

INSTITUTO DE TEOLOGÍA PARA RELIGIOSOS

ITER

REVISTA DE TEOLOGÍA

TEMAS DE FILOSOFÍA

CARACAS
Publicaciones ITER
2000

ITER

REVISTA DE TEOLOGÍA

TEMAS DE FILOSOFÍA

ENERO-ABRIL 2000

AÑO XI, Nº 21

Depósito legal pp. 199001DF708

*Revista Cuadrienal
del Instituto de Teología
para Religiosos*

DIRECTOR:

Eduardo Frades

COORDINADOR DE FILOSOFÍA

Michel Coppin

CONSEJO DE REDACCIÓN:

FILOSOFÍA: • *Michel Coppin (Coordinador de Filosofía), Rafael García,
Maribel Yerena, Lisette Nava.*

TEOLOGÍA: • *José C. Ayestarán, Carlos Bazarra, Corrado Pastore,
Felicísimo Martínez, Pedro Trigo, Juan Pablo Perón.*

COLABORADORES:

FILOSOFÍA: • *Liduvina Carrera, Corina Yoris, Eduardo Piacenza,
Yohana Martín, Claudia Ochoa.*

TEOLOGÍA: • *Juan Pablo Perón, Bruno Renaud, Ramón Sánchez,
Luis Ugalde, Mikel de Viana, Jean-Pierre Wyssenbach.*

SUSCRIPCIONES 2000:

Correo Normal: Venezuela: Bs. 9000
Extranjero: \$ 20
Por Avión: Extranjero: \$ 16

DIRECCION, REDACCION Y ADMINISTRACION

ITER-Instituto de Teología para Religiosos
3^a Avda: con 6^a Transv. (E. Benaim Pinto)
Apdo. 68865
(Telf.: (02) 261.85.84, Fax:
Caracas 1062 A (Venezuela)

DIAGRAMACION:

CSPJ - Caracas
Telf.: (02) 237.56.25

IMPRESION:

E.T.P. Don Bosco
Caracas-Venezuela
Telf.: (02) 237.08.02

CONTENIDO

Pág.

“¿Eso tan aburrido e inútil que llaman Filosofía valdría la pena de escribirlo?” La importancia de una reflexión filosófica en un Instituto de Teología..... <i>Michel Coppin</i>	5
HARE: La Lógica de la Atribución de la Legitimidad <i>Maribel Yerena</i>	15
Sobre la Reconstrucción de un Discurso Ético <i>Claudia Ochoa de Pacheco</i>	39
Idea de Progreso: Anotaciones en torno a las Filosofías de la Historia de Voltaire, d’Alembert y Condorcet <i>Rafael García Torres</i>	57
Aproximaciones críticas al horizonte problemático de la Metafísica: La Propuesta Filológica de Etienne Gilson <i>Yohana Martín</i>	70
La Cibernética en la narrativa postmoderna: Hacia una teoría de la Metaficción Virtual <i>Liduvina Carrera</i>	89
COMUNICACIONES Gandhi: la no-violencia <i>Maribel Yerena</i>	100
COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS “La Filosofía Latinoamericana y las construcciones de su historia”: J. Sasso, 1998 ⁽¹⁾ <i>Rafael García Torres</i>	113
DOCUMENTOS: Estatutos de la Sociedad Venezolana de Filosofía	123

PUBLICACIONES DEL ITER

AA.VV., *Evangelizar hoy a Venezuela*, Caracas 1985, pp. 158.

AA.VV., *Experiencia religiosa en el joven venezolano*, Caracas 1985, pp. 212.

NAVARRETE Urbano - URRUTIA Francisco Javier, *Nuevo Derecho Canónico. Presentación y Comentario*, Caracas 1987, pp. 320.

AA.VV., *La Iglesia Venezolana en marcha con el Concilio. A los 20 años del Vaticano II*, Caracas 1987, pp. 446.

PASTORE Corrado, *Bibliografía teológico-pastoral de Venezuela 1965-1986*. Separata de *La Iglesia Venezolana en marcha con el Concilio*, Caracas 1987, pp. 156.

AYESTARAN José C., *¿Qué es el ITER?. Una reseña histórica*. Caracas 1987, pp. 48.

AA.VV., *La inculturación del evangelio*, Caracas 1988, pp. 166.

AA.VV., *Los Laicos en la Iglesia y en el Mundo*, Caracas 1989, pp. 145.

AA.VV., *Doctrina social de la Iglesia y promoción humana hoy*, Caracas 1991, pp. 184.

PERON J.P., *ITER 1979-1995. Reseña histórica y Organización Académica*, Caracas 1995, pp. 208.

INSTITUTO DE TEOLOGIA PARA RELIGIOSOS

Urb. Altamira, 6ª Transv. (entre 3ª y 4ª Av.)

Telf.: (02) 261.85.84, Caracas 1062-A (Venezuela)

“¿ESO TAN ABURRIDO E INÚTIL QUE LLAMAN FILOSOFÍA VALDRÍA LA PENA DE ESCRIBIRLO?”

LA IMPORTANCIA DE UNA REFLEXIÓN FILOSÓFICA EN UN INSTITUTO DE TEOLOGÍA

Michel Coppin

Desde hace un año con algunos profesores del Iter surgió la idea de empezar una revista de Filosofía. Unos podrían preguntarse por qué y para qué gastar tiempo, energía, papel y dinero para algo que aparentemente no tiene utilidad ninguna en nuestra sociedad de hoy; otros dirían, que lo más importante de nuestro instituto, que mayormente forma a los futuros religiosos de Venezuela, es la teología o la ciencia que estudia la relación de Dios con el hombre desde la revelación y la fe en ésta. Entonces la filosofía es considerada solamente como un paso preparatorio a dicha ciencia. Desde una lectura superficial de la realidad, que es una de las grandes tentaciones de nuestro tiempo, se podría fácilmente dar la razón a estas dos observaciones; y suspender el proyecto de empezar una revista de filosofía, y dejar de lado cualquier intento de escribir un discurso racional sobre lo que se nos presente y que nos hace reflexionar. En pocas palabras se deja a la filosofía arrinconada como un pasatiempo para algunos especialistas u hombres de lujo que no saben que hacer con su tiempo.

La reflexión filosófica algo inútil que sí puede ser útil

Algunas veces, nos da la impresión de que los filósofos son personas ajenas al mundo, que logran durante toda su vida amarrarse a los temas más

pequeños para luego escribir tomos pesados y difíciles sobre éstos. Cuando se frecuentan reuniones sociales, lo mejor es no sentarse al lado de un filósofo, porque perderás la noche en un idealismo trascendental o en un pensamiento sociocomunitario. En este sentido, recuerdo muy bien las fiestas de nuestra facultad de filosofía, las primeras horas se podían encontrar una serie de mesas con un máximo de tres personas hablando, escuchando y pensando. Había que esperar la llegada de estudiantes de otras facultades para empezar el baile. Todo eso para decir que uno no se lanza en el mar con un filósofo para aprender a pescar.

En las estadísticas de utilidad no cabe duda: al filósofo lo encontrarán en el último puesto, como alguna chatarra guardada en alguna azotea de una casa. Se puede hacer algo con él, pero bajo previa condición de que la otra persona sepa utilizar su fantasía. No tiene una utilidad directa pero eso no quiere decir que hay que botarlo. La utilidad del filósofo se sitúa justamente en su inutilidad, hoy en día un curiosum para el mundo entero. El filósofo no da respuestas directas, solamente hace preguntas para llegar por fin de cuentas a la conclusión de su ilustre predecesor Sócrates, que de facto él solamente sabe que no sabe. Conclusión ésta, que va justamente en contra de una sociedad autosuficiente donde prácticamente cada uno hace como si supiera todo. Como lo formula muy bien el filósofo Alemán GÜNTHER ANDERS: “Lo conocerás en sus limitaciones: no es por lo que él entiende, que el que filosofa se distingue del que no filosofa sino por lo que él absolutamente no logra entender”. Para entender lo incomprendible hay que volver a las cuatro preguntas de la filosofía como lo planteara Emmanuel Kant: “¿qué es lo que puedo saber?” y “¿qué es lo que tengo que hacer?”, “¿qué es lo que puedo esperar?” y “¿qué es el hombre?”. El que colocó una vez un palito de madera en el agua entiende inmediatamente por qué la filosofía llega a la conclusión de que nuestra observación no es confiable: uno ve el palito como partido aunque no lo es. El conocimiento, uno lo tiene así a la mano. Por eso la filosofía occidental se ha propuesto como tarea estudiarlo; para ver qué importancia tiene el conocimiento – también de entidades no inmediatamente cognoscibles, como lo humano, lo ético, lo trascendental o lo divino; por ejemplo, cuando estudiamos los derechos humanos, en primer lugar, tenemos que saber qué es el hombre, antes de poder afirmar sus derechos y antes de poder defender su bienestar.

Desde la antigüedad clásica hasta el siglo XIX, los protagonistas de la filosofía, estaban de acuerdo, que solamente la pura razón, sin llenarla con contenidos concretos, nos puede dar seguridad sobre el mundo. Es solamente

la lógica, que puede producir conocimiento. El ejemplo más espectacular de éste modo de pensar nos los ofrece probablemente René Descartes. El punto de partida central de su filosofía era la duda sistemática. No hay que creer en lo que uno escucha, ve o siente, planteaba él, y en seguida empezó a dudar en todos los prejuicios que acompañan el transcurso de la vida humana. Su noción de verdad absoluta se disminuyó tanto que le quedaba solamente una idea: el hecho que él dudaba. A éste no le cabía duda ninguna, desde ahí su expresión celebre: “Pienso, luego existo”.

A todo el mundo le encantó aquella idea, hasta que en Inglaterra surgieron unas voces que decían que la vida no sigue las reglas de la lógica formal. Si queremos aprender algo del mundo, sobre todo, tenemos que aprender a mirar. El conocimiento sólo puede surgir desde la experiencia. En las figuras de John Locke y de David Hume, el empirismo encontró a una de las cabezas más lúcidas de la historia y seguramente que para el desarrollo de las ciencias exactas sus ideas han sido de un valor incalculable. Ellos acentúan sobre todo el papel de la conciencia en el momento de agarrar el conocimiento; y concluyeron que la experiencia es solamente accesible por vía de esta conciencia. Todo lo que se encuentra afuera de esta no lo podemos conocer. Como lo dijo el obispo Irlandés Berkeley: “Ser es observar lo observado”

Es justo con Emmanuel Kant y su pregunta por lo que en principio el hombre puede y no puede saber, que se encuentran el racionalismo de Descartes y el empirismo de Locke, cambiando de una vez el contenido de la teoría del conocimiento. No se atendió más al mundo por conocer, sino al hombre conociendo. El conocimiento solamente puede surgir dentro del mundo. Las reglas de la pura razón solamente podían producir conocimientos cuando nos concientizamos que ellos dependen de unos datos externos y condiciones a priori como son el tiempo y el espacio: “Ideas sin percepción están vacíos, percepciones sin ideas están ciegos”, decía Kant .

Nos queda la pregunta “¿Qué debemos hacer?”, para seguir con Kant. Después de la respuesta de Platón, que hay que perseguir las virtudes de libertad, de valentía, de prudencia y de justicia, vino la respuesta Aristotélica: hay que encontrar la buena medida entre la virtud y el vicio, para culminar en el imperativo categórico de Kant: “Actúa así que la máxima de tu voluntad puede servir al mismo tiempo como principio básico para una legislación general”. Aquí también se unen el ego y el mundo exterior: el actuar personal tiene que poder ser una ley general.

O podemos también encontrar una respuesta en la filosofía contemporánea del pensador Gernot Böhme¹, que se preguntó lo que el hombre tiene que hacer en ésta vida. En los pasos de Sigmund Freud, él nos invita a ser soberano, es decir a saber jugar el juego entre unión y distancia. El lo concretiza en cuatro reglas. Primero, hay que saber percibirse como una parte de algo mayor, no importa si lo hacemos dentro de una familia o dentro de un grupo social. Ser soberano implica que uno sabe trabajar y logra aceptar la naturaleza humana, que implican en gran parte dolor y tristeza. Por fin, hay que saber vivir y ser capaz de amar, y esto por la vida y el amor **per se**. También éste es importante para una vida soberana. Y así podríamos seguir buscando respuestas a preguntas vitales.

Lo que queremos hacer ver, es que la filosofía, no debe ser por definición algo difícil o algo fuera del mundo. A cada uno de nosotros diariamente nos toca enfrentarnos con dilemas filosóficos, y sobre todo nosotros, que estamos prestando labores pastorales. Pero muchas veces, tenemos tantas otras preocupaciones que no tenemos el tiempo y la paciencia para profundizarlos más. Reconocer lo filosófico en nuestra propia vida nos pide tiempo y una visión específica, desinteresada sobre el mundo. Esto no es nada fácil, pero el que logra hacerlo puede de repente constatar que lo inútil si puede ser muy útil.

La reflexión filosófica como aprendizaje para escribir nuestro proyecto de vida

No podemos olvidar que la filosofía tiene su origen en la experiencia cotidiana. Solamente hay que volver a los principios de la historia de la filosofía, es decir a Sócrates. Este filósofo nunca elaboró una teoría filosófica sistemática y no nos dejó algo por escrito. Su método consistía en el hecho que él buscaba en las calles y plazas de Atenas compañeros de diálogo, forzándolos por sus preguntas persistente a reflexionar sobre hechos que hasta ahora habían parecido comprensibles por sí mismos. El hablaba a políticos, artistas, representantes de la religión, obreros y provocaba hasta a los filósofos profesionales que fueron pagados por su trabajo reflexivo. Sócrates se entendía a sí mismo como una partera espiritual: Nuestra visión cotidiana sobre el mundo y la vida había que formularla en una forma de lenguaje claro, y en los lugares donde se encontraba poca claridad o problemas sin solución había que recurrir a una reflexión sistemática. Sócrates está seguro que cualquier hombre tiene en sí la capacidad de llegar a clarificar sobre las preguntas fundamentales. Por eso estamos convencidos que una filosofía que quiere

tener vida y que no solamente quiere saciar los deseos de especialistas y de filósofos profesionales, siempre tendrá que meditar ésta tradición que nos ofreció Sócrates, de salir hacia las calles, de hablar el lenguaje de los hombres y de concentrarse en la iluminación de la conciencia de lo cotidiano.

