» de la Universidad Católica Andrés Bello, y miembro del Instituto de Investigaciones Regionales y Urbanas de la Universidad Simón Bolívar. Es autor de varios artículos de Revistas y ha sido distinguido con algunos reconocimientos académicos por su aporte en el área de la investigación histórica.

\*\* Ponencia dictada en la Facultad de Teología de la Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, dentro del marco de la “X Jornada de Filosofía”, 19 de mayo de 2005.

## 1. Introducción

Que un libro de teología venda más de un millón de ejemplares, en un solo país y al cabo de algo más de un mes, resulta un dato que no debe pasar desapercibido para quienes nos empeñamos en comprender los signos y el sentido de nuestro tiempo. Las cifras de las ventas nos hablan de una sociedad de masas, de editoriales vueltas industrias de comunicación y de los *best sellers* como sus vehículos por excelencia de difusión masiva, es decir de la más completa modernidad; pero el tema nos remite a otros tiempos: reflexiones de teología católica, no tenían un éxito así, la verdad, desde hacía siglos.

Esta combinación de un tema, digamos, “premoderno”, con medios tan “modernos”, no sólo representa una de las características más notables de esta era de confusión tal que no hallamos ni cómo llamarla: posmodernidad, hipermodernidad, tardomodernidad o hasta exmodernidad —época en la que la tecnología de punta se emplea para acciones cuya lógica y cuya ética se creían plenamente superadas: aviones robots para invadir países e imponer virreyes o internet para difundir decapitaciones en nombre de una fe; sino que además, en el libro que reseñamos, nos lleva a claves más esenciales, olvidadas por el tráfago filosófico de los últimos 200 o trescientos años, de las formas en la que los humanos nos construimos y explicamos el mundo —es decir, de nuestras mentalidades y representaciones— y del rol que en ese proceso le damos a la memoria.

Las siguientes páginas ensayarán algunas explicaciones al respecto. Tomando como eje el último trabajo de Juan Pablo II, *Memoria e identidad. Conversaciones al filo de los milenios*<sup>1</sup>, esperamos demostrar (o al menos configurar) dos de las definiciones fundamentales de la memoria en cuanto fenómeno esencial de la condición humana y, dentro de ella, de su forma más organizada y sistemática de representación, la historia, en cuanto producto sociocultural y en cuanto a lógica de eso que llamaremos *modo de pensar histórico*: su función, venida de muy antiguo, de educadora moral; y el estado de la misma en la coyuntura actual, cuando el desencanto del más historicista de todos los pensamientos que ha habido en Occidente, el moderno, hace mella.

En este libro hallamos prácticamente todo lo que se pueda decir en torno al problema. Un balance de lo que fue la modernidad y su filosofía de la historia, sobre todo los duros juicios actuales sobre sus efectos más duros (p.e. los totalitarismos); la vuelta a la fe o por lo menos a esquemas clásicos en el pensamiento de finales de siglo como forma de paliar el “desastre moral”

---

<sup>1</sup> Caracas, Editorial Planeta, 2005

(McIntyre dixit<sup>2</sup>) de la modernidad; el renacer, con toda su fuerza, del *modo de pensar histórico* como reflexión moral del devenir del hombre, es lo que encontramos en sus páginas, más allá de la identificación o no que tengamos con sus contenidos específicos. Recuérdese que es una reflexión teológica (es decir, que apela en última instancia a la fe de los lectores, cosa que queda de cada cual), pero eso no obsta para que su lectura sea ineludible desde el visor historiográfico. Tal cosa es la que intentaremos realizar.

El trabajo se divide en cinco partes, incluyendo sus conclusiones. La primera se destina a definir el rol de educadora moral que suele tener la historia desde una perspectiva sociocultural: la historia como racionalización y sistematización de la memoria, su relación con el mito y la filosofía y la especificidad de la disciplina nacida en Grecia en el siglo VII A.C. La segunda da una visión general de las transformaciones que se instrumentan en ella con la llegada del cristianismo y el nacimiento de una filosofía edificada sobre sus conocimientos (la “filosofía de la historia”), hasta su quiebra en la modernidad. En la tercera y última analizamos al libro de Juan Pablo II como colofón del proceso, como cierre de una etapa y como el ensayo, en general afortunado, de retornar a las formas clásicas (en este sentido sería algo así como del McIntyre de la “filosofía de la historia”) para salir del “desastre” vivido. Tal vez las tres partes pueden verse como poco conectadas en un primer momento e incluso admitirían su lectura separada; pero nos han resultado necesarias para dibujar el cuadro en la dimensión en que lo planteamos.

Una última advertencia: la segunda parte tal vez resulte demasiado didáctica, descriptiva y general, amén de desproporcionadamente larga a los fines del texto, para los lectores más especializados. Su explicación radica en que inicialmente fue escrito como ponencia para un auditorio de jóvenes estudiantes de los primeros años de teología en la Universidad Católica Andrés Bello, de Caracas, generalmente novicios y novicias recién salidos del bachillerato. En función de esto, se me solicitó un resumen amplio que los introdujera a la discusión. Lo mantuve para la presente versión para no desnaturalizar la estructura del texto, que en buena medida hace alusión a lo allí dicho, así como por la secreta esperanza (acá confesada) de que entusiasme la atención de otros muchachos como esos que lo oyeron la primera vez en aquella mañana caraqueña.

---

<sup>2</sup> Cfr. Alasdair McIntyre, *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 2001.

## 2. Magistra Vitae, educadora moral

Aristóteles fue el primero —o al menos el primero con fama e incidencia notables sobre la posteridad— en dudar sobre el valor de la historia. Esto, de entrada, nos da una primera como fundamental clave del problema: en la medida en la que el pensamiento se acerca o se aleja de las tesis aristotélicas, en esa medida la historia se hace menos o más importante en la reflexión sobre el devenir humano. No en vano, en la filosofía aristotélica —cristiana o musulmana— del Medievo, la historia tuvo una presencia nula o marginal (como no la tuvo, p.e., antes de Averreos, con San Agustín o San Beda); mientras en la que le siguió, en la reacción anti-aristotélica de la primera hora de la modernidad, la historia se irá deslizando al centro de los principales sistemas —pensemos en Maquiavelo o en Vico— hasta llegar al extremo del historicismo con la Ilustración.

Nuestra tesis es que la clave de esta circunstancia está en el *modo de decir*<sup>3</sup>. Es en esto, en el modo de narrar los hechos<sup>4</sup>, que la historia empalma con una forma de racionalidad que la hace tan atractiva al pensamiento moderno. El *modo de decir* expresó —y en alguna medida configuró— un modo de pensar. Aristóteles en la *Poética* señala la superioridad de la poesía sobre la historia por cuanto la primera “es algo más filosófico y serio; el historiador y el poeta no difieren por el hecho de escribir en prosa o en verso, la una se refiere a lo universal”<sup>5</sup>; la otra a lo particular. La poesía, pues, tiene un alcance mayor porque en vez de narrar los hechos concretos de los hombres, aborda los grandes misterios de su ser.

Hasta ahí, nada inobjetable —como suele ocurrir con el “Maestro de los que saben”. Pero viendo las cosas en sentido histórico (lo que siempre encierra el peligro de estar pagándonos con nosotros mismos) esta diferencia entre la prosa y el verso es más importante y explica en buena medida la que hay en el aliento y la escala de lo estudiado en cada caso. La poesía es la forma típica de registro y transmisión de la cultura del hombre pre-histórico y prefilosófico. Es el mecanismo por excelencia de las culturas ágrafas, donde el verso facilitaba las “memorizaciones sistemáticas”, como las llamó Pierre Chaunu<sup>6</sup>, que eran

---

<sup>3</sup> Hemos trabajado el punto en T. Straka: “Ética e historia: dos hipótesis y un problema”, en Jorge Bracho y otros: *Retos y alternativas de la historia de hoy. Ensayos de historiografía*, Valencia (Venezuela), Asociación de historiadores regionales y locales del Estado Carabobo, 2002, pp. 71-86

<sup>4</sup> Al respecto es ineludible la tesis de Hayden White sobre la importancia de la lingüística y los estilos literarios para comprender el sentido de la historiografía. Vid: White, *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, México, FCE, 1992.

<sup>5</sup> 9, 1451b, Aristóteles, *Poética*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1998, p. 11

<sup>6</sup> Pierre Chaunu, *Historia. Ciencia social*, Madrid, Encuentro, 1985, p. 34

---

necesarias para conservar el legado cultural, y por el cual esa primera forma de *representar* el mundo y la sociedad, el mito, se lograba transmitir de generación a generación como patrimonio cultural de los pueblos.

Esto desde ya nos anuncia la función educadora del mito: transmitir los grandes *valores* de una sociedad a las siguientes generaciones. Las epopeyas, con sus arquetipos –sobre todo de héroes: Gilgamesh, Arjuna, Aquiles, Ulises, Amalivaca– encarnando valores que se vuelven substanciales a sus pueblos por dárseles un sentido genésico, originario –venimos de Heleno, o de Amalivaca, o de Eneas, o de Abraham– no sólo ayudan a configurar las tres nociones básicas que todos los colectivos necesitan para darle sentido a su vivir: procedencia, pertenencia y permanencia<sup>7</sup>, sino que al inculcárseles a los niños se les introyecta un sentido de temporalidad que es precisamente el que hace que el niño, si seguimos a Adela Cortina, pase de la *irresponsabilidad intemporal* a la *responsabilidad* que implica descubrir una procedencia (pongamos, Eneas o Isaac o Erick El Rojo), una pertenencia (la estirpe de Eneas o de Isaac o de Erick El Rojo) y una permanencia (el futuro de *nosotros*, los descendientes de Eneas o de Isaac o de Erick El Rojo, con las responsabilidades que eso implica y con los valores que para cumplirlas debemos mantener). En eso consiste, según la pensadora española, la educación moral<sup>8</sup>. Por algo Augusto hizo tanto por *inventarse una tradición* de la mano de Virgilio: aquella que pone los orígenes de Roma –y sobre todo de la dinastía Julia– en la caída de Troya, la que Virgilio canta en la *Eneida*.

Y por eso, precisamente, el *contar historias* –bien que en versos, recitándola– nace desde el primer momento como reflexión y pedagogía moral. No sólo Alasdair MacIntyre, el gran teórico del rescate de los esquemas clásicos ante la quiebra e inconsistencias de la modernidad en el plano ético, ya señaló la naturaleza de educadora moral de las narraciones en sí<sup>9</sup>; sino que otros estudiosos

<sup>7</sup> Germán Carrera Damas, en charla dictada en la UCAB, Caracas, 7/05/2005. Véase: T. Straka, “La responsabilidad del historiador. Una misión grave y urgente”, *El ucabista*, No. 71, Caracas, mayo 2005, p. 21

<sup>8</sup> Cfr. Adela Cortina, “¿Qué es ser una persona moralmente educada?”, en Félix García Moriyón (editor), *Crecimiento moral y filosofía para niños*, Bilbao, Desclée De Brouwer, 1998, pp. 15-33

<sup>9</sup> Dice Alasdair MacIntyre: “En todas las culturas, griega, medieval o renacentista, donde el pensamiento y la acción moral se estructuran de acuerdo a alguna versión del esquema que he llamado clásico, el medio principal de la educación moral es contar historias. Allí donde han prevaecido el cristianismo, el judaísmo o el islam, las historias bíblicas son tan importantes como cualesquiera otras, y cada cultura tiene por supuesto historias propias

más enfocados a la solución del problema en términos prácticos, como por ejemplo Matthew Lipman, el creador de la “filosofía para niños”, han propuesto el relato (o mejor dicho, el retorno al relato) como solución didáctica para una efectiva educación moral<sup>10</sup>.

El mito –y luego su *forma* a secas, la poesía- da una explicación del cosmos, de la cual se extraen aprendizajes para dirigir el buen vivir (lo que, estréndolo, le permite también la legitimación política de órdenes determinados: de nuevo veamos el caso de la dinastía Julia y su origen en Hermes, mecanismo muy común en las distintas culturas<sup>11</sup>). El salto a la prosa se da en el siglo VII A.C. en la costa de la Grecia Asiática. Es el mismo que, como afirma Werner Jaeger, contempla el proceso de “progresiva racionalización de la concepción religiosa del mundo implícita en los mitos”<sup>12</sup> y toma tres caminos. Por una parte, es la filosofía (Aristóteles no estaba errado cuando veía en ella el mismo sentido de la poesía: de hecho, Parménides inicia su revolución con un poema); por la otra, el drama y la tragedia (no se trata, casi en las mismas palabras de Lipman –vid nota 10- de otra cosa que *representar* historias que resalten ciertas cualidades y valores, por ejemplo el triunfo sobre la *hybris* que Esquilo ve en la derrota de los persas); y finalmente la historia.

Producto del hombre histórico, esta última responde a sus nuevas realidades pero mantiene en su raíz su sentido de educadora moral. Por hombre histórico entendemos al que ya pertenece plenamente a la cultura escrita y es ciudadano de la polis. Es lo que ya tiene todas las claves del *pensar histórico*. Es un *hombre político* que necesita registrar sus hechos, dramáticamente humanos y cotidianos, para mantenerlos como referencia para dirigir los negocios de su polis. Es una narración en prosa que se empalma con las nuevas

---

que les son peculiares; pero todas estas culturas, griegas o cristianas, poseen también un cúmulo de historias que derivan y hablan también de su propia edad heroica desaparecida. En el siglo VI ateniense la recitación formal de los poemas homéricos se estableció como ceremonia pública...” Op. Cit., p. 155

<sup>10</sup>“...los relatos son ideales para los objetivos de la educación moral, porque admiten el empleo de técnicas literarias poderosas, como la *ironía*, que permiten al autor satirizar o caricaturizar las conductas reprobables de una manera que no está al alcance de los escritores que manejan una prosa expositiva. La ‘Disertación sobre el cerdo asado’ de Lamb, y ‘El asesinato como una de las bellas artes’ de De Quincey son unos de los mejores ejemplos de este enfoque. *Los viajes de Gulliver* de Swift, o su ensayo para resolver el problema del hambre en Irlanda comiéndose a la población infantil son ejemplos de una educación moral que recurre a la ironía de una forma acerba.

Podemos concluir que proporcionar una educación moral inculcando máximas es algo escasamente efectivo. Un método más efectivo es la dramatización de la investigación

---

necesidades de codificación, del aquí y ahora de la ciudad y la democracia. La atemporalidad (eso que Aristóteles veía de universal en la poesía) se transforma así en la temporalidad de los hombres, y sus representantes son personajes históricos -es decir, con un límite temporal claro, como nosotros- en vez de dioses y semidioses (héroes) en mayor o menor medida inmortales.

Los logógrafos, y luego Heródoto, quien impone el nuevo término -indagación, ιστορία- en parte para deslindarse de ellos, abren este camino narrando los avatares de sus ciudades (los primeros) y de los griegos en general (el segundo). Y en ese contexto, los sofistas y luego los postsocráticos los ayudan a consolidarlo: es en el hombre y en su pasado (recuérdese, procedencia, permanencia, pertenencia), donde hay que buscar las lecciones para organizar nuestro buen vivir (porque, ¿de qué otra cosa tratan la ética y la política?). La historia, por lo tanto, se convierte en la *magistra vitae* como la llamarían los romanos cuando cruzó el Adriático, sobre todo desde Tucídides en adelante. No deroga (ni siquiera el día de hoy lo ha hecho) el mito, y antes por el contrario tiende a retroalimentarse con él -Esquilo habla por igual de las guerras médicas y de Prometeo, Heródoto invoca constantemente a los dioses, hasta Aristóteles que en su *Metafísica* hace una historia de la filosofía y en su *Constitución de Atenas* una historia constitucional, termina prefiriendo a la vieja y bella poesía; Virgilio compone su *Eneida* después de Polibio- pero en la medida en la que el pensamiento racional desplaza o se integra al religioso; en la que las cosas terrenales se hacen más importantes que las celestiales y olímpicas, en esa medida va concentrando lo histórico el rol de educador moral, de maestro de la vida, hasta que el corolario ilustrado, que sacó hasta donde pudo (y a veces llegó a decretar su muerte) a lo religioso, llegue al punto de colocarla en el lugar de Dios.

---

ética de tal forma que se convierta en un modelo con el que podamos identificarnos...". Matthew Lipman, "El papel de las narraciones en la educación moral", en García Moriyón, Op. Cit., p. 123

<sup>11</sup> Jean Vasina en su estudio clásico sobre las tradiciones orales, nos aclara que "la mayor parte de los testimonios colectivos son testimonios que reflejan intereses primordiales de la sociedad"; a esta guisa, "no se puede insistir lo suficiente sobre el hecho de que, en última instancia, ninguna tradición existe como tal más que porque sirve a los intereses de una sociedad en la que se conserva, ya sea directa o indirectamente a través de los intereses de un testigo. Su significado en relación con la sociedad es lo que llamamos función. Una genealogía real, por ejemplo, significa que cierta familia puede tener determinado estatuto, que ejerce ciertas prerrogativas y que está sujeta a ciertos deberes con la sociedad". Jean Vasina, *La tradición oral*, Barcelona, Edt. Labor, s/f(c. 1966), pp. 94 y 95.

<sup>12</sup> Werner Jaeger, *Paideia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 151.

### **3. Historia e Ilustración: rápido vistazo al nacimiento de la filosofía de la historia**

El cristianismo le aportó algo fundamental a la historia que en esencia no tenían los clásicos: un sentido<sup>13</sup>. Esto, en modo alguno, le quitó su papel fundamental de educadora moral, si no al contrario: ahora los sentidos de procedencia, pertenencia y permanencia tendrán un nuevo rasero, la *historia de la salvación*. Todas las historias de todos los hombres y de todos los pueblos tienen un origen, una procedencia: la Creación; una pertenencia: la Iglesia como pueblo de Dios; y una permanencia como parte de un plan salvífico. Pero hay más: tienen un sentido en la consumación de los tiempos, el advenimiento de la Jerusalén Celestial, del Regnum Christi.

Pero hay que recordar que esto vino, inicialmente, con dos cosas: 1.) la crisis del mundo antiguo, que entendemos, siguiendo a la clásica teoría de Rostovtzeff, básicamente como un agotamiento de su cultura y una disolución de sus valores<sup>14</sup>, agudizada por la barbarización de Occidente y, en consecuencia, por un retorno a la épica y la cultura ágrafa (el Tapiz de Bayeux es, al respecto, elocuente<sup>15</sup> lo cual: 2.) dejó como detentora del pasado clásico y de la cultura escrita a la Iglesia. Ambas cosas se combinaron para que la historia en el sentido secular de Heródoto o, mejor, de Tucídides o Tácito, fuera más o menos olvidada en pos de la historia sagrada, que explicaba todo, y de la hagiografía que, en este sentido, demostraba el fin más alto al que podía llegar el mortal humano.

---

<sup>13</sup> Para un resumen del problema, véase Juan Nuño, "Utopías de salvación", en *Ética y cibernética*, Caracas, Monte Ávila Latinoamericana, 1994, pp. 97-101

<sup>14</sup> "...en el caso del Imperio Romano, la constante decadencia no debe atribuirse a una degeneración física, ni aun envilecimientos de la sangre en las capas superiores debido a la esclavitud, ni tampoco a determinadas condiciones políticas y económicas, sino más bien un cambio en la actitud mental de los hombres...", leemos al final de el digesto de su gran *Historia económica y social del Imperio romano* (1926) que para el gran público salió bajo el título de *Roma, de los orígenes a la última crisis* (Buenos Aires, EUDEBA, 1993, p. 263); y es que "los poderes creadores de la aristocracia habían quedado minados en forma definitiva. El conformismo pacífico e indolente de los siglos primeros cedió a la apatía senil, a la indiferencia y a la desesperación. En sus sufrimientos, los hombres buscaban la liberación en el más allá y no en esta vida: esperaban reposo y felicidad en el otro mundo. Tampoco las clases inferiores ganaron algo con su victoria: esclavitud y ruina financiera constituyeron la parte que les tocó del reparto. También ellos, después de los horrores del siglo II, encontraron un refugio en la religión y la esperanza en la vida futura." (pp. 262-263)

<sup>15</sup> Para una ponderación historiográfica del mismo, véase: Peter Burke, *Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico*, Barcelona, Edt. Crítica, 2001, pp. 194-195

Cuando San Agustín escribe la *Ciudad de Dios* no sólo estaba haciendo un gran mentís a los estertores del mundo antiguo –Roma no cayó por nuestro abandono a los dioses, es la tesis central- sino que estaba creando la filosofía de la historia: el asunto trata de la lucha entre el bien y el mal y su *dirección* es el triunfo del primero. El argumento de los paganos es el propio de la historia clásica: la culpa, al final, es nuestra, es un asunto de nuestra poca piedad, de nuestra inmoralidad frente a los dioses (como se ve, no se abandonan las deidades, pero ya no son las homéricas: el centro está en nosotros); es una historia plenamente humana y moral: cuando Cayo Salustio, por ejemplo, escribió sobre Catilinia y Yugurta –ejemplos si los ha habido de inmoralidad- lo hizo desde acá; Suetonio con sus prácticamente crónicas rosas (o hasta rosadas...) de los césares hace lo mismo. San Agustín mantiene el fin moralizante y pedagógico, pero ahora dándole un sentido a la historia: el de la providencia de Dios. Lo que denunciaba Aristóteles, entonces, se subsana: la historia a partir de ahora siempre será general. La historia, incluso, se torna profética, porque sus verdades nos ayudan a dilucidar el futuro con base en lo revelado de la voluntad del Señor.

Todo estaba dado para que unos siglos después la filosofía tomista-aristotélica retomara el desinterés por la historia, que no fuera sagrada. Hay, cómo no, teóricos como Joaquín de Fiore (aunque en su caso es más profecía que otra cosa), y también hay numerosas crónicas en la medida en la que se perfilan las nuevas entidades políticas que necesitan legitimarse en torno a hombres, que si bien ungidos, son hombres en sí: los reyes. San Luis de Francia (Luis IX) bien merece una hagiografía –casi como las que se intentaron del por una época considerado San Carlomagno- pero sus crónicas se acercan más al político de la época secular que va emergiendo, a las de un Carlos El Temerario o un Maximiliano Habsburgo. Pero eso ya es en la Baja Edad Media, o sea, y esto es fundamental, en la aurora de la modernidad. Con el renacer del antropocentrismo, la formación del Estado Moderno y la prefiguración del individualismo, el hombre vuelve a ser “político” e “histórico” en el sentido de la Jonia del siglo VII AC y necesita lecciones en el más acá para su moralidad, personal y política; es decir, para ver cómo tomar decisiones en la conducción de su destino. No en vano Maquiavelo es el modelo del momento: sus reflexiones sobre Tito Livio y su historia de Florencia no sólo retoman –propio de su *ethos* renacentista- el espíritu del historia clásico, sino que en *El Príncipe* hace lo que hasta hoy se prolonga en todos los manuales (pensemos, sobre todo, en los gerenciales): tomar lecciones de las experiencias terrenas para ver cómo gobernar. Claro, aún hay mucho espacio para la épica y casi un siglo después todavía un Torcuato Tasso tiene ánimos de escribir su célebre *Jerusalén*

*Liberada*, pero, como con las crónicas de San Luis, ya el asunto es, si bien de marco religiosos, del más acá: se glorifica a Godofredo de Boullión.

Cambia, como se ve, el pensamiento, pero no la mentalidad. O mejor dicho: *muta*, pero se conserva la noción de educadora moral. Pero, y esto es importante, también se mantiene la noción cristiana del sentido. Tal es la hibridación que se produce en esa fragua de Occidente que fueron los mil años de cristiandad. La historia, como todo, vivirá su *revolución copernicana*. No se olvida de Dios, pero asume la soledad del hombre: es en él y en su ser natural donde están las claves. El nacimiento del burgués como clase social, con su espíritu individual y pragmático. La búsqueda (y el encuentro) de leyes naturales a partir del siglo XVI, va a revivir y, de hecho, formar lo que finalmente Voltaire titulará *filosofía de la historia*. La tesis es sencilla: si la Naturaleza (entendida como el Mayordomo de Dios) tiene leyes que la rijan, ¿por qué la sociedad no?... Y si ésta las tiene, habrá que verificarlas en su historia. Esas leyes históricas son las que nos dirán qué es lo correcto, lo ético (las leyes naturales y, en consecuencia, lo que de natural hay en las leyes positivas). La historia, entonces, tiene un movimiento y un sentido, nos indica el destino y qué hacer, consecuentemente, en cada caso. La historia se vuelve Dios, es decir, no es Dios manifestándose en la historia, es que ella en sí misma es una entidad que nos dirige.

El encuentro con los otros pueblos de África, América y Asia en los siglos XV y XVI, hacen reflexionar profundamente al europeo. Le demuestran que es posible vivir bajo otras formas —que a veces supone más felices, he ahí el mito del *Buen Salvaje*— y le hace preguntar qué es lo verdadero, naturalmente humano. La expresión —que acá reproduciremos en una versión libre— de Vasco de Gama ante los dioses hindúes es el signo de la hora: “¡qué santos tan raros!” Él no supone su falsedad, pero sí intuye una diversidad que no se imaginaba. La exclamación va penetrando a lo largo de dos siglos en la mente de los europeos. Los utopistas anglosajones, siendo amplios, de Santo Tomás Moro a Jhonatan Swift, pasando por un George Fox (lo que habla del cristianismo en tres versiones: la católica, la anglicana y la radical-protestante, sacudido por las nuevas realidades), se ponen a soñar con formas de vida distintas. El protestantismo radical, como el quáquero o el menonista busca en los modelos de la Iglesia primitiva el orden de libertad y justicia que el burgués no veía en su entorno. Al respecto, la lectura piadosa de sus sociedad y su historia lo conducirá a juicios morales: el orden jerárquico y feudal del que quería rebelarse es profundamente inmoral; nada demuestra en el tiempo (he ahí el siempre inspirador ejemplo de la Urkirche y del Antiguo Testamento) o en el espacio (he ahí a los “buenos

salvajes”) que Dios quiso que así fueran las cosas. Defenderlas, e incluso defenderlas como voluntad suya, es cuando menos una blasfemia. Tal es el espíritu de los peregrinos del Mayflower, y el de los hombres de Cromwell.

Por su parte, las leyes de Newton hacen reflexionar sobre el verdadero sentido del Cosmos. Los racionalistas y empiristas se preguntan cuál es el camino para llegar a la verdad, si el peripato se mostró falso, si la fe genera dudas. Los místicos católicos y los protestantes, aunque enfrentados, dinamitan por igual al viejo tomismo. San Ignacio entiende una mística ilustrada por el conocimiento. Por lo demás los avances en la ciencia, la tecnología y el bienestar convencen al europeo de que lo natural es avanzar hacia cada vez mejores condiciones. Todo eso, como signo de un tiempo, conduce a una relectura de la historia, y por ella, en gran medida, a la Ilustración. Así, un clérigo napolitano, Gian-Battista Vico intenta en 1725 definir unas leyes naturales presentes en todas las sociedades en su célebre *Principios de una ciencia nueva en torno a la común naturaleza de las naciones*. Vico sienta todo lo que sería la filosofía de la historia: el desarrollo de la humanidad es histórico, va por etapas evolutivas –la divina, la heroica y la humana, dominadas sucesivamente por la religión, el mito y la razón- y la ley que define cada una de estas etapas es la búsqueda de la justicia (la eterna impronta agustiniana: el fin es el triunfo del bien).

No es ni el objetivo, ni la dimensión de este trabajo exponer cómo en los siguientes cien años estas convicciones –la historicidad del humano, el carácter evolutivo de su desarrollo y el alcance de un estadio cada vez mejor, eso que después llamarán progreso- se convierte en la *filosofía de la historia* y cómo ella va a pasar a ser el baremo para determinar lo correcto (lo ético) y, en consecuencia, la legitimidad de los modelos políticos. Sólo diremos tres cosas: 1.) El estudio de la historia, en particular de la antigua, que es vista como una edad dorada para el ilustrado que sueña con un régimen definido por la razón, en especial de espíritu republicano y burgués (pensemos en las plutocracias griega y romana); y de la que, además, se tienen cada vez más datos a raíz de los estudios arqueológicos que impulsó la imitación del arte grecorromano en el Renacimiento, produce sus primeras obras históricas importantes de la modernidad; esto redundará en la fe en el progreso: la historia parece mostrarles que siempre vamos a estar en el futuro mejor. 2.) Se establecen cada vez más “leyes”, cuyo pretensión de carácter de verdad absoluta (de allí que la historia aspire a ser Ciencia y se proclame como tal), tendrán un impacto político fundamental en los siguientes tres siglos; y 3.) Se consolida la lógica de lo moderno a través de sus textos y, con ella, una ética determinada.

El elenco mínimo de las obras es notable. Montesquieu publica unas *Consideraciones sobre las causas de la decadencia de los romanos* (1734) que en buena medida, con sus otros trabajos, le ayudan a elaborar una teoría general sobre las sociedades cincuenta años después en el *Espíritu de las leyes* (1754); Turgot llama a lo que vio Vico con un nombre que a partir de entonces hará estragos: el progreso como sentido del devenir humano en su famoso *Esquema de un cuadro de los progresos del espíritu humano* (1750); Voltaire hace lo propio en su *Ensayo sobre la historia general y sobre las costumbres y caracteres de las naciones* (1756), y ya había inventado la historia cultural con su aún deslumbrante *Siglo de Luis XIV* (1751); Rousseau sacude las conciencias del mundo con su *Contrato social* (1762), dice que el hombre es bueno por naturaleza pero que la sociedad lo pervierte, que hay que volver al orden primitivo (el del “buen salvaje”) y que en él no habrá sino armonía: una nueva versión del camino al bien, a la utopía, que inflamará desde entonces a las imaginaciones de Occidente; Winkelmann sienta las bases de la arqueología moderna con su *Historia del arte antiguo* (1764); Adam Smith publica su *Investigación sobre la naturaleza y causa de las riquezas de las naciones* en 1776, poniendo al descubierto los mecanismos esenciales del capitalismo; y Gibbon radiografía a Roma como origen del mundo occidental (su obra se extiende hasta la caída de Constantinopla) y entiende su historia como la gran *magistra vitae* para la Inglaterra que se está haciendo imperio con su *Decadencia y caída del imperio romano* (1788).

Pero es en Alemania donde la filosofía de la historia agarra plena forma. Kant con sus artículos “¿Qué es la Ilustración?” e “Ideas para una historia universal concebida en sentido cosmopolita” (1784: ya entonces hay revistas de filosofía en Prusia) y con su *Paz perpetua* (1795), sintetiza el proceso: la sociedad progresa hacia mejor, ello se contempla en la medida en la que el hombre va alcanzando la autoconciencia moral (recuérdese que se trata del creador de los imperativos categóricos y considera a la Ilustración como la consumación del autocontrol) y por eso el sentido de la historia es el alcance de un Estado donde las leyes impuestas por coacción sean sustituidas por otras fundamentadas en la autonomía de los hombres y la paz perpetua entre los pueblos. Así, la Ilustración es el camino para la liberación humana. Kant sostiene que la libertad es el fin de la historia (como la justicia para Vico, como la Jerusalén Celestial para San Agustín). Pero Kant ve claro los peligros de Rousseau, al que antes llegó a considerar “el Newton de la sociedad”: buscar la armonía implica una homogenización que mataría la libertad. Las diferencias son irremediables si hay libertad: la moral es la que garantiza que éstas se resuelvan armónicamente.

Frente a Kant, su discípulo Herder en los volúmenes de sus *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* (1784) –de hecho, es el texto al que responde el filósofo de Königsberg en sus artículos– emprende una crítica cristiana (se trata de un pastor pietista) de la Ilustración. Asegura que la Ilustración no es la consumación de los tiempos, sino que el pueblo (los pueblos) son el plan de Dios, y que por eso su *espíritu* particular es el que ayuda a entender su destino. Se prefigura así el romanticismo: ahora el *Volkgeist* y el *Volkseele* –espíritu y alma de los pueblos respectivamente– son los que dirigen la historia. Hay progreso, pero vuelve a la mano de Dios. Herder, además, expresa la reacción alemana y pietista a la invasión francesa: en el espíritu de los germanos Dios injertó la fe verdadera y su rol en la difusión del cristianismo medieval así lo demuestra.

Pero la síntesis vendrá por otro prusiano que también se formó para pastor, pero que pronto colgó la sotana: Jorge Federico Hegel. El espíritu dirige la historia y el destino es la libertad. Es decir, la síntesis de Kant y Herder. En sus obras, pero sobre todo en su *Fenomenología del espíritu* (1806), habla del modo a través del cual el espíritu (que es la expresión de Dios en la realidad, es el Espíritu Absoluto como la base más honda de lo existente) dirige la sociedad: a través de la superación entre las contradicciones a través de un proceso para cuyo nombre toma –siguiendo a Kant– el de una técnica de exégesis medieval: la dialéctica. La dialéctica es la oposición entre los contrarios que se consuma en una síntesis que es la que permite los saltos históricos. La historia tiene tres estadios: el de Oriente, donde nace la civilización, pero no hay libertad; el de Occidente (Grecia y Roma), donde se desarrolló la civilización, pero sólo algunos son libres, no obstante que con el cristianismo se siembra la conciencia de la libertad; y el de los pueblos germánicos (su Prusia de entonces), donde se ha consumado la libertad a través del Estado, que la garantiza para todos los hombres.

Es obvio que el párrafo anterior es abusivamente general para una filosofía tan compleja como la hegeliana, pero para nuestros fines basta delinear tres de las certezas fundamentales que legará al futuro: la historia es dinámica (es decir dialéctica), el Estado (gran invento de la modernidad, entidad abstracta en el que la burguesía concentra de forma colectiva el viejo poder de los reyes) es el que garantiza la libertad, es la consumación de la historia; y, por último, el nacionalismo. Éstas tomarán caminos distintos. Por un lado el nacionalismo que pone a la realización de los pueblos determinados (a la nación), como fin de la historia (no en vano otro kantiano, Fichte hará tanto al respecto con sus *Discursos a la nación alemana*); y por el otro consolida lo que después será el marxismo.

Marx es el último prusiano de esta lista. Su sistema, en rigor, es una genial combinación de ideas anteriores y su traducción en algo nuevo y potente, no por eso poco original (sino al contrario). De Hegel –su influencia más directa– toma la dialéctica como motor de la historia, como “ley histórica” científicamente comprobable; pero a diferencia de éste se empalma con otro movimiento que va surgiendo con la Ilustración: el materialismo. El alejamiento de Dios por los ilustrados, y la confianza creciente en la razón y la ciencia, le hizo caer a muchos en el ateísmo. Para mediados del siglos XIX ya son muchos los ateos y en Alemania descuella un filósofo de entre ellos: Ludwig Feuerbach. De éste tomará Marx su otra tesis fundamental: la materia es lo único que existe. Es ella la que se desarrolla dialécticamente (como *materialismo dialéctico*, llamarán a esta filosofía los teóricos soviéticos). Por eso el desarrollo de la sociedad debe estar en la producción de sus bienes materiales, que es lo que le da vida y permite la creación espiritual. Qué es lo básico del hombre: su materia, no su espíritu. La producción tiene un carácter social a través de la división del trabajo –acá se inspira en la economía política clásica, sobre todo en Adam Smith– en la que se denota que unos controlan los medios de producción y los otros sólo aportan la venta de su fuerza de trabajo.

Ahora bien, ¿cómo se manifiesta la dialéctica en el paso de una sociedad a otra? Acá, entonces, empalma con la tradición roussoniana expresada en Saint-Simon. Éste, en sus críticas a la sociedad industrial y a las desigualdades que el liberalismo no pudo resolver, en textos tales como *Sociedad industrial* (1821) y el *Nuevo cristianismo* (1825) no sólo critica la sociedad que está naciendo con la revolución industrial y la lamentable situación del obrero, sino que propugna un cambio fundamental en los valores para remediarla. Pero hay más: en un texto que escribe al alimón con un alumno que se haría famoso, Augusto Comte, *Plan de trabajos científicos para reorganizar la sociedad* (1822), prefigura un método de pretensión científica para remediar sus males, la *física social*, que Comte después rebautizará como *sociología*. Él continuaría su obra la creación de la filosofía positivista, que será igual de materialista y pretendidamente “científica”, pero que no se aparta en lo esencial de lo ya dicho: la historia avanza progresiva y evolutivamente (acá la evolución es la “ley histórica” científicamente verificable), tiene tres estadios, uno dominado por la religión (el teológico), otro por la filosofía (el filosófico) y el último por la ciencia positiva (el positivo), en el cual una sociedad reorganizada por la ciencia (es decir, por la razón) vivirá feliz hasta el fin de los tiempos. Como se ve: el fin de la historia como libertad, justicia, bien, pero ahora elucidado de manera “científica”.