Como ya lo mencionamos, los temas filosóficos no han cambiado mucho desde Sócrates. Son las preguntas por la naturaleza del hombre, por el entendimiento del mundo y por la posibilidad de poder reconocerse según los criterios del actuar humano; en la sociedad, en la política, en la religión. Son las preguntas por la esencia del lenguaje y del arte y sobre todo que puede ser el sentido de nuestra vida y lo que significa vivir una vida inteligente y feliz. Se trata siempre de las preguntas fundamentales del hombre. No nos planteamos siempre estas preguntas, pero ellas surgen siempre en momentos de acontecimientos fuertes o en épocas de crisis, pidiéndonos dar una dirección o un sentido firme a nuestra vida cotidiana. Estas preguntas siempre surgen desde nuestra experiencia cotidiana pero llegan mucho más lejos, más allá de la experiencia del mundo como se presenta cotidianamente.

La persona que toma en serio estas preguntas, va asumiendo su vida como búsqueda. Va tomando conciencia de que él puede ser, el protagonista de su vida y al mismo tiempo va viendo sus límites. Empieza un proceso de vida o se hace sujeto de su propio quehacer filosófico. El mismo empieza a hacer o crear filosofía. En este momento la filosofía no es más interpretada como inútil y aburrida sino que va formando fundamentalmente parte de la vida misma del sujeto que piensa. Eliminar la filosofía es eliminar su propia vida, reduciéndola a una experiencia con pocas perspectivas. La historia nos enseña que sus épocas de poca creación filosófica han sido también momentos de poca perspectivas de vida. Donde no hay reflexión surge una lucha por el poder que elimina más bien la vida. Que los campos de concentración donde tantos judíos y otros perdieron la vida nunca paralizan nuestra memoria histórica, como ejemplos de tiempos de poca creatividad reflexiva, Filosofar es suscitar inquietudes, provocar respuestas, es crecer como ser humano. El asombro como actividad que genera la filosofía tiene que recibir la chispa de éstas preguntas fundamentales que surgen de la vida cotidiana para poder ponerse en marcha. Así empezó la filosofía, así ella seguirá formulándose.

Aquí llegamos a otro tema. Podemos hablar mucho sobre las preguntas fundamentales de la vida. ¡Y cómo nos gusta!. Pero el hablar no es suficiente, hay que aprender a formularlo, es decir, hay que saber tomar distancia de lo creado para poder volverlo a pensar, a revisar, a corregir, a confrontar con la experiencia o con otros aspectos de la vida. Por eso es necesario escribir,

hablar es fácil, escribir todo lo contrario. Lo hablado en la mayoría de los casos se pierde con la brisa que lleva las palabras al infinito, lo escrito puede quedarse y generar a su vez nuevas preguntas, nuevas interpretaciones, llevándonos a la experiencia finita de nuestra vida. Lo escrito nos devuelve a lo que somos: seres humanos bien delimitados pero con capacidad de anhelar lo infinito. Escribir posibilita al hombre de ser más hombre. Cuando hablamos de escribir no se trata de copiar a un ilustre filósofo o pensador sino la obligación de nosotros de ser una persona capaz de pensar y de formular, es decir, ordenar u orientar su vida. A través de lo escrito, el sujeto se objetiva, va sabiendo lo que él es, va creando a sí mismo y su creación va dando posibilidades a los demás. A través de lo escrito, nosotros logramos trascender a nosotros mismos. A través de lo escrito, uno va entendiendo el proceso de su propia vida, más va viendo su vida como un proceso que el puede manejar con toda libertad, tomando en cuenta o siendo consciente de sus límites. Vivir es aprender a preguntarse. Preguntarse es aprender a escribir. Escribir es crear nueva vida, es crecer como persona. Ser persona es llegar a mayor libertad y la auténtica libertad nos lleva hacia la felicidad, lo que buscamos en este mundo terrenal y para los creyentes lo que quiere nuestro Creador. Por eso es tan importante escribir y por eso que para nuestro Instituto es tan importante crear las posibilidades para escribir, por eso hemos empezado esta revista de filosofía "ITER" como camino para reflexiones y redacción, camino hacia una vida más humana a imagen y semejanza de su Creador.

La importancia de la reflexión filosófica en un Instituto de Teología

Así llegamos a lo específico de nuestro caminar, que es un caminar entre filosofía y teología, lo característico de nuestro instituto, que sobre todo prepara científicamente a personas que quieren reflejar por su estilo de vida y su forma de pensar la Palabra de Amor de Dios hacia el hombre. Esto quiere decir, que en nuestra investigación filosófica habrá todo el espacio para indagar el conocimiento filosófico de Dios, queremos conocer a Dios racionalmente, reflexionando sobre la realidad experimental. Consiste en expresar teóricamente la relación que establece el espíritu humano con una realidad trascendente desde el análisis reflexivo de los datos empíricos; en el caso de la filosofía con independencia de cualquier revelación y en el caso de la teología partiendo más bien, desde la revelación de Dios en este mundo con su historia.

A lo largo de la historia del pensamiento filosófico, Dios se ha presentado a la reflexión humana como una realidad, cuya existencia clarifica el misterio de su origen, de su destino y de la marcha del mundo y de la historia. Si existe semejante realidad, tiene que ser la razón última y explicación de todo lo existente, así como la meta de la vida humana y de su realización antropológica y moral. Se trata entonces según Juan de Sahagún de una cuestión que afecta a la raíz misma del pensamiento del hombre².

El ser humano en su relación con la realidad puede encontrar un principio meta-empírico y absoluto teniendo una doble experiencia. En una primera instancia, el hombre se puede convencer de que él y el mundo son dos realidades objetivas que no son ilusiones ni producto de la imaginación. Por otra parte se da cuenta que estas realidades no son toda la realidad. Este convencimiento lleva al filósofo a una investigación racional que va a la búsqueda de un ser trascendente que se condensa en la pregunta: ¿Por qué hay entes en vez de nada?. Este ser trascendente puede tener muchos nombres. Desde nuestra perspectiva que es la de un diálogo, entre la filosofía y la teología, respetando la autonomía de cada uno, optaremos por la concepción de un ser trascendente interpretado como un Dios personal que el hombre puede encontrar desde la experiencia de la historia, desde su experiencia del mundo, desde su experiencia de la subjetividad humana o desde el dinamismo de la comunidad humana.

Uno podría preguntarse si hace falta entonces, elaborar todavía una filosofía sobre Dios, o de empezar una revista de filosofía en un instituto que primordialmente es un instituto de teología. Aquí llegamos otra vez con la pregunta sobre la importancia de la filosofía para la teología y si la filosofía solamente tiene que estar al servicio de —o esclava— de la teología, o si ambas tienen que coincidir como en tiempos medievales o neotomistas. No cabe duda que cada una de estas ciencias tiene su autonomía que hay que respetar. Pero decir que la filosofía no puede dar ningún aporte a la teología sería una gran equivocación y empobrecimiento de la misma teología.

En un primer instante, la filosofía es garantía para que en la teología no vuelvan a aparecer las tentaciones del pasado. Una de estas, es el racionalismo, que ve en la razón, la única vía para explicar la totalidad del misterio de Dios. Aquí el teólogo puede acriticamente tomar como norma para la investigación, afirmaciones filosóficas sin preguntarse por su última fundamentación. Esto sucede principalmente cuando el teólogo, por falta de competencia filosófica, se deja condicionar por afirmaciones no investigadas que han encontrado en el lenguaje y en la cultura corriente, pero que no tienen suficiente base racional.

El investigador filosófico no puede entender por completo el ser de Dios y la obra de la salvación, únicamente por la vía de la razón. Este no quiere decir, que hay que eliminar la razón o la investigación filosófica en cuanto a la búsqueda inteligente de Dios. Otra desviación en la teología, puede ser la del fideísmo, que agrupa las corrientes teológicas que, o bien niegan la importancia de la razón para la decisión creyente, o la reducen de tal modo que no se salvaguarda la libertad de la fe. Aquí el teólogo no acepta la importancia de la reflexión filosófica para la inteligencia de la fe. Por eso la filosofía puede ayudar al teólogo a descubrir los aportes de una humanidad que se fundamenta únicamente en la razón, enfrentando así una razón que cree únicamente en la ciencia y que domina la vida social, abriendo así la razón para la religiosidad o dimensiones trascendentales. Al mismo tiempo la filosofía lograr enfrentar a una religiosidad irracional que se extiende por doquier, demostrando la necesidad de un discernimiento racional en cuestiones de fe y de la práctica creyente.

Nuestro mundo está marcado por una difundida desconfianza hacia las afirmaciones globales y absolutas, sobre todo, por parte de quienes consideran que la verdad es el resultado del consenso. Ciertamente, es comprensible que en un mundo dividido en muchos campos de especialización, resulte difícil reconocer el sentido total y último de la vida, que la filosofía ha buscado tradicionalmente. El filósofo, no tiene que desanimarse, a la luz de la fe puede confiar en la capacidad de la razón humana sin dejarse llevar por metas demasiado modestas en su filosofar. Es preciso no perder la pasión por la verdad última y el anhelo por su búsqueda, junto con la audacia de descubrir nuevos rumbos. La fe mueve a la razón a salir de todo aislamiento y a apostar de buen grado por lo que es bello, bueno y verdadero.

El mismo Magisterio de la Iglesia, ha querido reafirmar los principios fundamentales para una genuina renovación del pensamiento filosófico, indicando también las vías concretas a seguir³. El pensamiento filosófico, es una aportación fundamental para la fe y la ciencia teológica. El ejemplo por excelencia es sin duda Santo Tomás, que distinguiendo muy bien la razón de la fe, como es justo, pero asociándolas amigablemente, conservó los derechos de una y otra y proveyó a su dignidad. Pero no ha sido solamente Santo Tomás que ha demostrado la importancia del pensamiento filosófico en la cultura de inspiración cristiana. Hubo filósofos que lograron síntesis de tan alto nivel que se pueden comparar a los grandes sistemas del idealismo. Otros pusieron las bases epistemológicas para una nueva reflexión sobre la fe a la luz de una renovada comprensión de la conciencia moral. Otros crearon una

filosofía que partiendo del análisis de la inmanencia abría el camino hacia la trascendencia. Y otros más, intentaron conjugar las exigencias de la fe en el horizonte de la metodología fenomenológica. Desde diversas perspectivas se han seguido elaborando formas de especulación filosófica que han buscado mantener viva la gran tradición del pensamiento cristiano en la unidad de la fe y la razón. El mismo Concilio Ecuménico Vaticano II presenta una enseñanza muy rica y fecunda en relación con la filosofía. La Constitución **Gaudium et Spes** es un buen ejemplo de ésta.

No se puede reducir la relación de teología y filosofía a un común denominador. La filosofía no es ni creada ni maestra de la teología; no es ni su sustituto ni tampoco su adversario. La filosofía da vida a la teología, es decir, sin la filosofía se muere la teología. Pero esto no quiere decir que la filosofía es la única instancia que alimenta la teología. Es una necesidad para ello, pero no todo. Hay que estar atento de no caer en la tentación de sustituir la filosofía por una teoría social o una teoría científica. Para la teología contemporánea la filosofía la puede ayudar en tres tareas pendientes. Primero, la teología tiene que recuperar la recepción de la filosofía moderna de la libertad en su forma trascendental - crítica. Segundo, la filosofía puede ayudar a la teología a elaborar un nuevo concepto de derecho natural, abriendo una posibilidad legítima de distanciarse de la doctrina clásica del derecho natural, sin abandonar al pensamiento del derecho natural. Tercero, los últimos desarrollos en la filosofía de la comunicación humana y sobre todo las teorías de la comunicación lingüística podrían dar un gran aporte a la teología.

El Concilio Vaticano afirma que “Las asignaturas filosóficas deben ser enseñadas de tal manera que los alumnos lleguen ante todo, a adquirir un conocimiento fundado y coherente del hombre, del mundo y de Dios, basados en el patrimonio filosófico válido para siempre, teniendo en cuenta también las investigaciones filosóficas de cada tiempo”⁴. El Papa Juan Pablo II en varias ocasiones señaló la importancia de la formación filosófica para los que deberán un día, en la vida pastoral, enfrentarse a las exigencias del mundo contemporáneo y examinar las causas de ciertos comportamientos para darles una respuesta adecuada⁵.

En los últimos tiempos, la teología mostró un renovado interés por la inculcación de la fe. La vida en nuestras Iglesias jóvenes nos permitió descubrir, junto a elevadas formas de pensamiento, la presencia de múltiples expresiones de sabiduría popular. Esto es un patrimonio real de cultura y de tradiciones que hay que profundizar e implicar en nuestra investigación filosófica y teológica. Esto no quiere decir, que ellos están sustituyendo a la

filosofía. Esperamos que nuestra revista pueda contribuir a la fomentación del diálogo entre nuestras tradiciones y expresiones populares y la filosofía.

No cabe duda de que el estudio de la filosofía tiene un carácter fundamental e imprescindible en la estructura de los estudios teológicos y en la formación de los candidatos al sacerdocio. No es casual que el currículum de los estudios teológicos vaya precedido por un período de tiempo en el cual está previsto una especial dedicación al estudio de la filosofía. Y no estaría mal que la filosofía formará parte también de la formación continua de los que ya están implicados en la labor pastoral.

Esperamos que esta nueva revista de filosofía “Iter” nos pueda servir como ayuda a lanzarnos a pensar, luego a escribir nuestros pensamientos para así crecer como personas humanas. Esperamos que pueda seguir destacando la importancia de la reflexión filosófica en nuestros tiempos de pragmatismo y utilitarismo. Esperamos que nuestra revista puede contribuir a dar autoridad a la razón como puente entre la autoridad de la tradición y la de la experiencia, las tres autoridades indispensables para un buen funcionamiento de nuestra Iglesia, según el Cardenal Lebrún. Esperamos que nuestra revista pueda lograr un intenso diálogo con nuestras tradiciones y culturas populares. Esperamos que los aportes filosóficos puedan fomentar el trabajo de la reflexión teológica liberando al ser humano de todo tipo de reduccionismos llevándolos a nuevos horizontes donde él pueda encontrar a Dios y al otro, otra imagen y semejanza de este mismo Dios que no tiene otra intención que nos humanicemos más en su amor siendo más y más su presencia en este mundo terrenal.

NOTAS

- ¹ BÖHME, GERNOT, Brieven aan mijn dochters, Lemniscaat, Rotterdam, 1999.
- * *No tenemos la pretensión de presentar aquí, un estudio a fondo de la problemática sino destacar unas pocas líneas y argumentos para la defensa de la importancia de la reflexión filosófica como mediación para el estudio de la teología.*
- ² Sahagún, J. de . Dios, horizonte del hombre. B.A.C. Madrid, 1994, p. 63.
- ³ Encíclica. “Fides et Ratio” (14 de septiembre de 1998) p. 89
- ⁴ Decr. Optatum totius, Sobre la Formación Sacerdotal, 15.
- ⁵ Cf.. Const. Ap. Sapiencia Christiana. (15 de Abril de 1979) arts. 79 – 80. Exhort. Ap. Pastores dabo vobis. (25 de marzo de 1992) art. 52.

HARE: LA LÓGICA DE LA ATRIBUCIÓN DE LA LEGITIMIDAD

Maribel Yerena

En su artículo *The Lawful Government* Hare¹ establece que no hay un criterio de legitimidad en el sentido de un conjunto de características que serían el equivalente lógico del atributo “legítimo”. Las teorías del descriptivismo empírico (“La fuerza es derecho” y “Soberanía popular”) y descriptivismo no empírico (“Hereditaria” y “Ley natural”) acerca de la adjudicación de la legitimidad, en cuanto pretenden establecer criterios acerca de las condiciones a, b, c por las cuales un gobierno puede ser llamado legítimo, adolecen del defecto de que quien niega la legitimidad de un régimen, aún reconociendo que se dan las condiciones a, b, c, no incurre en ninguna contradicción lógica. (Así como tampoco incurre en una contradicción lógica, cuando se adjudica legitimidad a un régimen que no cumple con las condiciones a, b, c, en tanto que las mismas no pueden ser consideradas como condiciones suficientes ni necesarias).

Hare intenta fundamentar su planteamiento a través del expediente -tomado de la filosofía moral- de los llamados juicios de “primer orden” y juicios de “segundo orden” como declaraciones -implícitas o explícitas- de “lealtad”. Un juicio de primer orden (primera persona) constituye, cuando de legitimidad política se trata, un acto voluntario de declaración de lealtad. En este sentido, las razones aducidas son razones públicas, individualmente asumidas por aquel que las adjudica. Un juicio de segundo orden (tercera persona), a diferencia de un juicio de primer orden, constituye un acto de reseña o comprobación de reconocimientos o lealtades. En cambio, quien en un enunciado o proposición establece que un determinado régimen cumple

con las condiciones a, b, c, vuelve irrelevante la cuestión de si el enunciado está formulado en primera o tercera persona.

Para aclarar la naturaleza del acto en el cual atribuimos legitimidad a un régimen o a un gobierno, Hare comienza su estudio dando ejemplos extremos del cuestionamiento de la legitimidad de un gobierno dado. En uno de ellos, se cuestiona la legitimidad del rey inglés con objeciones a la corrección de la sucesión en el trono cuando en la historia inglesa quedó escindida la línea de la sucesión de los Estuardos. En el otro ejemplo, Hare relata el cuestionamiento de la legitimidad de la extensión de la autoridad del gobierno inglés a Escocia, por considerar que el Parlamento Escocés, que en su momento decidió la Unión con Inglaterra, estaba bajo coacción.

Estos dos ejemplos de una actitud contestataria en cuanto a la legitimidad de un gobierno son insólitos en Inglaterra, pero muestran que aun en un régimen políticamente estable, esta actitud es posible. Incluso, se debe admitir que los argumentos esgrimidos por los dos inconformistas tienen cierta solidez. Si la legitimidad del rey se basa en el linaje, entonces, no carece de pertinencia al señalamiento de fallas a la hora de establecer la sucesión en este linaje. Si, en cambio, se considera como en el segundo de los ejemplos que la legitimidad se basa en la decisión de órganos representativos, como lo es el Parlamento, entonces no es absurdo señalar eventuales vicios graves que le quitan validez a la decisión tomada.

Dos cosas evoca Hare con estos dos ejemplos: los criterios en base a los cuales se adjudica legitimidad a un gobierno pueden variar, y más gravemente aún, manteniéndonos en la aplicación de un único principio, el cual se supone que asegura la legitimidad, será fácil descubrir el pelo en la sopa que vuelve dudosa la propiedad de la aplicación de este principio.

Si esta posibilidad se da en uno de los pocos regímenes estables existentes, cuanto más en aquellos países en los cuales el régimen ha sido sustituido por otro ante nuestros ojos (televisivos) con la fuerza de las armas. ¿Qué significa entonces la pregunta por la legitimidad?

La respuesta más obvia parece ser la de que se está preguntando simplemente acerca de qué es o qué no es el caso. Diríamos que se trata de establecer verídicamente los hechos. Pero ya la distinción entre lo que es cierto *de facto* y lo que vale *de jure* debería hacernos desconfiar de esta posición y plantear frente a toda constatación de un hecho la cuestión *de jure*. Con todo, sigue pareciendo obvio que si el predicado “legítimo” tiene

algún significado, entonces, debería de haber un criterio para su correcta adjudicación.

Así, Hare puede fijar la posición que parece obvia y contra la cual, sin embargo, va a dirigir sus fuegos, y a la que dará el nombre de “descriptivista”. El descriptivismo, así como lo encara Hare, es una posición mucho más general que la que se adopta con respecto a la noción de legitimidad. Es la tesis semántica general de acuerdo con la cual:

Explicar el significado de un predicado cualquiera es indicar el criterio, o las condiciones que han de ser satisfechas por un objeto, para que el predicado pueda ser correctamente predicado de él².

Para señalar un primer hueco en la malla aparentemente sólida del descriptivismo, Hare da el ejemplo de la expresión “prometo”. ¿Existen acaso condiciones suficientes o necesarias con las cuales debe cumplir alguien para que este predicado sea valedero? Quizás, se piense en la sinceridad o la buena voluntad pero, ¿acaso la promesa insincera no compromete?

El descriptivismo puede ir tan lejos como minimizar la diferencia entre los puntos de vista *de facto* y *de jure* al considerar que todo régimen *de facto* bien establecido y capaz de hacerse obedecer es también legítimo, así como puede también refinar y hacer un poco más exigente su criterio, considerando como gobierno legítimo solamente aquel gobierno *de facto* que es capaz de dar fuerza efectiva a un sistema jurídico coherente.

Además, aún cuando no se es creyente en un sentido estricto, se puede sostener como lo hace por ejemplo Hobbes, que rendir honor a un poder establecido es una virtud suprema: “Rendir honor es algo que consiste solamente en un reconocimiento de poder”³. De este modo, para Hobbes la obediencia a lo mandado por el soberano tiene un claro significado moral además del político y jurídico. Lo justo en el sentido jurídico y lo justo en el sentido moral llegan a coincidir. En este caso, se superponen el poder de facto, la autoridad jurídica y política, y la aprobación moral.

Pero la aprobación moral puede también separarse de la afirmación de validez jurídica. Así el positivismo jurídico en nuestro siglo separa nítidamente lo jurídicamente “justo” de lo juzgado así moralmente. El ejemplo clásico de la identificación de lo justo con el mandato de los poderosos en un sentido reduccionista es el discurso de Trasímaco en el I Libro de la *República*

de Platón, donde se asocia esta concepción con el pensamiento de que lo justo es lo que *conviene* a los poderosos.

Una vez establecidas estas leyes, declaran que es justo para los gobernados lo que sólo a los que mandan conviene, y al que de esto se aparta lo castigan como contraventor de las leyes de la justicia. Lo que yo digo, mi buen amigo, que es igualmente justo en todas las ciudades, es lo que para el que detenta el poder, o lo que es lo mismo, para el que manda; de modo que para todo hombre que discurre rectamente, lo justo es siempre lo mismo: lo que conviene para el más fuerte.⁴

Pero este pensamiento asociado no cuenta para el positivismo jurídico. Basta que la ley emane del poder constituido de manera coherente, independientemente de la cuestión de si está motivado por la conveniencia o por otras razones. Así, un positivista jurídico puede considerar que lo que un gobierno manda es inconveniente para el gobierno mismo, o que es profundamente inmoral pero legalmente válido, y por lo tanto, “justo” en el sentido jurídico de la palabra. En forma correspondiente, podemos concluir nosotros que podría haber un sentido moral de “legitimidad” distinto del sentido jurídico de esta palabra. Ahora bien, los que hacen esta última distinción tajante suelen considerar que la apreciación moral es un asunto personal, de modo que el sentido políticamente relevante de “justo” y de “legítimo” sería el jurídico, que se identificaría con el derecho vigente en un momento dado.

¿Qué pasa cuando diversos grupos se consideran a sí mismos como la autoridad suprema? ¿Debemos decir acaso, que en cada momento es legítimo aquel que momentáneamente prevalece, y que es un sin sentido o que es automáticamente un sin sentido que sus adversarios pretendan legitimidad en su lucha? Aquí, Hare está señalando justamente que un uso fundamental de palabras como “justo” o “legítimo” es precisamente, el de cuestionar y no apoyar un estado de cosas existente, de oponer un “deber ser” a un “ser” y no de hacer colapsar los dos términos.

Por otra parte, un descriptivista diría que no se puede cuestionar sin dar por sentado un criterio, y en este punto, puede surgir una duda con respecto a la posición de Hare: si el sentido de expresiones como “justo” o “legítimo” o por lo menos uno de sus principales usos es de un cuestionamiento de lo dado y de oponerle una norma; entonces, ¿una norma no es acaso lo mismo que un criterio que permite asignarle a una realidad dada un cierto título?

Parecería pues, que se restablece la doctrina que Hare llama descriptivismo: la doctrina por la cual el significado de una palabra esta dado por el criterio de su aplicación a un objeto. Efectivamente, el que dice que un régimen es legítimo o ilegítimo debe poder dar una razón de su adjudicación de este calificativo, es decir, proponer uno o varios criterios y afirmar que un régimen dado cumple o no cumple o no cumple con los criterios propuestos.

Tendremos que considerar esta duda, que el texto de Hare suscita, todavía más adelante. Por ahora, podemos adelantar la siguiente consideración que puede hacernos comprensible la concepción de nuestro autor: no se niega que alguien que considere un régimen como legítimo o ilegítimo esté proponiendo algún criterio, alguna razón para considerarlo así. Lo que afirma Hare, es solamente que el significado del título “legítimo” no es simplemente equivalente con el del cumplimiento de un cierto criterio. El significado de esta palabra incluye una toma de posición -una adhesión u oposición- que no puede considerarse como una consecuencia lógica del criterio propuesto.

Alguien puede muy bien estar de acuerdo con un monárquico en su juicio descriptivo de que el jefe del gobierno es el primogénito de un rey, y sin embargo, no recurre en ninguna contradicción lógica cuando no obstante, a diferencia del monárquico, no considera que el gobierno es legítimo.

Si dos personas no se ponen de acuerdo acerca de si un régimen es legítimo, pueden no obstante, reconocer los mismos hechos. Su divergencia puede estar fundada en la proposición de criterios diferentes de legitimidad, o en el peso diferente que dan a las consideraciones que se aducen para juzgar un gobierno como legítimo. Entonces, lo que ocurre no es un simple malentendido semántico. A pesar de divergir acerca de las razones valederas para declarar algo como legítimo, la expresión conserva para dos personas un núcleo de significado común: la adhesión al régimen y la lealtad reclamada hacia éste.

Descartando la posición de acuerdo con la cual todo poder es justificado y merece obediencia (por provenir de Dios o por estar de acuerdo con el orden de la naturaleza), la tesis de que la “*Fuerza es el Derecho*” -unida a la condición de que esta fuerza ordena a través de un sistema coherente de leyes y decretos- sugiere una distinción entre un sentido jurídico y un sentido moral de la palabra “legítimo”.

Esta es la posición que hemos encontrado en diversas formas del positivismo jurídico, admitiendo que alguien puede muy bien considerar que ciertas leyes y ciertas decisiones basadas en esas leyes son moralmente

condenables y que tenga sin embargo que conceder que la decisión es jurídicamente impecable, y en este sentido, “legítima”.

Ahora bien, para apreciar adecuadamente el pensamiento de Hare a este respecto, debemos notar las dificultades que se presentan a la hora de operar una distinción tajante entre dos órdenes de legitimidad. Por una parte, volverá siempre de manera insidiosa la pregunta acerca del origen del orden jurídico y la posibilidad de oponerle al sistema jurídico que está respaldado por la fuerza, otro sistema, un sistema jurídico respaldado en la costumbre, voluntad popular, o alguna otra instancia. En la medida en la cual un orden jurídico tiene implicaciones cívicas, se verá involucrado en los debates cívicos en los cuales siempre entra el componente moral. Por otra parte, es muy difícil aceptar una posición como la de González Vicén para el cual la obligación jurídica no involucra de suyo ninguna obligación moral. Como lo han señalado sus críticos -Adela Cortina y Eusebio Fernández entre otros-, esta posición presupone una concepción de lo moral que pone el juicio moral en relación con la conciencia propia, sin ningún presupuesto inter-subjetivo.

En la discusión cruzada entre los tres autores españoles mencionados, Eusebio Fernández, usando las palabras de Adela Cortina, señala:

La concepción de la obligación moral del profesor González Vicén sería, por tanto, también no mantenible, pues lo mismo que el Derecho puede funcionar como ideología, de la misma forma <<la conciencia individual puede estar ideológicamente deformada, egoísticamente informada o iluminísticamente aconsejada>>.⁵

Es muy difícil, defender la tesis de que las expectativas de los otros, basadas en las costumbres o en regularidades de la conducta provenientes de algún reglamento (por ejemplo: la expectativa de que el otro va a conducir por la derecha), no tenga ningún peso moral. Mucho más carece de credibilidad la concepción de que la existencia o inexistencia de todo orden jurídico carece de relevancia moral. Siendo así, podemos admitir un uso del calificativo “legítimo” indiferenciado entre su sentido moral y su sentido jurídico, un sentido que podemos considerar como cívico y que pertenece al discurso político que es obviamente el contexto principal de las consideraciones de la legitimidad.

Otro caso, más frecuente, de la identificación de la noción de “legitimidad” con uno de los criterios adoptados para su aplicación, es la teoría de la

Soberanía Popular. Esta define como legítimo a un gobierno que goza del apoyo o soporte de la masa de la población en un territorio. Reconocer un gobierno como legítimo implica para esta teoría que, por ejemplo, un grupo de revolucionarios tras conquistar el gobierno pueden a través de sus actuaciones penetrar y movilizar a la gran masa de la población haciendo que aquellos sean no sólo tolerados y aceptados, sino sustentados, apoyados e incluso considerados como legítimos gobernantes.