El punto es que Saint-Simon desliza entonces un criterio: el de lucha de clases. El orden al que se debería advenir es el de plena igualdad y libertad, es decir, el socialismo (la categoría no es suya, sino que se acuña para todos los que entonces se preocupaban por los que se llamaba la *cuestión social*). En él, la eliminación de las clases acabaría con la lucha entre ellas —lo que se ve desde la historia griega y sobre todo romana, como había puesto al descubierto la última historiografía, y como se había venido viendo desde la Revolución Francesa. Que esta —considerada por hombres como Kant y como Hegel como el triunfo de la Razón— no se haya traducido en paz y prosperidad, sino en las guerras napoleónicas y en las desigualdades de la sociedad industrial se debe, sobre todo, a que no transformó radicalmente la sociedad. Pues bien, Marx toma esta idea: la lucha de clases demuestra cuál es la dialéctica de la sociedad. “La historia de la humanidad es la historia de las luchas de clases”. Se da entre los que dominan los medios de producción (explotadores) y los que venden su fuerza de trabajo (explotados): ese es el motor dialéctico de la historia (y por eso al enfoque después se le llamaría *materialismo histórico*) el enfrentamiento de los explotados contra los explotadores. ¿Cuál es la solución al problema? Pues la eliminación de la propiedad privada sobre los medios de producción, que es la que genera las desigualdades y la explotación, es decir, el socialismo. El usufructo colectivo de los mismos (en vez de la plusvalía que obtiene el explotador) haría que todos vivan felices, y así, en medio de tanta promesa felicidad, nos reencontramos con las trazas de Hegel: sería llegada entonces no la libertad, sino la *liberación* del hombre, el fin de la dialéctica, el final de la historia, podríamos decir *mutatis mutandis*, la Jerusalén Celestial donde “sembraremos lechugas en la mañana y leeremos poesía en las tardes”. Pero hay algo hegeliano más: como a ese estadio ideal —que es el comunismo— no se puede llegar de una sola vez, va a haber una transición, a la que él —y su segundo, Engels— llaman *socialismo científico*. En él será el Estado revolucionario quien inicialmente controle los medios de producción, así no habrá explotados ni explotadores, todos son iguales. El Estado es el garante de la libertad, y cuando de verdad, al no haber propietarios, se garantice la igualdad y se acaben las contradicciones, el Estado mismo habrá de disolverse.

Este resumen es tanto o más abusivo en su simplificación del pensamiento marxista. Pero sólo queríamos trazar cómo la filosofía de la historia se había vuelto un arma política; cómo una crítica moral al orden de las cosas, venida sobre todo de la interpretación de la historia, se vuelve una propuesta de ética social. Socialismo —sobre todo el marxista— y nacionalismo, una historia que avanza hacia mejor (que progresa) y que promete un futuro ideal; una historia

en la que no cabe Dios, sino en la que dominan leyes naturales (“leyes históricas”) y por tanto indefectibles, serán, a lo largo del siglo XX, los grandes principios, las grandes ilusiones, que moverán a los pueblos. Ahora la permanencia, procedencia y pertenencia de los pueblos tendrán figuras concretas y “científicas”, muy distintas a Dios o incluso ocupando su lugar: la Nación, el Estado, el Socialismo. Generalmente la primera como procedencia, la segunda como pertenencia y la última como permanencia.

Pero la distancia entre las promesas y los resultados hacen que a cien, ciento cincuenta años, las que fueron certezas y confianzas se trocaren en dudas y desencantos. Los proyectos de modernidad contruidos sobre estas ideas o bien fracasaron, o bien mejoraron un montón de cosas, pero no nos hicieron sustancialmente más felices; o bien se desviaron hacia el horror de los totalitarismos y las guerras genocidas. Es acá donde entra Juan Pablo II como signo de otro tiempo, nuevo, distinto. Donde a principios del siglo XXI no se desdice del valor de la historia como educadora moral, sino que muy por el contrario, se vuelve a ella para explorar las causas del fracaso y la clave para un compromiso y un destino moral más alto. Es el colofón de tanta filosofía y de tantos ensayos de explicación del mundo; de tantas ilusiones de felicidad: leyendo la historia –la de los hombres en sí, y la de sus ideas- llega al punto inicial: todo es para superarnos éticamente y para encontrar el sentido de la vida humana. De otro modo no tendría sentido. Juan Pablo II, de esta manera, es un hombre de la estirpe de McIntyre y de Lipman: de aquellos que sobre el “desastre moral”, vuelve a los esquemas clásicos, a la historia, para encontrar una solución.

#### **4. Escatología del siglo XXI**

El libro del Papa, entonces, muestra, más allá de sus contenidos con los que se pueden estar o no de acuerdo (como todo libro de teología, en última instancia se apela a la fe del lector), en su sentido un valor de testimonio histórico doblemente valioso: se presenta como el triunfo del cristianismo sobre el fracaso de los modelos edificados sobre una filosofía de la historia no o bien francamente anti-cristiana, a la vuelta de dos siglos de repliegue de lo teológico a las sacristías, los púlpitos y los seminarios, lo que es todo un signo cultural de la hora; y se presenta como la prueba fehaciente del uso de la historia como reflexión moral. A eso hay que agregar quién lo escribe: un hombre que como pocos vivió lo peor del siglo XX, en un país de los más golpeados por las desviaciones más grandes del pensamiento moderno, Polonia y que en del fondo –la clandestinidad y la resistencia al nazismo y el comunismo- se eleva a líder fundamental de su

época. No en vano fue allí, en Polonia –y aún descontando el impulso mediático de la muerte y sepelio del pontífice, amplísimamente televisadas- que vendió el millón de ejemplares que nombramos al principio<sup>16</sup>.

De modo que un breve vistazo a las ideas fundamentales que expresa no es ocioso. Al contrario, nos termina de explicar el sentido de la historia como reflexión moral al proponer desde las ruinas de las promesas modernas lo mismo que Agustín prometió desde las antiguas. En este sentido, arranca con un problema típico de la teología de la historia y de la historiología, sobre todo las agustinianas: la naturaleza y el sentido trascendentes del devenir humano. ¿Qué fue la caída de Roma, qué fue la de la Unión Soviética? Obviamente algo definido por el plan de Dios, un paso más hacia el triunfo del Bien. Que tenga vigencia y acogida una tesis así, tan esencialmente ética y teológica, a inicios del siglo XXI, es más que significativo: es monumental. Es la expresión de lo que los pueblos que vivieron lo más duro de la pasada centuria sienten de cara a su porvenir. Cuando perdieron las libertades, vivieron los horrores de las guerras, de las políticas etnocidas de los nazis, de los totalitarismos, no pudieron menos que mirar al cielo y clamar como Cristo en la cruz o como Job para, muchos de ellos (sobre todo los polacos, singularmente católicos y que en su fe siempre hallaron una fuerza salvadora) terminar, al igual que el Salvador y que el bueno de Job con una confianza que, a inicios del siglo XXI, parece estar siendo recompensada. No es nuestro asunto dilucidar lo que haya de revelación en esto, sino lo que muestra en cuanto modo de pensar, en cuanto mentalidad subyacente a toda reflexión histórica: en ella, sus hechos y procesos, halla la explicación de un plan oculto y de una lecciones para aprender (y aprehender) lo correcto, lo moral. Sobre todo en Polonia y el resto de Europa Oriental, donde los totalitarismos no sólo se legitimaron con las grandes tesis historicistas de la modernidad, sino, encima, con sus versiones más antirreligiosas. Para un polaco católico, entonces, la conclusión es sencilla: si la falta de Dios es el mal<sup>17</sup>, y si el nazismo y el comunismo soviético fueron respectivamente agnóstico y ateo, entonces ellos son el mal (he ahí sus montones de cadáveres, su conculcación de las libertades, como pruebas) y su derrumbamiento, en consecuencia, el triunfo del bien. Se podrá o no estar de acuerdo con esto, pero el raciocinio es, cuando menos, sólido.

Pues a esta guisa discurre Juan Pablo II: “El siglo XX ha sido, en cierto sentido, el ‘teatro’ en el que han entrado en escena determinados procesos

---

<sup>16</sup> “Se vende en Polonia libro de Juan Pablo II”, *El Nacional*, Caracas, 19 de abril de 2005, A/10.

<sup>17</sup> Tal es su definición en la teología católica. Planteada por San Agustín, Santo Tomás en la *Summa* termina de configurarla.

históricos e ideológicos que han llevado hacia la gran ‘erupción’ del mal, pero también ha sido espectador de su declive”<sup>18</sup>. Se trata de lo que llama las “ideologías” o “filosofías del mal”, hijas de la Ilustración; esas que propugnaron el “desastre moral” de la modernidad: “Hay que reconstruir la ‘filosofía del mal’ en su vertiente europea (...) Esto nos lleva más allá de las ideologías”<sup>19</sup>. En efecto:

*“En el transcurso de los años me he ido convenciendo de que las ideologías del mal están profundamente enraizadas en la historia del pensamiento filosófico europeo. A este respecto, debo aludir a ciertos hechos relacionados con la historia de Europa y, sobre todo, con la cultura dominante en ella. Cuando se publicó la Enciclica sobre el Espíritu Santo, algunos sectores de Occidente reaccionaron negativamente e incluso de modo vivaz. ¿De dónde provenía esta reacción? Surgía de las mismas fuentes de las que, hace más de doscientos años, nació la llamada Ilustración europea, especialmente la francesa, pero sin excluir la inglesa, la alemana, la española o la italiana. En Polonia tuvo un sesgo peculiar y Rusia, por su parte, probablemente no sintió tanto la sacudida de la Ilustración...”*<sup>20</sup>

Se trata de la espalda que le da el hombre a la Revelación desde Descartes en adelante: “La respuesta, en realidad, es sencilla: simplemente porque se rechazó a Dios como Creador y, por ende, como fundamento para determinar lo que es bueno y lo que es malo”<sup>21</sup> fue que se procedió tal como se hizo. No vamos a entrar en la veracidad en sí misma de la idea, pero sí en su efectos sociohistóricos, que el mismo pontífice nos describe:

*“Pero si el hombre por sí solo, sin Dios, puede decidir lo que es bueno y lo que es malo, también puede disponer que un determinado grupo de seres humanos sea aniquilado. Determinaciones de este tipo se tomaron, por ejemplo, en el Tercer Reich por personas que, habiendo llegado al poder por medios democráticos, se sirvieron de él para poner en práctica los perversos programas de la ideología nacionalsocialista, que se inspiraba en presupuestos racistas. Medidas análogas tomó también el Partido Comunista de la Unión Soviética y en los países sometidos a la ideología marxista. En este contexto se perpetró el exterminio de los judíos y también de otros grupos como los gitanos, los campesinos de*

---

<sup>18</sup> Juan Pablo II, *Op. Cit.*, p. 13

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 16

<sup>20</sup> *Ibd.*, p. 20

<sup>21</sup> *Ibd.*, p. 25

*Ucrania y el clero ortodoxo y católico de Rusia, en Bielorrusia y más allá de los Urales. De un modo parecido se persiguió a todas las personas incómodas para el sistema, como, por ejemplo, a los ex combatientes de septiembre de 1939, a los soldados del Ejército nacional en Polonia al terminar la Segunda Guerra Mundial o a los intelectuales que no compartían la ideología marxista o nazi. Generalmente se trataba del exterminio físico, pero a veces también de una destrucción moral: se impedía más o menos drásticamente a la persona el ejercicio de sus derechos.*"<sup>22</sup>

Es acá donde el *modo de pensar histórico* estalla, donde los mecanismos de su lógica se hacen patentes. Partiendo de esta evidencia (no se recurre a la fe para demostrar los efectos de la filosofía racional en sus versiones más radicales), es decir, partiendo de la historia, de la *res gesta*, salta, por un lado, a la reflexión moral sobre el tiempo actual, mientras por el otro ensaya una interpretación del destino humano en general. Es la hibridación de la historia clásica (*magistra vitae*) con la cristiana (visión profética y providencial) que ha signado su reflexión desde hace medio milenio. Así, para el primer caso, espeta de seguidas:

*"A este propósito, no se puede omitir la referencia a una cuestión más actual que nunca, y dolorosa. Después de la caída de los sistemas contruidos sobre las ideologías del mal, cesaron de hecho en esos países las formas de exterminio apenas citada. No obstante, se mantiene aún la destrucción legal de vidas humanas concebidas, antes de su nacimiento. Y en este caso se trata de un exterminio decidido incluso por parlamentos elegidos democráticamente, en los cuales se invoca el progreso civil de la sociedad y de la humanidad entera. Tampoco faltan otras formas graves de infringir la ley de Dios. Pienso, por ejemplo, en las fuertes pretensiones del Parlamento Europeo para que se reconozcan las uniones homosexuales como si fueran otra forma de familia, que tendría también derecho a la adopción. Se puede, más aún, se debe, plantear la cuestión sobre la presencia en este caso de otra ideología del mal, tal vez más insidiosa y celada, que intenta instrumentalizar incluso los derechos del hombre contra el hombre y contra la familia.*"<sup>23</sup>

De nuevo, sin entrar en detalles con respecto al contenido o no del aserto, en cuanto raciocinio es el que cabe esperar de alguien que partió de los parámetros

<sup>22</sup> *Ibd.*, p. 24

<sup>23</sup> *Ibd.*, p. 25

expuestos anteriormente: si las ideologías del mal son las que se oponen a Dios, y si el matrimonio entre los homosexuales o el aborto están contra la ley de Dios, ergo quienes lo apoyan están en el bando del mal. El bando de Hitler y Stalin. Obviamente, un no creyente, o un creyente en otra forma de cristianismo, encontraría forma de rebatir esto con base en la discusión de la existencia misma de una ley de Dios, pero acá lo que nos interesa es ver cómo se piensa cuando se tiene a la historia como reflexión moral. Es, desde la teología, lo que desde la sociología o la economía ensayó el marxismo. Acá, entonces, son muy ilustrativas estas otras citas:

*“He tenido la oportunidad de experimentar personalmente las ‘ideologías del mal’. Es algo que nunca se borra de la memoria. Primero fue el nazismo. Lo que se podía ver en aquellos años era ya terrible. Pero muchos aspectos del nazismo no se veían en aquel periodo. No todos se daban cuenta de la verdadera magnitud de mal que se cernía sobre Europa, ni siquiera muchos entre nosotros estábamos en el centro mismo de aquel torbellino. Vivíamos sumidos en una gran erupción del mal, y sólo gradualmente comenzamos a darnos cuenta de sus dimensiones reales. Porque los responsables trataban a toda costa de ocultar sus propios crímenes a los ojos del mundo. Tanto los nazis durante la guerra como los comunistas después, en Europa oriental, intentaban encubrir ante la opinión pública lo que estaban haciendo. Durante mucho tiempo Occidente no quiso creer en el exterminio de los judíos. Sólo después todo esto salió a luz sin tapujos. Ni siquiera en Polonia se sabía todo lo que los nazis habían hecho y hacían a los polacos ni lo que los soviéticos hicieron a los oficiales polacos en Katyn, e incluso la trágica historia de las deportaciones se conocían sólo en parte.*

*Más tarde, una vez terminada la guerra, pensé para mí: Dios concedió al hitlerismo doce años de existencia y, cumplido este plazo, el sistema sucumbió. Por lo visto, éste fue el límite que la Divina Providencia impuso a semejante locura: fue una ‘bestialidad’, como escribió Konstanty Michalski. El hecho es que la Divina Providencia concedió sólo doce años al desenfreno de aquel furor bestial. Si el comunismo ha sobrevivido más tiempo y tiene alguna perspectiva de un desarrollo mayor, pensaba para mis adentros, debe ser por algún motivo.”<sup>24</sup>*

La respuesta, naturalmente es teológica. El rol determinante del Ejército Rojo en la derrota del nazismo “llevó a la división del continente en zonas de

---

<sup>24</sup> *Ibd.*, pp. 27-28

influencia, según el acuerdo logrado en la Conferencia de Yalta en febrero de 1945 (...) me quedó entonces muy claro que su dominio duraría mucho más tiempo que el del nazismo. ¿Cuánto? Era difícil de prever. Lo que se podía pensar es que también este mal era en cierto sentido necesario para el mundo y para el hombre. En efecto, en determinadas circunstancias de la existencia humana parece que el mal sea en cierta medida útil, en cuanto propicia ocasiones para el bien.”<sup>25</sup> O sea, la conclusión de toda filosofía de la historia: las cosas pasan para algo. Más aún, para algo bueno. Véase sólo la Polonia que vivió Juan Pablo II de muchacho. Es la de las estremecedoras imágenes de las fosas comunes de Katyn o de los cerros de cadáveres de Auschwitz, la de los dos heroicos alzamientos de Varsovia, el del gueto y el general, dejados a su suerte por los intereses coyunturales de los aliados, con su consecuente saldo de masacres; la de las limpiezas étnicas que produjo los más tremendos y traumáticos de los cambios de las fronteras acordadas en Yalta, que la “empujaron” hacia Occidente: la URSS se agarró la Bielorrusia polaca, echó de allí a millones de polacos para rusificar el área; y éstos polacos fueron trasladados a los territorios que en compensación les dieron de Alemania: Prusia Occidental, Silesia y Pomerania, de donde a su vez se expulsaron casi diez millones de alemanes (tragedia que el nazismo no excusa, si no al contrario: se trataba de acabar, no de replicar su ética con venganzas). Luego, el aplastamiento de las libertades que gozó la República polaca anterior a la guerra y de una de sus raíces culturales más importantes, el catolicismo... Todo eso, se decía el recién ordenado Karol Wojtyla, debió ser para algo. La verdad había que tener mucha fe para en 1945 preguntarse cuándo se acabaría el comunismo y qué cosa buena buscaba Dios al fondo de tantos sufrimientos. Por eso, para inicios del siglo XXI, cuando ya lo peor parecía haber pasado, podía decir:

*“Los cincuenta años de lucha contra el totalitarismo son un período no exento de significado providencial: en él se puso de manifiesto la necesidad de la autodefensa ante el sometimiento de todo un pueblo. Se trató de una autodefensa que no actuaba únicamente desde una postura negativa. La sociedad no solamente rechazaba el hitlerismo como sistema que pretendía destruir Polonia, como tampoco se opuso al comunismo como el sistema impuesto desde el Este, sino que, con sus resistencia, aspiraba a mantener ideales de gran contenido positivo. Quiero decir que no se trataba simplemente de rechazar dichos sistemas hostiles. En aquellos años se recuperaron y confirmaron también valores fundamentales que daban vida al pueblo y a los cuales quería mantenerse*

---

<sup>25</sup> *Ibd.*, p. 29

*fiel. Me refiero tanto al periodo relativamente breve de la ocupación alemana como a los cuarenta años de dominación comunista durante la República Popular de Polonia.*"<sup>26</sup>

De modo que el porqué del mal está en el crecimiento ético. "Deseo citar aquí la conversación que tuve durante mis estudios en Roma con uno de mis colegas del Colegio, un flamenco de Bélgica (...) Mi colega me dijo más o menos estas palabras: 'Dios ha permitido que la experiencia de un mal como el comunismo les haya tocado a ustedes...Y, ¿por qué lo ha permitido?' Él mismo respondió a la pregunta de un modo que considero sintomático: 'Se nos libró en Occidente, tal vez porque no hubiésemos sido capaces de soportar una prueba semejante, mientras que ustedes la aguantarán' Esta frase del joven flamenco se me grabó en la memoria. En cierta medida tenía un significado profético. A menudo vuelvo a pensar en ello y veo cada vez más claramente en estas palabras un diagnóstico certero."<sup>27</sup> Ahora bien, esa fortaleza, esa virtud incluso en su sentido inicial, de valentía, de aguante, sólo tiene sentido en función del premio que obtiene: la redención ética. La prueba del final del comunismo y el triunfo de la Polonia católica demuestra para el Papa la comprobación de la profecía, la evidencia de que Dios pone las cosas de tal modo que al final siempre gana el bien; siempre se le impone un límite al mal. Por eso, "cuando hablo del límite impuesto al mal, pienso ante todo en el límite histórico que, por obra de la Providencia, ha circunscrito el mal de los totalitarismos que se han afianzado en el siglo XX (...) Quien puede poner un límite definitivo al mal es Dios mismo. Él es la Justicia misma. Es Él quien premia el bien y castiga el mal en perfección con la situación objetiva. Me refiero a todo mal moral, a todo pecado. Ya en el Paraíso terrenal aparece en el horizonte el Dios que juzga y castiga."<sup>28</sup> En consecuencia:

*"Así, pues, no se puede hablar del 'límite impuesto al mal' sin tener en cuenta el alcance de las palabras citadas. Dios mismo ha venido para salvarnos, para salvar al hombre del mal, y esta venida de Dios, este 'Adviento' que celebramos con tanto regocijo en las semanas previas a la Navidad, tiene un carácter redentor. No se puede pensar en límite puesto por Dios mismo al mal en sus diferentes formas sin referirse al misterio de la Redención."*<sup>29</sup>

---

<sup>26</sup> *Ibd.*, p. 63.

<sup>27</sup> *Ibd.*, p. 64.

<sup>28</sup> *Ibd.*, p. 32.

<sup>29</sup> *Ibd.*, p. 33.

Con el triunfo del Bien queda consagrado el sentido de la historia como historia de la redención. De la salvación. Todo conduce hacia allá, todo tiene ese sentido escatológico y moral. Incluso las “filosofías del mal”. “El creyente sabe que la presencia del mal está siempre acompañada por la presencia del bien (...) Donde crece el mal, crece también la esperanza del bien”<sup>30</sup>. Baste una última cita para cerrar la idea:

*“La Ilustración europea no sólo dio lugar a las crueldades de la Revolución francesa; tuvo también frutos buenos, como la idea de libertad, igualdad y fraternidad, que son después de todo valores enraizados en el Evangelio. Aunque se proclamen de espaldas a él, estas ideas hablan por sí solas de su origen. De este modo, la Ilustración francesa preparó el terreno para comprender mejor los derechos del hombre. En la realidad la revolución misma violó, de hecho y de varios modos, muchos de estos derechos. Pero el reconocimiento efectivo de los derechos del hombre comenzó desde ese momento a ponerse en práctica con mayor fuerza, superando las tradiciones feudales. Hay que subrayar, además, que estos derechos ya eran conocidos, en cuanto radicados en la naturaleza del hombre, creada por Dios según su imagen y, como tales, proclamados en la Sagrada Escritura desde las primeras páginas del libro del Génesis.”<sup>31</sup>*

Lo mismo con la idea de nación: “El derecho de la nación a la existencia, a su propia cultura y a su soberanía política, era en aquel momento de la historia, en el siglo XVIII, de gran importancia para muchas naciones en Europa y en otras partes. Lo era para la Polonia que, precisamente en esos años, a pesar de la Constitución del 3 de mayo, estaba por perder su independencia.”<sup>32</sup>. En consecuencia todo tiene un sentido:

*“Los conceptos de libertad, igualdad y fraternidad fueron providenciales también al principio del siglo XIX, porque en aquellos años se produjo la gran convulsión de la llamada cuestión social. El capitalismo de los inicios de la revolución industrial menospreciaba de muchas maneras la libertad, la igualdad y la fraternidad, permitiendo la explotación del hombre por el hombre en aras de las leyes de mercado. El pensamiento ilustrado, sobre todo su concepto de libertad, favoreció seguramente el surgir del Manifiesto Comunista de Karl Marx, pero propició también –*

<sup>30</sup> *Ibd.*, pp. 204-205.

<sup>31</sup> *Ibd.*, p. 136.

<sup>32</sup> *Idem*

*aveces independientemente de esta declaración- la formación de los postulados de la justicia social, que a su vez tenían su raíz última en el Evangelio. Es significativo constatar cómo estos procesos de talante ilustrado han llevado frecuentemente a redescubrir el Evangelio. Lo muestran las Encíclicas sociales mismas, desde la Rerum novarum, de León XIII, y las del siglo XX hasta la Centesimus annus.*<sup>33</sup>

Todos los caminos llevan a Roma, si entendemos a esta como la sede de la salvación. El mal sólo es un medio para que el hombre se eleve moralmente en su enfrentamiento, redescubra el Evangelio y se redima. Tal es, a inicios del siglo XXI, la escatología de la historia que legó Juan Pablo II antes de morir. Y tal modo de pensar histórico desde su creación.

### **5. Permanencia, procedencia y pertenencia, a modo de conclusión.**

Insistimos en que no es objetivo de estas páginas entrar en disquisiciones sobre el contenido en sí de las ideas de Juan Pablo II. A algunos les parecerán cuando menos molestas muchas de ellas. Su carácter anti-ilustrado pudiera pensarse excesivo. Para otros la condena implícita que lleva el cognomento de “filosofía del mal”, le resta el necesario sosiego que requieren los análisis, así como el agrupamiento de cosas que merecerían más discernimiento: no es lo mismo, por ejemplo, nazismo y comunismo, por mucho que sus aspectos comunes sobresalgan; además que para Polonia el proyecto de exterminio y esclavización de su pueblo que los nazis le tenían reservado es incomparable más grueso a la simple hegemonía que ejercieron los soviéticos, con todo y sus faltas de libertades. De hecho, si el Ejército Rojo no hubiera llegado cuando lo hizo, o simplemente no hubieras llegado por alguna voltereta de la suerte a favor de Hitler en Kursk, por poner un caso, el genocidio y el esclavismo nazi hubiesen llegado a niveles etnocidas aún mayores. O Polonia simplemente ya no existiera. Después, poner a los que luchan por los derechos de los homosexuales en el bando de los nazis merecería una recapacitación, por más que ambos son hijos del logos moderno y secularizante. Por si fuera poco, el Papa polaco no habla de lo que en su propio país le hicieron después a los alemanes en las áreas en las que fueron abrumadora –o definitiva- mayoría hasta la “limpieza étnica” de 1945, arrasando con culturas que tenían siglos de alto florecimiento (piénsese sólo en Breslau, su universidad y sus filósofos y científicos). Además, la reflexión parte de verdades aportadas por la fe, de modo que para los no creyentes,

---

<sup>33</sup> *Ibd.*, p. 138

desde el principio ninguno de los argumentos tendrían una base real.

Pero todo ello no aminora la fuerza –que no hay que ser creyente para sentir– de un hombre que atravesando las pruebas más grandes y sintonizado con su pueblo, uno de los más golpeados por los horrores del siglo XX –asombra la sola lista de las peores calamidades de la Segunda Guerra Mundial que tuvieron a Polonia como escenario y a los polacos como primeras y principales víctimas– se detenga en su historia para extraer de ella las claves de la fuerza moral que les permitieron –a hombre y colectivo– sobrevivir y finalmente alcanzar la libertad. Y que las rescate, además, para ofrecerlas como aprendizaje común que le permita al resto de una humanidad en mayor o menor medida tribulada por agitaciones similares, igualmente triunfar sobre el mal.

Lo hace desde su fe, como otros –los del corolario ilustrado– lo intentaron desde la razón y la ciencia. Pero lo hace –he ahí su gran signo histórico– cuando ya los otros probaron no sólo sus límites, sino sus peores consecuencias. Así, más que las conclusiones en sí, nos llama la atención el mecanismo, el sentido que consigue en las mismas. Esa forma de pensar del hombre histórico que lee la historia para extraer lecciones morales (lecciones para el *buen vivir*) y profecías para avistar un mundo mejor. Cristiano y moderno (que no desdice de lo que de bueno que también, y en cantidades industriales, trajo la modernidad<sup>34</sup>), descubre en su reflexión esas tres variables en las que se sienta el rol de la historia como educadora moral, la procedencia, la pertenencia y la permanencia. En su versión, claro está, las tres se insertan en la Historia Sagrada (“todo creyente sabe que el comienzo de la historia ha de buscarse en el libro del Génesis”<sup>35</sup>), pero “como es obvio, la historia del hombre se desarrolla en la dimensión horizontal del espacio y del tiempo. Pero, al mismo tiempo, está como traspasada por una dimensión vertical. En efecto, la historia no está escrita únicamente por los hombres. Junto con ellos también la escribe Dios.”<sup>36</sup> Así que hay unas pertenencia, permanencia y procedencias temporales que se insertan en las divinas. La nación, definida por la cultura y la identidad, las aporta. Cerremos con tres citas *in extenso* suyas:

*“La historia de cada hombre y, a través de él, la de todos los pueblos, tiene una peculiar connotación escatológica. El Concilio Vaticano II trató mucho el tema en todo su magisterio, particularmente en las*

<sup>34</sup> “Los representantes del postmodernismo contemporáneo critican tanto el patrimonio válido como las quimeras de la Ilustración”, crítica en la página 124 del libro.

<sup>35</sup> Juan Pablo II, Op. Cit., p. 101.

<sup>36</sup> *Ibd.* p. 187.

*Constituciones Lumen gentium y Gaudium et spes. Es una lectura de la historia a la luz del Evangelio que sin duda tiene un significado relevante. En efecto, la referencia escatológica indica que la vida humana tiene sentido, como lo tiene también la historia de las naciones. Naturalmente, serán los hombres y no las naciones quienes se presentarán ante el juicio de Dios, pero en el juicio sobre los hombres de alguna manera serán juzgadas también las naciones.*

*¿Existe una escatología de la nación? La nación tiene una dimensión exclusivamente histórica. Solamente la vocación del hombre es escatológica. Ésta, sin embargo, repercute en alguna manera en la historia de las naciones...*

( . . )

*“Israel es la única nación cuya historia está en gran parte escrita en la Sagrada Escritura. Es una historia que pertenece a la Revelación divina: en ella Dios se revela a la humanidad. En la ‘plenitud de los tiempos’, después de haber hablado a los hombres de muchas maneras, Él mismo se hizo hombre. El misterio de la Encarnación pertenece también a la historia de Israel, aunque nos introduce al mismo tiempo ya en la historia del nuevo Israel, del pueblo de la Nueva Alianza. ‘Todos los hombres están invitados al nuevo Pueblo de Dios (...) Por tanto, el Pueblo de Dios lo forman personas de todas las naciones’ [Lumen gentium, 13]. En otras palabras, esto significa que la historia de todas las naciones está llamada a entrar en la historia de la salvación. En efecto, Cristo vino al mundo para traer la salvación a todos los hombres. La Iglesia, el Pueblo de Dios fundado en la Nueva Alianza, es el nuevo Israel y se presenta con un carácter de universalidad: cada nación tiene en ella el mismo derecho de Ciudadanía.”*

( . . )

*“Soy hijo de una nación que ha vivido las mayores experiencias de la historia, que ha sido condenada a muerte por sus vecinos en varias ocasiones, pero que ha sobrevivido y que ha seguido siendo ella misma. Ha conservado su identidad y, a pesar de haber sido dividida y ocupada por extranjeros, ha conservado su soberanía nacional, no porque se apoya en recursos de la fuerza física, sino apoyándose exclusivamente*

---

*en su cultura. Esta cultura resultó tener un poder mayor que todas las otras fuerzas...'*<sup>37</sup>

La fe y la identidad cultural como mecanismo de pertenencia, permanencia y procedencia; de supervivencia colectiva y de educación moral. Se podrá o no compartir esa fe o esas ideas morales y políticas que Juan Pablo II extrajo del estudio de la historia, pero lo que no se podrá negar, al menos no desde el punto de vista historiográfico, es que de eso –de esas preocupaciones y de esos modos, estructuras del pensar- es de lo que, en esencia, se ha tratado la historia en los últimos dos mil o dos mil quinientos años. Y de lo que se ha tratado la memoria desde siempre.

---

<sup>37</sup> *Ibd.*, pp. 98, 94 y 108.



# UCAB



La Facultad de Teología de la UCAB, Universidad Católica «Andrés Bello» de Caracas, ofrece las siguientes opciones de carreras con los correspondientes certificados y títulos.

**TÍTULOS CIVILES EXPEDIDOS POR LA UCAB**  
**-UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO, DE CARACAS-**

- *Licenciatura en Teología*, tras los seis años de estudios filosóficos y teológicos, como estudios de pregrado para obtener la Licencia.

- *Maestría en Teología*, tras los dos años de estudios especializados, en el área de postgrado en Teología con una de sus tres menciones:

- *Maestría en Teología Pastoral*
- *Maestría en Teología Espiritual*
- *Maestría en Teología Bíblica Pastoral*

Para el acceso a los estudios de las Maestrías, se exigen estudios de pregrado en Teología con el título correspondiente; o haber cursado la nivelación teológica ofrecida en el *Diploma de Estudios Avanzados en Teología* o su equivalente en el área de postgrados.

Estos estudios están abiertos especialmente al laicado católico con títulos universitarios y se tienen en la sede del mismo ITER de Caracas. Puede verse mayor información a propósito del CIET aquí mismo en esta revista.

---

Para mayor información dirigirse a ITER- Instituto de Teología para Religiosos, 3ª Avenida con 6ª Transversal (E. Benaim Pinto) Altamira. Apartado de Correos 6886 Caracas 1061-A. O llamar a los teléfonos (0212) 261.85.84. Fax (0212) 265.05.05. E-mail: contacto@iter-ups.org

# LA FILOSOFÍA Y SU HISTORIA

Prof. Rafael García Torres\*

## **Abstract**

*Assuming the methodological proposal of J. J. E. Gracia one can find the positive value that history of philosophy implies for philosophical studies. This essay presents the extreme boundaries of the problem -in its bipolar form-, the operational scope of the relation between philosophy and its history, in order to conclude that the central question is based on a frank confusion between the objective and the methodological necessities, which usually tends to approach the question whether philosophy has to consider or not its own history.*

**Key words:** *Philosophy, History of Philosophy, Methodological philosophy, J.J.E. Gracia.*

Difícilmente pueda discutirse que en la actualidad la abrumadora mayoría de los filósofos se dedica, al menos en parte, al estudio de la historia de su campo. En este aspecto el proceder de otras disciplinas es diferente, y en una

---

\*El profesor **Rafael García Torres** es Licenciado en Filosofía por la Universidad Católica Andrés Bello (UCAB) en 1992 y obtiene Maestría en filosofía por la Universidad Simón Bolívar (USB) en 1998. Actualmente está culminando su Doctorado, y a la vez se desempeña como Agregado de la Escuela de Filosofía de la UCAB; y como profesor de diversas materia de Filosofía en el ITER, que es la Facultad de Teología de la UCAB; y también es profesor de Postgrado de Filosofía en la misma UCAB.

Entre sus publicaciones señalamos: *De la patria boba a la teología bolivariana*, de Luis Castro Leiva. Cuadernos Venezolanos de Filosofía. N° 2. (1989). *Filosofía e Historiografía filosófica: Comentario al libro «Philosophy and its History»*, de Jorge Gracia. Revista Venezolana de Filosofía, N° 31-32 (1995). *Filosofía y poses filosóficas: a Javier Sasso In Memoriam*. Ucabista, N° 22, Año 3, (1997). Varios artículos en nuestra revista ITER, N° 19 (1998), N° 21 (2000) y N° 28 (2002).

época el proceder de los filósofos era asimismo diferente. ¿Existen buenas razones para ese cambio? ¿Conocemos esas razones? ¿Disponemos de una concepción bien fundada y compartida por todos acerca de por qué y con qué objeto la mayoría de los filósofos o la profesión en general estudiamos la historia de la filosofía?

(Krüger, 1990: 99).

### **1. Los Términos de la Discusión: Entre “Adanitas” y “Anticuarios”**

Uno de los problemas debatidos en la actualidad por una sección importante de filósofos preocupados por la metodología filosófica, es el de la relación de la Filosofía con su Historia. Desde luego, que puede suponerse que tal cuestión constituye una preocupación propia de especialistas muy singulares, más interesados en asuntos de segunda categoría que sustantivos de la disciplina y, además, retenidos en la periferia de la reflexión profesional filosófica de todos los tiempos, lo cual significa alejamiento de la médula efectiva de la tarea filosófica: la labor intelectual especulativa que toma lo real (signifique ello lo que quiera significar) para comprenderlo en su mayor grado de generalidad y abstracción. Semejante problema, en verdad, sería uno de cuño pseudo-filosófico, si de conceder algo se trata y por no decir que se está en presencia de un genuino pseudo-problema.

Una manera de ver la cuestión, generalmente adherida por los cultores de la historia de la filosofía, consiste en suponer que a fin de cuentas no hay otra forma de hacer filosofía sino desde lo que dice la historia de la filosofía, por lo que –aprovechando aquella famosa frase de Kant en el *Prefacio* de sus *Prolegómenos* – la historia de la filosofía cabría convertirla en la propia filosofía. El trabajo filosófico habría de quedar así dedicado a la exégesis de lo dicho por aquellos que integrarían el canon venerable de quienes *son* efectiva y reputadamente los «filósofos».

Esto respondería, sin más, las preguntas de Krüger: se estudia la historia de la filosofía, porque ello es lo que *debe* hacerse. Mayores razones no hay: filosofar es dar cuenta *competentemente* del pasado filosófico. El conocimiento de ese pasado noble es lo que faculta en definitiva para el óptimo (o el más deseable, al menos) desempeño profesional del filósofo más bisoño. La *buena fortuna* del ejercicio académico, queda así salvaguardada: *saber* historia de la filosofía no solo es *saber* filosofía, también es *saber filosofar* y tener una filosofía *propia*.

No hay que esperar mucho la respuesta -muy reactiva, por cierto-, de los *anticultores* -por llamarlos de algún modo- de la historia de la filosofía. Al amparo de las así llamadas postmodernas tendencias desconstruccionistas, o del inmediatismo problemático de la época actual, o del fragmentarismo relativista, se declara la ruptura con todo pasado histórico por lo que tan solo el presente basta para el quehacer filosófico: el mundo de los filósofos pasados además de *sido*, también es *ido*, ni siquiera su lenguaje normativo es inteligible, nadie del presente habla ya en sus términos... A Krüger hay que responderle, desde esta perspectiva, que no hay buenas razones para haber operado el cambio del verdadero quehacer filosófico (que encara su propio tiempo desde sus propias categorías expresivas o discursivas) hacia el estudio del rastro dejado por semejante quehacer.

Planteadas de esta manera la cuestión, se hace inevitable («desdichadamente», según el autor citado de inmediato) la enunciación dilemática del problema: *o bien* leemos las filosofías del pasado en forma tal que ellas se tornen relevantes para nuestros problemas y nuestras empresas contemporáneas, transformándolas, en la medida de lo posible, en lo que ellas habrían sido en caso de formar parte de la filosofía actual, y minimizando o ignorando o, incluso, presentando a veces erróneamente lo que se resiste a tal transformación porque se halla inextricablemente ligado con los elementos del pasado que lo toman radicalmente distinto de la filosofía actual; *o bien*, en lugar de ello, nos tomamos gran cuidado en leerlas en sus propios términos, preservando meticulosamente su carácter idiosincrático y específico, de modo tal que no puedan aparecer en el presente sino como un conjunto de piezas de museo. (MacIntyre, 1990: 49).

Es el «síndrome de Adán» *versus* el «síndrome del Anticuario». Y si bien, tal como lo señala MacIntyre (1990: 49), de entrada ambas perspectivas parecen resultar insatisfactorias, «en la práctica» se suele «sucumbir» a una o a otra: «El hecho de que lo hagamos -constata el autor citado- es sin duda consecuencia tanto de la variedad como de la gravitación del modo en que nos hallemos separados o alejados de las fases pasadas de la historia de la filosofía» (MacIntyre, 1990: 49).

Como se ve, la cuestión no está apuntando hacia cualquier lado, afecta precisamente el centro de la labor filosófica, que, al menos en su práctica actual, se diferencia sustancialmente del modo de proceder de otras actividades también preocupadas en explicar o comprender, según sea el caso, la realidad y su aparición fenoménica. No hay necesidad de ejemplificar con lujo de detalles lo que cualquier lego *mira* cuando *Discovery Channel* dedica una serie televisiva

a la divulgación del estado actual de la astrofísica: para levantar sus nuevas teorías acerca del Universo los físicos contemporáneos dejan de lado la historia de su disciplina, no se trata de explicar la formación o extinción de una estrella à la *ptolemáica*, cuando hablan de espacio y tiempo lo hacen con base en las teorías presentes. La historia de la disciplina importa a otros para otros fines en el marco de otros problemas.

El «adanita» (o «primitivista») y el «anticuario» son dos extremos, sin embargo, *velis nolis* encarnados dentro del contexto académico filosófico, que reflejan, con todo, los límites fronterizos más lejanos o cercanos, según se prefiera, en los cuales la actividad filosófica se mueve, y la forma como la división del trabajo investigativo opera dentro de la propia disciplina. Es más, el hecho de que la viva encarnación de tales extremos transite en el interior de las aulas de clases y en el seno de aquello que se estima como la *operación filosófica* a patentarse en la *escritura filosófica*, denota algo mayor que una mera preocupación de metodólogos, o *entre* metodólogos, o *para* el islote de la así llamada *metodología filosófica*.

Por supuesto que tienen sentido sustantivo formulaciones como las de Krüger (1990): «¿Por qué estudiamos la historia de la filosofía?». Incluso la forma interrogativa «¿Para qué sirve la historia de la filosofía?», señala un camino indagativo muy lejano a causar parálisis en quien se la plantee seriamente, pues al fin y al cabo de lo que se trata es de determinar *el valor* que tiene la historia de la filosofía para la filosofía en tanto tal, léase, en tanto actividad intelectual concreta que el hombre genera en la vivencia más cercana a él mismo con la profunda pretensión de comprenderse en el punto preciso que lo sitúa en una tradición (Gadamer, *dixit*) y dotar de sentido, *i. e.*, de un *marco de inteligibilidad*, al mundo que le toca vivir. Paralizantes son las formulaciones extremas, dogmáticas, supuestamente aporético-dialécticas, o la más sutil de todas las versiones: las que responden desde la historia de la filosofía como si se tratara de dejar asentada una filosofía de la filosofía<sup>1</sup>.

Puede despertar la curiosidad, el hecho de que sería el filósofo contemporáneo quien se plantee la cuestión del valor que tiene la historia de la

---

<sup>1</sup> Se alude *exclusivamente* a ciertos «filósofos políticos» contemporáneos -aún vivos- cuya *filosofía* política es su recorrido por la *Historia de la filosofía* Política. No hay compromiso alguno que obligue a señalamientos *personales*, que no sea el recurso, siempre incorrecto -lógicamente hablando, desde luego-, de recurrir a un razonamiento falaz muy afín a algunos: el argumento *ad hominem* ofensivo. En todo caso, conviene revisar el excelente texto de F. Duque, *Los destinos de la tradición* (1989), para recorrer los bordes

filosofía para la filosofía, y que sea él también quien haya fijado los bordes de la cuestión. En brazos de Platón y de Aristóteles, el tema navegaba en otro orden. La palabra *istoria* no significaba para ellos (en realidad, para el griego antiguo *in genere*) algo más que investigación (*Vid.*, Chatelet, 1978; Finley, 1981; Bermejo Barrera, 1994; Duque, 1995; y Sánchez Jiménez, 1995). En su *Historia de los Animales*, p. e., Aristóteles investiga, es decir, describe, clasifica las especies que tiene ante los ojos –incluida la especie humana–; jamás hace una «historia» del reino animal, tal cual como lo pretende Buffon en su *Historia Natural*, quien sí está empeñado en mostrar cierta *conexión temporal* entre las especies. Esa conexión temporal (incipiente y precaria en Buffon, pero ya dada) es lo que la modernidad terminó estructurando primero como temporalidad y luego como historicidad.

Este último concepto, historicidad, en el juego lingüístico de la modernidad hasta los días actuales no sólo procura denotar lo historiografiable; sino además, y muy especialmente, un modo de ser que en algunos casos se presume, o hasta se postula, como el carácter fundamental y fundamentante del mundo humano. Lo histórico no es una mera dimensión, es una realidad (Ellacuría, 1991). Dentro de ella el hombre construye su propia existencia e interroga acerca del valor de lo hecho. Por ello la pertinencia de saber porqué de la historia de la filosofía es relevante para la filosofía. No se trata de una deficiencia de la disciplina, es la comprensión misma del carácter histórico de ella y su adhesión a tal realidad.

## 2. El Valor de la Historia de la Filosofía para la Filosofía

¿Cómo se percibe en la actualidad el problema de la relación de la filosofía con su historia? J. J. E. Gracia<sup>2</sup> presenta una amplia panorámica de la cuestión, por lo que estas líneas se adaptan plenamente a lo sostenido por el autor. Hay tres tesis básicas que cabe enunciar: «(1) que la filosofía y el estudio de su historia no son incompatibles; (2) que el estudio de la historia de la filosofía no es necesario para la filosofía; y (3) que la filosofía es necesaria para el estudio de la historia de la filosofía» (*PhH*, 159). Estas tesis parecen triviales, de hecho han sido acusadas de ello (Veatch, 1988), pero vista la posición del *adanita* y

---

adecuados de una filosofía de la historia de la filosofía y lo que bien se puede llamar una filosofía de la filosofía.

<sup>2</sup> En lo sucesivo toda referencia al texto de Gracia -*La filosofía y su historia*, identificado en el apartado *Referencias Bibliográficas*- que sirve de marco teórico al presente trabajo, se hará sobre la traducción española del mismo. Se citará de acuerdo con la siguiente nomenclatura: *La filosofía y su historia* = *PhH*, [número de página en arábigo].

del *anticuario*, esto es, su realidad muy concreta en los modos de ver y hacer la actividad filosófica, su aparente trivialidad queda superada, pues se tienen dos grandes visiones: la «postura incompatibilista» y la «postura historicista» con respecto al valor de la historia de la filosofía para la filosofía. Conviene examinarlas sucintamente.

### *2.1. El Incompatibilista: La Historia de la Filosofía como Lastre para la creatividad*

La posición incompatibilista desdeña el valor de la historia de la filosofía para la filosofía. ¿Qué se pretende hacer, increpa quien se ubica en esta postura, estudiando *hoy* a los milesios? ¿Acaso se tiene algo, más allá del mero dato, quizás curioso, del hecho de que para Tales de Mileto el principio sustancial de las cosas sea el agua? Gracia señala:

(...) los astrónomos de hoy día no vuelven donde Galileo cuando ejercen su disciplina, y es difícil de creer que un físico, en la vanguardia de la disciplina, gaste hoy día mucho tiempo estudiando, larga y detenidamente, la *Física* de Aristóteles. Tampoco se ocupan los astrónomos de las teorías astrológicas medievales - dejan esa tarea a los jefes de estado famosos o a sus esposas- y muy pocos, si es que hay alguno, han leído alguna vez las obras clásicas de Kepler o Copérnico. Sólo los historiadores de la ciencia se toman en serio la historia de la ciencia. (*PhH*, 195).

Gracia ha señalado cuatro razones que pretende justificar esta posición, a saber: "(1) el estudio de la historia de la filosofía entorpece la creatividad; (2) impide los descubrimientos; (3) es irrelevante para las preocupaciones actuales; y (4) malgasta un tiempo precioso" (*PhH*, 197).

Entorpecer la creatividad e impedir los descubrimientos son acusaciones tan severas como difíciles de probar, a menos que se tome algún caso mostrado por la misma historia de la filosofía y se generalice sin más (lo que de entrada predispone frente al gazapo de la falacia de accidente inverso). El señalamiento de la irrelevancia de la historia de la filosofía para las preocupaciones actuales, también resulta flaco cuando se mira esa misma historia. Y, en fin, el cuarto de los argumentos se alza sobre los hombros de un pragmatismo que conviene responderle desde lo que va a indicarse con respecto a los otros tres. Véase a través de un ejemplo.

Descartes es quizás uno de los autores cuyo talante filosófico lo convierte en el más elegible al momento de ilustrar la ruptura de la filosofía con su historia, por ser esta perjudicial para aquella. Las páginas del *Discurso del Método*, en su estilo frontal, muy personal, antidogmático e irreverente en algunos pasajes, avalaría la opinión de que si hay que estudiar algún libro, ha de ser “el libro del mundo” (“*le livre du monde*” -Descartes, 1987: 10 y 1981: 10): el inventario del saber que presenta Descartes en la Primera Parte del *Discurso...*, así parece confirmarlo. De igual modo, la advertencia de subvertir, al menos una vez en la vida, todo lo sabido para “empezar de nuevo desde los primeros fundamentos” (“*commencer tout de nouveau dès les fondements*”), se repite al inicio de la Primera Meditación en las *Meditaciones Metafísicas* (Descartes, 1987: 15 y 1978: 18), aunque la carta a los decanos y doctores de la Sagrada Facultad de Teología de París, mediante la cual Descartes les remite el texto a tales autoridades, les pida su protección y que se le tenga a su escrito “por recomendable”. Entre otras cosas, esa supuesta actitud “iconoclasta” de Descartes le ha valido el mote de “Padre la Filosofía Moderna”, y se le ha levantado como el más conspicuo héroe intelectual que peleó contra las fuerzas del oscurantismo filosófico personificado por el peripatetismo escolástico del s. XVII. Una percepción semejante descontextualiza completamente al autor, lo ubica en un espacio intelectual inexistente (atemporal, por lo demás) y termina banalizando su proyecto metodológico<sup>3</sup>. Precisamente por saberse dentro de una tradición de pensamiento, el inventario reflejado en la Primera Parte del *Discurso...*, adquiere sentido. Es justo en ese plano que también dicho inventario muestra toda su problemática y la necesidad de que en la Segunda Parte del *Discurso...* se ensaye una propuesta metódica que finalice en un conjunto de pautas que, a juicio de Descartes, permitan conducir adecuadamente la razón e indagar la verdad en las ciencias. Los estudios de E. Gilson (1984 y 1987) han mostrado con precisión las fuentes medievales, por ejemplo, en la formación de algunas concepciones cartesianas, tales como: la doctrina del error y la libertad humana, que no se comprendería completamente, a juicio de Gilson (1984), sin conectar a Descartes con la metafísica escolástica que le habrían enseñado los padres jesuitas en La Flèche, la lectura de S. Tomás de Aquino y las teorías neo-platónicas que igualmente recibiera por la vía del Oratorio. Otro tanto han hecho G. Rodis-Lewis (1999) y R. Ariew (1999), quienes han seguido de cerca la enseñanza recibida por Descartes en La Flèche y el influjo sobre él de la pedagogía ignaciana. Con todo y su inmersión dentro de un determinado lenguaje

<sup>3</sup> Para una muestra de las dimensiones metodológicas del proyecto cartesiano, véase los textos de B. Williams (1996) y de S. Turró (1985).

normativo, que dotó a Descartes de categorías y usos discursivos propios de su entorno intelectual, es innegable que su *descubrimiento* de la subjetividad (vía *cogito*), por señalar un aspecto importante de su filosofía, constituye un elemento que ve la luz a partir de aquello que la historia puso en las manos de Descartes: un “estado del arte”, según se dice hoy.

Justamente, ¿sin ese “estado del arte” qué hay que problematizar? ¿Caben esperar análisis creativos y pertinentes a la hora presente, sin la base brindada por unos mínimos antecedentes de la problemática ya planteada? Si la filosofía cartesiana conduce a la suposición incompatible, es un asunto que debe resolverse precisamente acudiendo a la historia de la filosofía. Sin embargo, tal remisión exige análisis creativos, resulta pertinente (de querer comprender mejor el alcance de lo dicho por Descartes con respecto a su modelo epistemológico representacional, p. e., hoy discutido de cara al nuevo *status* del saber), y no parece que sea una pérdida de tiempo para quienes se dedican a esa tarea investigativa: al final cabe esperar nuevos resultados e interpretaciones.

## 2.2. El “Historicista”: La Identidad de la Filosofía con su Historia

La “*postura historicista*” declara la íntima, necesaria e indisoluble vinculación de la filosofía con su historia. De hecho, autores como J. Rée (1978) y M. Ayers (1978) estiman que tal vinculación es indispensable de cara a la obtención de buenos resultados: la filosofía siempre ha estado centrada en su pasado, “puesto que, desde el momento en el que se formula o se defiende una opinión, su formulación o defensa forman ya parte de la historia. Ni hay, ni puede haber, escisión alguna real entre la filosofía y su historia: su presunta separación es artificial (...). Toda filosofía, desde el momento en que hace su aparición, es historia de la filosofía” (*PhH*, 165-166). Esta postura termina endureciéndose por la manera férrea como maneja el concepto de historicidad: la filosofía se considera un resultado histórico, el lenguaje que la estructura es al mismo tiempo el resultado de un proceso histórico; y así como no se puede salir del lenguaje, tampoco se puede salir de la historia (*PhH*, 168). Las implicaciones de lo afirmado, son varias. Entre ellas, señala Gracia:

Bajo esta posición subyace la convicción de que ni la filosofía ni su historia han de hacerse desinteresadamente. La filosofía, por supuesto, está interesada en la verdad y, por tanto, en la valoración; pero también ocurre esto con la historia de la filosofía. No bastaría con afirmar que la historia de la filosofía es sólo un paso propedéutico, aunque necesario, en la empresa filosófica, pues afirmar tal cosa implicaría que la filosofía y la historia de la filosofía no son

idénticas (...), sino solamente que la historia de la filosofía es una parte de la filosofía. (*PhH*, 168).

Esa declaratoria de identidad implica, además (como señala Gracia), postular que la filosofía es una actividad que no va más allá de lo que pueda alcanzar el historiador de la filosofía: nuevamente, “la filosofía está atrapada en su historia” (*PhH*, 168).

Junto con Gracia, se puede ejemplificar esta postura a partir de lo sostenido por Ch. Taylor en su artículo titulado *La filosofía y su historia* (1990). Conviene, sin embargo, hacer la salvedad de que el caso Taylor es un modelo suavizado del último argumento arriba expuesto, lo que lo hace mucho más atractivo y sugerente metodológicamente hablando. Léase la propuesta del autor:

(...) el *hábito* de encarar la filosofía como una actividad que debe ser llevada a cabo en términos enteramente contemporáneos, subsistió y se halla aún muy difundido. (...) La concepción de la naturaleza de la filosofía que se opone a ésta es la que tan vigorosamente enunció Hegel. De acuerdo con ella, la filosofía y la historia de la filosofía son una sola cosa. Uno no puede ejercer la primera sin ejercer también la segunda. Dicho de otro modo, para comprender adecuadamente ciertos problemas, ciertas cuestiones, ciertas conclusiones, es esencial hacerlo genéticamente. Sin adherir a las razones precisas de Hegel, es una visión de este tipo la que me propongo defender (...). (Taylor, 1990: 31-32).

De acuerdo a Taylor –dejando a Hegel a un lado del camino, pero bajo su entera mirada–, un trabajo filosófico serio procura alcanzar acertados niveles de explicitación de aquello que da base o fundamento a las prácticas sociales actuales, pero que subyace de modo tácito y hasta olvidado. “Una acertada explicitación reclama a menudo –aunque nunca se reduce simplemente a ello– recuperar las articulaciones anteriores que han caído en el olvido. (...) exactamente –indica Taylor–, las que necesitamos para dar cuenta de los orígenes de nuestros pensamientos, de nuestras creencias, de nuestras suposiciones y de nuestras acciones presentes” (1990: 32). Así, “formular el sentido de nuestras prácticas” (Taylor, 1990: 37) pasa por la búsqueda y detección del modo como tales prácticas han llegado a la existencia, “cómo llegaron a encerrar una determinada visión de las cosas”. La cuestión es esta, pues:

(...) para anular el olvido debemos explicarnos a nosotros mismos cómo ocurrió, llegar a saber de qué modo una imagen fue deslizándose desde su carácter de descubrimiento al de presupuesto tácito, a la condición de hecho demasiado obvio para que se lo mencione. Pero ello representa una explicación genética, una explicación que restituya las formulaciones a través de las cuales tuvo ligar

su fijación en la práctica. Libramos del presupuesto del carácter único del modelo exige que pongamos al descubierto los orígenes. Esa es la razón por la cual *la filosofía es ineludiblemente histórica*. (Taylor, 1990: 36—el énfasis es nuestro).

En fin, la filosofía y la historia de la filosofía “juntas como hermanas”, quizás siamesas, siempre reconciliadas dialécticamente...

### **3. El Valor Positivo de la Historia de la Filosofía para la Filosofía**

La relación de la filosofía con su historia queda de esta manera planteada desde dos posturas antagónicas. Lo que está en juego es *el valor* de la historia de la filosofía para la filosofía. De seguidas se mirará el asunto desde una perspectiva que, entre otras, (siempre a partir de Gracia) procurará mostrar, primero, algunas modalidades de acercamiento al pasado filosófico que de suyo mostrarían el interés de la filosofía por su historia; en segundo lugar, algunas razones lo suficientemente pertinentes para valorar positivamente la relación de la historia de la filosofía con la filosofía; y en tercer lugar, la discriminación conceptual acerca de a qué tipo de necesidad se alude cuando se plantea la relación entre uno y otro ámbito de estudio.

#### *3.1. Pertinencia de una “Historia Filosófica de la Filosofía”: Esbozo del Planteamiento de J. J. E. Gracia*

Una tesis importante desarrollada por Gracia apunta a la pertinencia de que la historia de la filosofía sea hecha filosóficamente. Esto se puede entender desde la perspectiva del método, o de *quién* haga esa historia <sup>4</sup>. En verdad, el valor de la historia de la filosofía para la filosofía se puede apreciar más vivamente desde la perspectiva metódica, especialmente al mostrar los “usos y abusos de la historia de la filosofía” y la conveniencia de una “historia filosófica de la filosofía” (*PhH*, 314).

De acuerdo a la taxonomía propuesta por Gracia los enfoques metodológicos empleados por los historiadores de la filosofía caen bajo una doble clasificación general: los enfoques filosóficos y los no filosóficos (*Vid.* en detalle el Cuadro 1 anexo al final de este trabajo). Cada uno de ellos se expande

---

<sup>4</sup> Es decir, si *solo* quienes sean filósofos estarían capacitados para hacer la historia de su disciplina. Esto último plantea dificultades de diversa índole, pero no serán tratadas acá por estimar de mayor interés lo primero formulado arriba. Este es un planteamiento claramente ajeno a lo aquí tratado.

en direcciones no siempre reconciliables o reductibles unas a otras, pero que expresarían en último término las modalidades de aproximación al pasado filosófico y al valor que ese pasado tiene para el presente. Así, *enfoques no filosóficos*, para comenzar en el mismo orden expositivo de Gracia, serían el culturalista, el psicológico y el ideológico. Acá entrarían otros, *v. gr.*, el sociológico (aunque este no es tratado por el autor, y lo advierte). El piso común de tales aproximaciones es su empeño en explicar el aparecer de las ideas filosóficas en términos no-filosóficos. Para ilustrar brevemente <sup>5</sup> a partir del enfoque ideológico, se diría que la recepción de las ideas positivistas y evolucionistas (de cuño comteano y spencereano) por parte de la *élite* intelectual americana del último tercio del siglo XIX en adelante habría obedecido a razones de *carácter ideológico*, más que filosóficas de pura cepa: frente al caos social y político reinante en las naciones americanas, producto de las continuas guerras civiles y revoluciones de todo pelaje, el positivismo habría servido de ideología justificadora de regímenes de fuerza centralizadores del poder en una única figura, el Gendarme Necesario, con el fin de integrar lo que se encontraba desintegrado a todo nivel (incluso en algunos casos, el territorial). La filosofía no sería otra cosa que una expresión de la ideología reinante en una época determinada. Si a esto se le añade la percepción que de lo ideológico aporta Marx, la discusión queda en la mesa: al final, lo filosófico no es más que la expresión de las ideas de la clase dominante.

Otro tanto se puede decir del enfoque culturalista: no se trata de juzgar lo que tal o cual filósofo pensó, la “tarea consiste en sacar a la luz las conexiones entre las ideas y la mentalidad cultural de la que son representaciones” (*PhH*, 320). Teniendo a Ortega y Gasset de fondo <sup>6</sup>, se postula que “las ideas no están causadas por nociones abstractas, pues no son nociones desencarnadas, sino actos que los seres humanos ejecutan en determinadas circunstancias con miras a objetivos específicos” (*PhH*, 320). Al igual que la ideológica, la perspectiva culturalista reduce lo filosófico a lo no-filosófico, en ambos casos disolviendo a la filosofía en un contextualismo determinante.

Finalmente, el enfoque psicológico deja a un lado el contexto del mundo exterior en el cual nació tal idea filosófica, para remitir su interpretación al contexto representado por el mundo interior del autor de la idea. Por esta vía,

---

<sup>5</sup> Algunos ejemplos son tomados de Gracia, acá se modifican sin mayor consecuencia por las características propias del presente trabajo.

<sup>6</sup> Gracia se refiere al clásico texto de Ortega y Gasset que sirve de introducción a la *Historia de la Filosofía* de Bréhier, en el cual el autor español deja sentado de manera explícita su posición frente a lo que la historia de la filosofía es para la filosofía.

tendría cabida explicar las ideas éticas de Wittgenstein con base en su *homosexualidad* (*PhH*, 323); o quizás cabría explicar la justificación antropológica que hace Hobbes del *Leviatán* por su *miedo* a morir durante la guerra civil inglesa; o tal vez, a partir del examen de la enzarzada red de *complejos* sufridos por Rousseau, sea permitido entender su crítica a la idea de progreso levantada por sus colegas franceses; posiblemente entrando en los recodos mentales de Voltaire se entienda su enconada ironía y sarcasmo hacia los jesuitas... El contextualismo gira aquí hacia la interioridad mental de los autores.

El problema de este tipo de enfoques lo constituye justamente su punto de partida y el resultado que arroja. Lo filosófico es visto como un fenómeno psicológico (¿individual? ¿social?), o cultural (¿determinado epocalmente, por lo tanto?), o ideológico (¿sin dibujar los bordes de dicho concepto?). En definitiva, por más interesantes (o exitosos que puedan ser como empresa editorial) estos abordajes reflejan una carencia básica: la reducción de lo filosófico.

Los *enfoques filosóficos* constituyen una real alternativa para estudiar la historia de la filosofía. Gracia los subdivide en dos grupos: el histórico y el polémico. A ambos subgrupos les interesa relacionar las ideas filosóficas con base en el valor propiamente filosófico (= de fundamentación de lo real) que tales ideas poseen. Es en la metodología asumida donde sus caminos se separan. Para el *enfoque histórico* el empeño se centra en “la precisión histórica, la fidelidad a las fuentes y la construcción de una relación precisa del pasado filosófico. (...) La fuerza recae más bien en la descripción, antes que en la interpretación y la valoración” (*PhH*, 330). Aquí aparecen, entre otros, el doxógrafo y el *Scholar*, como califica Gracia. Los *enfoques polémicos*, por su parte, están preocupados por el sentido, fuerza, coherencia, solidez, valor de los argumentos o ideas filosóficas. No es la historicidad de esos argumentos o ideas, lo central. Es fácil entrever que acá lo interpretativo y estimativo desplazan a lo descriptivo, que desde luego estaría presente aunque, a juicio de quien escribe estas líneas, sólo como propedéutica para una discusión ulterior. Es el espacio intelectual, p. e., del “apologista”, el crítico, o el “problemista”<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Por razones de espacio se deja a un lado la caracterización detallada de cada una de estos sub-enfoques. El Cuadro 1 espera suplir, en lo básico, este bache. Gracia desarrolla lo acá aludido en el Cap. V de su texto.

### 3.2. *Justificando el Valor de la Historia de la Filosofía para la Filosofía*

Independientemente de los reparos metodológicos que tengan lugar contra las modalidades de aproximación señaladas, también cabe observar que «la opinión más generalizada con relación a la utilidad de la historia de la filosofía para la filosofía es que, efectivamente, la historia de la filosofía puede, y de hecho lo hace, contribuir sustancial y beneficiosamente a la filosofía» (*PhH*, 202-203). Gracia ha señalado tres perspectivas desde las cuales, particular o combinadamente, se puede establecer con suficiente propiedad el valor de la historia de la filosofía para la filosofía. Hay razones prácticas, teóricas y retóricas que apuntalan dicho valor (terminología del autor base) (*Vid.* Cuadro 2 anexo al final de este trabajo). A continuación se resaltan solo tres argumentos –sólidos, a juicio de quien escribe estas líneas– que presenta este punto de vista positivo.

*En primer lugar*, basado sobre la *justificación retórica*, sin duda la historia de la filosofía sirve (hay constatación empírica de ello) de «fuente de inspiración para los filósofos posteriores» (*PhH*, 203). No es raro encontrar estudiantes y docentes de filosofía orientados dentro de la disciplina por razones de este tipo, aunque puedan ser motivaciones de «corte romántico» (*Idem*). El impacto de la vida y obra de los filósofos del pasado, sus luchas y circunstancias, son relevantes para entender a la propia filosofía:

Se considera que los filósofos del pasado ejercen el papel de modelos cuyas vidas, obras y luchas sirven como ejemplos de lo que otros filósofos deberían ser y hacer. Verlos como personas de carne y hueso, trabajando por unas metas elevadas de conocimiento y verdad, nos inspira en la búsqueda de las mismas metas en tanto que filósofos: se convierten en nuestros héroes. (*PhH*, 203).

Por supuesto que también se tienen contra-ejemplos: hay filósofos que llevaron una vida sosa, gente aburrida siempre ha habido –y parece que no dejará haber; pero estos no son los modelos *paradigmáticos* a considerar. Piénsese por un momento en otros –quizás lo de siempre–, y de seguro la cuestión se transforma: Sócrates, San Agustín, Nietzsche, Kierkegaard... El mismo Comte, ¿qué fue para algunos filósofos del siglo XIX americano, si no la gran fuente inspiradora de la filosofía del porvenir de la humanidad? Lo que está en juego, sin embargo, no es la mera biografía del personaje (si así fuera, ¿quién estudiaría a Kant?), lo que se juega es precisamente la *lucha* del filósofo por *hallar* la verdad, o establecer un punto certero desde el cual construir su visión del mundo, o inquirir con radicalidad y valentía aquello que los seres humanos hacen en la creencia de que están en lo correcto y en verdad están completamente equivocados (desde este ángulo, Kant es un digno ejemplar). El valor inspirador

de la historia de la filosofía revaloriza, entonces, la dedicación a las arduas tareas filosóficas.

*En segundo lugar*, desde la *justificación pragmática*, hay razones claras -y muy conocidas, por cierto- de que «la historia de la filosofía proporciona al filósofo innumerables muestras de buen y mal razonamiento» (*PhH*, 208), por lo cual la operación filosófica y la escritura filosófica se benefician directamente de lo que la historia de la filosofía les brinda.

La historia de la filosofía es una gran mina de oro incuestionable, en la que el filósofo puede ver algunas de las formas más ingeniosas de argumentación, presentadas por las mejores mentes de todos los tiempos. Volverse hacia tales argumentos y entenderlos, así como entender sus puntos fuertes y débiles, ayuda a que los filósofos aprendan y practiquen los modos de argumentación. Dicho aprendizaje y dicha práctica se convierten en técnicas reales que conducen a la formulación de una metodología mediante la cual pueden resolverse problemas filosóficos. (...) El filósofo puede aprender mucho de la experiencia práctica que proviene del estudio de la historia de la filosofía (*PhH*, 209).

Esta justificación pragmática tiene el mérito adicional de que justifica la bondad de los estudios filosóficos en el área de cualquier otra disciplina. En el caso particular de la pedagogía de la filosofía, el argumento muestra que hay una relación de carácter didáctico y curricular *entre* las llamadas asignaturas sustantivas (p. e., Metafísica, Antropología filosófica, Teoría del Conocimiento, ética...), en las cuales se persigue que el estudiante obtenga y construya por sí mismo un mapa conceptual mínimo de los contenidos, y las materias denominadas históricas, en las que entran por separado las historias de la filosofía antigua, medieval, moderna y contemporánea. Estas mostrarían las formas en las cuales los filósofos del pasado han vertido *argumentativamente* sus respectivas visiones en torno a Dios, el hombre y el mundo. El enjuiciamiento o valoración en términos de buenas o malas argumentaciones, será ya una tarea ulterior según la perspectiva asumida por cada uno. Lo relevante es el ejercicio del arte del razonar, a través de los ejemplos argumentativos de los filósofos del pasado.

*En tercer lugar*, también desde la perspectiva pragmática, se encuentra la función terapéutica que el estudio de la historia de la filosofía puede adoptar, «bien como método de curación, o bien como una medida preventiva contra un posible empeoramiento» (*PhH*, 215). Desde luego, hay en esta justificación algunos presupuestos que no todos estarán dispuestos a aceptar: por un lado, se presupondría que la filosofía presente está, o a punto de enfermar, o enferma, o agravada en su enfermedad. Ello implicaría, por el otro lado, la posibilidad de encontrar *la cura*. Ella, *la cura*, se ubicaría en el pasado de la disciplina. Al

respecto, son paradigmáticos los casos Nietzsche y Heidegger, con sus saltos a los orígenes de la filosofía, como estrategia de curación de la enfermedad mortal que le habría hecho a la filosofía olvidarse de sí y perderse en los delirios de una metafísica incapaz de ver lo humano (Nietzsche), o que habría extraviado *la pregunta* fundamental que cabría formular radicalmente (Heidegger).

Hay otra manera de ver el asunto, que no implica asunción de los presupuestos anteriores. Entre otras múltiples formas de entender la operación filosófica, se encuentran dos meridianamente elementales: la aclaración conceptual y la evaluación de creencias. Cabe pasar a la segunda, solo si lo primero se ha hecho, de lo contrario lo segundo terminará con seguridad en un galimatías descomunal. La aclaración conceptual cumple una función terapéutica que se halla inmersa, por lo demás, en el trabajo que muchos filósofos del pasado han emprendido antes de levantar vuelo hacia regiones definitivamente especulativas. El caso quizás más resaltante al respecto sea Platón: su empeño aclaratorio juega un papel central dentro de su método dialéctico. Otro caso ejemplar lo constituye la familia de los filósofos analíticos, cuya extensa y variopinta producción, aplicada a la casi totalidad de las sub-disciplinas filosóficas, ha dejado una impronta especial en el modo contemporáneo de hacer filosofía. Asunto aparte, que acá no se trata por ser tema de otra polémica, es la fortuna tanto del proyecto filosófico de Platón, como el de la filosofía analítica del s. XX. Lo relevante es la función terapéutica que cumple la aclaración conceptual en tanto tarea elemental del quehacer filosófico y la manera que la historia de la filosofía ofrece testimonio de ello en el marco de las polémicas que configuraron las épocas por las cuales ha transitado la disciplina.

### 3.3. *La Necesidad Objetiva de la Historia de la Filosofía para la Filosofía*

Si hay razones que justifican el valor del estudio de la historia de la filosofía para la filosofía, y también se postula que dicho estudio, aunque no es incompatible, tampoco es necesario para la disciplina, ¿en qué términos queda, entonces, la cuestión? ¿En mera paradoja? ¿En una *aporía* irrenunciable? Todas estas son preguntas interesantes, pero no van al fondo de la querrela. La clave es aclarar el concepto de necesidad puesto en uso.

Véase primero dónde está cada cosa. Siguiendo a Gracia, fundamentalmente la filosofía procura aportar una visión del mundo lo suficientemente coherente, consistente y comprensiva que al mismo tiempo sea capaz de proveer un marco de inteligibilidad de la estructura de lo real. Si

esa estructura, efectivamente, *está dada* en el mundo, o es *puesta* por el ojo del filósofo, o deviene hecha *discurso* o *interpretación*, es un asunto que aquí se elude (nuevamente, *esa es otra* polémica - irresuelta, por cierto). Ubíquese donde se ubique, toda filosofía construye una visión del mundo, o si esto asusta a algunos (Bunge, p. e.), al menos de una parte del mundo. La historia de la filosofía marcha por un camino claramente distinto: a ella le preocupa la reconstrucción del pasado filosófico, por lo que asume esta o aquella modalidad de aproximación. Si a una (la filosofía) le mueve el *espíritu de fundamentación*, a la otra (la historia de la filosofía) lo hace el *espíritu de reconstrucción*. Tal como señala Gracia, «es obvio, entonces, que la filosofía no depende necesariamente de su historia. La razón estriba en que el filósofo, *qua* filósofo, no necesita referirse a la historia de la filosofía, sus actores, sus autores o ideas para ofrecer interpretaciones del mundo (...)» (*PhH*, 174).

Se querrá alegar que «toda filosofía es histórica», que por el carácter dialéctico de la filosofía ella siempre se refiere pasado, que los conceptos empleados por el discurso normativo filosófico poseen una referencia histórica. De nada vale todo esto: «la empresa filosófica, como tal, no pretende ofrecer una relación del pasado, y no necesita apoyarse en él para ocuparse de sus asuntos» (*PhH*, 174). Esto es, del hecho de que la filosofía como actividad intelectual, *business*, o hasta *entertainment* (*Matrix*, por delante), sea una *producción histórica*, «nada de eso la convierte en historia», ni «la hace dependiente, necesariamente, de su historia» (*PhH*, 174). Gracia tiene razón al señalar:

Aquellos que quieren hacer de la filosofía una empresa histórica, por lo demás, confunden, a menudo, la historicidad de la práctica de la filosofía con la historicidad de su contenido; confunden, también, la dimensión dialéctica de la filosofía con su historia; y, por último, confunden los conceptos históricos, que la filosofía emplea, como punto de partida, con la historia de la filosofía. (*PhH*, 175).

Y finalmente:

Para filosofar, los seres humanos deben emplear los conceptos presentes en su cultura, por tanto, la práctica de la filosofía implica siempre el uso de conceptos previos; pero no es necesario que esos conceptos serían filosóficos en algún sentido especial: pueden ser ordinarios, religiosos, etc. y, por tanto, no debe pensarse en que constituyen un pensamiento filosófico. (*PhH*, 175).

De lo expuesto se sigue, entonces, la conveniencia de distinguir dos tipos de necesidad, si se quiere demarcar con precisión los bordes de la cuestión:

necesidad *objetiva* y necesidad *metodológica*. La primera se puede caracterizar así:

La necesidad *objetiva* es el tipo de necesidad que caracteriza la relación entre una investigación, estudio o disciplina del conocimiento, por un lado, y el objeto de dicho estudio (...), por el otro. En este sentido, nadie pone en duda que la historia de la filosofía no sólo es necesaria para la filosofía de la historia de la filosofía, sino para la filosofía en general. De hecho, si la historia de la filosofía es parte del mundo, y la tarea de la filosofía consiste en ofrecer una interpretación del mundo, entonces la historia de la filosofía es parte del objeto que estudia la filosofía. (*PhH*, 176).

La necesidad *metodológica* apunta hacia otra parte: «(...) se trata del tipo de necesidad que caracteriza la relación entre dos estudios, investigaciones o disciplinas del conocimiento. Es metodológica porque lo que está en juego aquí es la interdependencia del método» (*PhH*, 176). Ahora bien, esta distinción muestra el cuidado conceptual que debe tomarse para no confundir los términos del problema. Todo lo cual significa que al decir que la historia de la filosofía no es necesaria para la filosofía, lo que se está afirmando es que *metodológicamente* no es necesaria, pero sí *objetivamente*. Lo que también invalida que la historia de la filosofía sería irrelevante en algún sentido para la filosofía.

Cabe concluir con las mismas palabras del autor que ha servido de base teórica para esta reflexión:

(...) la filosofía y la historia de la filosofía son empresas diferentes, pero esto no implica que la filosofía no sea necesaria para su historia. De hecho, desde mi punto de vista, lo es. Desafortunadamente, no hay muchos filósofos e historiadores de la filosofía contemporáneos que estén conscientes de la necesidad de comprender la relación entre la filosofía y su historia (...) y, como resultado, malinterpretan, no sólo sus tareas respectivas, sino, incluso, el carácter del trabajo que han producido (*PhH*, 181).