Hare apunta a este respecto, en primer lugar, que no es una verdad analítica que el apoyo popular sea la condición necesaria del ejercicio del poder político. Es, a lo sumo, una verdad contingente, si acaso, es una verdad. Bien podría ser que un tirano ejerciera bien que mal su poder basado en diversas manipulaciones (o utilización de disensiones en la población) sin que se pueda hablar de apoyo popular.

Hecha esta salvedad, Hare no analiza cuáles sean los vicios particulares de la teoría de que la legitimidad se basa en la soberanía popular. Se podría aducir que la noción de “pueblo” es extremadamente vaga, así como es vaga la noción de “apoyo”, pudiendo éste ser volátil. Adicionalmente, nos podemos preguntar si la noción de “soberanía” no pertenece a un lenguaje hiperbólico, dado que en la realidad humana -y hasta la divina- toda acción, todo poder y aún todo derecho aparece a fin de cuentas como condicionado. Lo que le interesa a Hare es otra cosa mucho más general: que la igualdad entre “legitimidad” y “tener apoyo popular”, puede ser tranquilamente cuestionada por diversas razones sin caer para nada en un absurdo.

Por lo tanto, esta igualdad no puede considerarse como analítica. Efectivamente, podemos aducir en apoyo a la tesis de Hare que el concepto de “legítimo” mantiene su sentido, aún cuando se lo considere como no coincidente con el concepto de “proveniente de la soberanía popular”, ya sea porque se crea que la verdadera legitimidad proviene de Dios y no sólo del pueblo, ya sea porque se considere que lo que se llama “Soberanía Popular” es algo inverificable, o algo tan mutable que en rigor no puede ser el fundamento de ningún régimen. Si hacemos depender la legitimidad del resultado de las encuestas, entonces, ningún régimen salva la prueba, ya que el ritmo de cambios de los gobiernos y de las opiniones encuestadas no coinciden.

Podemos igualmente agregar en apoyo a la tesis de Hare que no se puede considerar simplemente como absurda la concepción de que un régimen que tenga lo que pueda llamarse “apoyo popular”, pero atropelle masivamente los derechos humanos, no sea legítimo. La intención de Hare, sin embargo,

no es la de entrar en consideraciones de este tipo, sino hacer ver que la noción de legitimidad puede disociarse sin contradicción de cualquier descripción o criterio ofrecido.

Hare pasará a revisar desde el punto de vista descriptivo dos teorías en las cuales su criterio de fundamentación reviste un carácter evasivo y circular. La primera, la “teoría Hereditaria”, para la cual la legitimidad descansa en el hecho de ser por derecho el heredero legítimo. Ahora bien, ciertas dificultades aparecen a la hora de legitimar este derecho (establecer las reglas de heredad, linaje y sucesión), o mejor dicho, establecer cuáles son los fundamentos, justificaciones, razones y en base a qué alguien pueda decir con propiedad que tal título le pertenece.

Es en este punto donde la teoría hereditaria recurre a la “*Teoría del Derecho Natural*” como una piedra mágica. Hare observa que la concepción de la legitimidad hereditaria fue en un tiempo casi generalmente aceptada, mientras que en nuestros días ha perdido poder de convicción. Aunque Hare no lo haga, vale la pena reflexionar sobre las posibles razones de este cambio de concepción que podrían darnos alguna idea de la noción de legitimidad.

Una posible explicación podría buscarse en el debilitamiento de las explicaciones míticas y religiosas. En este orden, se dirá que al rey se le atribuye ya sea un origen divino como en la mitología griega, o, más comúnmente, se considera la dinastía como instituida por una decisión divina. Pero, por más frecuentemente que sea esta explicación, ella no es suficiente. Sólo en algunos linajes el origen de las dinastías se pierde en la noche de los tiempos. En otras, en cambio, la toma violenta del poder por parte de un noble está a la vista de todos, y sin embargo (así como lo describe Shakespeare en relación con Enrique IV), una vez que el nuevo poder se ha estabilizado suficientemente, éste llega a ser considerado como legítimo y como legitimado a los herederos o descendientes, a pesar de que su origen turbio estaba todavía en la memoria de los súbditos.

Esto indica, a fin de cuentas, la propensión a considerar un régimen como legítimo en virtud de sus condiciones fácticas. Sin duda, Hare tiene razón cuando señala lo insatisfactorio de la concepción de que el poder, estabilizado y ejerciéndose por medio de leyes, es *por ello mismo* el poder legítimo; pero no cabe duda de que a la hora de aceptar un régimen, esta condición tiene mucho peso en la consideración de los súbditos. El brillo del poder estable, más que derivarse de un origen mitológico o religioso, parece más bien *fuentes* de sentimientos religiosos o cuasi-religiosos, al punto de que Kelsen podía decir que Dios no es otra cosa que la personificación del poder (del poder

natural pero también del poder político que es vivido una variante del poder natural). Pero esto no debe entenderse solamente en el sentido de que exista una propensión al reconocimiento del poder por el temor que inspira. El poder político inspira, por cierto, temor, pero más temor inspira su ausencia, las condiciones anárquicas. Y cabe pensar que es este último temor, el que en definitiva da más cuenta de la inclinación de considerar el poder instituido como legítimo.

En cuanto a la legitimidad por herencia, ésta puede entenderse como parte de un pensamiento mágico. DUBY ha señalado, cómo en buena parte de la Edad Media fue visto como escandaloso que el obispo no fuese de estirpe noble, dado que sus actos y sus ministerios habían de ser considerados como teniendo poderes mágicos, y sólo la sangre podía conferir este poder de carácter mágico. Y trascendente. Pero junto con esta consideración, la fuerza de convicción que ha tenido la doctrina de la legitimidad por herencia, se debe, sin duda, también a la consideración del derecho a ejercer el poder como derivado de una situación fáctica: el rey es el Señor. En este sentido, no es él quien tiene que justificar el derecho a mandar, sino los demás tienen que legitimar el derecho a vivir en sus tierras obedeciéndolo y sirviéndolo. Y, siendo él amo y señor, no es nada sorprendente que se considere como obvio que esté autorizado a pasar su señorío a sus descendientes.

A propósito de HARE, su interés no consiste en aclarar las razones por las cuales se atribuye legitimidad política. Su interés más bien consiste en mostrar que ninguna de estas formas o de esas razones puede ser considerada como simplemente equivalente a la noción de “legítimo”. La voluntad de alinearse y de otorgar lealtad a algún poder, es el antecedente imprescindible y constituye el núcleo del significado performativo de “es legítimo”. Lo que es más, en la misma terminología de AUSTIN (la cual HARE no menciona), se dirá que ningún enunciado *constative* tiene por sí solo la fuerza de hacer que se derive lógicamente de él, una comprobación de legitimidad. Aquí cabe la salvedad de que a la noción de *constative* de AUSTIN le corresponde en HARE, la noción de significado descriptivo.

Ahora bien, que la teoría hereditaria no compele a ser reconocida como verdadera y justa, es suficientemente obvio, y así ocurre, señala HARE, con toda doctrina que fija un criterio bien determinado y empírico. Este peligro de fácil refutabilidad, es evitado por las doctrinas descriptivas no empíricas, que consideran que es en virtud de un derecho natural que se justifica el criterio propuesto por ellos. Pero entonces, la dificultad reside en que esta fórmula puede cubrir cualquier contenido y ser usado para justificar cualquier

criterio, de modo, que el uso arbitrario de esa noción hace que pierda toda fuerza de convicción.

En esto, como en cuestiones más amplias, podemos aplicar la observación del distinguido jurista danés Alf Ross de que: “como una prostituta, la ley natural está a la disposición de todo el mundo. No existe todavía ideología que no pueda ser defendida apelando a la ley de la naturaleza”.

Juicios de primer y segundo orden

En un intento de dar una explicación más analítica acerca de su punto de vista, Hare recurrirá a un expediente de la filosofía moral que abre la distinción entre juicios morales de primer orden y juicios morales de segundo orden o entrecorillados.

Por juicio moral de primer orden se entiende un juicio que se emite en nombre propio, es decir, en primera persona. Representa un juicio asumido por uno mismo, y por lo tanto confiere una prescripción, esto es, un compromiso o la asunción de una responsabilidad desde el punto de vista de la obligación moral, con la intención implícita de demandar asentimiento de los otros.

En cambio, un juicio moral entrecorillado es aquel en el cual alguien relata un juicio emitido por otro. Si en un juicio sólo refiero la opinión de otros, sus palabras las pongo entre comillas. Por ejemplo: *X* dice “es legítimo”. Como no se trata de un juicio asumido por uno mismo, este tipo de juicio no representa por ello una prescripción desde el punto de vista de la obligación moral, sino, más bien, la exposición de una referencia. Este tipo de juicios morales están sujetos a homologación, es decir, resultan de expresiones o proposiciones que no son de uno mismo y, por lo tanto, dejen abierta la posibilidad de plegarse y asumirlas, o no, esto es, a ser o no ser homologadas a efectos prácticos. Por lo tanto, no es norma moral en sentido estricto, sino relato de una propuesta de otros.

Hare señala que un juicio entrecorillado es verdadero si y sólo si, el juicio moral de primer orden es hecho por algún conjunto de personas determinable o vagamente determinable. En este sentido, parecería que la fuerza de la prescripción está ligada exclusivamente a juicios morales de primer orden. Pero, por ejemplo, ¿qué pasa si un niño le dice a su hermano: “Papá

-o mamá- dicen que no hay que hacer tal cosa”? ¿Es este acaso el relato de una mera opinión?

Nuestra duda se asoma al momento de determinar quién emite dicho juicio. Si quien lo emite es una autoridad, entonces, existe una presunción de validez tal que remite a que el juicio entrecomillado deba ser visto, si no como prescripción, por lo menos como recomendación o como alerta acerca de que algo es posiblemente tenido como valedero. Llama la atención que Hare no se percate de ello, dada su mentalidad que ha sido llamada “protestante”. En efecto, cuando *X* dice que el régimen es legítimo, está prescribiendo, en la concepción de Hare y en el sentido que él da a esta palabra, reconocimiento y lealtad. Ahora bien, si *Y* se remite a lo que *X* dijo, esto podría no ser un nuevo relato. En el caso de que *X* goce de cierta autoridad, la referencia de *Y* podría expresar una presunción de validez. Esta presunción puede ser aducida por razones varias: confianza, respeto, simpatía, etc. En otras palabras, no es que *Y* prescriba al gobierno como legítimo (esto lo hace sólo cuando emite un juicio de primer orden), sino que si *Y* lo dice, por algo será, y esto debe ser tomado en cuenta. Sin embargo, las motivaciones o razones varias que envuelven a esta presunción (que no tiene en absoluto carácter prescriptivo), están abiertas a la comprensión, reflexión e incluso al cuestionamiento, aunque provengan de una autoridad. Es con estas modificaciones que pensamos poder apropiarnos e integrar el análisis de Hare.

La distinción entre juicios morales de primer orden y juicios morales entrecomillados, es, entre otras de sus aplicaciones, utilizada en el ámbito del derecho. En efecto, uno de los criterios más utilizados para definir “legítimo”, es asimilar los juicios legales a juicios entrecomillados, en el sentido de que *A* es legal debería escribirse en rigor como << *A* es “legal” >> en el sentido de: *A* es juzgado como legal por las cortes competentes.

Sobre esta base, toda declaración o dictamen acerca de lo que es o no es la ley, descansa en la sentencia hecha por las autoridades judiciales. Es así como de este criterio deriva también la conocida teoría: “La Ley es lo que los tribunales dicen que es la ley”. La inadecuación de esta teoría es notada en seguida por Hare. Ella puede considerarse como apropiada para el uso de la palabra “legal” hecho por un abogado, quien predice lo que se sentenciará. En cambio, para el juez mismo que está pronunciando una decisión, es decir, emitiendo un juicio de primer orden, para nada se trata de un juicio entrecomillado.

El señalamiento de esta inadecuación lo encuentra Hare expresado por medio de otros términos en la distinción hecha por Hart entre juicios *adscriptivos*, esto es, aquellos juicios que establecen un derecho o una obligación, como es el caso del juez, y juicios *descriptivos*, que son aquellos juicios que solamente prevén que los jueces te ampararán o no en tu demanda.

De acuerdo con ello, el procurador al cual se le pide un consejo puede hacer una predicción acerca de lo que los jueces decidirán, y ello puede ser interpretado como un juicio legal entrecomillado. Pero esto es posible si y solo si los tribunales por su parte hacen, en el caso dado, un juicio legal de primer orden que confirme (o no) la predicción del procurador. Un juicio legal entrecomillado no puede ser explicado sino en referencia a un posible juicio legal de primer orden. Llevaría a un regreso infinito o a un círculo vicioso, el querer interpretar el juicio del juez como siendo a su vez descriptivo y entrecomillado.

Hare expone el ejemplo de lo que sucedería en el caso de que un abogado asentara que cierto lote de tierra me pertenezca. Aquí, lo que se emite es un juicio descriptivo, pues se asienta que la autoridad competente reafirmará mi derecho de propiedad sobre esa tierra. Por su parte, el juez lo que hace es adscribir el derecho de propiedad, en tanto que está facultado para dar instrucciones (por ejemplo a la policía) para que se me asegure o proteja tal derecho.

En su referencia a Hart, Hare da cuenta de un cierto vacío argumentativo, al considerar que la distinción anterior sólo es aplicable a situaciones o regímenes estables. Pues, en tales casos, se tiene claro qué o quiénes son la autoridad, y por lo tanto, qué o quiénes están debidamente facultados para realizar este tipo de juicios (de primer orden). Sin embargo, la cuestión no es tan clara en situaciones inestables o revolucionarias, pues, en tales condiciones no es tan claro quiénes son la autoridad, y para qué están facultados.

Ahora bien, Hare parte del supuesto de que aun en períodos estables existe la posibilidad de que alguien sin autocontradecirse cuestione o desafíe a la autoridad constituida. En este caso, ¿cómo podemos saber cuál autoridad es legítima, y para qué esta legítimamente facultada?

Hemos visto hasta aquí, que todo juicio legal de segundo orden presupone y se remite a un juicio legal de primer orden, pero, entonces, se plantea con más agudeza la cuestión: ¿qué da legitimidad al juicio de primer orden y a la instancia que lo enuncia? Esta pregunta parece tanto más difícil de contestar, por cuanto no queda más el recurso de remitirse a otra instancia, es decir, de

formular juicios de segundo orden que prevén otros juicios de primer orden de una autoridad superior.

Hare con Hart ha señalado, que el juez no describe un acto legal (por ejemplo, de amparo), sino que lo está efectuando. Su juicio, es un juicio de primer orden. Sin embargo, vale la pena notar que un juez podría optar entre dos lenguajes diferentes. Uno, puede preferir escurrir moralmente el bulto y decir: “la ley no permite esto o la ley autoriza aquello”, es decir, esquivar el hecho de que él toma una decisión y pretender sólo remitirse a la situación *de facto*: tu demanda está (o no) amparada por la ley. En este sentido, aún el juez habla como si hiciera juicios de segundo orden, pero, el juez puede optar también por asumir y no meramente describir o hacer referencia a la ley. En este caso, podemos decir que la está asumiendo, esta solidarizándose con ella y no mantiene con la ley la relación de exterioridad propia de los juicios de segundo orden.

Ahora bien, así como el juez, a diferencia del abogado que solamente cita la ley y hace un juicio de segundo orden, realiza un juicio de primer orden que establece lo que en un caso dado es legal, así, en la propuesta teórica de Hare, también el ciudadano, a la hora de considerar un régimen como legítimo, realiza un juicio de primer orden, pues no está describiendo al régimen y sus leyes, sino que las está asumiendo.

En efecto, el ciudadano no describe un hecho, sino que realiza un acto que expresa lealtad. Hare llama a este acto “*allegiance*”, y nosotros traduciremos -de ahora en adelante- como “adhesión” o “lealtad”.

En situaciones de revolución o de inestabilidad se hace mucho más difícil hacer juicios descriptivos, pues, no existe una última instancia legítima o “*de facto*” a la cual remitirse. De esta manera, es plausible que la declaración de lealtad de una parte de la población -explícita o implícita- hacia cualesquiera de los bandos, se entienda como un acto de *reconocimiento* que pretende otorgarle legitimidad.

Otra clase de juicios que tienen lugar también en situaciones de inestabilidad política y que deben ser tomados en cuenta, son aquellos que se realizan en el ámbito internacional y tienen que ver con el reconocimiento de un gobierno *de facto* como gobierno legítimo. Cuando un gobierno tiene que decidir si otro gobierno es legítimo o no, lo primero que hay que verificar, es que tanto el gobierno de país reconocedor como el gobierno del país reconocido tengan suficiente autoridad en sus respectivos países. Y el acto de reconocimiento que se realiza al afirmar la legitimidad de un gobierno,

tiene para los propios ciudadanos del gobierno que reconoce el mismo carácter vinculante que sus propias decisiones legales.

En primer término, en el ámbito del derecho internacional, cuando un gobierno reconoce a otro gobierno como legítimo concede en el acto mismo de reconocimiento ciertos derechos al gobierno reconocido: particularmente, aquellos que recaen sobre el gobierno de los ciudadanos del país reconocedor, al reconocer la competencia legal de los tribunales del país reconocido de juzgar a los ciudadanos del otro país residentes en aquél, así como quedan instruidas en este sentido las cortes del propio país reconocedor. De este modo, el acto de reconocimiento puede ser interpretado más como un estatuto ordinario de legislación, como una disposición específica emanada del país que reconoce. En segundo término, en el caso de que un gobierno quede reconocido internacionalmente se declara que forma parte en una relación diplomática de tipo ordinario, relación que irá a ser normalizada preceptivamente según el Derecho Internacional.

A tal efecto, la situación es claramente distinta cuando quienes otorgan lealtad son los propios ciudadanos al reconocer el gobierno que les toca como legítimo, pues, éstos, al hacerlo directamente, no transfieren ni difieren en otro(s) dicho acto de reconocimiento (aunque no hayan votado a su favor). No ocurre así, cuando los ciudadanos del país reconocedor transfieren en su gobierno la facultad de representarlos en relación con el Estado reconocido.

Por consiguiente, el hecho de que un régimen *de facto* sea reconocido en el ámbito internacional por un gobierno establecido, no obliga a los ciudadanos del país reconocedor que formulan un juicio vicario al declarar al régimen como legítimo, como obligaría lógicamente a los ciudadanos del país al cual se reconoce el gobierno como legítimo. Un juicio vicario tiene la forma contrafáctica “si yo fuera ciudadano de aquel país reconocería (o no reconocería) al gobierno” y por lo tanto no lleva consigo ningún contenido práctico.

Llegados a este punto, Hare advierte de un error común de interpretación que enlaza y confunde su posición con la descriptivista y, en especial, con la teoría de la Soberanía Popular. La referencia a la declaración de lealtad hecha por la gran mayoría de la población no puede ser tomada como un juicio de primer orden. A este respecto, las declaraciones de lealtad hechas por la gran masa de la población no pueden ser tomadas como criterio definitivo para la atribución de legitimidad y no puede sustituir su propio juicio, es decir, su propia declaración de lealtad, aunque ésta se realice sólo en su pensamiento.

Solamente puede considerarse como juicio atribuido de legitimidad el juicio de primer orden.

Ahora bien, en un sentido entrecomillado la expresión “gobierno legítimo” podría ser equivalente a un juicio de segundo orden: “el gobierno llamado el <<gobierno legítimo>>” por la masa de la población. Las comillas se refieren a lo que dice una tercera persona, sea ésta una persona jurídica (gobierno de un país extranjero) o una pluralidad de personas (la mayoría de la población). Si esto pudiese ser el fundamento de la atribución de legitimidad, tendríamos un regreso al infinito. Pues, expresiones de este tipo, no son más que actos de reseña o comprobación de lealtad de otros, sin compromiso para el autor de la reseña. Por otra parte, se plantea la cuestión acerca de lo que distingue la atribución de lealtad por parte del ciudadano (admitiendo que esto implica una manifestación de lealtad) de una mera exclamación emotiva como: ¡Viva la patria! O ¡Que grande es este gobernante! La pregunta por esta distinción nos lleva a objeciones fundamentales en el planteamiento de Hare.

Objeciones a Hare

La pregunta acerca de si existe alguna *razón* para otorgar lealtad o reconocimiento insinúa una cierta crítica: hablar de reconocimiento o lealtad sólo difiere la pregunta decisiva de qué es lo que justifica sea reconocimiento, sea lealtad, es decir, acerca de la razón de estos actos. La respuesta a esta crítica es que pueden existir no sólo una, sino muchas razones para otorgar o negar reconocimiento o lealtad respectivamente. Ahora bien, estas razones no pueden ser razones legales, porque una razón legal ya presupone la adhesión a un ordenamiento jurídico, y por lo tanto, cualquier señalamiento de una razón legal sería circular. Hay razones para el reconocimiento, tanto para el internacional como para el ciudadano. Estas razones son de clases diversas, solamente se insistirá en que no pueden ser razones legales.

A través de un ejemplo, Hare mostrará que a pesar de que existen diferencias en declarar lealtad a un gobierno y a una asociación social a la cual uno adhiere voluntariamente, no obstante, por lo menos en un punto, la adherencia y por lo tanto la declaración de lealtad coinciden: adherir a una asociación es asumir ciertas obligaciones, pero uno no tiene la obligación de adherir. La adhesión y la declaración de lealtad que implica son algo previas a toda obligación contraída. Ahora bien, ¿por qué y, en base a qué razones adhiere uno a una asociación? Las razones pueden ser de toda índole según

los intereses, la afectividad o la idiosincrasia del adherente. Pueden ser también razones de conveniencias, simpatías, influencias sociales recibidas, etc.

Debemos hacer notar que es en este punto donde se muestra la insuficiencia de Hare. Pues, existe una clara diferencia entre las razones que uno puede dar al adherir a un club, y las razones admitidamente diversas por las cuales uno puede dar lealtad o adherir a un gobierno, o por las cuales el gobierno de un país reconoce al de otro.

Las razones para adherir al club son razones individuales. Esta característica no tiene por qué ocultarse. Sin embargo, las razones por las cuales uno adhiere a un régimen o a un gobierno pueden ser también razones individuales, por ejemplo: obtener prebendas. Solamente, que estas razones no son razones que alguien puede manifestar cuando declara que el gobierno es legítimo. La declaración de que el gobierno sea legítimo, es un acto público (cívico), aun tratándose del acto de un individuo. Por lo que las razones aducidas por el adherente deben ser razones de índole pública sujetas a debate y discusión pública.

En efecto, si son razones cívicas, entonces, el que sostiene la legitimidad de un régimen no puede aducir por ello razones legales como se ha señalado, so pena de argumentar en círculo. Pero esto no quiere decir que no se pueda apelar a obligaciones cívicas, por ejemplo: mantenimiento del orden, aseguramiento de la paz o el bienestar social. Estas razones pueden tener un cariz moral, pero pueden ser también razones meramente prudenciales, sólo que serán entonces, prudenciales públicas. Por ejemplo, una razón para considerar a un gobierno como legítimo y dar su adhesión o lealtad, puede ser la estimación de que traerá una mayor bonanza o prosperidad. Es claro, entonces, que existen muchas razones por las cuales alguien puede declarar su adhesión o lealtad, y sin embargo, cualesquiera que sean estas razones, no tienen que ser públicamente defendibles.

El caso del reconocimiento internacional a un gobierno es también similar a la declaración de lealtad cívica, comparados los dos con el modelo de adhesión a una asociación social cualquiera. Las razones por las cuales un país otorga o no reconocimiento a un gobierno pueden ser, de hecho, razones particulares. Su contenido variopinto va desde los intereses económicos, políticos, militares, estratégicos, hasta sentimientos de emotividad religiosa, histórica, étnica, etc. Todas estas motivaciones pueden ser objetables desde el punto de vista político y moral según sean los criterios que se adopten para su cuestionamiento. Por ejemplo, que se reconozca a un gobierno que viole

el Estado de Derecho, y sin embargo, se entablen relaciones diplomáticas porque es miembro de la OPEP. Pero, es de advertir que el hecho de que un país reconozca a un gobierno no puede ser entendido como una adjudicación de legitimidad. Lo que se reconoce es que un gobierno es capaz de entablar relaciones internacionales basadas en el derecho internacional, que mantiene un sistema legal o jurídico, y que ofrece un mínimo de seguridad jurídica para que sea aceptable que los ciudadanos del país otorgante de reconocimiento estén sujetos en el otro país a su legislación.

De esta manera, hemos de señalar que el reconocimiento internacional no es lo mismo que un juicio acerca de la legitimidad del gobierno, como se desprende indirectamente también de las reflexiones de Hare. No negaríamos con ello que el reconocimiento pueda ser considerado por los ciudadanos del país que ha recibido el reconocimiento internacional como un argumento positivo para considerar a su gobierno como legítimo. Similarmente, cuando es negado el reconocimiento internacional, ello puede traer como consecuencia que los ciudadanos del país no reconocido deriven de ello una razón para no considerar como legítimo al gobierno. Pero puede ocurrir también lo contrario, que ello sea una razón para apoyar al régimen.

El acto de reconocimiento internacional no tiene por qué revelar las verdaderas razones por las cuales se reconoce a un gobierno. Este tipo de reconocimiento cuyas razones podríamos llamar no fundantes, deja el contenido de las mismas a discrecionalidad de los actores interesados. El gobierno reconocedor tiene la libertad y el derecho de adoptar sus propias razones vistas preponderantemente en términos de sus intereses nacionales. Sin embargo, estas razones no son una inferencia lógica de un determinado criterio general de legitimidad. El carácter incuestionable de un acto de reconocimiento internacional hace que el acto pueda ser opaco a los ojos de otros espectadores internacionales, dejando abierta la cuestión de los contenidos justificatorios y, por ende, de la adjudicación de legitimidad. En este sentido, el reconocimiento internacional no lleva consigo un determinado criterio normativo, sino que da lugar a que los reconocedores propongan sus criterios o razones.

Ahora bien, ¿en qué sentido los actos de lealtad o reconocimiento están relacionados con el marco de la legalidad? Lo primero que hay que señalar, es que esta relación no significa en absoluto que las razones fundantes de dichos actos sean razones legales. ¿En qué términos hablamos entonces de legitimidad?

Tomando como expediente el ámbito de la jurisprudencia, Hare advierte que similarmente se podría pensar que los actos de reconocimiento pueden ser orientados por precedentes y principios, tal y como sucede en los juicios emitidos por los tribunales cuando no existe ninguna prescripción legalmente contemplada al respecto.

No existen, contempladas en el ámbito del derecho internacional, razones legales para otorgar reconocimiento o lealtad. Los precedentes y principios políticos sólo orientan y aconsejan en aquellas situaciones en las cuales un juez no tiene una ley para aplicar, sino que debe legislar él mismo. En efecto, él se va a guiar por antecedentes o por principios que obtienen o que podrían obtener amplio reconocimiento. Algo análogo puede ocurrir cuando se trate de otorgar reconocimiento al régimen de otro país (especialmente cuando no haya intereses en juego). Hare señalará al respecto, que no hay nada parecido en el caso de la lealtad ciudadana.

De todos modos, tanto en el caso del reconocimiento internacional, como en el caso de la lealtad ciudadana, sólo se muestran ciertos contenidos como relevantes, que en situaciones determinadas deberán ser tomados en cuenta a la hora de otorgar reconocimiento o lealtad. No obstante, jamás prescriben, en el sentido de un *debe*.

Esta última cuestión respecto al reconocimiento de un gobierno, ha sido formulada oralmente por Hart, quien precisa que le compete al Derecho Internacional establecer razones para el reconocimiento de los gobiernos como legítimos. Condiciones como: el mantenimiento del orden; el establecimiento de un orden jurídico; la superación de una situación de indecisión, en cuanto a saber cuál es el poder real en ese país, etc. En este punto, pareciera que Hart precisa que en el caso de que se cumplan estas condiciones, un gobierno tiene el *derecho* a ser reconocido internacionalmente.

De paso, surge una cuestión más general acerca del fundamento de la legalidad del Derecho Internacional: ¿Qué hace del Derecho Internacional tal derecho? Porque similarmente a como lo haría un procurador, un jurista internacional solamente puede determinar lo que el Derecho Internacional es, no lo que debe ser.

Según Hare, estructural y funcionalmente el Derecho Internacional se diluye en una especie de *Common Law* en que la base legislativa está determinada por la acumulación de precedentes que son aquí los reconocimientos hechos en los diversos casos por instancias soberanas. A este respecto, el Derecho Internacional se guía por precedentes, no hay

legislación. El abogado hace referencia al derecho internacional existente como una especie de masa confusa.