**Cuadro 1**  
**Modalidades de Aproximación al Pasado Filosófico <sup>8</sup>**  
**(PhH, 313-407)**

Enfoques no filosóficos		
El culturalista	Procuran explicar las ideas filosóficas en términos no filosóficos (la cultura, la psicología del autor, o la ideología de una época)	
El psicólogo		
El ideólogo		
Enfoques filosóficos		
A. Enfoques históricos	El nostálgico de la Edad de Oro	«contemplan algún pasado distante en la historia [de la filosofía] como el momento en el que la filosofía alcanzó su cenit. Convencidos del valor de los logros del pasado, buscan recuperar el pasado en su 'antiguo esplendor'» (PhH, 331)
	Los románticos	Centrados en autores que tratan «como héroes». «Considera la interpretación del pasado como una especie de actuación artística en la que la identificación sentimental, la creatividad y la forma literaria son más importantes que la objetividad, la fidelidad y el contenido. La lectura de un texto se convierte en algo personal (...)» (PhH, 334-335)
	El erudito ( <i>Scholar</i> )	«es fuertemente histórico, más incluso que cualquier otro de los enfoques históricos. Su propósito es descubrir y comprender la historia de la filosofía, proporcionar, en palabras de Rorty, una reconstrucción histórica del pasado, en donde la historia es la idea clave» (PhH, 338).

<sup>8</sup> No se incluye acá la propuesta metodológica del propio Gracia, pues se estima mucho más pertinente darle un tratamiento particularizado en otro trabajo (en los actuales momentos el autor de estas líneas se encuentra en preparación del mismo). Gracia denomina a su propuesta "enfoque desde un marco conceptual" (Cf. PhH, 394 y ss)

**Cuadro 1 (cont.)**  
**Modalidades de Aproximación al Pasado Filosófico**  
*(PhH, 313-407)*

Enfoques filosóficos (Cont.)		
B. Enfoques polémicos	El doxógrafo	«énfasis de la descripción acrítica»
	El apologista	Focalizado en la defensa de ciertas ideas o de ciertos pensadores (...) en contra de lo que consideran ataques hostiles. (...) Se vuelven extremadamente susceptibles a la crítica» ( <i>PhH, 357-358</i> )
	El crítico literario	Miran los textos filosóficos como piezas literarias, por lo cual la forma es anterior al contenido. ( <i>PhH, 365</i> )
	El diletante	«Los autores que adoptan este enfoque no están interesados en el alcance, la relevancia o el significado históricos de los textos que utilizan, o en las opiniones históricas de los autores que estudian. Su interés se centra, exclusivamente, en la idea, el argumento o el problema filosóficos que, según entienden, revelan esos textos o son aquellos con los que se ocupan esos autores». ( <i>PhH, 369-370</i> )
	El idealista	«(...) busca reconstruir una realidad que no existe y que es posible que nunca haya existido. De acuerdo con esto, el enfoque idealista está guiado por consideraciones valorativas e interpretativas que tienden a dejar al margen las consideraciones históricas de la descripción precisa y objetiva» ( <i>PhH, 374</i> )
	El problemista	«(...) se caracteriza por concebir las posturas filosóficas del pasado como respuestas a problemas filosóficos que conciernen a todos los filósofos y, por tanto, son útiles en la búsqueda de la solución de dichos problemas» ( <i>PhH, 379</i> )

**Cuadro 1 (cont.)**  
**Modalidades de Aproximación al Pasado Filosófico**  
**(PhH, 313-407)**

<b>Enfoques filosóficos (Cont.)</b>		
	El escatologista	Construye la historia de la filosofía en «estructura secuencial» en la que cada etapa está determinada por la anterior y condiciona la fase siguiente (PhH, 388)

**Cuadro 2**  
**El punto de Vista Positivo: El Valor de la Historia**  
**de la Filosofía para la Filosofía**  
**(PhH, 202-249)**

<b>A. Justificación retórica</b>	<b>La Historia de la Filosofía vista como fuente de inspiración como fuente de apoyo y respetabilidad.</b>
<b>B. Justificación pragmática</b>	<b>La Historia de la Filosofía como arte de razonamiento como fuente de información y verdad.</b>
<b>C. Justificación teórica</b>	<b>La ontogenia recapitula la filogenia La naturaleza dialéctica de la filosofía La filosofía como conciencia de la ciencia La dimensión cultural de la filosofía</b>

---

**Referencias Bibliográficas**

- Ariew, R. (1999). Descartes and scholasticism: The intellectual background to Descartes' thought. En J. Cottingham, *The Cambridge Companion of Descartes* (pp. 58-90). Cambridge: Cambridge University Press.
- Ayers, M. (1978). Analytical Philosophy and the History of Philosophy. En J. Rée, M. Ayers y A. Westoby, *Philosophy and Its Past* (pp. 41-66). New Jersey: The Harvester Press.
- Bermejo Barrera, J. C. (1994). *Entre historia y filosofía*. Madrid: Akal.
- Chatelet, F. (1978). *El nacimiento de la historia: La formación del pensamiento historiador en Grecia* (2 Vols.). Madrid: Siglo XXI.
- Duque, F. (1995). *El sitio de la historia*. Madrid: Akal.
- Ellacuría, I. (1991). *Filosofía de la realidad histórica*. Madrid: Trotta – Fundación Xavier Zubiri.
- Finley, M. I. (1981). *Mythe, mémoire, histoire: Les usages du passé*. Paris: Flammarion.
- García Torres, R. (1995). Filosofía e historiografía filosófica. *Revista Venezolana de Filosofía*, 31-32, pp. 203-217.
- Gilson, E. (1984). *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien* (5ta. ed.). Paris: Vrin.
- Gilson, E. (1987). *Discours de la méthode: Texte et commentaire* (6ta. ed.). Paris: Vrin.
- Gracia, J. J. E. (1998). *La filosofía y su historia: Cuestiones de historiografía filosófica* (J. J. Sánchez Álvarez-Castellanos, Trad.). México: UNAM.
- MacIntyre, A. (1990). La relación de la filosofía con su pasado. En R. Rorty, J. B. Schneewind y Q. Skinner, *La Filosofía en la*

*Historia: Ensayos de historiografía de la filosofía* (pp. 49-67).  
Barcelona: Paidós.

- Rée, J. (1978). Philosophy and the History of Philosophy. En J. Rée, M. Ayers y A. Westoby, *Philosophy and Its Past* (pp. 1-39). New Jersey: The Harvester Press.
- Rodis-Lewis, G. (1999). Descartes' life and the development of his philosophy. En J. Cottingham, *The Cambridge Companion of Descartes* (pp. 21-57). Cambridge: Cambridge University Press.
- Sánchez Jiménez, J. (1995). *Para comprender la historia*. Navarra: EVD.
- Taylor, Ch. (1990). La Filosofía y su historia. En R. Rorty, J. B. Schneewind y Q. Skinner, *La Filosofía en la Historia: Ensayos de historiografía de la filosofía* (pp. 31-47). Barcelona: Paidós.
- Duque, F. (1989). *Los destinos de la tradición: Filosofía de la historia de la filosofía*. Barcelona: Anthropos.
- Descartes, R. (1981). *Discurso del Método* (G. Quintás Alonso, Trad.). Madrid: Alfaguara.
- Descartes, R. (1978). *Meditationes de prima philosophia – Méditations Métaphysiques* (Texte latin et traductions du Duc de Luynes). Paris: Vrin.
- Descartes, R. (1987). *Meditaciones metafísicas y otros textos* (E. López y M. Graña, Trads.). Madrid: Gredos.
- Turró, S. (1985). *Descartes: Del hermetismo a la nueva ciencia*. Barcelona: Anthropos.
- Williams, B. (1996). *Descartes: El proyecto de la investigación pura*. Madrid: Cátedra.

# LA ORDENACIÓN: REGLA EPISTÉMICA REGENTE DEL PENSAMIENTO DE SANTO TOMÁS DE AQUINO

William Rodríguez\*  
CIP-UCAB-UCV  
wrodrigu@ucab.edu.ve

## *Abstract*

*This paper analyzes the epistemological rules of Thomism from a historical and critic perspective, as it is seen through the light of historians, theologians and philosophers with the purpose of making notice its heuristic and originality.*

*Key words: Episteme, World of Life, Speech, Thomism, Order, Arrangement, Nature.*

## 1. Introducción

En este trabajo, no pretendo una exposición lineal y acrítica-apologética de Tomás. Más bien deseo reconocer el trayecto apenas esbozado por algunos estudiosos. Espero remontarme no al Discurso escrito catedralicio –como lo llama el Dr. Moreno- de Tomás sino al Discurso mental epistémico que regenta y reglamenta el mismo.

Para eso considero necesario clarificar los términos que componen mi conversación. Todo Discurso escrito dimana de una fuente que posibilita y dota de sentido unas palabras y no otras, unas prácticas concretas y no otras, unos procesos de conocimiento y reglamenta toda la gramática del conocer –como apunta Michel Foucault en las **Palabras y las Cosas**-.

---

\*El Profesor **William Rodríguez** es Licenciado en Educación-Filosofía, UCAB, Los Teques, 1991. Actualmente es estudiante del Doctorado en Humanidades de la UCV, 2005. A la vez trabaja como Investigador del Centro de Investigaciones Populares (Cip), Adscrito al PPI del Fonacit, nivel II. También es Profesor Ordinario de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales de la UCV, Profesor de Historia de la Filosofía Antigua de la UCAB- Los Teques y Profesor de Historia de la Iglesia del Iuspo-Cer.

Esa fuente matricial de significados es lo que los griegos – primeramente - llamaron *Episteme*. Toda matriz de significados funciona según reglas inconscientes para quien vive en medio del mundo que la produce; sólo la labor hermenéutica y la praxis de vida desde otro mundo genera una nueva episteme, un nuevo conocimiento, una nueva forma de recortar los procesos vitales.

Lo que pretendo es remontarme desde el análisis genético del mundo de vida feudo-aristocrático -como lo llama el historiador argentino José Luis Romero- hasta la matriz de significados propias del Siglo XIII (Feudalismo) y desentrañar, a partir de la exégesis de los textos del Aquinate las reglas que rigen -inconscientemente, para él- todo su conocer filosófico y teológico.

Varias son las reglas epistémicas. Yo sólo tengo espacio para explicar, luego de un largo proceso de investigación y diálogo, una de ellas que, además, considero la más importante, la fundante de todas las otras: es la Ordenación.

Tomo el término del Dr. Moreno. Yo pensé más bien en el término *Orden* pero, como veremos a lo largo de este artículo, *orden* es cuantitativo y extrínseco. Mientras que lo más fiel al pensamiento de Tomás es *ordenación* que es cualitativa e intrínseca. Es relación fundante y jerarquizadora.

La tesis que defiendo honestamente es que todo el pensamiento del Aquinate está regentado (reglamentado) por una regla: la Ordenación. Que esta regla surge de la praxis de vida feudo-aristocrática, de la cual Tomás es indudablemente hijo, y que esa regla representa la clave interpretativa más ajustada del pensamiento del napolitano.

Ahora bien, Foucault y Derridá han destacado con mucho acierto que el discurso de un autor sólo puede ser desentrañado a través del **discurso explícito escrito**<sup>1</sup>. Ese es, por lo menos, el más fácil acceso. Por eso persigo alcanzar las reglas del pensamiento discursivo de Tomás a partir de sus escritos.

Mi interés no es explicativo ni aún biográfico. Ya el Doctor Angélico tiene quien lo biografie y lo explique: Santiago Ramírez, op., F. Copleston, F. Canals, Guillermo Fraile, op, etc. El Doctor Universal (1567), Patrono de las Escuelas católicas (1880. 8 años antes de la muerte de Don Bosco), Doctor Angélico (1914) e inspirador del espíritu del Código de Derecho canónico (1917),

---

<sup>1</sup> En *El orden del discurso* apunta Foucault: Cuarta regla, la de la exterioridad: no ir desde el discurso hacia su núcleo interior y oculto, hacia el corazón de un pensamiento o de una significación que se manifestaría en él; sino, a partir del discurso mismo, de su aparición y de su regularidad, ir hacia sus condiciones externas de posibilidad, hacia lo que da motivo a la serie aleatoria de esos acontecimientos y que fija los límites”.

de la Constitución Apostólica *Deus scientiarum dominum* (1931), admirado por Pío XII, aclamado por Juan XXIII (1960) y revalorizado en el Concilio Vaticano II, no necesita mayores elogios ni presentaciones<sup>2</sup>.

Lamentablemente no encontramos en escritos actuales una valoración ajustada, honesta y seria del pensamiento tomista.

Interpretar a Tomás desde categorías foráneas como “Ley”, “Conciencia”, “Sujeto” es un error imperdonable y un exabrupto, sólo atribuible a un acriticismo y falta de seriedad intelectual pasmosas. Interpretar al Siciliano con categorías filosóficas modernas es un grave error. De eso no se percata Julián García en su artículo: *El Esplendor de la Verdad, vigencia del tomismo*, publicado en el **Suplemento Cultural de Últimas Noticias** el 9 de Enero de 1994.

## **2. El Mundo de Vida Feudo-aristocrático y la matriz epistémica en la que piensa el Discurso de Tomás**

Tomás de Aquino, noble de cuna, hereda de sus padres y de la cultura dominante en la cual milita, una praxis de vida y una “forma o modo de conocer” que posibilita y dota de sentido todo su esfuerzo teórico.

La episteme Feudo-aristocrática –como la llama JL Romero- tiene su origen en los últimos tiempos del bajo imperio romano y las invasiones germánicas. Poco a poco la romanidad se va disolviendo, hasta que los invasores precipitan la caída del mundo grecorromano (31 de diciembre de 406).

Los recién llegados desplazan al antiguo grupo rector de la sociedad e instalan la nueva aristocracia germánica-romana.

A esta aristocracia le tocará la función de intentar liderizar el reordenamiento en un mundo en el que se confrontan distintas tradiciones culturales y distintas formas de vida.

Con los bárbaros se inaugura una situación de caos, de irreverencia, en la que la Iglesia constituía la única forma consistente.

Tan profunda fue la crisis –ya iniciada en el bajo imperio- que, acertadamente, Fedou afirma que la organización social de los vencedores quedó tan quebrantada como la de los vencidos.

---

<sup>2</sup> Ver la obra del más grande conocedor en habla castellana de Tomás: Ramírez, Santiago. *Introducción a Tomás de Aquino. BAC (minor)*, Madrid 1975.

En medio de tal desintegración, la Iglesia, sobre un cierto fondo de estabilidad y orden, busca un fundamento que trascienda los datos fenoménicos y dote de sentido a la existencia.

Ese fundamento es el único término sobrenatural. El sentido que viene de Dios revierte sobre el mundo. Por esa fe se accede a la razón. La razón, desde este punto de vista vivencial-histórico, se experimenta como sometida a la fe.

La labor reordenadora de la Iglesia actúa en dos frentes: el aristocrático y el popular. El monasterio será el centro de reorganización, de nuevas formas de convivencia, de economía y cultura.

Los obispos con su clero, desde las ciudades, a través de la organización de su diócesis, enseñaran a los nobles cómo se puede organizar una sociedad<sup>3</sup>. Fundan escuelas, bibliotecas, escriben libros... con la finalidad de preservar y transmitir la cultura.

Seis siglos de génesis al final de los cuales aparecerá ya estructurado un mundo de vida nuevo en el que, ya en el décimo, grecoromanidad, germanidad y realidades históricas estarán integrados en una coherencia con sentido. Génesis de un mundo y génesis de una episteme específica a él correlativa.

Según Ganshof, el feudalismo se puede concebir como un tipo de sociedad cuyos caracteres dominantes son: un desarrollo elevado a grados extremos de los lazos de dependencia de hombre a hombre con una clase de guerreros especializados que ocupan los peldaños superiores de la jerarquía; una fragmentación extremada del derecho de propiedad, una jerarquía de los derechos sobre la tierra nacidos de dicha fragmentación, jerarquía que corresponde a la misma jerarquía en los lazos de dependencia personal, jerarquía también de instituciones autónomas.

Siguiendo a Pirenne, la agrupación feudal responde a la situación en la que la gente vivía: inseguridad total, inseguridad del cuerpo ante la violencia y la precariedad de medios para satisfacer las más elementales necesidades de sobrevivencia.

El vínculo personal es el recurso que surge en todas partes como estructura básica para adquirir la indispensable seguridad.

---

<sup>3</sup> Moreno A, *El Aro y la Trama: episteme, modernidad y pueblo*. Ed. Centro de Investigaciones Populares. Caracas 1993, p. 85

---

Ya psicólogos humanistas contemporáneos como A Maslow y Erick Erickson han hallado en la vivienda personal y grupal la experiencia básica humana.

Así pues, en los principios de la época feudal el vínculo asegurante es el fundamento de la existencia. Por eso adquiere tanta importancia en el plano social, político, económico o religioso.

Acierta Ganshof cuando afirma que el siervo se entrega al poder y protección del señor para asegurar su vida, alimento y vestido.

El vínculo personal hombre-hombre había nacido –según JL Romero- de las duras necesidades de defensa. La clase privilegiada misma necesita asegurarse por la recíproca necesidad de auxilio militar.

El vínculo de vasallaje constituye el principio organizativo de la clase que poseía el poder político y económico. La relación jerárquica entre los miembros de las clases privilegiadas se estableció progresivamente y por obra de las circunstancias.

Por eso, M. Bloch señala que el débil sentía la necesidad de lanzarse en brazos de uno más poderoso que él. El poderoso, a su vez, no podía mantener su prestigio o su fortuna, ni aún garantizar su seguridad, más que procurándose, por la persuasión o por la violencia, el apoyo de inferiores obligados a ayudarles.

Se veía en muchos casos a un mismo hombre simultáneamente dependiente de otro más fuerte y protector de los más humildes. Así comenzó a edificarse el vasto sistema de relaciones personales.

Desaparece la igualdad –nos dice García Villoslada- entre las clases sociales por el patronaje y la encomienda. Razón tiene Anderson cuando apunta que el vínculo de dependencia aparece como la verdadera “Institución” fundamental del feudalismo.

Pero no olvidemos que los vínculos feudales son vínculos cercanos, de un hombre a otro hombre que le está cerca en el espacio y en la jerarquía.

Sólo después del siglo XI, a medida que el sistema adquiere estabilidad y disminuye la inseguridad básica de la vida, unos señores se van enfeudando con otros. Finalmente, en el siglo XIII, con Inocencio III, todos los señores y reyes están enfeudados al Papa.

Así, entre el siglo XI y el siglo XIII, se llega a la persuasión de que era ya inmovible el orden en el que se desenvolvía la existencia. Por eso JL Romero apunta que se había consolidado el orden de la sociedad, el privilegio de los poseedores, la situación patrimonial de sus miembros y la seguridad de la

Aristocracia de que podía gozar de su riqueza, de su prestigio y de su poder, gracias al desarrollo creciente de una juridicidad que fijaba las relaciones entre los grupos en beneficio de ella.

Este orden inmovible adquiere las características de una ortodoxia monolítica. Es el orden Feudo-cristiano en su plena epifanía. La clase social llamada aquí aristocracia feudal, le impone su sello como clase dominante, rige en ese período el mundo de vida e impone su episteme.

Los hombres más fuertes, más poderosos, desde el punto de vista material o espiritual, aparecen dentro de este esquema como “más fundados”; así nos dice Alejandro Moreno. Estos pocos hombres “fundados” y por tanto “fundantes” concentran hacia sí los vínculos; estructurando una jerarquía de vínculo a vínculo. Se trata de un vínculo estructuralmente jerárquico. La jerarquía se apoya en las diferencias cualitativas entre los hombres.

El Fundante, en efecto, no se funda porque sea cuantitativamente más hombre, sino porque es otra clase de hombre, es de otra cualidad; por eso el aristócrata será siempre aristócrata y, aunque pierda su poder, no perderá nunca su calidad del mismo modo que el villano, aunque adquiera poder, no dejará de ser villano.

En la episteme feudo-aristocrática los seres están cualitativo y jerárquicamente ordenados<sup>4</sup>, de la cualidad inferior de ser a la cualidad superior de ser, hasta llegar al Ser Fundamento absoluto, Dios Signo-ser de sí mismo, autosubsistente. Efectivamente, el ser cualitativamente imperfecto exige el ser perfecto. Esto no necesita demostración. Es evidente para quien vive inmerso en la episteme del fundamento y la cualidad.

Será Santo Tomás de Aquino, en la plenitud del siglo XIII, quien integre en un edificio armónico y acabado todo el pensamiento precedente, y lea desde la episteme feudo-aristocrática la novedad burguesa.

### **3. La Ordenación: regla epistémica regente del pensamiento tomista**

Tomás de Aquino –nos dice Moreno– es por familia un hombre de la aristocracia feudal, por formación– nueve años en Montecassino, desde los cinco años de edad –de la aristocracia eclesiástica– su familia esperaba hacerlo abad del monasterio benedictino más prestigioso –y, por su vida religioso, de la

---

<sup>4</sup> Cf. Moreno, A. *Op.*, 97.

aristocracia intelectual en la orden de los dominicos. De inteligencia rápida, profunda, equilibrada; prodigiosa su memoria; insaciable su curiosidad, su laboriosidad no conocía descanso<sup>5</sup>.

En poco más de veinte años escribió (1252-1274) 891 lecciones sobre los libros de Aristóteles, 803 lecciones sobre la Sagrada Escritura, 850 capítulos sobre los Evangelios en la *Catena Aurea*, 463 capítulos en la *Summa contra Gentiles*, 2991 artículos sobre el Maestro de las Sentencias, unos 1200 capítulos en multitud de opúsculos de diversa índole, 510 artículos en las cuestiones disputadas, 260 artículos en las *Cuestiones Quolibetales* y 2652 artículos en la *Summa Teológica*, con la solución de más de 10000 argumentos. Lo cual constituye los 25 volúmenes de la edición Parma y 34 de la parisiense de Fretté. Conocía de memoria toda la Sagrada Escritura, las sentencias de Pedro Lombardo, las obras de Aristóteles y de San Agustín<sup>6</sup>.

Bretón comenta la aguda afirmación –tan actual- de Santo Tomás: “aquello de los que se ha estado imbuido desde la infancia, se afirma con la solidez de lo que es natural y de por sí evidente (*per se notum*)” (SCG I, C. 11).

Efectivamente, nos dice Moreno, el mundo cristiano en el que se movía Tomás participaba de un mundo efectivo de la incontestabilidad del Absoluto. El argumento ontológico antes de ser aclarado por una lógica de conceptos, era, por así decirlo, vivido en una posesión pacífica que reiteraba, mediante el juego de una prescripción secular, la necesidad del ser primero”. ¿Cómo se iba a dudar en esas condiciones de una verdad que se poseía y que hacía cuerpo con la existencia?

No por cristiana, sino por epistémica, es incontestable la necesidad del ser primero y, sobre estas bases epistémicas, se hace firme la conceptualización cristiana.

El fundamento es lo absolutamente necesario y es afirmado con la naturalidad de un supuesto enraizado en la vida.

En el siglo XIII, la Burguesía estaba desarrollando una forma de pensar –conocer- que implícitamente prescindía de la necesidad del fundamento aunque de ello no estaba todavía consciente. Tomás de Aquino, de alguna manera, lo percibe y toda su obra, vista en su totalidad, es una demostración razonada, consciente, de todos los presupuestos epistémicos de los que brota. Así, la fe, epistémica ante que la religiosa, es racionalmente sustentada.

---

<sup>5</sup> Ramírez, S, *Op*, 75.

<sup>6</sup> Cf. Ramírez S, *Op*, 100-1.

El fundamento es un “primun” epistémico porque es un “datum” de la vida, pero no es conceptualmente evidente por sí mismo. Lo que para un hombre del siglo XI (S. Anselmo) no permitía dudas –que mente y ser coinciden- para un hombre del siglo XIII, atento a los cambios que se producen, ya no es aceptable. El pensamiento discurre por la misma regla epistémica, pero su conceptualización ha de ser otra.

El fundamento es principio de Ordenación. Por eso Tomás escribe: “Pues cada cosa queda dispuesta de manera óptima cuando se ordena convenientemente a su propio fin puesto que el fin es el bien de toda cosa”. Y San Buenaventura (muerto el mismo año que Santo Tomás) apunta: “... el entendimiento hermano está destinado a subir poco a poco, como por la gradas de una escalera, hasta el sumo principio, que es Dios”. Asombrosa es la similitud de discursos. Ambos comparten el mismo mundo de vida.

El Orden es pensado como un ser-hacia, por eso es más que orden –enfoque griego y moderno- es ordenación. Esta distinción es clave, porque, en el orden, las relaciones que lo constituyen son extrínsecas a los seres “ordenados”, mientras que en la ordenación la relación es constitutiva del ser mismo, intrínseca.

No es que Santo Tomás piense el ser como relación; lo piensa como sustancia –fundamento- pero la relación le es inseparable. Ser es fundamento relacionado. En efecto, los accidentes, para Santo Tomás, no son sustancia, pero son algo, si bien ese algo sea precisamente ser en la sustancia que es un fundamento. La ordenación al fundamento es su ser, su algo. El pensar por fundamento rige la elaboración de su concepto.

La ordenación, el estar constitutivamente ordenado-a, es intrínseca a ser. Esto implica pensar los seres desde el fin, donde fin y fundamento se implican. El fin causa los seres y los constituye desde dentro. Todo ser por ser sér, es finalizado, ordenado-a, relacionado a; no relacionado con, sino relacionado a.

Así, Tomás apunta, en *I, Q.* 19 y 44, que “el bien es aquello a que todas las cosas tienden, porque todas las cosas apetecen a su perfección”.

Copleston comenta este párrafo del napolitano diciendo: “si la existencia de las cosas finitas implica la existencia de un ser infinito, la relación de dependencia existencial no es afectada por el desarrollo de nuestro conocimiento”. Las cosas finitas aspiran lo infinito porque están ordenadas a él, como a su fin.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Cf. Copleston F. *El pensamiento de Santo Tomás*. FCE, México. 1976, p.83

La Ordenación al fundamento es lo que constituye la armonía del mundo, armonía que exige la unicidad –nos dice Moreno–: “la armonía existente en las cosas creadas por Dios manifiesta la unidad del mundo. Pues se dice que en este mundo hay unidad y armonía en cuanto que unas cosas están ordenadas a otras. Todas las cosas que provienen de Dios están ordenadas entre sí y también a Dios como se dijo anteriormente. Por lo tanto es necesario que todas las cosas converjan a un solo mundo (St. I. Q. 47, a 3).

Refuta, así, la afirmación de San Agustín según el cual Dios habría podido crear mundos dado su infinito poder. Para Santo Tomás, el poder de Dios no es autónomo del ser de Dios, y Dios por su ser es el único principio del orden y el único fin. En todo, Santo Tomás es coherente con la episteme que rige su pensar.

Armonía implica unidad, pero no la unidad de un único ser, como sería el caso de Parménides, sino la unicidad como resultado de la ordenación relación de los múltiples seres cuya multiplicidad es así salvada y no reducida a simple apariencia. “Vemos que todas las cosas existentes están ordenadas entre sí ya que unas sirven a otras. Pero cosas tan diversas no se coordinarían en un solo plan si algo que sea uno no las ordenase, pues en toda multitud, mejor impone el orden uno que muchos, ya que uno es de suyo causa de la unidad, y mucho no causan la unidad más que accidentalmente, esto es, en cuento de alguna manera son uno” (Santo Tomás, Q, 11 a. 3).

Todo esto nos conduce a señalar la equivocación radical de quien afirma, como M. M. Rosental y P. F. Iudin, que el sistema tomista refleja la manera de estructuración jerárquica de la iglesia medieval. Más bien refleja, articula, explica y funda la manera-de-vivir, y el mundo-de-vida en el cual todos esos significados tienen integro sentido.<sup>8</sup>

“... en las cosas hay dos clases de orden: el que hace que una cosa ordenada esté ordenada a otra, también creada, como lo están las partes al todo, los accidentes a la substancia y cada cosa a su fin, y el que hace que todas las cosas estén ordenadas a Dios” (Santo Tomás. q 21. a.1. *ad sum*).

La armonía existente entre las cosas creadas por Dios manifiesta la unidad del mundo. Pues se dice que en este mundo hay unidad y armonía en cuanto que unas cosas están ordenadas a otras. Todas las cosas que provienen de Dios están ordenadas entre sí y también al mismo Dios como se dijo anteriormente” (SCG, art. 3).

---

<sup>8</sup> Rosental M; Iudin P. *Diccionario filosófico*, sf, sed. 465

Orden Universal que rige –inconscientemente- la “Imago mundi”. Ordenación de todos los seres que –como apunta J. L. Romero- se confunde demasiado con el orden de la naturaleza; en la que se reconoce como un *factum*, una regularidad descubierta en las leyes naturales. <sup>9</sup>Ordenación de los saberes (Teología a Filosofía), ordenación de las facultades cognoscitivas (Voluntad e inteligencia), Ordenación cualitativa jerárquica del conocimiento particular (sentidos) y el general (inteligencia), Ordenación naturaleza-Gracia (Santo Tomás, *i q. 1, a. 8, ad 2*), verdades divinas-verdades naturales. Ordenación de los saberes concretos: “No nos es posible estudiar los cuerpos celestes sin la astronomía, que requieren el conjunto de las matemáticas” (*De Trinitate*, 5, 1 ad. 9).

Por eso Copleston comenta diciendo: “... el orden en el que deben estudiarse las ramas de la filosofía teórica es éste: matemáticas, físicas, metafísica”<sup>10</sup>. Por otra parte, Canals Vidal hace un análisis agudo de la **Ética a Nicómaco de Tomás**. En ella, nos dice Canals, encontramos una cuádruple ordenación a considerar por la razón humana: el que la propia razón forma en su acto... (ordenamiento de la razón) el que la razón contempla en la naturaleza de las cosas (Ordenamiento natural) el que la razón causa en el obrar libre (Ordenamiento moral) y el orden que la razón humana causa (Orden artificial)<sup>11</sup>, ni qué decir de las vías para la demostración de Dios: todas responden al esquema epistémico causa-efecto; fundamento-fundado, origen-fin.

Entender esta regla epistémica como relación fundante, intrínseca y cualitativa, es acercarse con la mayor honestidad intelectual posible al genuino pensamiento de Tomás de Aquino. Queda este ejercicio de investigación crítica como propuesta de ejercitación filosófica extensible a otros pensadores. Ahí está el reto.

---

<sup>9</sup> Romero, J.L. *La edad media*. FCE. 1987, p. 116 Ss

<sup>10</sup> Copleston, F. *Op.* 81

<sup>11</sup> Canals V. *Historia de la Filosofía Medieval*, Herder, Barcelona 1985. p. 222

**Bibliografía:**

- Canals V, F. *Historia de la Filosofía Medieval*, Herder, Barcelona 1985.
- Copleston, Frederick. *El pensamiento de Santo Tomás*. FCE, México 1976.
- Foucault, Michel. *Las Palabras y las cosas*, Siglo XXI, Madrid 1968.
- \_\_\_\_\_ *El Orden del discurso*, Tusquets, Barcelona 1971.
- García, Julián. *El Esplendor de la Verdad, vigencia del tomismo, Suplemento Cultural de Últimas Noticias*. 9 de enero de 1994.
- Moreno, Alejandro. *El Aro y la Trama: episteme, modernidad y pueblo*. Cip. Caracas 1995
- Ramírez, Santiago. *Introducción a Tomás de Aquino. BAC (minor)*, Madrid 1975.
- Romero, José L. *La Edad Media*. Fce. 1987.
- Rosental, M-Iudin, P. *Diccionario filosófico*, s/f, s/ed.



**ITER – UCAB**  
**EL INSTITUTO DE TEOLOGÍA PARA RELIGIOSOS**  
**Y LA UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO**

Publican desde hace dieciséis años una revista de estudios teológicos, titulada:

**ITER, Revista de Teología.**

Se inició el año 1990, con el número 1 y una periodicidad semestral. A los diez años de funcionamiento, en el 2000, pasó a ser cuatrimestral, con tres número al año y así continúa. A partir del año 2001, con el número 24, al entrar el ITER a formar parte de la Universidad Católica Andrés Bello, como Escuela de Teología y luego como Facultad de Teología, se viene publicando conjuntamente con la misma periodicidad cuatrimestral. Vamos ya, en este curso académico 2004-2005, por el número 36 de la revista ITER.

El costo anual de suscripción a los tres números es de 25.000 Bs. El número suelto está en 9.000 Bs. Cada número tiene entre 170 y 230 páginas, con artículos, ponencias y cierto número de reseñas y reseñas a veces. Para el envío al extranjero son 30 \$ al año; y si es por correo aéreo, asciende a 38 \$.

Con ocasión de los veinticinco años del ITER y los cincuenta años de la UCAB, nos hemos atrevido a crecer, iniciando esta nueva revista que tiene el lector en sus manos, que trata temas filosóficos y de las ciencias humanas; ocupándose especialmente de puntos en relación con la teología. La titulamos:

**ITER-HUMANITAS, Revista de filosofía y humanidades**

Su periodicidad será semestral, como la anterior revista en sus inicios; tal vez más adelante nos animemos a un ritmo cuatrimestral también. La dirección y la administración de ambas revistas es la siguiente:

ITER o ITER-HUMANITAS  
Instituto de Teología para Religiosos  
3ª Avenida con 6ª Transversal. Altamira  
Caracas 1061-A VENEZUELA

Tel: (0212) 261.85.84  
Fax (0212) 265.05.05  
Web: [www.iter-ups.org](http://www.iter-ups.org)  
E-mail: [revista\\_iter@ucab.edu.ve](mailto:revista_iter@ucab.edu.ve)

# FÍSICA Y COSMOLOGÍA EN LOS ALBORES DE LA MODERNIDAD

UNA APROXIMACIÓN A LAS CONCEPCIONES ARISTOTÉLICO-TOMISTAS  
SOBRE EL UNIVERSO Y LAS CRÍTICAS QUE LE HICIERA GIORDANO BRUNO  
COMO ANTECESOR DE LA MODERNIDAD

Prof. Jorge Machado\*

## *Abstract*

*The physical and cosmological conception that emerged in the 16th century and the first half of 17th was a real revolution in comparison to the way in which the aristotelian and thomist tradition had conceived the universe. Ideas such as the infinite space among other theses, marked the way in which modernity would understand the universe. In this sense, the critic to Aristotle made by Giordano Bruno has a deep meaning because it reveals the dawn of the new cosmology, that would be developed in the thoughts of Descartes and Leibniz. The following essay intends to show the fundamental cosmological theses of the aristotelism and Thomism through the 16th century, in order to expose the critic made by Giordano Bruno. We will try to make an approach to the dawn of the physics and cosmology in the modern world.*

---

\*El profesor **Jorge Machado** es Licenciado en Filosofía por la UCAB (Universidad Católica Andrés Bello), y ha dictado cursos como profesor de Metafísica y Filosofía moderna, especializándose en Leibniz, Descartes y problemas de teodicea. Actualmente es asistente académico del profesor Alex Pienknagura en la coordinación del Postgrado de Filosofía de la USB (Universidad Simón Bolívar) y está por presentar su tesis de Maestría referida al problema del absoluto como fundamento de la ontología en G. W. Leibniz.

## **1. El paradigma tradicional frente a la irrupción de la modernidad una aproximación a la cosmología como caso ejemplar**

Entre el siglo XVI y la primera mitad del XVII se da un período histórico de cambio, renovación y búsqueda de nuevos cimientos en todos los órdenes del acontecer humano. Las antiguas tesis respecto a la divinidad, el universo, el hombre, la filosofía, la religión, las ciencias, y muchas otras áreas del conocer, se vieron replanteadas y repensadas, a partir de sólidos argumentos y agudas críticas a la tradición aristotélico-tomista imperante en la época. En este sentido puede afirmarse, que este es un tiempo de mudanzas estructurales en el pensamiento occidental y de establecimiento de nuevos modelos de interpretación en todos los ordenes del quehacer humano.<sup>1</sup>

Para confirmar esta tesis bastará recordar que tal lapso de tiempo está signado por grandes revoluciones y cambios, como lo atestigua la *Reforma* luterana y las consiguientes consecuencias teológicas y filosóficas que le sucedieron,<sup>2</sup> así como el quiebre filosófico cartesiano, que instauró al *cogito* como punto de partida de toda reflexión<sup>3</sup> y el nuevo paradigma científico que incorporó las matemáticas y la experimentación como herramientas fundamentales de todas las ciencias.<sup>4</sup>

Según Vallota, el clima de mudanza que arrojó al curso de las ideas desde el siglo XVI, se enmarca en un proceso de profunda crítica al orden establecido por la tradición, cuestionando todo aquello que en los antiguos y medievales es “referido a la posibilidad y naturaleza del conocimiento y sus criterios de verdad”.<sup>5</sup> Este proceso, sin embargo, no debe ser entendido

---

<sup>1</sup> Cfr. IBARRA Y RODRÍGUEZ, Eduardo: *Historia del mundo en la edad moderna. La Reforma*, 1ª ed. castellana, Buenos Aires, Universidad de Cambridge, 1913, vol. III, p.234

<sup>2</sup> Sobre este aspecto en particular puede leerse la disertación de T. M. Lindsay, quien aborda el tema de La Reforma y las críticas luteranas al orden establecido. Cfr. IBARRA Y RODRÍGUEZ, Eduardo: *Historia del mundo en la edad moderna. La Reforma*, 1ª ed. castellana, Buenos Aires, Universidad de Cambridge, 1913, vol. III, p. 256.

<sup>3</sup> Cfr. VALLOTA, Alfredo: *Preliminar Cartesiano*, 2ª ed., Caracas, Apuntes de Filosofía Cetyf, 1999, p. 9.

<sup>4</sup> A este respecto bastará mencionar que figuras de significativa importancia en las ciencias del siglo XVI como: Copérnico (1473-1543) Galileo (1564-1642) y Kepler (1571-1630), fundaron sus trabajos en un nuevo paradigma científico que tenía las matemáticas como lenguaje fundamental y la experimentación como herramienta de cotejo. Cfr. SERRES Michel: *Historia das Ciências II. Do fim da idade média a Lavoisier*, Lisboa, Editorial Terramar, 1989. P.37-40.

<sup>5</sup> VALLOTA, Alfredo: *Preliminar cartesiano*, op. cit., p.14.

sólo como una transformación epistemológica o metodológica, pues aunque ciertamente se da un cambio de los fundamentos gnoseológicos de la filosofía y las ciencias, su alcance es mucho más profundo, siendo desde toda perspectiva, una verdadera renovación del conocimiento humano, cambiando radicalmente las bases y supuestos que otrora sustentaban la cultura occidental.

Así, los hombres de este tiempo, presenciaron un nuevo orden estructural en su interpretación de la realidad y bregaron imperiosamente, por establecer nuevas perspectivas y metodologías que le aseguraran el acceso a la verdad, sin equívocos, ni dudas de ningún tipo.<sup>6</sup> Esta ardua tarea comenzó por acabar de derruir las bases aún existentes de la tradición aristotélico-tomista, y construir sobre ellas nuevos cimientos donde edificar las ciencias, las filosofías y todo el quehacer reflexivo de la modernidad. Se trató entonces, como afirmó Descartes comentando su propia experiencia, de:

*“Deshacerme de todas las opiniones que hasta entonces había creído y empezar enteramente de nuevo desde los fundamentos, si quería establecer algo firme y constante en las ciencias” (...).*<sup>7</sup>

De este modo, occidente se cuestionó sobre la validez de los sistemas tradicionales, arriesgándose a perder los fundamentos en que anclaba su cultura desde la edad media y quedar así atrapado en el más radical escepticismo.<sup>8</sup> No obstante, el firme propósito de acceder a la verdad, signó las investigaciones de

<sup>6</sup> Ibid. 11- 16.

<sup>7</sup> DESCARTES, René: *Meditaciones metafísicas en Descartes. Obras escogidas, Op. Cit.*, p. 216.

<sup>8</sup> El escepticismo surgió en la primera mitad del siglo XVI, como respuesta a la crisis del sistema tradicional aristotélico-tomista. Esta filosofía emergía en una convulsionada Europa, donde lo único seguro era la disputa y la reyerta entre múltiples argumentos. Las ciencias no daban respuestas a las exigencias de los nuevos tiempos y la filosofía no bastaba para fundamentar el orden de ideas que sobrecogía a los hombres. Es por esta razón que algunos pensadores optaron por negar el acceso a la verdad desde las facultades humanas, suspendiendo todo juicio a fin de evitar el error. En opinión de Burke, las afirmaciones de Montaigne, Charron, Sanchez, La Mothe le Vayer, entre otros escépticos, son consecuencia del descalabro que produjo la Reforma de la iglesia y sus consiguientes pugnas por hacer prevalecer una doctrina sobre las otras. En este sentido el comentarista nos afirma: *“No es muy sorprendente que Montaigne encontrase atractivo el escepticismo, pues su generación -la de los 1530- tuvo que enfrentarse con un problema nuevo, agudo y urgente. ¿Qué forma del Cristianismo tenían que escoger, ¿la católica o la protestante? Por añadidura, los teólogos de cada partido habían ido socavando los fundamentos de las creencias del otro”*. BURKE, Peter: *Montaigne*, Madrid, Alianza, 1985, trad. de Vidal Peña, p. 29.

científicos y pensadores de la época, quienes con mucho esfuerzo y rigor emprendieron nuevas sendas, alcanzando logros que desde las posturas tradicionales aristotélico-tomistas eran inaccesibles.<sup>9</sup>

Un naciente paradigma encaminó y orientó las reflexiones, su carácter era absolutamente novedoso, primaba al sujeto como intérprete de la realidad, establecía la existencia de la conciencia como primera verdad indubitable, afirmaba que las matemáticas debían ser tomadas como modelo de las ciencias, a la vez que las empleaba como herramientas fundamentales de interpretación de lo real, era el paradigma moderno.<sup>10</sup>

Este nuevo modelo de hacer ciencias y filosofía irrumpió con fuerza en todos los ámbitos de la cultura, transformando enérgicamente todas las disciplinas. Una de las primeras áreas en exhibir las bondades de la nueva metodología fue la física, pues en ella se alcanzaron con rapidez importantes logros, que permitieron entender más claramente el problema de los cuerpos, el movimiento, el espacio, el tiempo, entre otros muchos más.<sup>11</sup>

Las concepciones físicas del aristotelismo-tomista perdían ávidamente validez, frente a las nuevas explicaciones modernas más sencillas y eficientes en su descripción del universo. Así, la cosmología tradicional que había regido desde el siglo XIII, luego de la sistematización de las ideas del estagirita por parte de Santo Tomás de Aquino,<sup>12</sup> fue suplantada por una nueva interpretación

---

<sup>9</sup> Vide. POPKIN, Richard H.: *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, México D.F., F.C.E., 1983.

<sup>10</sup> SERRES Michel: *Historia das Ciências II. Do fim da idade média a Lavoisier*, Op. Cit., p. 53.

<sup>11</sup> Cf. VALLOTA, ALFREDO: *Mecánica cartesiana de la res extensa*, Caracas, Editorial Innovación Tecnológica Facultad de Ingeniería U. C. V., 2001, p.37.

<sup>12</sup> Respecto a la sistematización de la física aristotélica emprendida por Santo Tomás de Aquino, conviene advertir que el aquinate es poco lo que añade en ciencias naturales al sistema del estagirita. Santo Tomás, al igual que Aristóteles, se sirve de las concepciones de materia y forma, acto y potencia para explicar los cuerpos y el movimiento, y su universo también se divide en dos grandes espacios con características bien diferenciadas, el mundo sublunar y el mundo supralunar. No obstante, hay algunas diferencias que conviene advertir, como por ejemplo el hecho de que el Santo afirme la creación del universo, en oposición a la tesis que asevera que éste es eterno tal y como lo propone el estagirita. Sobre este punto en particular, puede leerse el estudio que hace LÉRTONA a propósito del *Comentario a la física de Aristóteles* que escribiera Santo Tomás de Aquino. LÉRTONA, Celina: *Estudio Preliminar al Comentario a la física de Aristóteles*, en DE AQUINO, Tomás: *Comentario a la física de Aristóteles*, Navarra, EUNSA, 2001.

del universo que proponía radicales cambios, como el heliocentrismo, el mecanicismo naturalista, la corporeidad explicada en términos de extensión y movimiento, la existencia de un universo infinito y la posibilidad de una matematización en el conocimiento de los fenómenos de la realidad.<sup>13</sup>

Por supuesto que el cambio entre la cosmología tradicional y las nuevas propuestas modernas no fue abrupto, sino que se dio paulatinamente, sobre las reflexiones de pensadores como Copérnico, Galileo Galilei, Kepler<sup>14</sup> Giordano Bruno,<sup>15</sup> entre otros muchos más. La modernidad no es un modelo que se dio sin adeudar al pasado, muy por el contrario, sus ciencias y filosofías surgen en respuesta a la decadencia del aristotelismo-tomista y sobre todo edificadas en los cimientos que irguieron aquellos pensadores que enfrentaron el derrumbe de la tradición.<sup>16</sup>

En nuestra opinión, sólo mediante el estudio de la concepción tradicional vigente a inicios del siglo XVI, y el análisis de las profundas críticas que le hicieran filósofos y científicos de este período, es que se puede lograr una adecuada interpretación de la modernidad, develando los matices que llevaron a los pensadores a abandonar el aristotelismo-tomista y replantearse los problemas fundamentales de las ciencias y la filosofía. Así, la presente investigación se ve comprometida con la exposición de las posturas de la tradición, señalando posteriormente las observaciones que le hicieran filósofos y científicos de este período de transición. Tal exposición se ceñirá al ámbito de la física y la cosmología, pues como ya se ha señalado, se trata de una disciplina ejemplar en la investigación del proceso de modernización del pensamiento occidental.

## 2. La concepción aristotélico-tomista del universo vigente en el siglo XVI y principios del siglo XVII

Durante el siglo XVI y la primera mitad del XVII, el pensamiento aristotélico-tomista enfrentó continuos ataques argumentativos, que tenían por objeto socavar el sustento de todo el sistema tradicional. Escépticos, humanistas, científicos y cartesianos, se dieron a la demoledora tarea de invalidar los fundamentos de la tradición, consiguiendo hacer retroceder el aristotelismo-

<sup>13</sup> Cfr. VALLOTA, ALFREDO: *Mecánica cartesiana de la res extensa*, Op. Cit., p.40-46.

<sup>14</sup> CAMACHO, Enrique *et alid*: *Galileo Galilei*, Madrid, Hernando, 1977, p.63.

<sup>15</sup> Cfr. GRANADA, Miguel A.: *Giordano Bruno – universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*-, Barcelona, Herder, 2002, p.93.

<sup>16</sup> *Ibid*, p. 96.

tomista en círculos intelectuales, centros de investigación y en las ideas de muchos noveles pensadores. No obstante, la tradición aun conservaba un peso propio en la cultura occidental y de hecho, "el volumen mayor de la enseñanza y la producción filosófica a inicios del siglo XVII está constituido aún por la escolástica",<sup>17</sup> que se mantuvo viva en centros de enseñanza, rigiendo la vida académica y universitaria de la Europa occidental.

En el caso particular de la física y la cosmología, disciplinas que acá especialmente interesan, la concepción aristotélico-tomista no consiguió sostenerse por medio de argumentos y razones, llegando en algunos casos, a recurrir incluso a la fuerza para imponerse y acallar los hallazgos de la modernidad.<sup>18</sup> A inicios del siglo XVI, la perspectiva cosmológica del aristotelismo-tomista se mantenía más o menos fiel a la tradición iniciada por Santo Tomás de Aquino, guardando aun un profundo respeto por las tesis aristotélicas a este respecto. A propósito de esta inmovilidad de ideas, Gilson nos dice que:

*"El orden de las ciencias naturales es ciertamente el que menos ha innovado Santo Tomás. En este punto, la filosofía cristiana no añade nada a la doctrina de Aristóteles, o tan poca cosa que no valdría la pena hablar de ello".*<sup>19</sup>

La misma cita de Gilson podría aplicarse sin riesgo a equívoco respecto de los herederos de la tradición, quienes incluso en el siglo XVI hicieron pocas observaciones a la concepción aristotélica del universo. Así, en los albores de la modernidad, la física y la cosmología seguían sosteniéndose sobre preceptos antiquísimos que apenas habían sido bosquejados de nuevo por el cristianismo de Santo Tomás.

Para esta tradición, el universo se entendía como un conjunto finito de esferas concéntricas, contenedoras de todo lo existente, fuera de las cuales

---

<sup>17</sup> MARIAS, Julián. "Introducción a la metafísica del siglo XVII". En LEIBNIZ, G. W. *Discurso de metafísica*. Op. cit. p. 17.

<sup>18</sup> Un caso ejemplar de la intolerancia de la tradición frente al nuevo orden de ideas es el acontecido a Giordano Bruno, quien es forjador de un pensamiento intempestivo, retador e incómodo a la tradición aristotélico-tomista de finales del siglo XVI. El nolano tuvo que soportar las tortuosas inclemencias de siete años de cárcel, que acabarían ante las llamas inquisitorias, por sostener una visión copernicana del universo, el infinito de lo existente y una suerte de pansiquismo en la que el universo se ve conformado por Dios en todas partes. Cfr. SCHERTTINO, Ernesto: *Exordium*, en BRUNO, Giordano: *La cena de las cenizas*, Madrid, Editorial Swan, 1984, p. 11-18.

<sup>19</sup> GILSON, ETIENNE: *El Tomismo*, Pamplona, EUNSA, 1989, p.321-322.

sólo había vacío.<sup>20</sup> Estas esferas podían ser catalogadas en dos mundos discernibles, de acuerdo a la naturaleza de los seres que las habitaban y los principios rectores que los regían.<sup>21</sup> Así, el universo aristotélico-tomista quedaba dividido en dos regiones, una sublunar, con la tierra como centro del universo, y otra supralunar con el empirio como última esfera contenedora de todo lo existente.<sup>22</sup>

La última esfera del mundo sublunar es el ámbito de lo corruptible, en ella los seres están en un constante cambio, generándose y corrompiéndose constantemente en una inmensa diversidad de compuestos.<sup>23</sup> Para Aristóteles este proceso de composición y disgregación es perpetuo, mientras que Santo Tomás piensa que tuvo un origen en el tiempo y habrá de finalizar alguna vez.<sup>24</sup> Para ambos, la corrupción de los seres es producto de la inestabilidad de las composiciones de sus elementos (agua, aire, tierra y fuego), que tienden a disolver la unidad del ente transmutándolo en otras cosas, en la medida que cada elemento tiene un lugar natural al que tiende.<sup>25</sup> Así, cada elemento busca su lugar natural en el universo: El fuego debajo de la luna en lo más alto del mundo corruptible, opuesto a la tierra quien lo encuentra en lo más bajo, mientras que el aire y el agua se sitúan entre estos dos respectivamente.<sup>26</sup>

El otro ámbito del universo, yace más allá de la esfera de lo corruptible, conformado por otras siete esferas, además del Empíreo contenedor. Por esta razón, Aristóteles lo llama mundo supralunar. En él habitan los seres incorruptibles, es decir, todos los astros del universo existente desde la perspectiva aristotélica y además, los ángeles, santos y otras almas, desde la óptica tomista. Los seres de este mundo no se componen de los mismos elementos que los existentes del mundo sublunar; ellos se conforman a partir de una quinta esencia, llamada por la tradición *Aithér*, que envuelve todo lo existente en el universo, incluso todos

<sup>20</sup> Cfr. ARISTÓTELES: *FÍSICA*, Madrid, Gredos, 1998, libro IV, 7,214<sup>a</sup>-28, p.250.

<sup>21</sup> Cfr. REALE, Giovanni: *Introducción a Aristóteles*, Barcelona, Herder, 1992, p.79-80.

<sup>22</sup> Cfr. DE AQUINO, Tomás: *Suma de Teología*, Madrid, B.A.C, 1994, Cuestión 68 artículo 1-4, p.635-638.

<sup>23</sup> Cfr. ARISTÓTELES: *Acerca de la generación y la corrupción*, Madrid, Gredos, 1987, libro I, capítulo III, 317<sup>a</sup>-35, p.35-37.

<sup>24</sup> Cfr. DE AQUINO, Tomás: *Comentario a la física de Aristóteles*, Op. Cit., Libro VII, Lección II, p.470.

<sup>25</sup> Cfr. ARISTÓTELES: *Acerca de la generación y la corrupción*, Op. Cit, libro II, capítulo III, 330b, p.89-90.

<sup>26</sup> GILSON, ETIENNE: *El Tomismo*, Op. Cit., p.323-324.

los seres incorruptibles, no dando cabida al vacío.<sup>27</sup> La eternidad de los seres supralunares, se justifica en la estabilidad de su composición, pues la quinta esencia no tiende a disgregarse, ya que se encuentra en su lugar natural. En este sentido Reale nos comenta que:

*“El Aithér no ha sido generado, no es corruptible, no está sometido al desarrollo ni a la alteración, ni a otras modalidades que implican estos movimientos, y por este motivo son también incorruptibles los cielos que están formados de Aithér”.*<sup>28</sup>

Ahora bien, a pesar de tales diferencias, el universo aristotélico se caracteriza por estar en un constante y continuo movimiento. Todas estas mociones tienden a la consecución de una finalidad, que en última instancia, da un sentido teleológico a los móviles existentes.<sup>29</sup> Así, mientras los seres sublunares buscan con sus movimientos la actualización de sus potencialidades y su lugar en el universo, los astros del mundo supralunar, con su movimiento circular y eterno, procuran la perfección.

En Aristóteles, toda esta cadena de mociones se fundamenta en la plenitud de una única sustancia, que siendo actualidad infinita, gesta un profundo deseo en los seres incorruptibles de emular su perfección. De este modo, los seres del mundo supralunar se trasladan, así mismos y por toda la eternidad, en trayectorias circulares perfectas, acercándose lo más posible al estado de actualidad absoluta de la sustancia que desean. La sustancia plena, existe, incorpórea, en la última esfera del universo, más allá de los astros fijos, y el estagirita la denomina *motor inmóvil*.<sup>30</sup> Para Santo Tomás tal explicación sólo puede entenderse desde un sentido teológico afirmando la existencia de la divinidad desde el movimiento de los seres.<sup>31</sup>

Conviene advertir que la influencia del motor inmóvil respecto a los seres incorruptibles, no puede ser catalogada como una causalidad eficiente, pues este ser mueve, sin necesidad de la influencia motriz directa, como movería cualquier otra sustancia en el mundo sublunar, pues *“El primer motor mueve en cuanto deseable, en cuanto objeto de amor. Así se entiende que pueda*

---

<sup>27</sup> Cfr. DE AQUINO, Tomás: *Suma de Teología*, Op. Cit, Cuestión 68, artículo 1-4, p.637-641.

<sup>28</sup> Ibid. p.80-81.

<sup>29</sup> GUTHRIE, W. K. C.: *Historia de la Filosofía Griega*, Op. Cit., p. 270.

<sup>30</sup> Cfr. Aristóteles: *De Caelo*, 310<sup>a</sup>, 20-23, 33b1.

<sup>31</sup> Cfr. DE AQUINO, Tomás: *Suma teológica* Op. Cit., p. I, q. 2, a.3.

*mover sin ser movido*".<sup>32</sup> En este sentido, no es errado afirmar que el motor inmóvil atrae al universo desde su actualidad y perfección infinita, como el amante se mueve hacia el amado sin necesidad de influencia directa de este sobre él.<sup>33</sup>

El deseo que ejerce el motor inmóvil no debe entenderse como gestor de todo movimiento en el universo, pues, tanto Aristóteles, como Santo Tomás admiten una compleja red de causas eficientes en sus sistemas que van entrelazando la motricidad de todo lo existente. De este modo, el alcance de la actualidad del motor inmóvil es el movimiento local de los astros, que "*es el primero de los cambios y, entre los movimientos locales, el primero es el circular*".<sup>34</sup> Así, el sistema propuesto por el estagirita y el aquinate conserva un amplio rango de acción a la sustancia primera y conserva también las múltiples relaciones eficientes que se aprecian en el mundo sublunar.<sup>35</sup>

Por último, vale la pena considerar que si los astros del mundo supralunar son capaces de sentir deseo, es porque entonces gozan de inteligencia o alma semejante a la nuestra, pues un inanimado (por ejemplo una piedra) no sería nunca capaz de desear. Al respecto Guthrie comenta "*Las esferas planetarias tienen almas en el tipo más puro de cuerpo, Aithér, sujeto a la locomoción circular, pero a ninguna otra forma de Kinesis.*"<sup>36</sup> Los astros entonces son seres vivos, que desean eternamente la perfección de la sustancia primera. Este último aspecto será muy relevante en la construcción de sistemas posteriores que aunque critican severamente el aristotelismo-tomista, se sirven de algunas de sus tesis en la construcción de sus propuestas.

Quizás el caso más interesante de los sistemas críticos de la tradición, en atención a sus aportes al nacimiento de la modernidad, es el de Giordano Bruno, quien aun opuesto al aristotelismo-tomista, se sirvió, en la formulación de su concepción del universo, de algunas de las tesis de esta tradición, como por ejemplo la idea del alma de los astros propuesta por Aristóteles, la que el nolano también incorporó a su cosmología. Ahora bien, si bien es cierto que la cosmología de Bruno adeuda muchas tesis a la tradición aristotélico-tomista, sus tesis representan un quiebre en el modo de concebir el universo, mismo que

---

<sup>32</sup> AUBENQUE, Pierre.: *El problema del ser en Aristóteles*, Barcelona, Crítica, 1999, p.352.

<sup>33</sup> Cf. ARISTÓTELES, *La Metafísica*, Op. Cit., Libro XII,7 1072b, 2, p.504.

<sup>34</sup> Ibid. Libro XII,7 1072b, 5-10. p.504.

<sup>35</sup> Cf. ACKRIL, J. L.: *La Filosofía de Aristóteles*, Op. Cit., p. 236.

<sup>36</sup> GUTHRIE, W. K. C.: *Historia de la Filosofía Griega*, Op. Cit., p.268

permitió a muchos pensadores posteriores deshacerse de la autoridad de la tradición e incorporar muchos de los hallazgos que los nuevos tiempos brindaban al saber de la realidad. En aras de exponer la significación de la revolución cosmológica iniciada por el pensamiento del nolano, permítasenos compartir algunas reflexiones a propósito de la crítica de Bruno a la tradición aristotélico-tomista.

### 3. La concepción infinitista del universo en Bruno

Opuesta a las tesis cosmológicas de Aristóteles y Santo Tomás, el universo de Bruno no tiene como epicentro a la tierra, ni es un conjunto cerrado y finito de esferas concéntricas, sino que el nolano propone una suerte de espacialidad infinita, ocupada por una multitud igualmente infinita de mundos heliocéntricos, que expresan continuamente la magnanimidad de la potencia creadora de Dios.<sup>37</sup> En este sentido, se trata de una nueva concepción física, cosmológica y también metafísica, que entiende que en el universo: “no hay términos, límites, márgenes, murallas que nos roben y sustraigan la infinita abundancia de las cosas”,<sup>38</sup> que es fruto excelso de la potencialidad infinita de Dios y de la receptividad propia de la creación. El universo de Bruno es el conjunto infinito de seres homogéneos, que en constante transformación devienen unos en otros por toda la eternidad. En este sentido, las tesis de Bruno son más cercanas al devenir Aristotélico, aunque su expresión del infinito no tiene los límites espaciales del estagirita.

La noción de infinito es entonces el eje fundamental en el que gira todo el sistema cosmológico del nolano. Esto se evidencia en *Del infinito: El universo y los mundos posibles*, escrito donde el autor, dedica el primer diálogo a la exposición de las razones por las que admite la actualidad de un universo infinito, en franco antagonismo con la concepción cosmológica tradicional.<sup>39</sup> En este

---

<sup>37</sup> Sobre este propósito Miguel Granada afirma que: “Bruno postula el universo infinito y natural y homogéneo (con un solo nivel de ser) constituido por los infinitos sistemas solares como el efecto necesario y libre a la vez de la potencia divina; frente a la necesidad del mundo único y finito de Aristóteles”. GRANADA, Miguel A.: *Introducción a Bruno*, en BRUNO, Giordano: *Del infinito: el universo y los mundos posibles*, Op. Cit., p. 45.

<sup>38</sup> BRUNO, Giordano: *Del infinito: el universo y los mundos posibles*, Op. Cit., (361), p. 91.

<sup>39</sup> En la carta proemial del escrito *Del infinito: el universo y los mundos posibles*, Bruno escriben referencia a los argumentos de su primer diálogo: “En segundo lugar se

dialogo, Elpino, Filoteo, Fracastoro y Burquio, debaten en torno a la cuestión de la finitud o infinitud del universo existente, adhiriéndose, unos interlocutores al finitismo aristotélico, como es el caso de Elpino y Burquio, mientras que los otros, Filoteo y Fracastoro, adoptan más bien el infinitismo bruniano.

A pesar de lo fecundo del dialogo primero, centraremos nuestra exposición, específicamente, en dos argumentos de Filoteo que atienden a la infinitud del universo. Tal precisión tiene por objeto, develar las razones que llevaron a Bruno a admitir el infinito como característico del universo. Las reflexiones del personaje de Bruno, inquietan en la naturaleza misma de los elementos que conforman lo existente, así como también, en las causas que gestaron a los seres, de éste modo en particular y no de cualquier otro.

El primero de estos argumentos atiende a la potencia pasiva del universo, la que, en opinión del personaje de Bruno, es infinita. El autor hace afirmar a Filoteo que, *"del espacio infinito sabemos con certeza que hay capacidad para recibir cuerpos"*.<sup>40</sup> Ahora bien, esta capacidad es característica de todo espacio, pues, como se afirmó oportunamente, el universo de Bruno es homogéneo. De este modo, la receptividad del espacio es también infinita, pues lo que puede darse en un lugar, puede también darse en otro cualquiera, sin mayor requisito o exigencia que una causa.<sup>41</sup>

La consideración bruniana del espacio se opone a la concepción tradicional aristotélico-tomista que, como se vio oportunamente, entiende el espacio como un receptáculo relacional de los cuerpos, es decir, como un accidente de la materia, expresión de los límites de cada ser en particular.<sup>42</sup> Bajo la noción tradicional del espacio no puede admitirse el infinito en el universo, pues es inconcebible un cuerpo infinito o una extensión infinita, ya que de ser así, no se tendrían límites y no se expresaría nada de lo existente. De modo que el universo del estagirita y el aquinate es necesariamente limitado, teniendo como último

---

*empieza a demostrar la infinitud del universo y se aduce el primer argumento, sacado de que no saben dar un límite a la mundo quienes por obra de la fantasía pretenden fabricarle murallas". Ibid. p.75.*

<sup>40</sup> Ibid. (374), p.107.

<sup>41</sup> *"Todo eso, si lo consideras bien, viene a ser lo mismo, porque la bondad de ese ser corpóreo que se halla en este espacio o podría hallarse en otro espacio igual a éste, demuestra y refleja la bondad conveniente y perfección que puede haber en tal y tan grande espacio como es éste u otro igual a éste y no la que puede haber en innumerables otros espacios iguales a éste". Ibid. (376), p.109.*

<sup>42</sup> Cf. ARISTÓTELES: *Física*, op. cit., IV, 5, 212b, p.14-15.

receptáculo espacial, la bóveda esférica de los cielos o empirio, fuera de la cual sólo hay vacío.<sup>43</sup>

Para el filósofo nolano no hay razón alguna que justifique la concepción finitista del universo, pues pocas son las razones que pueden darse a propósito de lo que yace más allá de la última esfera celeste.<sup>44</sup> A Bruno le inquieta el vacío, el que le parece injustificable desde su perspectiva del espacio. En opinión del nolano, el espacio es idéntico en todas partes, siendo igualmente receptivo donde se le considere. Así, se sientan las bases del infinito, pues el universo está dispuesto para acoger a lo existente en todo lugar. En este sentido Bruno afirma que: "*Este espacio es indiferente de aquel; la capacidad, pues, que tiene éste la tiene aquel*".<sup>45</sup>

Como consecuencia de la indiferencia del espacio, Bruno admite un sin fin de lugares, más o menos semejantes al mundo existente,<sup>46</sup> pues, en primera instancia, el hecho de que de todos estos lugares sean algo, es posible gracias a la receptividad del espacio y además a que ellos tienen una razón de ser. Esta razón de lo existente, es la clave del segundo argumento que usa el nolano para admitir el infinito en el universo existente. En este sentido, en *Del infinito: El universo y los mundos posibles*, en su diálogo quinto, Bruno escribe: "*Si hubiera infinitos mundos o más de uno, existirían fundamentalmente porque Dios puede hacerlos o porque de Dios pueden depender*".<sup>47</sup> Como puede verse en la cita anterior, a la receptividad del universo Bruno aún la capacidad creadora de Dios, es decir, su potencia activa.

La razón de que exista el universo en vez de la nada y, que a su vez, dicho universo sea infinito, descansa en la absoluta potencia del creador. Este argumento se basa en la noción bruniana de Dios, la que afirma que la omnipotencia es una cualidad esencial a la sustancia divina. En atención a la justificación del infinito desde la potencia activa de Dios, Miguel A. Granada comenta:

---

<sup>43</sup> Cfr. ARISTÓTELES: *De Caelo*, Buenos Aires, Aguilar, 1982, 284<sup>o</sup>2.

<sup>44</sup> Cfr. BRUNO, Giordano: *Del infinito: el universo y los mundos posibles*, Op. Cit. (371), p.104.

<sup>45</sup> *Ibid.* (349), p. 77.

<sup>46</sup> A este respecto Bruno comenta que: "*Uno, pues, es el cielo, el espacio inmenso, el seno, el continente universal, la etérea región por la que el todo discurre y se mueve. Los sentidos nos permiten ver allí innumerables estrellas, astros, globos, soles y tierras y la razón argumenta la existencia de infinitos otros. El universo inmenso e infinito es el compuesto que resulta de tal espacio y de tantos cuerpos en él comprendidos*". *Ibid.* (433), p.161.

<sup>47</sup> *Ibid.* (512), p. 221.

"Son varios los argumentos que aduce a lo largo de su obra, pero el fundamental y decisivo es el argumento metafísico-teológico que procede a priori, es decir, a partir de la noción misma de Dios. En efecto, Dios es infinito y también lo son sus atributos, su potencia y su bondad. Además su acción y producción es necesaria y necesariamente proporcionada a su infinito tanto en el espacio como en el tiempo, por lo cual su efecto —el universo— es necesariamente infinito en el espacio y en el tiempo".<sup>48</sup>

Este segundo argumento se enmarca dentro de una cuestión largamente debatida en el medioevo sobre la magnitud del poder divino y su alcance en la creación. Autores como Pedro Lombardo diferencian entre la *potentia absoluta* y la *potentia ordinata* de Dios, afirmando que aunque es innegable la magnanimidad de la potencia de Dios, la que es absoluta e infinita, ésta no se emplea a fondo en la creación de lo existente, razón por la cual Dios puede más de lo que hace.<sup>49</sup> Para Bruno es inaceptable tal distinción en la potencia de divina, pues en su opinión, en el acto creador, se actualiza su infinita capacidad de crear.<sup>50</sup> De este modo el universo es expresión infinita de la potencialidad absoluta de Dios, razón por la que, al igual que su causa, ha de ser pleno en sí mismo. Esta doctrina tiene sus más antiguas raíces en el principio de plenitud promulgado por muchos autores de la tradición platónica,<sup>51</sup> aunque es en Bruno con quien adquiere una fuerza inusitada y gran influencia en la cosmología del siglo XVI.

Desde el principio de plenitud, así como también en la observación de la receptividad infinita del espacio, Bruno se asoma a un universo pleno, donde Dios funge como principio primero, eficiente y creador de una pluralidad infinita de seres, que en última instancia son expresión de su propia esencia infinita. De este modo, el discurso del filósofo se acerca peligrosamente al panteísmo, escapando apenas de él al introducir el término "*explicatio*" como un acto que distingue a Dios de lo creado, en el sentido que una obra es discernible de su creador. *Explicare*, *exprimire* o *comunicare*, son voces con las que el nolano

<sup>48</sup> GRANADA, Miguel A.: *Giordano Bruno – universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre-*, Op. Cit., p.69-70.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>50</sup> Cfr. BRUNO, Giordano: *Del infinito: el universo y los mundos posibles*, Op. Cit., (384), p.117-119.

<sup>51</sup> Cfr. GRANADA, Miguel A.: *Giordano Bruno – universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre-*, Op. Cit., p. 70-71.

significa la relación entre el universo y su razón de ser, la que no sólo es responsable de su existencia, sino también de su conservación. Está relación da como resultado el universo infinito, pues una causa infinita no puede tener un efecto menos que infinito.<sup>52</sup> Es entonces comprensible que la filosofía de Bruno, expresada por Teófilo en *Del infinito: El universo y los mundos posibles*, afirme que:

*“existe un infinito, es decir, una inmensa región etérea, en la que hay innumerables e infinitos cuerpos, como la tierra, la luna y el sol, a los cuales llamamos mundos (...) en un espacio infinito, en un cierto seno en el cual está y se extiende el todo y el cual no se puede entender ni estar en otro sitio”.*<sup>53</sup>

Esta concepción del universo, identifica a Dios con lo creado, ya que, como se ha visto, a cada ser le es comunicada la existencia desde la esencia misma de la divinidad. Así, Dios es la completitud esencial de las cosas, existiendo en la unidad perfecta de su infinita naturaleza, pues, se trata de una teofanía, donde el universo refleja la esplendidez de la esencia infinita del ser de Dios. De ahí que Bruno admita una pluralidad de mundos existentes en el universo, pues la vacuidad no puede ser característica divina, menos aun entendiendo a Dios como un ser de potencia infinita y suma perfección.<sup>54</sup>

Es bajo esta concepción del universo, de Dios y de las relaciones que entre ellos se establecen, que Bruno despliega el resto de su concepción cosmológica, en la que el universo es entendido como una agrupación de inúmeros sistemas planetarios, heliocéntricos, donde la vida fluye perpetuamente, en cada lugar, vivificada por la potencia activa de Dios. Así, el nolano propone un *alma universal*, que lo penetra todo, que es causa formal de todo lo existente y razón, eficiente y primera, por la que las cosas son lo que son. Tal alma se parece mucho a la concepción Aristotélica que explica el deseo en los seres supralunares, aunque en Bruno tal concepción parece ser tomada hiperbólicamente, pues alcanza a todo lo existente. No quisiéramos finalizar nuestra investigación, sin advertir que las afirmaciones del Nolano abren la brecha necesaria para que se den algunas de las nociones fundamentales de la modernidad como el infinito universo, entendido desde la extensión o desde la

---

<sup>52</sup> Cfr. BRUNO, Giordano: *La cena de las cenizas*, Op. Cit., 1984, p.83.

<sup>53</sup> Cfr. BRUNO, Giordano: *Del infinito: el universo y los mundos posibles*, op. cit., (398), p.132-133.

<sup>54</sup> Cfr. FRAILE, Guillermo: *Historia de la filosofía III, Del humanismo a la ilustración*, Madrid. Biblioteca de Autores Cristianos, 1991, p.187 y ss.

expresión, Tesis que fueron propuestas por perspectivas cosmológicas modernas como lo fueron los sistemas Descartes y Leibniz.

### Referencias Bibliográficas

- ARISTÓTELES: *Acerca de la generación y la corrupción*, Madrid, Gredos, 1987.
- ARISTÓTELES: *FÍSICA*, Madrid, Gredos, 1998.
- AUBENQUE, Pierre.: *El problema del ser en Aristóteles*, Barcelona, Crítica, 1999, p.352.
- BURKE, Peter: *Montaigne*, Madrid, Alianza, 1985.
- CAMACHO, Enrique *et alid*: *Galileo Galilei*, Madrid, Hernando, 1977.
- DE AQUINO, Tomás, Santo: *Comentario a la física de Aristóteles*, Navarra, EUNSA, 2001.
- DE AQUINO, Tomás, Santo: *Suma de Teología*, Madrid, B.A.C, 1994.
- FRAILE, Guillermo: *Historia de la filosofía III, Del humanismo a la ilustración*, Madrid. Biblioteca de Autores Cristianos, 1991.
- GRANADA, Miguel A.: *Giordano Bruno – universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre-*, Barcelona, Herder, 2002.
- GILSON, ETIENNE: *El Tomismo*, Pamplona, EUNSA, 1989.
- IBARRA Y RODRÍGUEZ, Eduardo: *Historia del mundo en la edad moderna. La Reforma*, 1ª ed. castellana, Buenos Aires, Universidad de Cambridge, 1913.
- MARÍAS, Julián. “Introducción a la metafísica del siglo XVII”. En LEIBNIZ, G. W. *Discurso de metafísica*. Op. cit.
- POPKIN, Richard H.: *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, México D.F., F.C.E., 1983.
- REALE, Giovanni: *Introducción a Aristóteles*, Barcelona, Herder, 1992.

- SCHERTTINO, Ernesto: *Exordium*, en BRUNO, Giordano: *La cena de las cenizas*, Madrid, Editorial Swan, 1984.
- SERRES Michel: *Historia das Ciências II. Do fim da idade média a Lavoisier*, op. cit.
- SERRES Michel: *Historia das Ciências II. Do fim da idade média a Lavoisier*, Lisboa, Editorial Terramar, 1989.
- VALLOTA, ALFREDO: *Mecánica cartesiana de la res extensa*, Caracas, Editorial Innovación Tecnológica Facultad de Ingeniería U. C. V., 2001.
- VALLOTA, Alfredo: *Preliminar Cartesiano*, 2ª ed., Caracas, Apuntes de Filosofía Cetyf, 1999.

# CONSIDERACIONES SOBRE LA ONTOLOGÍA OCCIDENTAL DESDE LA PERSPECTIVA FILOSÓFICA DE EMMANUEL LÉVINAS

Prof. Eloy Rivas\*

## **Abstract**

*The thought of Emmanuel Lévinas regarding the question of alterity (otherness), considered and classified as a philosophy of the differences, emerges as a radical critic to the way the west had develop and presented the metaphysical questions. For Lévinas a metaphysics that departs from classical greek concepts, is not more than a reduction of the other and the otherness, to the one and itself. In this theoretical context this essay will approach the concept of metaphysics used and proposed by Lévinas. In other words, we will try to explain the rational process by means of which ethics becomes the first philosophy.*

**Key words:** metaphysics, ontology, being, reality, existence, ethics, transcendence, otherness (alterity), the otherness, the other.