Sin embargo, parece que Hare le concede a Hart un punto importante: de que existe una instancia, aunque no claramente formulada a la cual un jurista internacional puede apelar. Ahora bien, un jurista da argumentos a favor y entonces parece que tiene razón Hart cuando afirma que el Derecho Internacional provee razones para reconocer o negar reconocimiento a un gobierno en el plano de las relaciones internacionales. Sólo, podrá decir Hare, que estas razones no pueden ser decisivas. A él le interesa destacar que no es lógicamente necesario otorgar reconocimiento cuando don dadas una serie de condiciones.

La situación es realmente compleja: por una parte, el otorgamiento de reconocimiento es una potestad soberana creadora de derecho, más que una aplicación de un código. En esto sin duda tiene razón Hare. Por otra parte, el reconocimiento de un gobierno por otro tiene lugar en una red de relaciones internacionales, un sistema de usanzas que constituye precisamente el Derecho Internacional. Pero, entonces, podría darse el caso en el cual el negar reconocimiento estuviera con el conjunto de las relaciones en las cuales se inserta internacionalmente un país.

De esta manera, el ignorar las razones que hablan a favor del reconocimiento puede llegar a ser demasiado costoso. Cabe pensar, entonces, que Hare subestima tanto en el plano de la lealtad individual como en el plano de las relaciones internacionales, la importancia del hecho de que hay tal cosa como razones a favor o en contra del reconocimiento o de una postura de lealtad.

En el caso de la lealtad individual se trata de razones cívicas capaces de constituirse en exhortaciones dirigidas a los conciudadanos. En el caso del reconocimiento internacional, el reconocimiento otorgado (o negado) no tiene necesariamente el carácter de una exhortación a los otros países de tomar una posición similar. Pero, en cualquier caso, debe poder justificarse la decisión ante otras naciones mediante argumentos.

Ahora bien, esta nueva analogía entre reconocimiento internacional y lealtad cívica, no subrayada en otros aspectos por Hare, no debe hacer, sin embargo, que perdamos de vista la diferencia entre situaciones. El individuo no puede considerarse como soberano para reconocer o no reconocer un gobierno o un régimen.

Un gobierno reclama soberanía sobre su territorio y por lo tanto considerará como enemigo al que le niega esta soberanía, y como perturbador de la paz interna al que le niega su legitimidad. La condición no solamente de ciudadanía, sino también de residencia admitida en el país, es someterse a sus leyes.

De acuerdo con ello, podría haber distinciones más sutiles tanto de parte del gobierno como de parte de los ciudadanos. Un gobierno podría sentirse suficientemente fuerte como para permitir discusiones acerca de su legitimidad y exigir de sus ciudadanos y habitantes sólo el reconocimiento de su autoridad, es decir, que se acogen a sus leyes por más que puedan seguir discutiéndolas. Quizás en este punto, podría haber -de nuevo- algo lejanamente análogo en las relaciones internacionales. Un gobierno podría negar reconocimiento al otro y, sin embargo, comprometerse a la no-beligerancia.

La última objeción advierte que la mayoría de los argumentos en torno a la adjudicación de lealtad, tienen como punto de partida situaciones de inestabilidad política. En este punto, surge la cuestión del sentido de la atribución de legitimidad en épocas de estabilidad cuando no se plantea en absoluto esta cuestión.

Al respecto, Hare admite que generalmente en situaciones o regímenes estables, no se dan expresiones de una lealtad cívica, a menos que se exijan tales declaraciones para posiciones o coyunturas particulares. Por ejemplo: que se trate de asegurar formalmente una lealtad especial para la provisión de ciertos cargos burocráticos o gubernamentales.

Pero, aunque no sea necesaria una declaración de lealtad y más bien se considere ésta como obvia, la importancia de que se piense que el régimen sea legítimo (y esto quiere decir, de acuerdo con la concepción de Hare, que se le debe lealtad) se hace patente cuando consideramos el peso de la negación. Negar la lealtad aunque sea sólo en el pensamiento, constituye a un ciudadano, tal y como lo expresa Hare, en un "rebelde de corazón". Es en este sentido que Hare afirma que podemos suponer una disposición de lealtad equivalente a la consideración del gobierno como legítimo, o darla por sentado en aquellos ciudadanos que no se muestran como rebeldes.

Sin embargo, esta reflexión de Hare deberá ser de nuevo matizada, si se admite nuestra distinción entre lealtad y reconocimiento a un gobierno por parte de los ciudadanos y el reconocimiento de su autoridad. Ya que, entonces, se admitirá entre la rebeldía y la consideración de un gobierno como legítimo una tercera posibilidad. De tal manera, podría adquirir un peso y un papel

nuevo la última objeción planteada por Hare: el reconocimiento de un poder político como teniendo autoridad, podría ser una forma ideológicamente menos exigente de someterse a las leyes del país, forma que no involucra siquiera la noción de ciudadano, en el sentido enfático de la palabra. Esta última noción sí parece pertenecer al mismo contexto que la noción de gobierno legítimo. Ambos conceptos, tanto el de legitimidad como el de ciudadanía, pertenecen a un contexto cívico que podría faltar sin que ello implique necesariamente algún desastre (caso de la dictadura franquista española), a tal punto, que después de pasar una población a la condición cívica (transición democrática) puede añorar la etapa previa en la cual el gobierno no era asunto de ellos, y por lo tanto, ni legítimo ni ilegítimo, sino simplemente, una autoridad fáctica incuestionable mientras no se esté dispuesto a ir de nuevo a la guerra.

Generalmente, las órdenes que emanan del ordenamiento legal atañen a la convivencia cívica. Si coinciden el punto de vista jurídico con el punto de vista cívico, no se tienen motivos para cuestionar la legitimidad y la adhesión al régimen es manifiesta.

De una u otra forma, todos entendemos la necesidad de obedecer al ordenamiento jurídico existente, y esta obediencia está vinculada a la atribución de autoridad en términos de obediencia cívica. El problema se presenta a la hora de precisar esta misma obediencia al orden político, en tanto que adhesión, pues el contenido de la misma traspasa los límites de la mera vinculatoriedad legal. El hecho de que se respete o no esta vinculatoriedad jurídica, no implica apoyo o lealtad incuestionada al régimen.

La obligación jurídica tiene sus límites tanto en un gobierno *de jure* como en un gobierno *de facto*. Para cualesquiera de los casos, desde el punto de vista cívico, han de admitirse vinculaciones múltiples y de contenidos diversos que no son estrictamente jurídicas, pero que pueden ser admitidas jurídicamente. Así por ejemplo, admiten muchos códigos legales que nadie puede ser obligado a declarar en contra de sus familiares cercanos. A tal efecto, se puede decir que no puede haber lealtad o apoyo sincero al orden político, si de alguna forma están refidos en el corazón las diversas exigencias de lealtad.

Ciertamente, a la hora de atribuir legitimidad entran en conflicto lealtades diversas. Lo jurídico no excluye la posibilidad de que en ciertas circunstancias surjan nuevas razones, valores y contenidos cívico-políticos que desplacen en rango de importancia a los contenidos de la obligación jurídica.

A este respecto, lo que cae dentro del ámbito de lo político (y lo político mismo) no está claramente delimitado. Ciertamente, cuando hablamos de obligación política estamos hablando de obligaciones para ciertas y determinadas instituciones cívicas, sociales, económicas y gubernamentales. La vinculación al orden político y las obligaciones derivadas atañen en general al ámbito de la convivencia cívica. A decir verdad, existe una especie de vinculatoriedad natural previa a la vinculatoriedad racional creada por el Estado a través del orden legal y jurídico, una vinculatoriedad que no está racionalizada (sistematizada), y que responde a una cierta espontaneidad natural social y cívica que trae como consecuencia el juego espontáneo que dará origen al libre acuerdo y discusión pública. En este punto, objetamos a Hare no dar cuenta de esta vinculatoriedad cívica previa a todo cuestionamiento de la legitimidad. Sólo desatendiendo este tejido social pre-estatal puede Hare comparar la *allegiance* política con la adhesión a un club y a sus autoridades. Elegimos nuestros clubes, pero no la trama social y sus vínculos en las cuales venimos viviendo.

De todos modos, hemos de señalar que son pensables situaciones extremas en las que la vinculatoriedad jurídica pierda su sentido. El caso de desobediencia civil da prueba de la existencia de otros contenidos que ponen de manifiesto no sólo la desobediencia al orden legal existente, sino el desacato abierto a la autoridad, por lo que no cuentan las obligaciones cívico-políticas jurídicamente establecidas. Adicionalmente, no se excluye que para tales casos quede abierta la posibilidad de que surjan nuevos valores cívicos que desplacen a los anteriores y que podrían requerir la negación de la lealtad al gobierno. En este sentido, los ciudadanos pueden adoptar nuevas obligaciones que suspendan las anteriores en virtud de un acuerdo tácito normativamente adscrito. Y es de esta manera como tiene lugar la deslegitimación de las vinculaciones existentes, y se abre la posibilidad de optar por una refundación de un principio de legitimidad en vista a valores cívico-políticos emergentes, que podrían llegar a ser entendidos como reafirmaciones de una civilidad y vinculación preexistente.

Hare considera como equivalentes la actitud (o declaración de lealtad al gobierno (o lo que es lo mismo en su concepción, la consideración del gobierno como legítimo), con el reconocimiento del sistema legal vigente como vinculante. Esta equiparación es, sin embargo, demasiado simple, ya que no solemos considerar el reconocimiento de la mayor parte del derecho civil y en gran parte del derecho penal, como emanados específicamente del gobierno

actual, y ni siquiera del régimen actual. No todas las leyes vigentes bajo un régimen dado son consideradas como emanadas de éste.

La gran mayoría de las leyes civiles y penales no derivan de ningún régimen determinado, son independientes de si en Inglaterra reina la casa de los Estuardos o los Windsors (para referirnos al ejemplo del jacobita de Hare). La mayor parte de las leyes civiles, han de ser consideradas como debidas a la sociedad civil o como producto histórico de largo alcance. Además, dado el carácter no circular de este apoyo, ya que se trata de un conjunto de leyes no emanadas del mismo régimen, las razones que se apoyan en la juridicidad prepolítica son más fuertes que aquellas que derivan del hecho de que el régimen asegure *algún* tipo de orden o sistema legal cualquiera.

De esta manera, no se puede afirmar que la aceptación del orden jurídico existente (el cual es en realidad independiente aun en buena parte de la Constitución) entraña el reconocimiento del gobierno como legítimo. Si hemos de tomar en cuenta las razones por las cuales alguien considera a un régimen como legítimo, entonces, debemos admitir que el hecho de que un gobierno esté dando fuerza al ordenamiento jurídico que no procede del mismo, es una poderosa razón (aunque no concluyente)

por la cual gran parte de la población puede considerar al régimen como legítimo. Y, viceversa, una poderosa razón para negar la lealtad al gobierno, sería el hecho de que el gobierno no reconozca las leyes que la sociedad civil se ha dado a sí misma.

Resulta también plausible, que alguien pueda reservarse el derecho de anhelar un cambio de régimen, pero, al mismo tiempo, le reconozca al gobierno actual su función de asegurar ciertas necesidades civiles o nacionales, y considere, por lo tanto, que el gobierno merece en amplia medida obediencia, aun cuando no le reconozca legitimidad. Ello evidencia un sentido más exigente del uso de la palabra "legítimo". Pues, aun cuando existan razones y éstas no basten para considerar al régimen como legítimo, sin embargo, podrá concedérsele, por lo menos *autoridad*.

De esta manera, aunque Hare no lo diga así, él está en el fondo hablando más bien del reconocimiento de autoridad que de legitimidad. Sólo así pueden ser entendidos los versos con los cuales pone fin a su estudio:

*Who pretender is, and who is king
God bless us all, that's quite another thing.*

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS:

1. R.M. Hare. **Applications of Moral philosophy**. University of California, 1973. Pág. 91.
2. Hare, 1991. Pág. 91. "To explain the meaning of any predicate is to give the criteria or conditions which have to be satisfied by a subject before this predicate is correctly predicated of it".
3. T. Hobbes. **Leviatán**. Alianza Universidad. Madrid, 1989. Pág 83.
4. Platón. **La República**. Aguilar, Madrid, 1959. Pág. 81.
5. Eusebio Fernández: "Acerca de las obligaciones morales". En: Javier Muguerza (comp.). **Ética día tras día**. Editorial Trotta. Pág. 146.
6. Hare, 1973. Pág. 97. "Here, as to wider issues, we may apply the remark of the distinguished Danish jurist Alf Ross that <like a harlot, natural law is at the disposal of everyone. The ideology does not exist that cannot be defended by an appeal to the law of nature>.

SOBRE LA RECONSTRUCCIÓN DE UN DISCURSO ÉTICO

Claudia Ochoa de Pacheco

Este artículo quiere mostrar algunas dificultades éticas y resolver algunos problemas lógicos y epistemológicos que se le pueden presentar a un historiador de las ideas cuando hace reconstrucción de la moralidad en una controversia. Para hacerlo tendré que empezar por retomar algunos elementos del debate contemporáneo sobre valoraciones y deseos morales que pueden ser importantes para quienes nos iniciamos en el análisis de este tipo de discurso. Luego identificaré las diferencias de opinión en esta controversia. Indicaré las premisas y conceptos metafóricos que acercan al mundo de vida desde donde los protagonistas formulan sus compromisos iniciales y finalmente reconstruiré algunas de las premisas explícitas e implícitas que se utilizaron para argumentar cada punto de vista. A continuación los hechos que dan inicio a esta polémica moral y sus protagonistas.

El 13 de enero de 1869, “El Federalista” periódico editado en Caracas, publica un llamado a hacer observaciones al proyecto de un nuevo Código Civil.

Casi un mes después el Licenciado Ramón Ramírez¹, presenta un artículo en la sección colaboradores del periódico La Opinión Nacional (27-02-1869) con el fin de “...alertar a la opinión pública y hacerle ver la brecha que se quiere abrir en el baluarte que aun retiene a nuestra sociedad agrupada, la tradición religiosa.” Se abrirá así una polémica desde mundos de vida distintos sobre valores aparentemente comunes: el progreso y la familia.

Con estos hechos se abre una discusión, que se concretará en una serie de artículos que van desde el 13 de enero de 1869 hasta el 15 de marzo del mismo año entre Ramón Ramírez y Luis Sanojo².

La controversia ha sido lugar para identificar las condiciones posibilitadoras de la actividad crítica. La emergencia que pudo suponer para la conciencia de un patriota cristiano este proyecto de código en cuanto intervención del poder político en una práctica hasta ese momento de la esfera familiar y religiosa: la unión Conyugal, es una hipótesis ha considerar y que nos limita deliberadamente, las posibilidades interpretativas. Es de entrada, la primera dificultad , ¿el historiador o intérprete de un texto puede hacerse cargo de ideas morales que no pueda conceptualizar?

Dar cuenta de dificultades éticas en la reconstrucción de estrategias argumentales empleadas para responder por decisiones morales en la Caracas de fines del siglo XIX es parte de este trabajo y de una investigación más amplia.

1. Las valoraciones más vinculantes que los deseos

En el debate contemporáneo, Ayer, Stevenson y Hare no aceptan un criterio que justifique a un contenido material como ético (SASSO, 1982: 109). Esto no implica que el historiador no cuente frente al pasado moral de un grupo con unos conceptos éticos, a la hora de explicar el comportamiento moral. Su discurso al enmarcar la alteridad presente en el contexto dialógico de una polémica acude a criterios y conceptos que considera mas “valiosos” que otros para su investigación.

Sin embargo el no puede hacer descansar una afirmación en sus preferencias.

Ni emotivismo ni el prescriptivismo aceptan un juicio moral deducible de un enunciado fáctico. Tampoco el historiador puede deducir ideas morales a partir de conductas concretas.

Para otros autores como Philippa Foot la ética sí es contenido, no mera forma, y adquiere ese contenido gracias a su conexión con una clase de conceptos (FOOT, 1982: 114) . Se refiere a conceptos que apelan a la felicidad, al querer, a la justicia o a nociones emparentadas. Estos deseos tienen contenidos sobre los que se puede construir una ética normativa.³

Otras consideran que es erróneo pretender que lo ético emerge de los deseos. La crítica de Baron (ABBA, 1992) observa que si un sujeto obra en

virtud de deseo, que de hecho encuentra que tiene, no es persona perfectamente moral, porque le falta un punto de vista que le permita valorar los deseos que eventualmente experimenta.

Sasso acude a la relación lógica que muchas veces se observa entre deseos que se basan en valoraciones. Sin embargo, estar de acuerdo con que los deseos no constituyen en todos los casos una unidad en función de la cual se valora, (SASSO, 1982) no significa admitir la necesidad de un punto de vista evaluador del deseo. La valoración práctica en la vida cotidiana de un contenido moral se ejerce incluso, sin representación consciente alguna (MORENO, 1996: 11).

En el proceso histórico de su constitución como comunidad o sociedad, el grupo humano centra espontáneamente, sin decisión previa, como exigencia de las condiciones históricas en que vive la práctica central y fundamental de su existencia⁴. La valoración de contenidos es una práctica segunda, el sistema de lo valorado real y no formalmente constituye el “ethos” aristotélico, es decir, el modo habitual de morar en el mundo⁵. Las valoraciones entendidas desde la práctica histórica que la genera, serían más vinculantes que los deseos. En el caso de Ramón Ramírez, uno de los abogados participantes en la polémica moral a reconstruir, sus valoraciones pueden considerarse, no sólo como ideas morales sino como una práctica habitual que se confronta con otro modo de vivir las relaciones de pareja frente al estado, concretamente la aparición del matrimonio civil, puede constituir para él una acción de quitar valor al esquema sacramental.

Las valoraciones parecen guiar sus decisiones morales desde una tradición innegociable con la naciente modernizadora del derecho. Pero generalmente hay diversidad de deseos a lo largo de la vida -del día- de una persona que hacen inconveniente que un historiador acepté los deseos de justicia, felicidad, etc, proclamados en un texto como criterio para conocer lo que creen, admiten o se inclinan a censurar o aprobar. ¿Será más consistente pues a partir de actos, acciones, actividades o comportamientos dónde se pueden registrar ciertas actitudes tales como la aprobación, el rechazo, el elogio, la censura? No si entendemos que las acciones mediante las cuales un contenido adquiere importancia, significación y apetencia (MORENO, 1996: 1) no son acciones aisladas sino heredadas aunque discernidas (MAC INTYRE, 1987) heredadas y actualizadas dentro de un mundo-de-vida. Siguiendo con el ejemplo del cristiano decimonónico, él aprendió a valorar la ley de Dios (Régimen de Cristiandad) por encima de las otras leyes y a despreciar la intervención de la autoridad en la vida privada (liberalismo). Estas valoraciones eclécticas las

vivieron muchos caraqueños en el naciente régimen republicano. La apetencia por la libertad máxima del individuo era tan fuerte como el deseo de obedecer a Dios. La dificultad ética con la que se encuentra el historiador es la pregunta por lo más vinculante, por el sentido de las acciones y pasiones que habitan en la conciencia moral (Castro L., 1997) y no sólo por ideas morales aisladas

Ante nuevas prácticas y nuevas valoraciones la conducta individual discierne, resuelve y practica. Este saber práctico de los individuos sale a relucir en épocas de confusión, donde no están claros los patrones. La competencia argumentativa pudo desarrollarse frente a la urgencia de tener que defender las premisas obvias que han dejado de ser aceptadas. Ramírez y Sanojo se muestran capaces de argumentar y aplicar continuamente la tradición y las valoraciones de su grupo apropiadamente y de acuerdo a sus posibilidades.

Lo vigoroso de prácticas individuales, como la de estos abogados del siglo XIX, puede dar pie al nacimiento de un “ethos” o expresarlo. Entonces las opciones personales se vuelven de grupo y se perciben, muchas veces, como incuestionables y pueden sentirse con autoridad para negar las normas de otra forma de vida. Las preguntas por el cómo vive y cómo valoran los protagonistas de un discurso ético son por tanto relevantes para la reconstrucción de una argumentación ética pues remiten a lo que se puede conocer y lo que es obvio para los agentes éticos, es la pregunta por las fuentes de las premisas aceptables y creíbles. Allí se hilará el sentido, sea patriótico secular o patriótico cristiano.

2.- Una nueva calamidad: La diferencia de opiniones

En 1869 Venezuela carga una enorme deuda pública, sufre en las regiones las batallas de los caudillos y no se ha repuesto todavía de los desastres de la Guerra Federal (1858-1863). La noticia de un nuevo Código civil es leída como desastre para quien como Ramón Ramírez padece lo que acontece en la República en clave Patriota-Cristiana.

Ramón Ramírez, no acepta que el progreso implique aumentar la intervención de la autoridad pública lo que no implica que niegue la secularización. Afirma que: *“la verdadera tendencia del progreso es no dividir a la sociedad en esferas o poderes distintos, sino a sacar al individuo de todo poder extraño para dejar a el solo autor de sus propias acciones (La Opinión Nacional 3-03-1869)*

Para Sanojo una sociedad progresa cuando define y ordena y por lo tanto separa cada uno de las esferas de acción de la vida humana, para Ramírez el progreso es crecer en autonomía de acción. La ley del progreso para él, es otra:

“Así pues, la ley del progreso tiende a llevar la sociedad a su máximo, los gobiernos a su mínimo” (RAMÍREZ, 1855: 67)

Así la formuló en su libro “El Cristianismo y la libertad” (1855) donde define cada uno de los elementos de su modelo de perfección social. Es probablemente el antagonista más severo que puede confrontar Sanojo en una Caracas ganada a que las élites consideren a todo pensamiento cristiano un fanatismo⁶, Un discurso desde las esferas del gobierno como el de Sanojo deja así de ser un monólogo legal incontrastable. En el curso de la controversia ésta diferencia de opinión inicial va evolucionar temáticamente y no obstante los esquemas conceptuales aparentemente cerrados se darán aperturas pragmáticas entre los polemistas⁷

3.- La apertura de la polémica

En la reconstrucción de una discusión crítica esta fase de apertura supone identificar los compromisos iniciales sustantivos, procedimentales y de otro tipo entre quien defiende un punto de vista (protagonista) y quien lo confronta (antagonista). Esto con el fin de examinar si hay suficiente fundamentos en común como para un diálogo fructífero (Eemeren y Groontendorst, 1996).

Luego del primer llamado publicado en el Federalista para “oír las observaciones que tengan a bien hacer” (13-01-1869) en primera pagina de La Opinión Nacional aparece el título: Una Gran Calamidad (27-01-1869). En ese artículo Ramón Ramírez advierte sobre el peligro de desmoralización progresiva si se convierte el matrimonio en contrato civil. Lo hace utilizando la metáfora de una pendiente.

Ese mismo día en la sección Colaboradores publica un artículo donde presenta argumentos en contra de la aparente obviedad de la secularización del matrimonio (La Opinión Nacional 27-01-1869) Allí se pregunta por lo indispensable de un registro civil si no se cuenta con pulcros y honrados empleados no eclesiásticos y por un escenario donde los católicos no desearan adquirir una legitimidad puramente humana.

Si quien reconstruye la polémica se fija en los conceptos metafóricos con los cuales Ramírez califica la secularización del matrimonio, encontrará términos a explicitar, no resueltos semánticamente y con estos puede tratar de aproximarse al significado de sus premisas. Frases como éstas : “invasión solapada de espíritu anticristiano” “genio del mal” “germen del desamor que nos separa y amenaza ya disolver” estan asociadas a reglas morales implícitas. Al final del artículo no termina de elaborar su razonamiento y relaciona causalmente la falta de fe con el caos político “desengañémonos: no son las divisiones políticas las causas originarias de nuestros males políticos, ellas son la consecuencia de la falta de fe cristiana...” (La Opinión Nacional 27-01-1869)

Los conceptos metafóricos de estos dos primeros artículos que todavía no conocen la opinión de Luis Sanojo nos ayudan a aproximarnos al mundo de vida de Ramírez desde donde se justifican sus reglas y opiniones morales.

Nuestra hipótesis es que acepta discutir porque para él es urgente mostrar las conexiones entre lo que parece obvio a Sanojo -la secularización del matrimonio- y lo no tan obvio -la desmoralización-. A este punto de partida tenemos que acudir para entender su compromiso y modo de proceder inicial:

“A menos que las observaciones que acabamos de hacer den lugar a alguna discusión, pues en este caso agotaremos nuestros argumentos a favor de la doctrina católica” (Una nueva calamidad 27-01-1869)

Luis Sanojo en El Federalista se sorprenderá de los términos en que Ramírez comunica su desacuerdo pero aceptará la discusión. En el primer artículo de replica a Ramírez, se puede reconstruir así sus premisas:

Premisa: si todos convienen en que no debe negarse el matrimonio a los que no se educaron en la religión católica, entonces los no católicos deben tener medios de formar una familia legítima

Premisa: Todos convienen en que no debe negarse el matrimonio a los que no se educaron en la religión católica.

Conclusión: Es racional que el Proyecto de Código civil, provea los medios de formar una familia legítima

Con las premisas formuladas así aparentemente la conclusión es necesaria, sin embargo aunque la primera premisa es aceptada por Ramírez⁸ la conclusión no, ya que él ha señalado las disposiciones de la iglesia como

instrumento de legitimidad. La conclusión obvia para Sanojo, aunque no necesaria, ni creíble para Ramírez nos dice de su compromiso con el Derecho como razón ordenadora de las sociedades. Su metáfora de buscar luces será coherente con esta postura inicial: “buscaba... luces de los demás”. El progreso es luz, quien esté en contra de mi visión de progreso, está en la oscuridad.

4.- Los argumentos morales

Luis Sanojo el otro abogado protagonista de esta polémica reconoce que la religión ha prestado: “...inmensos servicios a todos, las instituciones sociales, y muy especialmente al derecho” (15-02-1869) Sobre este punto no se debate. Aquello a propósito de lo que no sé esta de acuerdo, acerca de lo cual hay las mayores discrepancias es la visión de progreso social. Ramírez atacará esta visión en sus artículos.

La visión de perfección de Ramón Ramírez implica serias diferencias en la concepción de lo civilizatorio con respecto al paradigma del progreso de Sanojo. El hombre se civiliza en proporción a lo que adelanta en el conocimiento de su naturaleza:

“...a proporción que el hombre vaya desarrollando su inteligencia y sometiendo a ella su voluntad, lo que quiere decir, a proporción que se civilice...”(1855:67)

Este requisito de ser hombre y conocer lo que se es, puede estar ligado, a las reglas de producción de sus argumentos morales. Aquí el historiador de las ideas tal vez no pueda mostrar con toda claridad que determinadas reglas están presupuestas de manera general y necesaria en la comunicación lingüística (Alexy, 1989:183) o que son constitutivas de una forma o mundo-de-vida pero puede proponer como condición de determinados actos de habla, el cumplimiento de reglas, siguiendo una fundamentación pragmático-transcendental” (Alexy, 1989). Pensar la moral separada de la experiencia religiosa y más concretamente de una experiencia religiosa doméstica es impensable en las reglas del discurso práctico de Ramón Ramírez. Para él, el estado jamás podrá educar sino instruir, porque la educación sólo se da en la familia⁹.

4.1.- La ley del progreso es que cada institución tenga su objeto

“Tienden las sociedades modernas a hacer una completa separación de los objetos particulares a que ha de encaminarse siempre la vida humana” (El Federalista 30-1-1869)

Sanojo define con el adjetivo “moderno” un tipo de sociedad que se distancia del descrito y enunciado por Ramírez cuando habla de “reunión de familias”

La sociedad moderna se caracteriza por separar completamente los elementos de un todo; por hacer y construir individualidades, por enfocar lo particular, por convertir la naturaleza en objeto subordinados a la observación e interpretación de un sujeto. Esta premisa nos mete en el mundo de las ideas positivistas que ya estaban presentes en los debates de las élites intelectuales caraqueñas, sin embargo su conclusión nos conduce a algo más que una idea ilustrada, nos lleva a un paradigma cultural, a un modelo de felicidad, del cual van a derivar muchas costumbres y normas morales: la ley del progreso es que cada institución tenga una esfera especial.

Este argumento implícitamente está afirmando un proceso de secularización¹⁰ con el consiguiente presupuesto de creación e independencia de instancia con sentido específicamente temporal¹¹. Este paradigma sostiene como principio que:

“...la civilización produce en su desarrollo la completa, la absoluta separación del poder temporal y el espiritual”(MICHELENA, 1851: 6-7)

Esta ley de progreso directamente hace referencia a la institución eclesiástica como interlocutor al que se le recuerda que debe concretarse a “un objeto especial”

Sanojo inicia el debate con Ramírez sin aceptar su agenda. Sus premisas no se esfuerzan en responder a los argumentos de Ramírez. Se defiende del ataque definiendo su ideal de progreso, pero sin ofrecer elementos pertenecientes a puntos de vista en común.