## **Introducción**

El tratamiento que hace la filosofía contemporánea de la ontología occidental presenta características particulares. Sin desconocer el desmontaje que produjo la modernidad filosófica en cuanto cuestionó los fundamentos que sostenían la filosofía primera de Aristóteles y sus determinantes consecuencias históricas, la validez de las aportaciones contemporáneas se relaciona ahora

---

\*El profesor **Eloy Rivas** es jesuita. Obtuvo su Licenciatura en Filosofía por la Universidad Católica Andrés Bello (UCAB) el año 1997. Lleva varios años ejerciendo como profesor de la asignatura de Metafísica, nivel I y nivel II en la sección de Filosofía del Pregrado del ITER. Actualmente se desempeña como Secretario General del ITER. Además está cursando en la Facultad de Filosofía de la Universidad Simón Bolívar (USB) para obtener la Maestría en Filosofía.

con el carácter imperioso de dar cuenta de un sentido general de todo lo que existe a nuestro alrededor, desde las condiciones del existente que se pregunta por este mismo sentido. Los pensadores contemporáneos han pretendido elaborar nuevas sistematizaciones con el objeto de responder, desde esta nueva perspectiva, a los problemas planteados por aquellas grandes obras filosóficas.

Manteniendo en el fondo el mismo horizonte teórico, se ha dejado de lado el intento de elaborar una estructura formal subyacente a las cosas mismas, y se ha concebido la contingencia de la facticidad, no simplemente como condición de los hechos que se ofrecen a la intelección, sino además como variable que determina el acto mismo de la intelección. Esta posibilidad de mostrar en los hechos y en los contenidos dados la transitividad del comprender y de la intención significativa, constituye entre otras cosas la gran novedad de la ontología contemporánea. Así pues, la transitividad existencial de la comprensión contemporánea del ser afecta a la totalidad del comportamiento humano respecto a la aprehensión de todo aquello que se supone real.

La reflexión llevada a cabo por Emmanuel Lévinas a propósito de la cuestión del otro y la alteridad, considerada y clasificada al interior como una filosofía de la diferencia, parte de esta novedad contemporánea y se erige como crítica radical, no únicamente a estos nuevos enfoques, sino de toda la ontología propuesta por Occidente. Dicho de un modo rápido y general, para Lévinas toda la ontología elaborada desde la clásica metafísica griega hasta la ontología contemporánea inclusive, no es más que una reducción del otro, de la diferencia radical, al uno, al sí mismo.

Más allá de un acercamiento al pensamiento de Lévinas, que siempre nos ha interesado, lo que ahora nos importa es precisar, entonces, las aportaciones de este filósofo judío, desde lo que entiende él por metafísica, una vez que se erige como crítica a la ontología tradicional que hemos heredado de la filosofía helénica; pasando por la contemporánea fenomenología de Husserl y Heidegger. Nos proponemos de manera más específica determinar las ideas centrales que fundan lo que, en su contexto particular teórico, establece Lévinas como metafísica. En otras palabras, explicar el proceso reflexivo mediante el cual la ética se convierte en filosofía primera.

Para nuestras consideraciones partimos de manera específica desde lo que plantea Lévinas en el párrafo 1 del capítulo 1 de su obra *Totalidad e Infinito*, cuyo subtítulo se denomina: metafísica y trascendencia; además de lo que ofrecen los autores consultados sobre el tema. Para una mayor comprensión del aporte de Lévinas en el marco de la ontología occidental, dividimos el desarrollo

en dos apartados. En el primero resumimos, a grandes rasgos, las ideas que caracterizan la metafísica y la ontología que heredamos de la filosofía helénica. Y en el segundo presentamos la propuesta de Lévinas partiendo de su crítica a la metafísica y a la ontología de Occidente.

### Lo que heredamos en Occidente de la ontología griega

Cuando los pensadores griegos iniciaron la especulación filosófica, la primera pregunta que se hicieron fue de qué materia está hecha la realidad.<sup>1</sup> Esta interrogante primera, quizás metodológicamente inocente, daba por supuesto un idea que más tarde fue absolutamente determinante. Conocer la naturaleza de la realidad en general suponía entender que todas y cada una de las cosas que constituyen el universo, eran, en el fondo, idénticas en naturaleza con todas y cada una del resto de las cosas.<sup>2</sup>

No se trataba de mostrar lo que había en la realidad puesto que todos los hombres conocían la realidad no ya en tanto que pensadores sino en tanto que hombres. Se trataba más bien de conocer más específicamente de lo que el pensar humano podía afirmar en términos formales de lo que es la realidad en general. En otras palabras, de la verdad última de lo que es. En este sentido, la filosofía griega no fue más que un progresivo proceso de racionalización sobre lo que es el cosmos, tal como lo menciona Werner Jaeger en la *Paideia* citando a Immanuel Kant.

Los primeros pensadores griegos intentaron sucesivamente reducir esta naturaleza en general al agua, al aire, al fuego, a un principio indeterminado. Los primeros filósofos dan diversas respuestas porque no tienen todavía forjadas las herramientas del pensamiento metódico. Un tiempo más tarde, Pitágoras asienta una respuesta un poco más complicada pues establece que el número es el principio de todas las cosas. La existencia real que está detrás de todo esto son los números. Es la primera vez que sale a relucir algo no material, con lo cual ha apuntado Pitágoras a un objeto ideal.<sup>3</sup>

En este contexto teórico, Parménides de Elea, en el siglo VI a.C., introduce la mayor revolución que se conoce en el pensamiento occidental, pues esa dirección la siguió todo el pensamiento filosófico de Occidente. Parménides

---

<sup>1</sup> Cfr. Étienne Gilson, *El ser y los filósofos*, pág. 25

<sup>2</sup> Ídem.

<sup>3</sup> Cfr. Manuel García Morente, *Lecciones preliminares de filosofía*, pág. 66

llegó a decir que la materia primaria de la que está hecha la realidad es el ser. Está compuesta de una cosa o de otra, si algo todo tiene en común es que es. Este es el último y fundamental elemento de la realidad.<sup>4</sup>

Si la materia primaria de lo que todo está hecho es el ser, brota inmediatamente la pregunta: ¿Qué es el ser? Como expresión la palabra ser es un nombre que designa una propiedad común a todo aquello de lo que se pueda decir que verdaderamente es. Las cosas tienen un ser, y ese ser es. Y si no tienen ser, el no ser no es. Con esto descubre Parménides un principio de razón que sin contradicción aparente alguna nos permite dar cuenta de todas las cosas desde un punto de vista general. Principio de razón que más tarde se le conocerá como principio de identidad. Así, para descubrir qué es lo que es la realidad, en realidad, no tenemos otra guía que este principio del pensamiento lógico y racional.

De acuerdo con Parménides, todo lo que participa del ser es y lo que no participa no es. Si aquello que «es» es ser, el ser es a la vez único y universal. Además, como el ser es la única causa concebible del ser, el ser no tiene causa y consecuentemente tampoco principio. Por la misma razón tampoco tiene fin, por lo tanto es eterno. Siendo eterno, no tiene historia, no tiene estructura, no tiene división, es inmóvil, necesario y ocupa el mismo lugar.<sup>5</sup>

Ateniéndose a estas prerrogativas teóricas, no podía ocultársele a Parménides que el mundo que nos ofrecen los sentidos es completamente distinto a ese ser que él ha afirmado. El mundo sensible en que vivimos además de aparecer como múltiple, también deviene. En esto se manifiesta una contradicción respecto a lo que establece el pensar. Cualquier vista sobre la realidad nos pone frente a un ser que se caracteriza por no ser. Entonces, si sólo aquello que merece el título de ser es, o existe, deberá decirse que el mundo de los sentidos en su totalidad no es. En síntesis, el ser es y el no-ser no es.

Al llamarse existencia al preciso modo de ser que pertenece al mundo del cambio, tal como éste se da en la experiencia sensible, se hace obvio que hay una considerable diferencia entre el ser y el existir. En consecuencia se concluyó que la verdadera realidad refiere a un puro objeto de la mente. A partir de aquí Parménides asienta la tesis de que lo que está fuera de mí, que yo no pueda pensar, porque sea absurdo pensarlo, no podrá ser en realidad. Pero además, no necesitaré conocer la auténtica realidad del ser, porque con tan sólo pensar un poco coherentemente, descubriré las propiedades esenciales del ser.

---

<sup>4</sup> *Ibid.*, pág. 67

<sup>5</sup> *Cfr. Étienne Gilson, Ob. Cit.*, pág. 27

Desde esta perspectiva, las propiedades esenciales del ser son las mismas que las propiedades esenciales del pensar. Un frase de Parménides que se ha hecho famosa en la historia de la filosofía expresa de la manera más rotunda esta idea: *una y la misma cosa es ser y pensar*. Aquí quedan puestas las bases de la filosofía occidental.<sup>6</sup>

Platón es heredero y continuador de Parménides en este punto. Es más, termina de dar forma a esta idea que se expresa en el principio de identidad parmenídeo. En términos más estrictos, siguiendo la misma orientación en cuanto que el ser en cuanto ser es idénticamente lo mismo, Platón busca determinar los caracteres de lo verdaderamente real. En consecuencia, los atributos del ser de Parménides pasan a formar parte, en Platón, de su propia esencialidad. Aquí, entonces, ser es ser lo mismo, en virtud de lo cual, la alteridad es la negación misma del ser.<sup>7</sup>

Esta permanencia en la auto-identidad es el rasgo propio de lo real. La realidad es la característica propia que pertenece a todo aquello que es un ser verdadero. Esta propiedad común a todo lo que verdaderamente es constituye lo que Platón llama esencia. Y esto es susceptible de varios nombres: Ideas o Formas. Además, en virtud de su misma realidad, es lo supremamente inteligible. Desde estos parámetros metafísicos, se reduce la aparente diversidad de los individuos a la igualdad y unidad de su idea común. También en Platón encontramos entonces la indiferencia frente al orden de la existencia actual y con ello de toda alteridad.<sup>8</sup>

En cuanto a Aristóteles, no hay que olvidar que se ha nutrido de Parménides a través de Platón. Por eso, siguiendo la misma línea de la tradición ontológica, es decir, colocando el interés en aquello que es, Aristóteles inauguró una tendencia diferente. De la tradición puede decirse que conserva Aristóteles el mismo marco general. En tres puntos se puede resumir la base que conserva: a) que el ser de las cosas sensibles es problemático, que requiere ser explicado, que no es el verdadero ser. b) La explicación del ser problemático consistirá en descubrir detrás de ellas lo intemporal y lo eterno. c) Igual que en Parménides y en Platón, se afirmará la preeminencia ontológica de la esencia sobre la existencia, cuestión que debatirá el existencialismo contemporáneo.<sup>9</sup>

---

<sup>6</sup> Cfr. Manuel García Morente, *Ob. Cit.*, pág. 70

<sup>7</sup> Cfr. Étienne Gilson, *Ob. Cit.*, pág. 30-32

<sup>8</sup> *Ibid.*, Pág. 35

<sup>9</sup> Cfr. Manuel García Morente, *Ob. Cit.*, Pág. 99

Para dar cuenta de lo verdaderamente real, Aristóteles comienza partiendo de las cosas tal como las vemos y sentimos. Y en estas cosas distingue tres elementos: un primer elemento que llama *substancia*, un segundo elemento que llama *esencia* y un tercer elemento que llama *accidente*. En cuanto a lo que entiende por *substancia*, es un término que el mismo Aristóteles emplea indistintamente. Un primer sentido es el de la unidad que soporta todos los demás caracteres de las cosas. Lo que yace debajo y que los latinos han definido como *substare*. Es el correlato objetivo del sujeto en la proposición.<sup>10</sup>

Por otro lado, en el conjunto de estos predicados, señala Aristóteles, hay un primera clase de ellos que, aunque los encontremos presentes en cualquier cosa dada, no merecen el título de realidad, lo que significa que siempre pertenecen a algún ser real, tales como las cualidades sensibles. La consecuencia metafísica es que su único modo de ser es 'pertenecer a'. Por esta razón los llamó *accidentes*. Partiendo de esta consideración, a la totalidad de la cosa, con sus caracteres esenciales y accidentales, llamó también Aristóteles *substancia*. En consecuencia, el ser de Parménides, y las ideas o las formas de Platón, pasan a ser designados por la *substancia*. El ser es, y qué es lo que es: la *substancia*.<sup>11</sup>

Ahora bien, toda cosa es una *sustancia* porque tiene un principio interior que explica su constitución, sus *accidentes* y sus operaciones. Esto es lo que Aristóteles determinó como la *forma*. Luego, si hay en una *sustancia*, algo que es, es lo que es por la *forma*. Así la *forma* es el principio constitutivo del ser. Conocemos una *forma* por medio del ser que da origen y conocemos este ser por definición. Y en cuanto cognoscible y conocida, la *forma* termina siendo la *esencia*. Estas *esencias* son idénticas para todos los individuos que pertenecen a una misma especie. El verdadero ser del individuo no difiere en ningún modo del verdadero ser de la especie.<sup>12</sup>

Aunque extraño, por una parte, Aristóteles sabe que sólo este hombre concreto es real, y no el hombre en general; pero por otra parte, decide que lo real en este hombre es lo que cada hombre es. Los individuos, dice, lo son en virtud de su materialidad, pero esta no es lo que determina lo que es. Lo que es viene determinado por la *forma*. Lo verdaderamente real lo es en virtud de aquello que presenta una carencia casi completa de realidad. Este carácter

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, pág. 102

<sup>11</sup> *Ibid.*, pág. 105

<sup>12</sup> Cfr. Etienne Gilson, *Ob. Cit.*, pág. 75

paradójico de sus doctrina se verá mejor en sus consecuencia históricas. Fue lo que dio origen al famoso problema de los universales.<sup>13</sup>

Aristóteles con esto representa la forma más pura y clásica del ontología griega. Con ello fija una estructura completa que permite dar cuenta, en términos de totalidad, del ser del mundo y de las cosas. Es una estructura completa y acabada, que hundiendo sus raíces en los principios esbozados por Parménides, intenta precisar los puntos de vista desde los cuales podemos considerar cualquier ser. Sería el modo como podemos conceputar el ser, influencia parmenídica-platónica, sabiendo que se trata de la descripción de las propiedades objetivas del ser mismo. En resumen, representa Aristóteles el esfuerzo máximo por una estructuración en general de una concepción del universo. De este modo, la concepción helenista del ser no es más que una ontología de la totalidad, que es en definitiva habérselas con un horizonte último irrebachable.

La modernidad desde Descartes en adelante, aunque pretendió críticamente distanciarse, terminó proponiendo también una ontología de la totalidad. El hombre moderno, al negar al Dios del medioevo, se quedó solo con el ego; y al quedarse solo como ego lo más grave no es que se quedó sin Dios, sino que se intuyó y se instituyó él mismo como totalidad. En la idea moderna de que el sujeto es el que constituye el ser de las cosas, habrá diferencias entre los distintos pensadores, pero en definitiva el ser que se constituye desde, por y en el ego funda no ya una totalidad metafísica sino una totalidad egológica solipsista. Incluso, hasta para el contemporáneo Nietzsche, el eterno retorno que describe como único movimiento posible, no es más que el eterno retorno de lo igual, de lo mismo.<sup>14</sup>

Sobre la base de lo que se ha dicho podemos precisar mejor la novedad de la crítica de Lévinas. Pues expresa justamente el esfuerzo intelectual por dar cuenta de la alteridad radical que supera toda totalidad y nos abre a la infinitud. Podemos considerarlo como ese intento de poner de manifiesto no el ser que brota de la identidad, sino precisamente desde aquél, que como lo dice el título de una de sus obras, es de otro modo de ser, o más allá de la esencia. Entremos a precisar las características fundamentales de su exposición entorno a la problemática del que ser que nos heredó la tradición griega, tal como lo hemos expuesto, pasando por la influencia que ha recibido de la fenomenología moderna de Husserl y Heidegger.

<sup>13</sup> *Ibid.*, pág. 78

<sup>14</sup> Cfr. Enrique Dussel y Daniel E. Guillot, *Liberación latinoamericana y Emmanuel Lévinas*, Pág. 20

### La reflexión crítica de Lévinas

Después de siglos de crítica reflexión filosófica, es difícil partir de unas coordenadas ingenuamente aceptadas. No es posible ya hoy partir de una visión unitaria. Sería una irresponsable evasión desconocer que la imagen que tenemos de la realidad se expresa ahora en múltiples y heterogéneos trozos cuyas diferencias resultan irreconciliables. En este sentido, el intento de un Parménides de nuestro tiempo estaría expuesto a la sospecha de mixtificación. En este sentido, el sistema como figura del saber acerca de la realidad y la totalidad como horizonte de comprensión de la misma, ya para nada nos sirven. Surgen y se interponen los discursos que arrojan una efímera luz, y que reafirman la diferencia contra la identidad y de lo otro contra lo uno, como crítica a lo heredado de la tradición ontológica. En este contexto intelectual es que aparece, se desarrolla y se entiende la obra de Lévinas.<sup>15</sup>

Platón, Hegel, Husserl y Heidegger son referencias dominantes en las obras de Lévinas. Sin embargo, aunque su obra no es equivalente a ninguna de ellas, se desarrolla por el contrario como crítica a lo que éstas postulan. De manera más precisa, nuestro autor dice conocer perfectamente el desmontaje que sobre el pensamiento occidental ha operado Heidegger, pero postulará un desmontaje de la filosofía occidental más radical que el de Heidegger. Desmontaje que incluiría incluso a este último.<sup>16</sup>

La ontología fundamental como doctrina filosófica del ser, con sus matices propios, constituye una parte importante de la obra de Heidegger. Aunque en él se pasa de una imagen activa del sujeto a una imagen más de pastor del ser, sin embargo se halla también una reducción activa de todas las diferencias a lo idéntico dentro de una totalidad neutral que es la gesta del ser. Lo único que pareciera hacer Heidegger, señala Lévinas, es remover el foco centrado arbitrariamente en el sujeto, mostrándolo, junto con su cosmovisión, como un momento parcial y derivado.<sup>17</sup>

La iluminación de los márgenes oscuros que había dejado la ontología egolátrica de la modernidad terminan siendo una exterioridad que nunca está fuera de la estructura. Dadas las coordenadas de su propio sistema, en sentido literal, una exterioridad total es inconcebible, señala un vacío imposible. El infinito sólo puede concebirse dentro del ser al lado de lo finito y la trascendencia lo es

---

<sup>15</sup> Cfr. Emmanuel Lévinas, *De otro modo de ser, o más allá de la esencia*, Pág. 11-12.

<sup>16</sup> *Ibid.*, pág. 22-23.

<sup>17</sup> *Ibid.*, pág. 23-24.

dentro de la inmanencia. En este sentido, para Lévinas, el planteamiento de Heidegger sigue siendo griego.<sup>18</sup>

Aunque pueda resultar muy arriesgado afirmarlo, Lévinas contrapone la posibilidad de una verdadera metafísica a la primacía griega de la ontología. Esta metafísica, entendida ahora como ética, en cuanto filosofía primera, será capaz de manifestar la irreductible originalidad de lo exterior al ser. Sólo en una metafísica de esta naturaleza cabría pensar una verdadera trascendencia pues la trascendencia misma la precede, no reduciéndose a ser un juego neutro dentro de la gesta anónima del ser.<sup>19</sup> En este sentido, se ubica en un nivel escatológico que no es producto de una revelación religiosa ni de una proyección futura de la historia: es experiencia.<sup>20</sup>

Desde Lévinas es posible entonces una metafísica que se funda en la experiencia concreta del otro. Pero un otro radicalmente trascendente y, por lo mismo, previo como realidad a cualquier teorización que pone en juego la anarquía y el egoísmo de una subjetividad solipsista. Este es el pilar fundamental de la arquitectura de *Totalidad e Infinito*. Estructura teórica compleja que supera toda ideología y mixtificación, todos los condicionamientos de todas las proposiciones y de todas las verdades, y que rompe el encerramiento de toda conciencia subjetiva pues no se apoya en la universalidad de la razón ni en la objetividad de las totalidad, sino en el interpelación obsesiva del otro.<sup>21</sup>

*“Lo otro metafísicamente deseado no es «otro» como el pan que como, o como el país en que habito, como el paisaje que contemplo, como a veces, yo mismo a mí mismo, este «yo», este «otro». De estas realidades, puedo «nutrirme» y, en gran medida, satisfacerme, como si me hubiesen simplemente faltado. Por ello mismo su «alteridad» se reabsorbe en mi identidad de pensante o de poseedor. El deseo metafísico tiende a lo «totalmente otro», hacia lo «absolutamente otro».”*

El otro, en este sentido, es precisamente lo que no se puede neutralizar en un contenido conceptual. El concepto lo pondría a mi disposición posibilitando la conversión del otro en lo mismo, idea central, en definitiva, de la ontología. Por esta razón la idea de lo infinito, como contradistinta de la totalidad, funda la estructura formal que encuentra esta experiencia de la alteridad. Experiencia

---

<sup>18</sup> Ídem.

<sup>19</sup> *Ibid.*, pág. 26

<sup>20</sup> Cfr. Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, pág. 13.

<sup>21</sup> *Ibid.*, pág. 25

de la alteridad que en tanto experiencia sobrepasa permanentemente todo contenido impidiendo todo término que pueda encerrar la alteridad.<sup>22</sup>

El otro, al ser otro absoluto, expresa necesariamente una trascendencia anterior a toda razón y a toda universalización. Por eso mismo su acercamiento descriptivo no es más que un dar cuenta de manera negativa de una experiencia de la alteridad imposible de conceptualizar, como ya se ha dicho.<sup>23</sup>

La correlatividad en la subjetividad de este esquema formal es el deseo. Ahora bien, hay que entender que el deseo no es aquí expresión de una necesidad cuya satisfacción se concreta en la satisfacción misma. Si no que es una especie de carencia insaciable que se presenta como vacío infinito. Tampoco es nostalgia o recuerdo de un bien perdido. Por el contrario es una insatisfacción absoluta que apunta a la excelencia sin límites del otro como moralidad. Es ese más allá metafísico que en su aparecer epifánico se nos muestra como la experiencia absoluta fundante de cualquier otra consideración.<sup>24</sup>

Este otro que funda en su excepcionalidad la relación trascendental reubica la misma racionalidad filosófica. Establece no una relación que parte del sujeto, decidida desde su libertad, sino que es una relación que siempre viene desde un más allá realmente trascendente hacia el sujeto. Por tanto saca siempre de su reducto a la filosofía de la subjetividad para situarla en una pasividad anterior a cualquier respuesta por parte del sujeto, al mismo tiempo que resitúa a la subjetividad liberándola de su subordinación al todo y considerándola en su secreto y su singularidad.<sup>25</sup> Por ello es que puede afirmarse desde Lévinas que la metafísica, entendida como ética primera, precede a la ontología.

*“La filosofía occidental ha sido muy a menudo una ontología: una reducción de lo Otro al Mismo, por mediación de un término medio y neutro que asegura la inteligencia del ser... Es necesario invertir los términos... La relación con un ser infinitamente distante —es decir, que desborda su idea— es tal que su autoridad de ente es ya invocada en toda pregunta que pudiéramos plantearnos... La comprensión del ser en general no puede dominar la relación con el Otro... Esa relación con el Otro... precede a toda ontología... La ontología supone la metafísica.”<sup>26</sup>*

---

<sup>22</sup> Ídem.

<sup>23</sup> Ídem.

<sup>24</sup> *Ibid.*, pág. 26

<sup>25</sup> *Ibid.*, pág. 39

<sup>26</sup> *Ibid.*, pág. 67-71

La relación con el otro, en los términos descrito, funda la trascendencia metafísica que hace posible la ruptura con la totalidad ontológica y nos abre hacia la idea de lo infinito. Es trascendente el otro en el sentido de que es una exterioridad absoluta irreductible y, precisamente por eso, el otro sólo se nos muestra de manera epifánica en la experiencia. Junto a esto, es también trascendente la relación misma puesto que se funda en el deseo, antes descrito, cuya naturaleza es la absoluta insaciabilidad gozosa y que no está determinado ni por la necesidad ni por la nostalgia.

Esta trascendencia funda la idea de la infinitud. Ahora bien, habría que aclarar a qué se refiere Lévinas con ello. No se trata del correlato mental de un objeto real que rompe los límites de lo pensado. Como dice el propio Lévinas, pensar lo infinito, lo trascendente, lo extraño, no es pues pensar un objeto. La estructura compleja de la relación sin igual que designa esta idea ha de ser descrita pues supera su propio objetivación. Por lo tanto la apercepción de lo infinito como relación con lo otro en cuanto absolutamente trascendente se produce como deseo, como un deseo de lo infinito que lo deseable suscita, en lugar de satisfacer.<sup>27</sup> Y esta infinitud como trascendencia no hace referencia a ningún elemento revelado.

La experiencia que acontece desde el deseo de lo infinito que es previa a cualquier conceptualización y por lo mismo irreductible, es lo que Lévinas define como ética, es decir, como metafísica. Este punto de partida de cualquier reflexión expresa la asimétrica relación con el otro que es precisamente lo ético. Esta ética que aparece como filosofía primera no significa en absoluto la habitual filosofía moral. No puede tratarse de algo semejante a la <<primacía de la Razón práctica>> de Kant porque eso sería reconstruir la autonomía del sujeto.<sup>28</sup> Tampoco se refiere lo ético a la moralidad que puede surgir de la relación íntima con el otro, que convierte al otro en un tú. Esto significaría reducir el otro al yo, pues el tú es uno igual al yo. Lo ético explica, precisamente, la radicalidad de una relación trascendente en el que el otro es absolutamente otro, y por eso es que es justamente una relación ética.

Con esto pues queda mostrado a grandes rasgos el contraste entre la limitación insuperable de la ontología desde Parménides hasta Heidegger, y la riqueza plural de una experiencia que es mostrable, pero refractaria a todo camino de demostración. La metafísica así entendida desborda toda lógica de la totalidad y toda síntesis dialéctica y se convierte en el pensar crítico que llega

<sup>27</sup> *Ibid.*, pág. 74

<sup>28</sup> Emmanuel Lévinas, *De otro modo de ser, o más allá de la esencia*, pág. 29

hasta el último fundamento de la verdad: la mostración del otro desde una rica plasticidad empírica que lo hace teóricamente irreductible a cualquier totalidad. La filosofía así puede convertirse en un pensar capaz de albergar la alteridad sin caer en lo mítico y sin reducir el otro a lo mismo.

### **A modo de conclusión**

La reflexión llevada a cabo por Lévinas hace pensar el carácter de excepcionalidad del otro como punto de partida previo a cualquier reflexión filosófica. Dicho de otro modo, el otro más que constituirse en la simple diferencia, se constituye, en el marco de estas prerrogativas filosóficas, en el centro tensional que desborda al propio pensar y lo relativiza. Como dice Lévinas, el otro no es un ser que en relación a mí es de otro modo, sino que el otro es ser de otro modo que ser. Con esto se desbordan los márgenes señalados por la metafísica y por la ontología Occidental.

Considerar al otro en su excepcionalidad busca sustraer la semejanza que el otro puede suscitar en relación al mismo, y superar toda lógica uniformizante y por lo mismo totalizante. El otro es un otro excepcional al mismo que simplemente nos sorprende, nos seduce. Y precisamente por ello constituye el estatuto fundamental de lo que Lévinas llama la exterioridad, el afuera. Es en el tejido de esta exterioridad donde se juega el sentido de la ética levinasiana. Como el mismo lo dice, lo esencial de la ética está en su intención trascendente. Entendiendo trascendencia como la radical alteridad del otro y como la relación constitutiva que se funda en el deseo de lo infinito.

Lévinas al considerar al otro en tanto otro, considera al otro refiriéndolo sólo a su contenido de alteridad no relativa a nada, no distinta a otra alteridad, sino absoluta y excepcional a otras alteridades. Se trata pues de una alteridad sin contexto, sin horizonte, sin historia. Es una alteridad exótica y extranjera. Esto significa de partida poner en cuestión la dialéctica entre lo mismo y lo otro como el único paradigma de constitución de sentido. Por tanto la cuestión de la no-correlación, de la no-dialéctica entre lo mismo y lo otro en Lévinas es la posibilidad de concebir una metafísica en términos de ética como filosofía primera.

No es pues la categoría de la diferencia la que constituye lo esencial de la ética levinasiana, sino la categoría de lo excepcional. Lo excepcional no refiere a ningún privilegio en relación a otro. Lo excepcional no es ni soberanía ni esclavitud. Lo excepcional nos arroja a otra lógica de relaciones en el que lo importante de toda inteligización y comprensión teórica no es sobre lo que

aparece como común, sino lo que se nos muestra como radicalmente otro y que ninguna dialéctica puede reducir.

### **Bibliografía**

- DUSSEL, Enrique y GUILLOT, Daniel E., *Liberación latinoamericana y Emmanuel Lévinas*, Ed. Bonum, Buenos Aires, 1975
- GARCÍA MORENTE, Manuel, *Lecciones preliminares de filosofía*, Ed. Losada, Buenos Aires, 1938
- GILSON, Étienne, *El ser y los filósofos*, Ed. Universidad de Navarra, Pamplona (ES), 2001.
- LÉVINAS, Emmanuel, *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1977.
- LÉVINAS, Emmanuel, *De otro modo de ser, o más allá de la esencia*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1987.

### **Páginas web consultadas:**

- [http://personales.ciudad.com.ar/M\\_Heidegger/levinas/ontologia.htm](http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/levinas/ontologia.htm)
- <http://www.educarchile.cl/autoaprendizaje/estetica/modulo2/clase4/doc/levinas.doc>
- [http://personales.ciudad.com.ar/M\\_Heidegger/levinas/morir\\_por.htm#\\_edn1](http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/levinas/morir_por.htm#_edn1)
- <http://www.unesco.org/uy/shs/filosofia/levinas.pdf>

## INFORMACIÓN SOBRE LOS CURSOS

## JUSTIFICACIÓN

*La formación de los laicos debe ser gradual, integral, continua y progresiva: desde la catequesis inicial hasta la profundización en los misterios de la fe y la iluminación, desde la Sabiduría, de todo el saber humano. La formación, tiene que adecuarse permanentemente a las exigencias de los tiempos y preparar a los creyentes para el testimonio de vida (CPV, El Laico católico, fermento del Reino de Dios en Venezuela, N° 72)*

## OBJETIVO DEL CURSO

*El Centro de Estudios a Distancia del ITER, en asociación con el Instituto Internacional de Teología a Distancia (IITD) de Madrid, ofrece con el Plan de Formación Básica, a los laicos comprometidos, la oportunidad de profundizar en el conocimiento de la fe que les lleve a potenciar una acción pastoral cualificada en sus Iglesias locales y a una presencia testimonial en la sociedad en que viven.*

FORMACIÓN BÁSICA: cuatro semestres.

## Programa del curso

1° Semestre: Revelación y Fe – 3 uc Introducción a la Antropología Filosófica – 3 uc	3° Semestre: Iglesia y Sacramentos – 6 uc Experiencia Religiosa – 2 uc
2° Semestre: Biblia y Jesucristo – 3 uc La personalidad – 3 uc	4° Semestre: Moral Cristiana – 3 uc El grupo social – 3 uc

Seminarios opcionales (uno por semestre): 2 uc

- *Introducción general a los estudios a distancia (obligatorio)*
- *Concilio Plenario de Venezuela*
- *El Directorio General para la Catequesis*
- *La misión del laico en la Iglesia y en el mundo*
- *La iniciación cristiana de adultos*

ESPECIALIZACIÓN: dos semestres

- *Doctrina Social de la Iglesia y testimonio: 2 semestres*
- *Catequistas de adultos*

## TITULACIÓN

Diploma en Formación básica pastoral.

## RÉGIMEN ACADÉMICO

- *Estudios a distancia mediante un texto para el autoaprendizaje y prueba de evaluación a distancia.*
- *Asesoría personalizada por correo electrónico, por teléfono o en la oficina.*
- *Tutorías mensuales, día sábado de 8.30 am a 1.00 pm según calendario.*

## INFORMACIÓN

En la oficina del CEDITER: teléfono 0212- 808 7526 (martes a viernes de 9 am a 1 pm)

Correo electrónico: [cediter@ucab.edu.ve](mailto:cediter@ucab.edu.ve)

Dirección: 3° avenida con 6° transversal – Altamira – Caracas

## POBRES Y EXCLUIDOS AÚN.....Y POR MUCHO TIEMPO

Prof. Carmen Dyna Guitián\*

### **Abstract**

*This paper is the result of a comparative analysis between three investigations carried out in Latin America, the United States and Venezuela. We approach an investigation of poverty made by the Pontifical University of Chile and the Catholic University of Uruguay, an investigation of the black people's poverty in the city of Chicago, and an investigation made in Venezuela. These investigations were selected because they focus on reflecting over the social and cultural capital. We are interested to analyze poverty from different perspectives, such as cultural, economic, political and environmental ones, seeking how the social subjects acquire and administer the different types of capitals, in order to cause or prevent the overcoming of the poverty. It is the intention of this essay to approach the subject of poverty and the exclusion factor from the perspective of the social reproduction theories (Bourdieu) and reflective sociology, in order to establish the relation that exists between the social structures and the everyday life of the social subject.*

**Key words:** *Poor, poverty, exclusion, social capital, cultural capital, social reproduction.*

---

\* La Prof. Carmen Dyna Guitián, es Sociólogo, Doctor en Ciencias Sociales, Profesor Asociado de la Facultad de Arquitectura y Urbanismo de la Universidad Central de Venezuela. Ex Directora Adjunta de la Escuela de Arquitectura, ex Directora de Postgrado de la facultad. Miembro del Sistema de Promoción del investigador, nivel II. Ha desarrollado una línea de investigación titulada Sociología del habitar mediante la cual pretende indagar en los procesos de producción del espacio habitable de la ciudad contemporánea, con especial énfasis en el papel de la arquitectura. Entre sus últimas publicaciones destacan los siguientes títulos (200) *La arquitectura, patrimonio del mundo construido.* (2001) *Historia Oral, La experiencia vivida en las fronteras del hombre común.* (2001) *Imaginarios habitables urbanos: O el mundo construido posible.* (2002) *Modos de vida y espacios de cotidianidad colectiva en la Caracas contemporánea.*

## **Introducción**

Esta presentación es el resultado del análisis comparativo de tres investigaciones llevadas a cabo en América Latina, en Estados Unidos y en Venezuela. La investigación de la pobreza realizada conjuntamente entre la Pontificia Universidad de Chile y la Universidad católica de Uruguay, una investigación de la pobreza de negros residentes en la ciudad de Chicago, EEUU, y una investigación realizada en Venezuela. Se seleccionaron estas investigaciones porque coinciden en centrarse en el enfoque del capital social y, específicamente, en el enfoque del capital cultural. Independientemente de las diferencias conceptuales entre los autores, en ocasiones sólo de matices, los autores penetran el mundo de la pobreza apartándose, aunque de ninguna manera negando su importancia, de los enfoques convencionales de tipo económico los cuales hacen descansar el problema de la pobreza en temas como el desarrollo económico, el ingreso o el acceso a oportunidades de ascenso social. En este caso nos interesa mirar la pobreza desde la perspectiva del modo como los sujetos sociales adquieren y administran los distintos tipos de capital social, cultural, económico, político y ambiental y cuales son las disposiciones que propician u obstaculizan la superación de la pobreza; ahora bien le corresponde a la sociedad proveer, más que garantizar como suelen establecer las disposiciones legales, las condiciones necesarias y suficientes para que los sujetos sociales dispongan de la capacidad de adquirir y administrar dichos capitales, por lo que el problema no se resuelve unilateralmente. Por mucho que una política social pretenda resolver el problema de la pobreza, no será suficiente con hacer intentos de redistribución del ingreso en servicios públicos pues, si bien es innegable que incide en la calidad de vida, difícilmente incidirá en la capacidad de desarrollar dispositivos culturales que permitan una administración eficiente de los capitales adquiridos...más aún cuando no fortalece el empleo formal ni provee un sistema de seguridad social compartido entre el Estado, el trabajador y el empresario; la informalización de la economía más que la formalización de la economía informal no es un juego de palabras, es una de las muchas estrategias necesarias para la adquisición y administración de capitales. Para desarrollar el tema, el artículo recorre lo que ha sido convencionalmente la caracterización del problema de la pobreza, la desigualdad y la exclusión para luego centrarse en la proposición de un análisis cultural que pone su énfasis en las disposiciones para la interpretación y construcción de la realidad y en los recursos -capitales- para enfrentar la construcción de la vida futura, en el marco de estructuras sociales que propician, obstaculizan o impiden las trayectorias sociales de los sujetos.

## **Reproducción social, trayectorias sociales y pobreza**

Construir el objeto de estudio de las desigualdades inherentes a la antropomía política de la sociedad, es decir al “proceso de producción/distribución/consumo de los seres humanos en una estructura de posiciones sociales”(Cachón,1989:538), ubica las nociones de pobreza y exclusión en el problema de la reproducción social y los modos cómo el sujeto social construye sus posibilidades de transitar distintas posiciones mediante el trazado de trayectorias que guían su acción de una posición a otra o cómo se ve imposibilitado de realizar tales tránsitos sociales y por qué y cómo interviene en el problema, la estructura social y sus implicaciones como obstáculo, impedimento o factor estimulante de trayectorias sociales.

Es el propósito de este artículo desarrollar el tema de pobreza y la exclusión desde la perspectiva de las teorías de la reproducción social (Bourdieu) y de la sociología reflexiva, para establecer la relación que existe entre lo social estructurado y lo estructurante o la experiencia vivida del sujeto social en la vida cotidiana. Para ello recorro a investigaciones realizadas en algunos países de América Latina (Katzman y Worlman) así como una investigación realizada entre negros pobres urbanos en Chicago, EEUU, (Young) y a mi Tesis Doctoral cuya característica común es abordar el tema de la pobreza urbana tanto desde la perspectiva de las posibilidades que brinda la estructura social como de las posibilidades que pueden manejar los sujetos sociales para enfrentar situaciones de pobreza; se reconocen recursos y limitaciones, fortalezas y debilidades, de los que dispone el sujeto social para enfrentar el proceso de construcción de la realidad social, así como se señalan las limitaciones más importantes que imponen las estructuras sociales respectivas.

Finalmente se retoma la idea de la transdisciplinariedad para dar cuenta de cuanto se han cruzado las miradas en las investigaciones aludidas y hacer una alusión a la relación entre democracia, igualdad, ciudadanía y la pobreza en el marco de la globalización.

### **Las miradas disciplinares**

Múltiples han sido las miradas para abordar la pobreza en el mundo y en América Latina, en particular (Álvarez y Martínez: 2001). Innumerables informes, reportes, investigaciones, artículos de revista, libros producidos por agencias nacionales e internacionales, públicas y privadas, y por la academia. Muchas han sido las definiciones del tema y los modos de abordarlo. Desde las preocupaciones iniciales de las condiciones de vida de los pobres urbanos en

Inglaterra, pasando por los aportes de los higienistas del siglo XIX en América Latina, hasta los últimos procesamientos estadísticos y los enfoques centrados en los derechos humanos, la democracia y los tipos de desarrollo –para mencionar los planteamientos de Amartya Sen, el economista Indio que ganó el premio Nóbel de Economía-. Más aún, desde la perspectiva de la academia la economía, la demografía, la sociología cuantitativa, la sociología política, la sociología cualitativa, la sociología de la cultura, la antropología urbana, entre otras, han sido disciplinas que han abordado el problema con profundidad y han propuesto explicaciones y modalidades de acción política para su superación.

Difícil resulta, entonces, abordar el tratamiento de tres nociones tan transitadas en las Ciencias Sociales y, a la vez, estigmatizadas por ciertos circuitos teóricos de estas ciencias que pretenden ubicar la producción académica científica en las metateorías y hasta negar la importancia de la relación entre la teoría y el mundo de vida social, bien porque consideran que la producción del conocimiento se ubica en el texto o porque jerarquizan la producción intelectual en sociología de primera y sociología de segunda o porque intentan producir filosofía y no un conocimiento científico.

Ante estas dificultades teóricas y metodológicas, me inscribo en la sociología reflexiva la cual rescata la importancia de la relación con el mundo de vida social, mientras rescata, también, la acción del sujeto social que se revierte sobre su propia vida y sobre la sociedad que estructura cotidianamente. Es en ese mundo de la vida cotidiana donde pretendo sumergirme para encontrar los momentos de encuentro entre el sujeto social y la estructura social, lo que se ha dado en denominar lo dado y lo vivido, lo estructurado y lo estructurante y para ello acudo a la sociología cultural y sus análisis de la reproducción social, siguiendo las pautas teóricas que desarrolló Pierre Bourdieu, con especial énfasis en los conceptos de capital y habitus. Me interesa demostrar cómo la lógica de la reproducción social y en especial de la vida cotidiana, se conectan con la pobreza y la exclusión.

### **El problema en su condición contemporánea**

La globalización se ha convertido en uno de los temas más controversiales de las Ciencias Sociales; para unos todo lo explica, para otros es anatema. El caso es que la globalización ha llegado para instaurarse como fase actual del sistema mundial y negarla es enajenarse pero adorarla es negar la condición local, la posibilidad de adentrarnos en lo social vivido como expresión de la conjunción entre lo propio y lo ajeno, lo local y lo global. El debate de la inserción

en la internacionalización de los mercados, la incorporación de tecnologías de comunicación (ineludible e insustituible para el mundo contemporáneo), la consideración de la multiculturalidad como composición étnica prevaleciente en el mundo, el reconocimiento de las implicaciones del sistema mundial de ciudades no puede hacerse sólo desde el impacto de la globalización en la situación local sino, también desde cómo esta situación procesa tales relaciones y construye un determinado proyecto societal, bien sea para generar un nuevo ethos social constituido por valores o conjuntos de orientación de prácticas sociales, definidos en términos del bienestar y la calidad de vida de toda su población, no una parte de ella; bien para dejar al libre juego de las relaciones de poder internacional el modo de relacionarse con el mundo y reproducir las condiciones de desigualdad, exclusión y pobreza de la sociedad, favoreciendo sectores y clases de esa sociedad en detrimento de su población empobrecida, dando la espalda a la posibilidad de construir una sociedad basada en los valores de la ciudadanía plena y la democracia.

El impacto de la globalización si bien ha sido más duro en las sociedades más vulnerables del planeta, no ha dejado de afectar a las sociedades postindustriales que han visto aumentar el volumen de su población empobrecida por los cambios estructurales que han sufrido, así como por su condición de receptoras de población pobre de las sociedades vulnerables mencionadas. El mapa etnogeopolítico de la pobreza ha venido cambiando en los últimos 25 años así como las corrientes migratorias preponderantes desde la formación del sistema capitalista mundial. Por distintas razones, desde el siglo XVI los europeos, los asiáticos y los africanos se desplazaron al continente americano para constituirse en grupos étnicos privilegiados o desfavorecidos, sentando las bases de la desigualdad social en todo el continente, manteniendo las poblaciones autóctonas en condiciones de extinción o exclusión, según el caso. Europa occidental mantuvo una corriente migratoria constante de sus pobres hasta mediados del siglo XX, convirtiendo este proceso en acumulación de capital pues, mientras se descargaba del peso de población poco o nada productiva, lograba insertarla en las sociedades americanas y recibir sus divisas cuando se convertían en población productiva, para mantener la población pobre que había permanecido en sus lugares de origen. Si bien el impacto en las sociedades receptoras resultó en producción de riqueza local, no tuvo las mismas consecuencias en la calidad de la vida de las distintas sociedades del continente americano. Aunque no es mi intención hacer un análisis histórico de la composición y constitución de la riqueza y la pobreza de las naciones, si lo es el destacar que la globalización ha profundizado la internacionalización del problema de la pobreza, la desigualdad y la exclusión, y si se plantea estudiarlo con detenimiento, no se puede obviar

que está presente en todas las sociedades moderno industriales y post industriales del mundo contemporáneo, con su especificidad y peculiaridad pero también con su común condición estructural capitalista.

Reconocer esta condición estructural implica plantearse el reto de enfrentar la inevitabilidad de la pobreza o la posibilidad de revertirla o minimizarla. El tema del debilitamiento del sistema capitalista mundial como lo ha planteado Wallerstein o de su redimensionamiento, es un ejercicio de prognosis que se aleja del propósito de esta ponencia pero que debe estar presente cuando las ciencias sociales se plantean el reto de abordar la pobreza, la desigualdad y la exclusión.

### **Las mil caras de la pobreza**

Desigualdad social, movilidad e inmovilidad social, vulnerabilidad, pobreza estructural, exclusión, sociedades fragmentadas, segmentación social, aislamiento urbano son algunas de las nociones prevalecientes en las investigaciones revisadas. Organizadas, refutadas o aceptadas según la orientación epistemológica del investigador, resultan en múltiples miradas y modos de caracterización del problema. Comoquiera que se defina la pobreza desde la carencia o insatisfacción de necesidades hasta la exclusión de derechos, el investigador no puede desprenderse de la tensión entre el saber y el hacer. El dilema se presenta en el fin último de la ciencia, conocer para prever, prever para controlar o para permitir y propiciar el desarrollo pleno del ser humano y entramos, entonces, en el terreno de la ética del cual no puede escapar el científico social.

Los análisis prevalecientes asocian el desarrollo económico y social, específicamente el crecimiento económico y los modelos de desarrollo, con los modos como se presenta y expresa la pobreza, la desigualdad y la exclusión en las sociedades modernas contemporáneas. Por lo que la producción de riqueza, la creación de empleos, fundamentalmente en el sector formal moderno de la economía, y la distribución de la riqueza aparecen como las estrategias más recurrentes en los discursos dentro y fuera del ámbito académico.

La labor de indagación de las fuentes para abordar el problema de la pobreza desde la perspectiva de la reproducción social, se facilitó al definir como criterio de selección investigaciones dirigidas a considerar la estructura social y las condiciones del sujeto social en un entramado de redes sociales de relación, desde los ámbitos genealógicos de la sociedad hasta sus ámbitos institucionales más abstractos. De esta manera, se detectaron investigaciones que reconocían la importancia de las orientaciones culturales claves de una sociedad con respecto a valores tales como la igualdad, la justicia y la democracia,

para adentrarse en el análisis de desigualdades más allá de los ingresos, en los que la estructura familiar, el género, la raza, la edad, el componente étnico, la condición residencial urbana, constituyen factores de diferenciación social y ubicación en la topología de posiciones sociales. Análisis en los que la exclusión se asocia a la segmentación, la segregación y el aislamiento social para reconocer que las barreras sociales que se imponen entre los pobres y no pobres no son infranqueables, que existe una permeabilidad permitida en la medida en que la articulación entre la inclusión y la exclusión ocurra en el campo de los intereses de las distintas clases y se vea atravesada por la dimensión del poder. Excluidos de la ciudadanía plena, los pobres se incluyen en los circuitos entre la economía formal y la economía informal, en los procesos electorales y en los consensos básicos de la sociedad para mantener el orden institucional. Reconocidos para otorgar legitimidad política al Estado, desconocidos para el disfrute de los derechos humanos en su plenitud.

De la misma manera, se encontraron investigaciones dirigidas a establecer los puentes entre condiciones de la estructura social - tales como la desindustrialización, la incorporación de innovaciones tecnológicas de producción, el redimensionamiento del Estado, las exigencias de alta calificación laboral, la carencia de sistemas de seguridad social integral- y las condiciones de la vida cotidiana -tales como el debilitamiento de la asociatividad (y por ende, de la capacidad de negociación y protesta social en la lucha por reivindicaciones y por la ciudadanía plena) y la agudización del aislamiento urbano (expresado en la pérdida de espacios públicos de encuentro multicultural y multisocial capaces de propiciar un intercambio de visiones y versiones de la realidad)- Condiciones que obstaculizan la superación de la pobreza, tanto en lo que se refiere a producir matrices culturales propiciadoras de la integración y la inclusión social como en lo que se refiere al mejoramiento sustancial de las condiciones de vida de los pobres, sus oportunidades, sus capacidades y de su calidad de vida, en general.

Las exigencias de un modo de vida moderno y urbano, con un mercado laboral formal cada vez más excluyente de los descalificados; un proyecto de sociedad urdido desde los sectores dominantes, nacionales e internacionales, cuya factibilidad consiste en la capacidad social instalada para generar y desarrollar herramientas de transformación, es decir los saberes y los comandos de orientación de prácticas sociales necesarios y suficientes para el logro de las metas propuestas. Una sociedad signada por un intenso y extenso proceso de producción, distribución, intercambio y uso del conocimiento, cuyas implicaciones en la dinámica de la transformación de las sociedades contemporáneas ha conducido a los intérpretes de la sociedad actual a denominarla la sociedad del

conocimiento, más allá de la sociedad globalizada. Es por ello que hoy en día el conocimiento resulta una de las riquezas más importantes de la sociedad. Mientras se mantienen grandes contingentes de población sin los instrumentos necesarios para insertarse en esta visión de la sociedad, dando lugar, así, a la fragmentación entre modos de vida urbanos, modernos, tecnologizados, formalmente institucionalizados y modos de vida aún caracterizados por sus condiciones genealógicas en los que la residencia, el parentesco, la amistad, la vecindad y el paisanaje resultan el capital social más relevante para enfrentar la experiencia de vida.

Investigaciones en las que se visualizaba un tenue hilo conductor que se desplazaba entre la estructura y el sujeto social, aún sin avizorar la relación entre la reproducción social, la vida cotidiana y el acopio de disposiciones culturales necesarias y suficientes para imaginar y construir un proyecto de vida individual y colectivo.

### **El análisis cultural, un asunto de capitales**

La tesis central de esta ponencia consiste en afirmar que la lógica de la reproducción social se manifiesta en las lógicas de la vida cotidiana y que las diferencias entre las lógicas de estructuración de la vida cotidiana de los pobres y los no pobres, se intensifican y se extienden en la medida en que la pobreza es progresivamente más estructural y, por ende, más difícil de superar.

El mundo del trabajo formal pierde su capacidad de organizar la cotidianidad, la rutina, el tiempo de trabajo y el tiempo de ocio, la disciplina y la regularidad como ordenadores del mundo de vida; lo sustituyen el trabajo informal y el consumo. El aislamiento urbano circunscribe la vida cotidiana al barrio y estratifica los servicios, con especial énfasis en los circuitos educativos pero también la asistencia de salud, el transporte y la recreación se segmentan y se privatizan, provocando la diferenciación del uso de los servicios y de los espacios públicos. Ya los tiempos ordinarios y extraordinarios no se comparten socialmente por lo que la producción de significaciones en la sociedad se va fragmentando también. Si a ello añadimos la polarización política, el rechazo al otro y la aceptación de los nuestros indiscriminadamente, se desarticulan progresivamente las redes sociales que podrían posibilitar la igualdad y la inclusión.

La gran interrogante de las investigaciones del corte señalado fue ¿con qué cuentan los pobres para enfrentar su situación de vida e intentar superarla? ¿Por qué unos logran salir de la pobreza y otros fracasan? Reiteradamente aparece el concepto de capital como recurso, definido en términos que van

más allá de lo económico. Así se definieron los conceptos de capital social, capital cultural, capital humano y capital financiero como recursos para enfrentar la experiencia de vida y tener la capacidad para imaginarse y formular un proyecto de vida, con sus estrategias y trayectorias para salir de la pobreza. Las historias de vida construidas evidencian la posibilidad que ofrecen los capitales, así como sus limitaciones, obstáculos, recursos y potencialidades.

Coinciden los autores (Guitián, 1998; Young, 1999; Katzman, 2001, 2002) en la afirmación que conduce a interpretar que las redes sociales de las que dispone el sujeto (desde las residenciales hasta las institucionales), los modos de interpretar la realidad de los que dispone, las titulaciones y entrenamientos recibidos y el ingreso económico, sobre todo el ingreso familiar y los mecanismos de seguridad social, constituyen el patrimonio básico cuya fortaleza o debilidad incide directamente en la posibilidad de salir o no de la pobreza. Sin olvidar que la formación y acumulación de los capitales así como su descapitalización, se insertan en la dimensión de la estructura social la cual, de hecho, constituye la posibilidad real que tienen los sujetos de adquirir capitales.<sup>1</sup> Ahora bien, el abordar la reproducción social desde el análisis cultural significa centrarse en develar cómo los sujetos sociales son capaces de construir esquemas de interpretación de la realidad (Goffman) a partir de conjuntos de dispositivos de interpretación de los que los proveen los capitales aludidos, que les permitan transformar esa realidad, lo que Bourdieu denominó el *habitus*.<sup>2</sup> El asunto se perfila, entonces, hacia la interrogante ¿en qué consiste un *habitus* transformador y configurador de un proyecto de vida que supere la pobreza? Y ¿en qué consiste un *habitus* obstructor?

---

<sup>1</sup> Las constricciones estructurales se expresan en algunos determinantes claves para propiciar desarrollo y progreso de la población. Uno de los más importantes ha sido la incapacidad del aparato productivo y el aparato escolar de engranarse para consolidar un mercado laboral urbano formal capaz de crecer en momentos de bonanza económica y capaz de resistir los embates de las crisis del sistema capitalista. Otro determinante importante fue la inadecuación del Estado para atender las necesidades de la población más vulnerable, sobre todo en materia de seguridad social, dejando el costo de la manutención de los miembros de la familia extendida en manos de un proveedor que, por lo general, era sólo el jefe del hogar.

<sup>2</sup> Según el autor de *La Distinción*, los *habitus* son sistemas de disposiciones durables y transferibles -que integran las cargas biográficas- y funcionan como matriz estructurante de las percepciones y apreciaciones contenidas en las acciones de los sujetos sociales que concurren para propiciar la práctica social. Estas disposiciones, cargadas de formas de valoración y asignación de sentido a la realidad (procesos de percepción y apreciación) son las contenedoras del poder simbólico, como lo denomina el autor, donde se constituye la

Antes de responder es importante referirse a la dimensión de la vida cotidiana. Esta dimensión es el escenario de lo vivido social que actúa como un campo social en el que concurren los sujetos sociales para producir y reproducir su vida, al tiempo que se involucran en el proceso de producción y reproducción de lo social, mediante sus prácticas sociales cuyas coordenadas son establecidas por el tiempo y el espacio en que ocurren. De aquí que la vida cotidiana es el escenario de la reproducción social, con una particular lógica que da cuenta de los modos cómo se origina tal reproducción. Es nuestra tesis que la herencia social constituye el modo como se expresan las lógicas de la reproducción social en la vida cotidiana.

Las respuestas a las interrogantes planteadas surgieron de las construcciones de las historias de vida de los sujetos sociales. Rastrear la pobreza en historias de familia durante todo el siglo XX nos permitió reconocer las estrategias y trayectorias exitosas y fracasadas, así como los dispositivos que los sujetos sociales construyeron en su esfuerzo por enfrentar sus condiciones de vida. Familias que configuraron un patrimonio (constituido por el conjunto de capitales disponibles) cimentado en una herencia familiar obtenida mediante un proceso de socialización y consolidada en la propia experiencia de vida de la familia, de tal manera de constatar cual fue el aporte de cada generación en la formación de este patrimonio. Ahora bien, ¿Cómo se construye la herencia familiar? Es aquí donde interviene el análisis cultural para proponer dos tipos de hábitos que aparecen, con distintos grados de intensidad, en las historias familiares. Me refiero a la herencia cultural tipo cúmulo y a la herencia familiar tipo legado y su incidencia en la capacidad de urdir un proyecto familiar exitoso.

El cúmulo constituye la herencia familiar poco estructurada en los diversos tipos de capitales que resulta en un patrimonio familiar incoherente y débil, que ha sido elaborado, organizado y acumulado de acuerdo a saberes poco legitimados por la sociedad y tiene un escaso o ningún dominio de los saberes dominantes y, por ende, su imaginación y creatividad están dirigidas a un imaginario social que corresponde más a las mentalidades premodernas o no modernas, aplicando dicha imaginación y creatividad para reforzar, recrear, renovar o innovar el escenario de representación de la realidad, insertos en las formas de representación de los sectores dominados, permitiendo el mantenimiento de una determinada posición social y dificultando su transformación, en términos

---

matriz de orientaciones para la acción y cuya consolidación constituye, a su vez, el ethos de acción de un sujeto social e incluso, de la sociedad en su totalidad, cuando se trata de asuntos concernientes a la definición de su condición social esencial, lo que para algunos autores se denomina la identidad social (Gutián, 1998: 147)

---

de ascenso social. Pensamos que las familias cuyos patrimonios son muy débiles y muy poco estructurados, son aquellas que están formando parte de la llamada pobreza extrema. Por lo general, no han sido capaces de forjar un proyecto familiar basado en una eficaz captación de la realidad ni en la capacidad para resolver las limitaciones que se le imponen. Más que un proyecto son sueños y deseos de superar sus condiciones de pobreza (Guitián, 1998:149)

El legado constituye la herencia familiar estructurada en capitales, sociales, culturales, económicos, políticos y ambientales en forma de un patrimonio coherente y consolidado que ha sido elaborado, organizado y acumulado de acuerdo a los saberes dominantes de la sociedad, aplicando la imaginación y la creatividad para reforzar, recrear, renovar o innovar el escenario de representación de la realidad, insertos en las formas de representación de los sectores dominantes de la sociedad, garantizando el mantenimiento de una determinada posición social o su transformación, en términos de ascender en la estructura de posiciones de la sociedad. La herencia familiar tipo legado es propia de los sectores dominantes; sin embargo, es posible que familias ubicadas en posiciones no dominantes sean capaces de estructurar una herencia familiar para transformar su posición en la sociedad. La medida de transformación dependerá del lugar social de partida y de la capacidad para usar sus capitales por lo que, en este caso, el proyecto familiar juega un papel preponderante. Sólo familias capaces de partir de una captación eficiente de la realidad serán capaces de elaborar un proyecto igualmente eficiente para sus fines (Guitián, 1998:149).

Este planteamiento nos lleva a la interrogante ¿qué significa “captación eficiente de la realidad?” ¿Significa mientras más se acerca a la interpretación de la realidad que imponen los sectores dominantes más se adecua a las relaciones predominantes de la sociedad, incorporándose como un ciudadano de la sociedad moderna, como sujeto político movilizado y capaz de movilizar a otros, como trabajador incorporado al aparato productivo, como sujeto social inmerso en una mentalidad moderna racional con arreglo a fines, disciplinado para una vida social organizada entre el trabajo y el ocio? ¿Significa que un relegado o un excluido social sólo tiene la oportunidad de dejar esa posición para pasar a formar parte de una clase consolidadamente dominada y su proyecto se circunscribe a la posibilidad de incorporarse a la contienda por las posiciones sociales, con las limitaciones que han descubierto los autores en las sociedades centro (Bourdieu) si nos atenemos a la estructura social de las sociedades capitalistas? ¿Cuál es el futuro posible de los pobres y cuál el camino garante de su realización como sujeto social? ¿Es posible que un sujeto social carente o

precario en propiedades pertinentes para la producción de riqueza social –en toda la extensión del término- pueda llegar a constituirse en sujeto productor de prácticas transformadoras de la realidad social? ¿Cuál, en todo caso, es el papel del Estado, la sociedad política y la sociedad civil para conducir un proceso hacia la obtención de condiciones ciudadanas plenas que capaciten al sujeto para producir prácticas transformadoras, generadoras de riqueza social? (Gutián,1998:151). Estas y muchas otras interrogantes tendrán que ser respondidas por la investigación acerca de la constitución de la ciudadanía y la profundización de la democracia.

### **Conclusiones**

Hemos evidenciado cómo las múltiples miradas conducen a plantear la complejidad, la intensidad y la extensión del problema de la pobreza, la desigualdad y la exclusión en las Ciencias Sociales. Conviene reflexionar acerca de la producción de investigaciones en este problema en el país. Investigaciones tan importantes como el proyecto pobreza de la UCAB, las del CENDES y las de algunos científicos sociales dispersos ameritan una intensa discusión académica que supere los obstáculos epistemológicos que producen las prenociones acerca de los modos que asume la reproducción social en sociedades contemporáneas y las implicaciones de la globalización.

Además de obtener resultados concretos de la investigación, hemos estado avizorando la existencia de problemas igualmente importantes y relevantes tales como la democracia, la ciudadanía y la globalización de la pobreza, sin descuidar que aún falta mucho por recorrer en el análisis cultural de las lógicas de reproducción de la vida cotidiana, así como establecer los vínculos entre todas estas vertientes y muchas más, estamos seguros.

---

## Bibliografía

- Alvarez Maya, María E. y Martínez Herrera, Horacio (2001) *El desafío de la pobreza*. Bogotá. Siglo del Hombre editores, Fundación Social y Confederación Colombiana de ONG-CCONG. Pp. 180.
- Bourdieu, Pierre (1979) *La Distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Madrid. Taurus. Pp.597.
- \_\_\_\_\_ (1990) *Sociología y cultura*. México. Grijalbo. Pp317.
- \_\_\_\_\_ (1997) *Capital cultural, escuela y espacio social*. México. Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_ y Wacquant, Loic J. D. (1992) *An Invitation to Reflexive Sociology*. Chicago, The University of Chicago Press.
- Cachón R., Lorenzo (1989) *¿Movilidad social o trayectorias de clase?* Madrid. Centro de Investigaciones Sociológicas y Siglo XXI Editores. 597.
- Guitián, Carmen Dyna (1998) *Biografía y sociedad. Una lectura desde la sociología del habitar*. Caracas. Tesis Doctoral. Doctorado en Ciencias Sociales. FACES-UCV. Pp. 357.
- Katzman, Ruben (2001) “*Seducidos y abandonados.*” Artículo extractado de la Revista *CEPAL* No. 75, diciembre 2001. Versión no editada. [www.eclac.cl/cgi-bin](http://www.eclac.cl/cgi-bin).
- Katzman, Ruben (2002) “Convergencias y divergencias: exploración sobre los efectos de las nuevas modalidades de crecimiento sobre la estructura social de cuatro áreas metropolitanas de América Latina.” En Katzman y Wormald (comp.) *Trabajo y ciudadanía, los cambiantes rostros de la integración y la exclusión social en cuatro áreas metropolitanas de América Latina*. Santiago de Chile-Montevideo. PUC y PUCU.
- [www.ucu.edu.uy/Facultades/Ciencias Humanas/](http://www.ucu.edu.uy/Facultades/Ciencias Humanas/)
- Mateo, Cristina (1996) *Entre cuentas y cuentos*. Caracas, Tropykos-FACES, UCV.

- Ugalde, España, Lacruz y otros (2004) *Detrás de la pobreza. Percepciones, creencias y apreciaciones*. Asociación Civil para la Promoción de Estudios Sociales. UCAB. Pp259.
- Young, Alford A (1999) "The (Non) Accumulation of Capital. Expliciting the Relationship of Structure and Agency in the Lives of Poor Black Men" en *Sociological Theory* 17:2, Chicago. pp. 201-227.

## PASO DEL LATÍN A LAS LENGUAS ROMANCES

Prof. Bruno Manara\*

### *Abstract*

*Some common characteristics to the main modern Romance languages are reviewed and that, by the same thing, we were conceited they have still originated in the Latin spoken of the time del Roman empire. Other Latin provincial characteristics are also indicated that, with the passage of the centuries went specializing of such form which today no longer they belong to the totality of the Romance languages, but single to one or some of them.*

En la lengua de cada pueblo se reflejan de algún modo los acontecimientos histórico-culturales vividos por el pueblo que la habla. En este sentido, es muy enriquecedor echar una mirada de conjunto a la forma como se originaron las lenguas romances modernas, que tienen todas el latín como lengua madre.

---

\*El Profesor **Bruno J. Manara** es Licenciado en Letras, con mención en Latín Superior, por la Universidad Central de Venezuela el año 1973. Ha ejercido por muchos años como docente de castellano, latín y literatura en el Instituto Pedagógico de Caracas (IPC) desde 1967; y en el Instituto Venezolano de Audición y Lenguaje (IVAL) entre 1973-80. Lleva a su cargo la enseñanza de griego bíblico en el ITER desde el año 1993; y la de Idioma Clásico (concretamente el Latín), en este mismo Instituto, desde el año 2001. Profesor de Latín para Botánicos en el Postgrado de Agronomía (UCV-Maracay), desde 1997 y autor de un texto de *Latín y Griego Básicos para Botánicos* (Fund. Planchart, 1995). Incursionó en la investigación de la literatura oral popular, a través de la hoy desaparecida Federación Nacional de la Cultura Popular, FENACUP. En particular, de su contacto con los cultores del espiritismo popular, resultaron los trabajos: *El Jefe, Gregorio Camacho* (1985), *María Lionza, su entidad, su culto y la cosmovisión anexa* (UCV, 1995), y *El mundo de Gregorio Camacho, espiritista yaracuyano* (UCAB-ITER, 2002). También publicó algunos textos escolares de *Dibujo Técnico* (Ed. CO-BO) y algunos trabajos de difusión científica, en particular: *El Ávila, Biografía de una Montaña* (Monteávila Ed., 1998).

A medida que Roma fue imponiendo su autoridad sobre un número cada vez más numeroso de pueblos, fue también obligando al uso del latín como lengua oficial. Sin embargo, con el paso del tiempo se abrió una brecha cada vez más honda entre el latín culto y el latín popular, o entre el latín urbano y el latín rústico o provincial. Entre otras razones, una puede ser la circunstancia de que, al aumentar Roma su auge político y económico, el latín culto hablado en la urbe, además de ser un medio de comunicación, también persiguió propósitos estéticos y comenzó a regirse por normas estilísticas y retóricas, que pretendían lograr la belleza y elegancia del lenguaje. En contraste, el latín popular era esencialmente una lengua para la comunicación humana del día a día; y mientras en el latín literario se supeditaba la función comunicacional del idioma a las normas estéticas y retóricas, en el latín popular se prefería (como en todos los idiomas) la efectividad comunicacional a la corrección lingüística.

Al respecto, no estará demás señalar que las inscripciones oficiales romanas eran una mezcla arbitraria de arcaísmos y dialectismos, junto con las formas usuales contemporáneas, y que en la época imperial había abogados que, inclusive en los tribunales, «afectaban una pronunciación rústica y rellenaban sus discursos con expresiones y giros del campo» (Espasa-Calpe, *Roma*).

Contrastando con esta tendencia, había otra, que guiándose por los principios de las grandes escuelas retóricas y literarias griegas, buscaba la belleza literaria mediante el refinamiento de la expresión lingüística, más bien que su efectividad comunicativa. Tal propósito se perseguía construyendo oraciones complicadas, llenas de incisos y oraciones subordinadas, que dificultaban la comprensión del lector o del oyente común. Por lo que respecta a la poesía, en modo particular, las exigencias métricas obligaban a veces al uso de arcaísmos, metáforas y trasposiciones sumamente violentas de las palabras, con lo cual se creaba un lenguaje artificioso, rítmico y sonoro, ciertamente, pero muy alejado de la expresión normal del idioma.

En contraste, el emperador Augusto, según refiere Suetonio, detestaba «la hediondez de las palabras afectadas». Su deseo de claridad llegaba hasta el punto, que trataba de «insano» (*insanum*) a Marco Antonio, su colega en el triunvirato, porque escribía de forma tal, que parecía querer excitar el asombro, más bien que la comprensión en los lectores.

Inclusive, cometía intencionalmente «errores» gramaticales, abusaba de las conjunciones y preposiciones, y prefería las formas más eficaces para expresar su pensamiento, aún a costa de sacrificar la elegancia estilística. Se dice que tampoco tenía reparos en usar voces extranjeras cuando se presentara el caso, como el iberismo *dureta*, para referirse a una silla de baño de madera, que

utilizaba cuando se sumergía en aguas termales para aliviar la artritis (Suet., Lib. II, 82-86 passim).

Otro poderoso factor disgregador dentro de la masa latinohablante de la época imperial era, como lo reconocen todos los estudiosos de las lenguas, el sustrato lingüístico de los diferentes grupos humanos que adoptaron, por las buenas o por las malas, el latín como lengua oficial. Es fácil comprender, entonces, que una misma palabra latina tomara matices diferentes en boca de un itálico, de un hispano, de un galo, de un germano, de un britano, de un dacio, o inclusive de un griego.

San Isidoro de Sevilla, en el s. VI-VII después de Cristo, estaba ya consciente de este fenómeno, que él presenta peyorativamente en los siguientes términos: «Todo pueblo, al romanizarse, junto con sus riquezas llevó a Roma también sus *vicios*, tanto de dicción, como de costumbres» (*Etym.*, I, xxxii).

La realidad es que esta tendencia innata disgregadora de los idiomas, hace dos mil años obraba a sus anchas mucho más que ahora, tanto por el reducido grupo humano que tenía acceso a la educación formal, como por el relativo aislamiento en que cada grupo latinohablante del extenso imperio se hallaba, al no existir entonces los medios de comunicación de masa que tenemos en la actualidad.

Aún así, mientras existió la unidad política presidida por Roma, y el consiguiente intercambio humano, comercial y cultural entre las distintas provincias, se mantuvo cierta cohesión lingüística entre estas o, si se prefiere, todas ellas fueron avanzando juntas hacia los mismos cambios lingüísticos. Esto es lo que permite identificar unos rasgos comunes en lenguas tan diferenciadas hoy, como el castellano, el portugués, el francés, el italiano y el rumano.

De entrada, queremos llamar la atención sobre la circunstancia de que el rumano, actualmente hablado en Rumania y parte de Macedonia, se diferencia de sus lenguas hermanas por rasgos estructurales importantes, tanto por razones históricas, como de geolingüística. En efecto, a partir del s. III, las provincias de Hispania (menos la Bética), Galias e Italia llegaron a formar parte del Imperio Romano de Occidente, con Roma como capital, mientras el área lingüística de lo que hoy conocemos como rumano, quedó incorporada al Imperio Romano de Oriente, cuya capital era Bizancio, luego Constantinopla. Además de la diferenciación administrativa, ambas secciones del imperio romano tenían distintas lenguas oficiales, a saber: el latín en el primer caso, y el griego en el segundo.

Como se sabe, la antigua provincia romana de Dacia, cuna del rumano moderno, fue conquistada e incorporada al imperio por el emperador Trajano a

comienzos del s. II (101-107 d. C.). Para ello, según la costumbre romana, estableció en la nueva tierra conquistada, núcleos de legionarios, como fuerza de ocupación primero, y luego como colonos. Sin embargo, por la evolución histórica y política de los siglos posteriores, según lo indicamos, ese contingente humano latino hablante quedó inmerso en un mundo de habla huno-altaica, eslava y griega, que lo aisló del resto del mundo lingüístico latino. Estas circunstancias explican ciertos rasgos del rumano que en las provincias del Imperio de Occidente fueron uniformemente desapareciendo a partir del s. II d. C. Aún así, veremos que otros rasgos, a través de los siglos, se mantuvieron análogos a los de sus lenguas hermanas. A continuación iremos detallando las más evidentes de estas peculiaridades.

1- En primer lugar, mientras en latín había palabras masculinas, femeninas y neutras, las lenguas romances de occidente fueron sistemáticamente transformando los neutros latinos en masculinos, o a veces en femeninos. En ocasiones, en el caso del castellano, de una misma palabra neutra latina, en singular y en plural, resultaron dos voces diferentes: una originada del singular, otra del plural latino. Por ejemplo:

<i>velum</i> (n. sing.) – el velo <i>vela</i> (n. pl.) – la vela (del barco)	<i>votum</i> (n. sing.) – el voto <i>vota</i> (n. pl.) – la boda
<i>lignum</i> (n. sing.) – el leño <i>ligna</i> (n. pl.) – la leña	<i>nomen</i> (n. sing.) – el nombre <i>nómina</i> (n. pl.) – la nómina
<i>signum</i> (n. sing.) – el sino; el signo <i>signa</i> (n. pl.) – la seña	<i>áñimal</i> (n. sing.) – el animal <i>animalia</i> (n. pl.) – la alimaña

En italiano también los neutros latinos pasaron sistemáticamente a ser de género masculino, pero se da el caso de que varias palabras masculinas tienen dos plurales: uno masculino, y otro femenino. Este último procede siempre de un neutro plural latino, terminado en *-a*. Por ejemplo, del latín *membrum*, miembro (pl.: *membra*, los miembros), resultó en italiano: *membro* (m. sing.), cuyo plural puede ser: *le membra*, f. (los miembros del cuerpo), o: *i membri*, m. (de un equipo, etc.)

El género neutro sobrevivió en el artículo y en los pronombres demostrativos (lo; esto, eso, aquello), pero solo en singular y concuerda con el género masculino (ej.: lo *bueno* atrae), tanto en castellano, como en portugués y en francés; pero desapareció casi por completo en italiano.

En rumano, en contraste, son neutros todos los nombres de objetos, con raras excepciones, y concuerdan con el masculino en singular, y con el femenino en plural. La razón de esto último, como sucede con el italiano, se comprende fácilmente, ya que los neutros plurales latinos se enuncian en *-a*, que es también la terminación dominante del femenino singular (ej.: *rosa*, f.; *lignum*, n. sing.; *ligna*, n. pl.). En este punto, pues, el rumano, al conservar el género neutro como un género del sustantivo, revela un rasgo arcaizante que estructuralmente lo acerca al latín clásico más que las otras lenguas romances occidentales.

2- En segundo lugar, en todo el mundo latino hablante de occidente desapareció la sintaxis de los casos, que fueron reemplazados por las preposiciones. Esta tendencia se insinuaba ya en el s. I a. de C., en autores clásicos como Salustio y Cicerón. En efecto, el primero nos dice que en Catilina no había «*nulla conscientia de culpa*» (en lugar del culto «*nulla conscientia culpae*»), y Cicerón, escribiendo a Ático, presenta a Pisón como «*his de rebus conscius*», en lugar de: «*harum rerum conscius*», o sabedor de estas cosas. Además, en el s. I d. C. en Roma existía el cargo oficial de «Curador de *Via Sacra*», en sustitución del republicano: *Curator Viae Sacrae*, encargado de la *Via Sacra*.

El rumano, por su parte, para el artículo, el adjetivo y los pronombres todavía hoy conserva tres casos, en los cuales sintetizó cinco casos del latín clásico, a saber: Nominativo-Acusativo, Genitivo-Dativo, y Vocativo, mientras perdió por completo el caso Ablativo. En esto presenta un paralelismo con el griego moderno, que también redujo a tres los cinco casos griegos clásicos, a saber: Nominativo-Vocativo, Genitivo-Dativo, Acusativo. He aquí, por ejemplo, como se declina en rumano la expresión «*bunul copil*», el buen niño (lit.: bueno-el niño):

singular	plural
N.A. <i>bunul copil</i> - el buen niño	<i>bunii copii</i> - los buenos niños
G.D. <i>bunului copil</i> - del/al buen niño	<i>bunilor copii</i> - de/a los buenos niños
V. <i>bunule copil!</i> - oh buen niño!	<i>bunilor copii!</i> - oh buenos niños!

3- Además, en el latín popular se fueron perdiendo las terminaciones adverbiales *-e*, *-er*, *-iter* (*obscurē*, *violēter*, *fōrtiter*, *obscura*, *violenta*, *fuertemente*), que en las provincias occidentales fueron desplazadas por expresiones con la palabra *mente*.

Es fácil comprender que al comienzo tales expresiones surgieron como equivalentes de un adverbio clásico (ejs.: «astuta mente», en lugar de *astute*; «intelligenti mente», en lugar de *intelligēter*; «forti mente», en lugar de *fōrtiter*, etc.). Una vez más, de este uso se citan ejemplos inclusive de autores clásicos, como el refinado y culto Lucrecio. Este, en efecto, le dice a Memo que la verdadera piedad no consiste en rezos, prosternaciones, hacer votos y más votos e inundar los altares con sangre de animales, «sino más bien en poder mirarlo todo *tranquilamente*» («sed mage *pacata* posse omnia *mente* tueri»). *De Rerum Nat.*, lib. V, v.1203).

En un momento posterior, esta tendencia se generalizó para toda circunstancia, aún cuando la «mente» no tuviera nada que ver en ello (ej.: «cūrre āgili mente», correr āgilmente). De ello nos da un ejemplo el mismo poeta un poco más adelante, cuando nos dice que «los toros escarbaban la tierra *amenazadoramente*» (*tauri... terram minitanti mente* ruēbant). *Ib.*, v. 1325).<sup>1</sup>

Lo anterior conllevó la pérdida del significado original de la palabra «mente» en ciertas circunstancias, en asociación con un adjetivo, para volverse un simple sufijo adverbial. Tal fenómeno lingüístico se dio en todo el imperio romano de Occidente, como lo podemos reconocer hoy en las lenguas que surgieron de ese ámbito geográfico (ejs.: cast., *sola-mente*; port., *so-mente*; fr., *seule-ment*; ital., *sola-mente*, etc.).

El rumano, en cambio, sigue haciendo los adverbios de modo, cuando los hace, como sucede con los adjetivos que terminan en *-tesc* (ej.: *barbatesc*, barbado, varonil), por medio de un cambio de sufijo: *-este* (ej.: *barbateste*,

---

<sup>1</sup> En el texto del *De Rerum Natura* que acompaña la traducción castellana de Lisandro Alvarado (Caracas, ME, 1958), la expresión «minitanti mente» es reemplazada por *minitanti fronte*, o «con frente amenazadora», posiblemente según el texto de Munro (Londres, 1906), seguido por Lisandro Alvarado. Sin embargo, en la edición de Amsterdam, cuidada por Sigevert Havercamp (2 Vols., Janssonius van der Aa., 1725), se lee «minanti mente»; y a continuación, en nota, se da cuenta de la variante «minitanti mente» que apareció en la edición a cargo de Juan Bautista Pío, (Bononia, 1511), y consta también en dos viejos manuscritos de la biblioteca de Amsterdam. El verso en cuestión, además, en esa edición es el 1324, no el 1325, como en la Ed. de Caracas.

varonilmente). Este procedimiento es análogo al sistema latino clásico que se señaló arriba.

Si ahora tomamos en consideración la circunstancia de que el establecimiento de las colonias de legionarios romanos en Dacia se produjo a comienzos del s. II d. C., podemos deducir que la generalización de las expresiones adverbiales en *-mente* se produjo en el ámbito del futuro imperio romano de Occidente ya entrado el s. II d. C., es decir, cuando la provincia de Dacia estaba siendo aislada del resto del mundo latino hablante por los movimientos de pueblos bárbaros a su alrededor.

3- En tercer lugar, el adjetivo demostrativo latino *ille, illa, illud*, aquel, aquella, aquello, se podía anteponer o posponer al sustantivo, de modo que era igualmente correcto decir: *ille homo*, u *homo ille*, aquel hombre, o el hombre aquel. Sin embargo, con el uso cada vez más frecuente, este adjetivo fue perdiendo su categoría de demostrativo y se volvió un simple acompañante del sustantivo, es decir, un «artículo», pero siempre antepuesto al nombre. Al menos, esto fue lo que sucedió en el ámbito del imperio romano de Occidente, como se desprende por el uso moderno de las lenguas romances (ejs.: cast., *el hombre*; fr., *l'homme*; it., *l'uomo*).

Vale la pena notar, sin embargo, que en este punto revela cierta divergencia el portugués, cuyo artículo se formó no sobre el demostrativo latino *ille, illa, illud*, sino sobre su equivalente pronombre de 3ª persona *is, ea, id* (en caso Acusativo: *eum, eam, id*). De allí, los artículos portugueses: *o ome, a mulher*.

Una vez más, el rumano se aparta de esta tendencia de las lenguas romances de Occidente, y coloca el artículo como enclítico del nombre. Es decir, que el artículo rumano se desarrolló a partir del uso del demostrativo latino *ille, illa, illud* pospuesto al nombre, como en «*pupillus ille*», niño aquel (ej.: *copilul*, el niño), «*homo ille*», hombre aquel (ej.: *ómul*, o *barbátul*), o «*fráter ille*», hermano aquel (ej.: *fratele*).

Puede que en esto haya influido también el contacto con una lengua como el vecino húngaro, que también coloca el artículo y las preposiciones como enclíticos de los sustantivos.

4- Otro rasgo del latín clásico era la formación de los grados de comparación en forma sintética por medio de sufijos: *-ior, -ius*, para el comparativo de superioridad (ej.: *tárdior, tardius*, más tarde, o más lento), e *-íssimus, a, um, -íllimus, a, um, -érrimus, a, um*, para el superlativo (ejs.: *tardíssimus, utíllimus, acérrimus*).

Tales sufijos, en el uso popular, cayeron en desuso, y el grado comparativo de superioridad se fue expresando en forma analítica por medio de los adverbios de cantidad *plus*, o *magis*, más (ejs.: *plus* tarde, o *magis* tarde), pero con la siguiente particularidad: en las Galias e Italia los hablantes prefirieron usar el adverbio *plus* (ejs.: fr. *plus* tard; it., *più* tardi), mientras en Hispania y en Rumania se prefirió utilizar el adverbio *magis* (ejs.: cast., *más* tarde; port., *mais* tarde; rum., *mai* tarziu).

En cuanto a los sufijos del superlativo, sólo los conservó como una alternativa el italiano (ej.: *tardíssimo*, *paupérrimo*). Los otros romances los reemplazaron con el artículo y un adverbio de cantidad o formas equivalentes (ejs.: cast., *el más* grande; port., *o mais* grande; fr., *le plus* grand; it., *il più* grande; rum., *foarte* mare). En castellano los sufijos superlativos *-ísimo*, *-érrimo*, fueron tomados del italiano durante el Renacimiento. En este punto, pues, el castellano moderno presenta más semejanzas con el latín clásico que el castellano medieval.

Con respecto a los grados del adjetivo latino, hay que tomar en consideración otro detalle, a saber, que algunos adjetivos formaban los grados sintéticos en forma irregular, es decir, cambiando de radicales. Estos comparativos, al pasar a las lenguas romances, en general se conservaron; los superlativos también, pero no siempre. Véanse los ejemplos que siguen:

<b>Grado positivo</b>	<b>Compar. superioridad</b>	<b>Superlativo</b>
Lat. <i>bonus</i> Cast. bueno Port. bon Fr. bon It. buono Rum. bun	<i>mélior</i> mejor mellor meilleur; mieux migliore mai bun	<i>óptimus</i> óptimo ótimo très bon (fort bon) óttimo optim; foarte bun
Lat. <i>malus</i> Cast. malo Port. mau, mal Fr. mauvais	<i>péior</i> peor pior pir	<i>péssimus</i> pésimo péssimo très mauvais (fort mauvais) péssimo foarte rau
It. malvaggio Rum. rau	peggiore mai rau	péssimo foarte rau
Lat. <i>grandis</i>	<i>máior</i>	<i>máximus</i>

Grado positivo	Compar. superioridad	Superlativo
Cast. grande	mayor	máximo
Port. grande	maior	máximo
Fr. grand	majeur	le plus grand
It. grande	maggiore	mássimo
Rum. mare	major	maxim; foarte mare
Lat. <i>parvus</i>	<i>minor</i>	<i>minimus</i>
Cast. pequeño	menor	mínimo
Port. pequeno	menor	mínimo
Fr. petit	moindre	minime
It. piccolo	minore	mínimo
Rum. mic	minor	minim

En este punto, es digna de ser tomada en cuenta la circunstancia de que a veces estos comparativos no se perciben como tales, según lo revelan las expresiones populares «más mayor», «más mejor», «más peor», etc. Para desesperación de los puristas, no estará demás recordar que ya en el griego y el latín de hace dos mil años, se empleaban expresiones equivalente a estas, como la conocida afirmación de San Pablo: «*dissolvi et esse cum Christo multo magis melius*», disolverse (morir) y estar con Cristo (es) *mucho más mejor*. Esta expresión, a su vez, está calcada sobre el original griego: *•αναλυσαι και συν Χριστω ειναι, πολλω μαλλον κρεισσον*. (Phil.1, 23)

6- Otro cambio que se produjo en el paso del latín al romance, fue la disminución de las conjugaciones verbales. Eso, por lo menos, se dio en los romances occidentales, que redujeron a tres las cuatro conjugaciones latinas. En contraste, el rumano mantuvo las cuatro conjugaciones; pero eliminó por completo el sufijo latino *-re*, que expresa el infinitivo, y lo reemplazó con la preposición *a*, de un modo análogo a lo que sucede en inglés (*to be*; *to have*, etc.). Véase el gráfico siguiente:

Latín	Rumano	Castellano	Portugués	Francés	Italiano
<i>dare</i> (1ª)	a da (1ª)	dar (1ª)	dar (1ª)	donner (1ª)	dare (1ª)
<i>videre</i> (2ª)	a vedea (2ª)	ver (2ª)	veer (2ª)	voire (2ª)	vedere (2ª)
<i>emittere</i> (3ª)	a emite (3ª)	emitir (3ª)	emitir (3ª)	emette (2ª)	eméttete(2ª)
<i>sentire</i> (4ª)	a simti (4ª)	sentir (3ª)	sentir (3ª)	sentir (3ª)	sentire (3ª)

También se debe señalar que en latín existe una forma verbal llamada *supino*, que está en la base del participio pasado. El *supino*, además, se utilizaba en construcciones en que las demás lenguas romances usarían una preposición y un infinitivo. Ejemplos: Vamos *a dormir* (lat.: *vádimus dormitum*); himno difícil *de cantar* (lat.: *hymnum difficile cantatu*). En rumano, en cambio, sí se mantiene la construcción con *supino* (ej.: *imn greu de cantat*, himno difícil de cantar); y con esto, una vez más revela rasgos arcaizantes que las otras lenguas romances desecharon desde sus orígenes.

7- Por otra parte, un rasgo evolutivo común que se observa en todas las lenguas derivadas del latín, es la eliminación de la serie sintética de la voz pasiva de los verbos, para reemplazarla por un verbo auxiliar (*ser*) y el participio pasado. Esto, en realidad, ya sucedía en latín clásico con los tiempos que, en la voz activa, se formaban sobre el radical del perfecto, a saber: pretérito, futuro anterior y pluscuamperfecto indicativo, y sus equivalentes del subjuntivo y el infinitivo pasado. En este punto, por lo tanto, podemos decir que las lenguas romances lo que hicieron fue avanzar en la misma dirección señalada ya por el latín, hasta que finalmente cayeron en desuso las formas sintéticas en todos los tiempos de la voz pasiva. Por razones de simplicidad, he aquí las primeras personas de los tiempos del modo indicativo, en la voz pasiva:

	Latín	Cast.	Port.	Fr.	It.	Rum.
Pres.	<i>videor</i>	soy visto	sou visto	je suis vu	sono visto	sint vazut
Imperf.	<i>videbar</i>	era visto	era visto	j'étais vu	ero visto	eram vazut
Fut.	<i>videbor</i>	seré visto	serei visto	je serais vu	sarò visto	voi fi vazut
Perf.	<i>visus sum</i>	fui (he sido) visto	fui visto	j'ai été vu	sono stato visto	fusei (fui) vazut
Pperf.	<i>visus eram</i>	había sido visto	havía sido visto	j'avais été vu	ero stato visto	fusesem vazut
Fut.ant.	<i>visus ero</i>	habré sido visto	haveréi sido visto	je aurais été vu	sarò stato visto	vom fi fost vazut

8- Igualmente, el futuro indicativo, que en latín en la 1ª y 2ª conjugaciones es muy parecido al imperfecto (ej.: *cantábit*, cantará; *cantábat*, cantaba; *vidébit*, verá; *videbat*, veía), en las lenguas romances fue reemplazado por perífrasis equivalentes a: voy a..., debo ..., he de..., tengo que..., seguidas por el infinitivo. El hecho de que todas las lenguas romances, incluyendo el rumano, hayan

generalizado estos procedimientos, permite deducir que estamos ante una tendencia generalizada, a nivel de lengua popular, en todo el ámbito del imperio romano desde el primer siglo después de Cristo.

Presumimos que la forma más generalizada en el latín popular consistía en utilizar el infinitivo seguido por el auxiliar *haber*, así: *\*videre hábeo*, «ver he» (es decir, «he de ver»). Como la *h* inicial era muda, fue muy fácil unir ortográficamente los dos elementos, que ya se unían fonéticamente, de donde resultó, por ejemplo: *ver-é* y *veré*.

Con un procedimiento análogo se creó el tiempo *potencial*, que no existía en latín, habilitando para ello una perífrasis con infinitivo e imperfecto del verbo *habere*, a través de los pasos: *\*videre habebam*, *veer-habia*, *veer-ía*, *vería*.

Esta transición fue progresiva, y todavía en el siglo X d. C. se sentían los dos elementos como separados. Así se puede comprobar en castellano en el Poema de Mío Cid, donde el pronombre personal en función de complemento directo podía intercalarse a voluntad entre los dos elementos verbales. De esto citaremos tres ejemplos.

En primer lugar, cuando Roy Díaz, desterrado de Vivar, entra en Burgos y, a causa del bando real, nadie se atreve a hospedarlo:

«*combidar le ien de grado, mas niguono non osava*» (convidarlo habían con gusto, pero ninguno osaba) (Tirada 4).

Más tarde, cuando el Cid, en Valencia, se dispone a enfrentarse a los moros, se siente halagado porque sus hijas y su mujer, desde el alcázar, podrían verlo combatir:

«*mis fijas e mi mujer, veerme an lidiar*» (mis hijas y mi mujer, verme han luchar) (Tirada 90).

Finalmente, cuando los dos infantes de Carrión que visitan al Cid en Valencia, se ven afrentados por él, deciden tomar venganza en sus prometidas, las hijas del Cid, Doña Elvira y Doña Flor, para lo cual piden autorización para llevarlas a Carrión:

«*enseñarlas emos, do ellas heredadas son*» (enseñarles hemos, dónde ellas obtuvieron herencia) (Tirada 124).

Modernamente «convidarían», «verán» y «enseñaremos» y todas las formas análogas se sienten como unidades de significación, y no se aceptaría como correcto decir: *convidarlo-íamos*, *veerme-án*, *enseñarles-émos*. Eso es así en la mayoría de las lenguas romances (ejs.: cast., *veré*; port., *verei*; fr.

*voirais*; it., *vedró*). En rumano, en cambio, en el futuro, que surgió de la perífrasis latina *volo* + infinitivo (ej.: \**volo videre*, quiero ver), se conserva la separación entre verbo auxiliar e infinitivo (*voi vedea*, «quiero ver», veré), de modo que si se puede intercalar el pronombre personal (*voite vedea*, «quíerote ver», te veré).

8- Junto con estos cambios de la sintaxis, muchas voces cultas en el lenguaje coloquial fueron desplazadas por voces populares y rústicas, sinónimas de aquellas o de significado parecido. He aquí algunos ejemplos:

Latín	Cast.	Port.	Fr.	It.	Rum.
<i>domus</i>					
<i>casa</i> (choza)	casa	casa	chez (junto a)	casa	casa
<i>mansio</i>	mansión	mansao	maison	mansione	
<i>ignis</i>					
<i>focus</i>	fuego	fogo	feu	fuoco	foc
<i>ianua</i>					
<i>porta</i>	puerta	porta	porte	porta	
<i>éxitus</i>				uscio	usha
<i>ludus</i>					
<i>foculus</i> (broma)	juego	jogo	jeu	gioco	joc
<i>equus</i>					
<i>caballus</i>	caballo	cavalo	cheval	cavallo	cal
<i>os</i>					
<i>bucca</i>	boca	boca	bouche	bocca	gura (de: gula)
<i>ósculum</i>					
<i>basium</i>	beso	beijo	baisier	baccio	sarut (saludo); pupat
<i>magnus</i>					
<i>grandis</i>	grande	grande	grand	grande	mare (de: maiorem)
<i>áger</i>					
<i>campus</i>	campo	campo	champ	campo	cimp
<i>vésper</i>	víspera	véspera	vèpre	vespro	vecernie
<i>sera</i> (nox)			soir	sera	seara

Latín	Cast.	Port.	Fr.	It.	Rum.
<i>tardum</i>	tarde	tarde	tard	tardi	tarziu
<i>cervus</i>	ciervo	cervo	cerf	cervo	cerb
<i>venatus</i> (cacería)	venado	viado			
<i>dóminus</i>	don, dueño,	dom, dono	don	domn	
<i>sénior</i> (anciano)	señor	senhor	seigneur, sieur	signore	
<i>ensis</i> (poét.)					
<i>gladius</i>					
<i>spatha</i> (gr.)	espada	épée	spada	spada	
<i>nummus</i>					
<i>pecunia</i>					
<i>moneta</i>	moneda	moeda	monnaie	moneta	moneda

9- En este punto es interesante también observar lo que sucedió con la expresión latina «*iécur ficatum*», receta muy popular, que consistía en hígado (*iécur*) de res cocido con higos (*ficus*). La pronunciación clásica del adjetivo era «*ficatus*», mientras las masas latínhablantes de casi todo el imperio preferían *ficatus*. Finalmente, este adjetivo se sustantivó y capturó para sí el significado original de «*iécur*». De allí resultaron las formas romances: cast. *higado*; port. *figo*; fr. *foi*; it. *fégato*; rum. *ficát*.

El hecho de que también en rumano se observe este mismo fenómeno del cambio semántico de «*ficatus*» a costa de «*iécur*», sugiere que este proceso se había producido a nivel del latín popular ya durante el s. I d. C.; sin embargo, la forma rumana *ficát* procede de la pronunciación clásica (*ficátus*) del adjetivo. Este detalle sugiere que el paso de la pronunciación llana a la pronunciación esdrújula de *ficatus* tuvo que generalizarse en el ámbito de las provincias occidentales a partir del siglo II. d. C.

Con respecto al término «*moneta*», que nació por la circunstancia de que en Roma el dinero circulante en la época imperial se acuñaba en el templo de Juno «*moneta*» o consejera, se debe notar que tal designación no sólo fue usual en todo el ámbito de las futuras lenguas romances, sino que era común en la totalidad del imperio romano. De esto quedan evidencias lingüísticas modernas en el alemán *münze* y en el inglés *money*. Se perdió, en cambio, el vocablo

original latino *pecunia*, que en la sociedad agraria romana primitiva hacía referencia al ganado (*pecus*) como valor usual en las transacciones de compra-venta, y seguía conservándose en los litigios judiciales aún en la época del imperio.

Otro elemento característico asociado al poderío de Roma, fueron las «víae strátae», o vías pavimentadas con lajas de piedra. Su designación específica latina («strata»), se reconoce todavía en el inglés *street*, en el alemán *strasse* y en el italiano y rumano *strada*. Sin embargo, este término no llegó a formar parte del vocabulario patrimonial del francés y del castellano; en portugués, en cambio, sobrevivió en el vocablo *estrada*, que es también un apellido de persona.

Que la superioridad cultural de Roma era reconocida por los pueblos bárbaros de Europa se revela por la incorporación en varias lenguas del término latino «magister», maestro, que en inglés originó *master* y *mister*, en alemán, *meister*, en francés *maître*, en italiano, portugués y castellano, *maestro* y *maestre*, y en rumano, *maestru*.

Entre las palabras latinas que se impusieron y se perpetuaron en lenguas distintas de las romances, no podían faltar términos militares como «castrum» (pl. «castra») y su diminutivo, «castellum», con los cuales Roma designaba los campamentos militares y fortificaciones, que a partir del s. II d. C. tuvo que multiplicar en sus fronteras, para enfrentar la presión de los pueblos bárbaros. De tales términos, «castellum» se conservó en todas las lenguas romances (port. *castelo*; cast. *castillo*; fr. *chateau*; it. *castello*; rum. *castel*), sin olvidar que en su forma plural («castella») se volvió *Castilla*; en efecto, los visigodos romanizados del norte de la península ibérica tuvieron que fortificarse con muchos «castiella» para resistir el acoso de los árabes, que entonces comenzaron a hablar de lo aguerrido de esos *alcázar*, su manera agarena de decir «castra». Además, en inglés originó el moderno *castle* y el antiguo *chester*, que se conserva en designaciones toponímicas como Chesterfield, Manchester y otras, y en alemán sobrevive en el término *kastell*, que precisamente se refiere a las ruinas de castillos o fortificaciones romanas.

¿Y qué decir de *Caesar*, sobrenombre de Cayo Julio, el primer emperador, término que luego designaría al «princeps» o *primer ciudadano* del Imperio, posteriormente a los comandantes en jefe de los ejércitos de los imperios de Oriente y de Occidente, y que fue considerado el título más honroso inclusive por los *Czares* de Rusia?

Por otra parte, del contacto con el griego, como observamos arriba, el latín popular tomó el vocablo *spatha*, o espada ancha, que en las lenguas romances desplazó el término militar latino *gladius* y el más poético *ensis*.

Otra voz griega como παραβολή, penetró en el lenguaje popular en asociación con la difusión del cristianismo. En Hispania se pronunció a la latina con acento esdrújulo, *parábola*, manteniendo su significación original; pero también, en boca del pueblo, originó el término castellano «palabra» y el portugués «palavra», por eliminación de la vocal postónica. En cambio, en Galia y en Italia antiguamente se pronunció con acento llano, lo cual produjo las voces modernas «parole» y «parola» respectivamente. Subsisten, además, las formas *parabole* (fr.) y, en italiano moderno, *parábola*, ambas con el significado griego original.

Todo lo anterior, para fines del s. V d. C. había producido una brecha notable entre el latín clásico y el latín que hablaban las masas del imperio romano. Sin embargo, siempre existía contacto con las formas cultas, especialmente por parte de las clases altas e instruidas del imperio, que tenían acceso a la educación formal.

10- Cuando luego se precipitaron sobre las provincias imperiales, durante dos siglos, sucesivas oleadas de pueblos bárbaros, que rompieron la unidad política, la organización social y económica y en gran parte aniquilaron las clases altas, decayó en forma alarmante el nivel cultural de las poblaciones, con el consiguiente empobrecimiento del vocabulario, y cada grupo humano del imperio se fue replegando sobre sí mismo. Como consecuencia, las diferencias regionales se fueron acentuando, tanto desde el punto de vista fonético, como por el afloramiento de muchas voces de las lenguas locales, que hasta entonces habían quedado como opacadas por las equivalentes designaciones del latín oficial. En otras ocasiones, los términos latinos cultos fueron olvidados, o fueron cambiando de significado, o dieron pie para formas y combinaciones nuevas, en cada grupo de hablantes con independencia de los otros.

Por ejemplo, por lo que se refiere al acto cotidiano de comprar, se desechó la forma clásica «émere», y las formas romances en general proceden del verbo latino *comparare*, comparar (cast. *comprar*; port., *comprar*; it., *comperare*; rum., *a cómpara*). En efecto, el acto de comprar se realiza comparando el valor de la mercancía y de la moneda con la cual se adquiere; o, en el caso de la compra por trueque, comparando un objeto o un producto con otro. El término francés *acheter*, comprar, en cambio, resultó de un supuesto \**accaptare*, captar.

En cuanto al también cotidiano acto de pagar lo que se compra, una vez más el término clásico *solvere*, pagar (del cual en castellano nos quedan los tecnicismos *solvente*, *insolvente* y *solventar*), en boca del pueblo quedó mayoritariamente desplazado por el verbo *pacare*, aplacar... al acreedor (cast., *pagar*; port., *pagar*; fr., *payer*; it., *pagare*). El término rumano *a plati*, pagar,

sin embargo, alude a las monedas acuñadas (πλαττα, en griego ático), que se empleaban para efectuar los pagos; y esto, una vez más, lo atribuimos al hecho de que Dacia pertenecía al Imperio de Oriente, lo cual implicaba la fuerte presión lingüística del griego sobre la lengua romance local.

De paso señalamos que del aticismo πλαττα, procede el castellano *plata*, término con el cual se designan tanto las monedas (originariamente las didracmas de Hegina y las tetradracmas de Atenas), como el metal con el cual estaban hechas.

Destacamos también que, en lugar del adverbio clásico «nunc», algunas lenguas habilitaron la expresión «hac hora», en esta hora (cast. *agora*, *ahora*; port. *agora*; it. *ora*; rum. *acú*, *acúm*), o «ídipsum», eso mismo (it. *adesso*), o bien la expresión «manu tenentem», teniendo en mano (fr. *maintenant*). El adverbio clásico «nunquam», nunca, en general fue sustituido por la antítesis «iam magis», ya más (cast. *jamás*; port. *jamais*; fr. *jamais*; it. *giammai*, *mai*) o por «nulla data», en ninguna fecha (rum. *niciodata*) o el equivalente «nunquam inde», nunca desde entonces (rum. *nicicind*).

Una palabra de uso cotidiano, como «días», pasó a las lenguas hispánicas como *día*, y al rumano como *zi*, mientras en las Galias e Italia se distinguieron las horas de luz, el «diurnus» (dies), por oposición al «nocturnus» (dies), es decir, las horas nocturnas. De allí resultó en it. *giorno*, en fr. *jour*, además de la expresión *toujours* (de «totus diurnus», es decir, «todo día» o siempre), que desplazó el adverbio latino propio «sémper». Aquí, una vez más citamos a Isidoro de Sevilla, quien observaba, entre los barbarismos de dicción, la circunstancia de que los itálicos pronunciaban «ozie» en lugar de «hodie», palatalizando la consonante dental del grupo *di*, seguido de vocal. Por lo visto, este fenómeno era común tanto a Italia como a las Galias, y también se presentaba en Dacia, donde las voces latinas «días, diurnus, diarius, déitas» originaron en rumano «zi, zilnic, ziar, zeita». <sup>2</sup>

Las expresiones latinas clásicas de saludo: Ave-avete!, Salve-salvete!, Vale-valetel!, en boca del pueblo fueron sustituidas por la expresión del deseo de un buen día, buena tarde y buena noche. La temprana generalización de este uso, una vez más, se puede comprobar por el hecho de que se extendió uniformemente a todas las provincias del Imperio, pero, una vez más, con algunos detalles regionales. Por de pronto, la fórmula básica latina «Bonum diem!» originó:

---

<sup>2</sup> La palatización del grupo *di* seguido de vocal alcanzó a salpicar también un poco la península ibérica, como se evidencia por la palabra castellana *gozo*, que se originó en el latino «gaudium».

cast. ¡Buen día! y ¡Buenos días!; port. *Bos dias!*; rum. *Buna ziua!*. En cambio, las fórmulas correspondientes, en francés e italiano, se originaron de la expresión latina «Bonum diurnum!» (fr.: *Bon jour!*; it. *Buon giorno!* - pero dialectal *Bon dí!*).

Las correspondientes fórmulas para desear una feliz noche, se remontan unánimemente al latín «Bonam noctem!» o «Noctem bonam!» (cast.: ¡Buenas noches!; port. *Boas noites!*; Fr. *Bonne nuit!*; it. *Buona notte!*; rum. *Noapte buna!*).

En cuanto al deseo de una feliz tarde, la fórmula básica latina fue «Bonam seram!», que originó respectivamente: fr. *Bonne soir!*, it. *Buona sera!*, rum. *Buna seara!*. En la península ibérica, en cambio, se prefirió reemplazar «serus», tardío, por su sinónimo «tardus», lento, lo cual produjo: cast. ¡Buenas tardes!, port. *Boas tardes!*

Siempre hablando de «días», en latín esta palabra se podía usar como masculina (ej.: «dies festus»), o como femenina (ej.: «dies festa»). De hecho, sin embargo, la expresión «día del Señor» en el área nor-occidental del imperio romano se usó preferentemente como masculina («dies Domínicus», según Isid. de Sevilla, *Etym.* VI, xvii-xviii), lo cual motivó que en castellano *domingo* sea masculino, al igual que en portugués (*o domingo*) y en francés (*le dimanche*). En contraste, se empleó como femenino («dies Dominica») en Italia y Dacia, y de allí se originó respectivamente: it., *la doménica*; rum., *duminica*.

Por otra parte, se sabe que el adverbio latino «hodie», hoy, es una contracción de la frase «hoc die», en este día, en la cual el sustantivo «dies» es usado como masculino, según se evidencia por el pronombre en ablativo «hoc», en este... Lo mismo vale para el port. *hoje* y el it. *oggi*. En rumano, en cambio, el adverbio correspondiente es *azi*, hoy, que etimológicamente se debe hacer remontar a la expresión latina «hac die», donde el sustantivo es usado como femenino. Solo así se explica la *a* inicial, que procede de la forma femenina en ablativo «hac».

Un rasgo característico de las lenguas iberas, era la imposibilidad de pronunciar la *s* inicial latina seguida de otra consonante (ej.: *scutum*, *spiritus*, *strépitus*...), y se le anteponía una *i* o una *e* (*iscutum*, *ispíritus*, *istrépitus*...), que en el habla actual se normalizó como *e* (*escudo*, *espíritu*, *estrébito*...). Este detalle regionalista a veces se le escapaba inclusive al culto S. Isidoro de Sevilla, quien escribe «*istructura*» en lugar del latino normal «*structura*». (*Etym.*, XIX, xvii)

A este mismo rasgo fonético atribuimos la original etimología que da el mismo Isidoro acerca de la palabra latina *spes*, esperanza. Dice el buen obispo sevillano en el s.VII d. C.: *Spes vocata quod sit pes progrediendi, quasi «est*

*pes*», (Ibid., VIII, i), donde es obvio que está etimologizando a partir de la pronunciación hispana «espés» del término latino *spes*.

Por otra parte, la clásica «fenestra», que originó en fr. *fenêtre*, it. *finestra* y rum. *fereastră*, en castellano y portugués fue reemplazada por el neologismo *ventana*, o hueco de ventilación.

De las tres posibles formas como los latinos podían referirse a los ovinos (pecus-pécoris; vérvex; ovis-ovícula), alguna lengua romance escogió la primera (it. *pécora*), otras la segunda (fr. *brebis*; rum. *berbec*), y otras la última (cast. *oveja*; port. *ovelha*; rum. *oaie*).

La voz «vespertilio» (it. *pipistrello*; rum. *liliac*), en las Galias fue reemplazada por la expresión «calvus sórex», o ratón calvo, que produjo el fr. *chauve souris*, mientras en Hispania fue sustituida por «mus caeculus», ratón ciego, que originó la voz castellana *murciélagu*.

Igualmente, luego de la invasión de los árabes, en Hispania la voz latina «óleum», óleo, en las capas populares sufrió la ventajosa competencia del árabe «azit», que se volvió *aceite*; y como esta palabra suena muy semejante al latino «acetum», vinagre, a fin de evitar confusiones esta última voz fue reemplazada por la expresión «vinum acre», vino agrio, que finalmente se volvió *vinagre*.

La palabra latina «canis» (fr. *chien*; it. *cane*; rum. *cîine*), en castellano antiguo se volvió *can*, término que se registra en el Poema de Mío Cid (¡Ya, *canes* traidores!), pero más tarde fue desplazada en el uso general por el resurgimiento de la voz iberá *perro*.

Igual cosa sucedió con el término «vulpis» (it. *volpe*; rum. *vulpe*), que todavía en el s. XIV sonaba *vulpeja* en el *Conde Lucanor* de Don Juan Manuel, y luego fue opacada por el iberismo *zorro*. En francés, en cambio, la voz antigua *goupil*, derivada de «vulpis», a partir del s. XIII fue desplazada por *renard*, variante de Renart, nombre propio del personaje principal del *Roman de Renart*.

Una raza particular de «canis» era el membrudo y feroz «molossus», que fue designado irónicamente como «mansuetinus», mansito, y originó en castellano la voz *mastín*.

El latino «ásinus» (fr. *âne*; it. *ásino*; rum. *asin*), en castellano y portugués fue irónicamente desplazado por la voz *burro*, que coincide con el término latino «burrus» (según S. Isidoro de Sevilla, así era como los latinos pronunciaban el griego *pyrros*, pelirrojo). A su vez, el vocablo latino «ruditus», que expresaba el reclamo del burro, fue sustituido en Hispania por la metáfora «rebúccinum»,

trompeteo repetido, que finalmente originó el castellano *rebuzno*, mientras «ruditus» se volvió *ruido*.

Y como en la alta edad media, en el ámbito del antiguo imperio romano la mayor parte de los prisioneros eran de raza eslava, los términos «slavus» y «sclavus» (ingl. *slave*; alem. *sklave*; cast. y port. *esclavo*; fr. *esclave*; it. *schiaivo*; rum. *sclav*) desplazaron el clásico «servus», con que se designaba propiamente a los prisioneros de guerra o forajidos reducidos a servidumbre.

Todos estos procesos evolutivos, transformaciones y sustituciones afectaron libre y anárquicamente a decenas y centenares de palabras; y cuando los hombres de letras, hacia el s. XI, comenzaron a fijar por escrito las formas «latinas», tal como sonaban en la boca del pueblo, y recopilaron los poemas y cantares tradicionales que se transmitían oralmente entre los juglares, las antiguas provincias del imperio romano tomaron conciencia de sus mutuas diferencias. Eso fue echando las bases para el surgimiento de las nacionalidades «latinas» modernas, cada una con su lengua oficial propia, aunque todas ellas distintas del latín clásico que les dio vida y que sigue proporcionándoles muchos rasgos de identidad que permiten reconocerlas como hermanas.

De todos modos, no se debe olvidar un hecho importante, como es la circunstancia de que a comienzos del s. XVII se fundó en España la Real Academia de la Lengua, a imitación de la correspondiente academia de la lengua francesa. A partir de entonces, desechando el criterio ortográfico fonético medieval, se impuso el criterio ortográfico etimológico, que procuraba escribir las palabras en la forma más parecida posible a las palabras latinas y griegas de las cuales procedían (ejs.: doctor, digno, hombre, haber..., en lugar de las formas medievales: *dotor, dino, ome, aver*...). Eso llevó a que las palabras castellanas actualmente presenten una apariencia latina mucho mayor que las equivalentes españolas formas medievales.

Además, el latín, junto con el griego -no tanto sus sintaxis, sino sus vocabularios-, son la fuente de donde se siguen tomando decenas y centenares de palabras o formas lingüísticas hace mucho tiempo caídas en desuso en las lenguas vivas, pero que vuelven a ser lanzadas al caudal del habla cotidiana o de la jerga especializada de las diferentes disciplinas científicas. Hoy en día aceptamos como palabras corrientes: *ego, psique, libido, video, audio, cápsula, cursor, data, dígito, astronauta, mediático, cibernético, eléctrico, fáctico, holístico, paranoico, clon, clonación, hipermercado, mutante, intergaláctico, terapia, gastritis, cardiograma, bocina, cosmético, humectante, parabólica, hectómetro, crono, fono, ícono, récipe, déficit*,

*superávit, hábitat, ...* y centenares de voces más, que desconocía el pueblo hispanohablante desde los primeros registros del idioma.

Este fenómeno se ha ido produciendo a lo largo de toda la historia de la lengua: desde la Edad Media, cuando en castellano eran neologismos latinos palabras hoy usuales, como *incómodo, atestiguar, príncipe, tributario, cotidiano, frondes, nítido, transparente...*, al Renacimiento, cuando escritores castizos como Quevedo y Lope de Vega hacían burla de *fulgores, joven, candor, construye y métrica armonía...*, y aún más tarde, cuando comenzó a hablarse por primera vez en castellano de *aroma, fatal, rutilante, esplendoroso, pavoroso, agitar, coacción...*

De este modo, podemos concluir que, en la medida en que la cultura y las ciencias avancen y creen la necesidad de expresar nuevas realidades y relaciones, antes desusadas o inexistentes, no solo el castellano, sino en general los idiomas modernos incorporarán a su vocabulario más y más elementos tomados de los idiomas clásicos. Con esto se demuestra el permanente vigor del legado cultural de la antigüedad.

### **Bibliografía**

- Condrea Derer, Doina. 1992. *Dizionario italiano-romeno, romeno italiano*. Milán, A. Vallardi.
- Ernout A., y A Meillet. (1932) 1959. *Dictionnaire etymologique de la langue latine*. Paris, C. Klincksieck. 4a. Ed.
- Isidoro de Sevilla. (1911) 1988. *Etymologiarum sive originum libri XX*, a cargo de W. M. Lindsay. New York, Oxford University Press, 2 vols.
- Lucrecio Caro, Tito. (1725). *De Rerum Natura*, a cargo de Sigeverth Havercamp. Amsterdam, Janssonios van der Aa., 2 vols., 1725.
- Lucrecio Caro, Tito. (1958). *De Rerum Natura*, con traducción de Lisandro Alvarado. Caracas, ME.
- Suetonius. (1913) 1989. *De vita Caesarum*. Edinburg, Harward University Press, traducido y editado por J. C. Rolfe. 2 Vols.