4.2.- El progreso civilizador conduce a la perfección social

Ramírez critica esta noción de progreso en su siguiente artículo donde el encabezado es precisamente este primer esquema argumentativo de Sanojo

Inicia su argumentación enunciando la siguiente regla:

“No consiste el progreso civilizador, que quiere decir tanto como moralizador (...) en separar los objetos particulares, que como medio y no fines sociales sirven al hombre para conducirle a su único y verdadero destino, su perfección moral...”(RAMÍREZ, La Opinión Nacional 3-03-1869)

En esta regla están implícitos al menos tres argumentos mas:

- a.- El progreso civilizador conduce a la perfección social
- b.- El progreso civilizador es moralizador
- c.- El progreso da unidad de acuerdo a mismo fin

Examinémoslos con el fin de hacer explícitos las consideraciones implicadas y los contenidos indirectamente aducidos

Si el progreso es moralizador y moralizar es educar en el ejercicio de la libertad, progresar implica el mejor uso de mis libertades. Sin embargo, Ramírez tiene muy presente que este objetivo civilizatorio de “PROGRESO EN BUSCA DE LA PERFECCION, O SEA DE LA CIVILIZACION” puede concretarse de variados modos:

“... porque puede dejar a cada uno de sus miembros el completo uso de sus facultades a fin de que solicite por si mismo su perfección, prestándole ella solamente las garantías necesarias para remover los obstáculos que pueden oponérsele por parte de sus semejantes; o bien por no tener confianza en los individuos que la forman, encargar al poder que representa la fuerza común, no solo de prestar garantías al uso de las facultades, sino también de limitarlo y dirigirlo, señalando por si mismo el modo de buscar la perfección. En este caso cumple la sociedad su objeto, sometiendo el individuo a la obediencia, en aquel, dejándole la libertad”(RAMÍREZ, 1855: 40)

Los argumentos de Ramírez privilegian una visión de progreso social donde la moral de las familias que conforman la sociedad (ver cap. I) prepara para el uso de las libertades. Prepara pero después deja “a su propio impulso”: “...sed perfectos, consiste no solo en la posesión y goce de las facultades humanas, sino en su ejercicio bajo su propio impulso y responsabilidad

(RAMÍREZ, La Opinión Nacional 3-03-1869). A partir de esa definición de perfección social establece la relación entre civilización y liberalismo.

4.3.- El progreso civilizador es moralizador

En este argumento esta implicado otro: educar es moralizar, este conocido binomio decimonónico no puede pensarse que fue inspirado en afanes laicistas en un católico como Ramírez, pero si en afanes radicalmente emancipatorios¹². Sus raíces son otras. Para hallar el sentido mas histórico-concreto de su visión de moral y educación tenemos que fijarnos en como se expresa:

“... así es que la única función debiera conservar la sociedad, fuera de la seguridad interior y exterior, es el fomento de la EDUCACION, la moralización del hombre, es decir, la acción que tiene por objeto hacer que los miembros que la forman sea hombres y no seres dotados de motivos ciegos y de pasiones indomables...”

Cuando dice Educación entiende moralizar cuando dice moral no la define, la ubica en el plano sensible:

“Ese instinto, o llamase sentido moral, es en lo moral lo que en lo fisico, es por ejemplo, el instinto de la conservación y el de la reproducción. La percepción del bien y del mal se tiene como se tiene la del placer y la del dolor...”

Esa experiencia de hacer lo sentido como deber, es lo que ordena, lo que es regla “...no es el derecho de darle gusto a la voluntad, sino de obrar de acuerdo con nuestros deberes”.

¿Pero cual será la regla que deberá tener a la vista de la sociedad para saber cuando esta dentro y cuando fuera del circulo de sus atribuciones?

La respuesta no es otra regla, ni una receta o principio al cual obedecer, la recomendación es el estudio de la creación¹³ en general de los actos humanos, de las costumbres. La conciencia, autónoma interprete legitima de sus decisiones morales. Se aleja Ramírez del absolutismo de sentidos morales vistos como absolutos y externos.

La moral no es regla, ni es código absoluto, implica el examen de la realidad, de la deliberación de decidir es acción para hacer hombre a los

hombres, es decir conseguir su fin. En el sentido teleológico de la visión cristiana de Ramírez, la moral siempre “se ejecuta atraída por esa convicción de hacer bien y estar acorde con la verdad” Moralizar implica educar en el ejercicio de la deliberación de nuestros actos. Ramírez logra trascender la teología moral de su época que hace prevalecer la autoridad de la ley frente a la conciencia y propugnar una relación entre educación y la moral que no es leída, en el caso francés, como remedio frente a la secularización¹⁴ al contrario es un modo de alcanzar una mayor emancipación moral frente a la autoridad de la sociedad civil y las costumbres republicanas

Esta relación consecuente no se explica suficientemente en este artículo sino en el que lo antecedió “La ley atea, o sea ley sin principio” (RAMÍREZ, La Opinión Nacional 27-02-1869):

“Y estas no son simples abstracciones, son realidades concretas. La sociedad más libre es la más temerosa de Dios, se sigue, la más honrada: termina la más liberal, es decir, la que puede ejercer mayor número de actos impunemente, pero que la sanción social y religiosa condena.

Ya se comprende, pues, que la verdadera libertad, es decir, la civilización, consiste en aproximar el estado en que el hombre respete más a sus semejantes sin necesidad de otra sanción que la religiosa o natural; y que toda sociedad que tiene que abrir su esfera política para hacer entrar en ella actos que antes se hallaban entregados solo a la sanción moral, pierde necesariamente en libertad”

Ramírez esta subrayando las consecuencias de seguir introduciendo mas “sanciones externas, mantiene el horizonte de una sociedad entiéndanse familias reunidas, que ejercen el mayor número de actos sin sanción externa, contando con los mecanismos de la sanción social y religiosa.

Ramírez, no ha olvidado los ideales emancipatorios de la libertad de conciencia. Reniega de los códigos y de una moral de obediencia: “no se conforma con ser bueno, aspira, inevitablemente, a serlo por su propia inspiración” (RAMÍREZ, La Opinión Nacional 27-02-1869)

De estas premisas, concluye, por una parte que:

“Así, la verdadera tendencia del progreso es, a dividir a la sociedad en esferas o poderes distintos, sino a sacar al individuo

de todo poder extraño para dejarle a él solo como autor de sus propias acciones, ¿qué es lo que quiere decir autónomo? Legislador de sí mismo” (RAMÍREZ, La Opinión Nacional 3-03-1869)

La libertad, en cuanto autonomía de conciencia, es el argumento mas repetido por Ramón Ramírez. Tal vez esta “Teología de la libertad”¹⁵ no le permitió comprender que para otros sectores de la sociedad caraqueña el poder extraño que nos les dejaba solos como autores de sus propias acciones, era la iglesia ¿Qué le permitió a Ramírez tomar distancia de la moral heterónoma católica sin dejar de beber de sus fuentes teológicas?

Contestarle, implica explicitar tres premisas indirectamente aducidos en esta polémica

- La argumentación intrínseca es más importante que los argumentos de autoridad
- Cuando la ley no es cierta lo mejor es inclinarse por el valor de la libertad
- Los datos objetivos de la experiencia se oponen a los prejuicios como criterio de orientación de la experiencia humana

Todas estas premisas son coincidentes con los principios de la ilustración en su versión cristiana¹⁶: la teología moral probabilista llegó a Caracas¹⁷ y permitió pensar los principios de la moralidad cristiana¹⁸ de otro modo, distinto a la visión rigorista o laxista. Ramírez propone esta visión ilustrada de la conciencia moral, una visión elaborada desde el discernimiento frente a la realidad pastoral de otro abogado cristiano: San Alfonso de Liguori¹⁹.

Una aproximación que pueda dar cuenta de las posibilidades históricas que tuvo Ramírez para pensar la conciencia como lugar de examen e interpretación moral y no de mecánica adecuación a contenidos nos conduce al discurso católico del libre albedrío. Este cristiano liberal ha bebido de esa tradición y la afirma con claridad: “Fue el cristianismo, a pesar de las numerosas inculpaciones que se han hecho por su intolerancia, el que enseñó a respetar la conciencia del individuo” (RAMÍREZ, 1855: 262)

Este libre albedrío hace mas necesaria un entrenamiento social:

“El hombre ha sido criado para llenar un fin determinado, y para ello se le ha concedido el libre albedrío, que le desvía de él, y le pasea por el espacio sin rumbo ni norte; para cumplir el objeto de

su creación tiene que buscar una guía que le encamine...”
(RAMÍREZ, 1855: 52)

Esta guía fundante se adquiere en el hogar domestico. solicitando ¿En que se fundamenta los límites que quiere imponer una esfera de la vida social a las demás? ¿con qué derecho? Preguntará Ramírez.

El magisterio de la iglesia enseña que una ley civil es injusta si es contraria a una ley superior, si no procede de autoridad competente, si no se dirige al bien común.

Para garantizar el bien no de un grupo sino de todos, Ramírez considera en su artículo no la vía legal sino moral: No se disminuyen el poder de la esfera político sino aumentando la moral. Considerando esto cobra fuerza su argumento de que la perfección social, entiéndase progreso consiste en moralizar. Logra así hacer concluir que moralizar hace innecesario la intervención del poder.

4.5.- Las sociedades civilizadas reducen la sanción política

En el mismo artículo “La ley atea” Ramírez luego de exponer sus premisas elabora varias reservas frente al argumento central de Sanojo acerca de las “Divisiones atomísticas” de la vida social:

“Esta doctrina además es contraproducente al propósito de Sanojo admitida y aceptada la independencia jurídica de las diversas esferas, quien entra a señalar sus límites, ellas mismas o el poder social, con que derecho se le dirá a la iglesia ‘tal o cual acción social’ que reclamáis para nuestra esfera, (el matrimonio, por ejemplo) no os pertenece, porque es de la esfera jurídica?”

¿Con que derecho a la esfera científica, la educación debe ser forzosa y determinada por el estado, o libre y espontanea, etc.?

¿Con que derecho a la industria debéis establecer el gremio o no tenéis que someteos o no al impuesto diferencial, etc.?

Todas estas cuestiones se resuelven por una misma pauta la que determina la proporción la sanción moral con la sanción política.”

¿Con que derecho? Se pregunta Ramírez y tres días después explícita a que noción de derecho se refiere (RAMÍREZ, La Opinión Nacional 6-03-

1869). En el hombre que cree en Dios y reconoce desde luego la soberanía del deber, la noción del derecho aparece por si misma. Pero el derecho no es solo nuestro derecho; es el derecho de todos, de nosotros y de nuestros adversarios. El hombre que tiene el sentimiento del derecho sabe ser vencido, grande y no común ciencia.

Es tal el poder de ese sentimiento que hace respetar el derecho y obedecer al deber, que donde quisiera que se encuentra produce una cierta atmósfera de libertad

Ramírez respeta el derecho pero solo dice obedecer al sentimiento del deber que tiene origen en “la ley Natural”(RAMÍREZ, 1855: 161). Esta ley obliga, así lo entendían los cristianos, en conciencia, ninguna otra ley positiva podía obligar en conciencia sino en virtud de un vinculo con la ley natural (RAMÍREZ, 1855: 161).

CONCLUSIONES.

La reconstrucción de este discurso ético nos ha mostrado que reconstruir la moralidad implica explicitar lo que por ser considerado obvio no se conceptualiza o se conceptualiza metafóricamente. El historiador o interprete al identificar las estrategias argumentativas se puede servir de la lógica para ordenar los alegatos también para identificar una estructura mas demostrativa (Sanojo) de un razonamiento mas de tipo informal (Ramírez). No obstante para comprender por qué la razón no es autoridad para darse a sí misma ideas (Ramírez, 1855: 149) tendrá que acudir al mundo de vida del autor como fuente de las premisas morales explícitas e implícitas. Otro problema que sigue planteado, en que condiciones dialógicas se deja de actuar estratégicamente frente a las reglas de un discurso, es decir, se deja de realizar el discurso con objeto de optimizar su utilidad y pueden emerger premisas que establecen conexiones entre esquemas conceptuales cerrados. Entre los abogados de esta polémica se dan estas “aberturas pragmáticas” (Dascal, 1995) que quedan por estudiar .

FUENTES

- ALEXY, R.(1989). **Teoría de la argumentación jurídica**. Madrid: Centro de estudios constitucionales
- ABBA, G. (1992). **Felicidad, vida buena y virtud**. Barcelona: Evinsa
- DASCAL, M. (1995). “Epistemología, Controversias y pragmática”. En **Isegoria** 12. 8-43
- EEMEREN, F y GROOTENDORST, R (1996) **Fundamentals of argumentation theory**. New Jersey: LEA
- LO CASCIO, V (1998) **Gramática de la argumentación**. Madrid: Alianza
- MAC INTYRE, A. (1899). **Historia de la ética**. Barcelona: Paidós
- MORENO, A. (1995). **El aro y la trama, episteme, modernidad y pueblo**. Caracas: CIP.
- RAMÍREZ, R. (1994) **El cristianismo y la libertad**, Caracas: Monte Avila.
- ROOS, w. (1994). **Lo correcto y lo bueno**. Salamanca: Sigueme
- SASSO, J. (1982). “Problemas actuales de la ética”. En: **Filosofía y ciencias sociales. Problemas teóricos y metodológicos**. Valencia, Universidad de Carabobo: 51-130
- WARNOCK; G. “The object of morality”. En: ABBA (1992). Londres

NOTAS

- ¹ Ramón Ramírez, (1824-1878)nace y muere en Caracas. Abogado, catedrático, parlamentario y escritor. Ejerció la docencia en la Universidad Central dictando las cátedras de filosofía del derecho y economía política; Participó como secretario de la Convención de Valencia (1858) y como diputado al Congreso y a la Asamblea provincial de Caracas; como escritor publicó *El Cristianismo y la libertad* (1855) colaboró en *La Opinión Nacional*, *Pensamiento libre*, *El Federalista* y redactó *Los Obreros del Porvenir* periódico de breve circulación apenas tres números
- ² Luis Sanojo (1819-1878) Nace en Calabozo- Muere en Caracas. Abogado, político, jurista. Como juez en Ocumare del Tuy, le correspondió juzgar por traición a los jefes de las rebeliones de 1846-47 entre ellos Antonio Leocadio Guzmán, Ezequiel Zamora y Rafael Flores a los cuales condeno a muerte por cuya decisión se le considero un juez severo, entre 1856 y 1864, se encargo de

la publicación El Foro, Bisemanario de carácter literario jurídico. Entre sus obras importantes se encuentran “Comentarios al Código de Procedimiento Judicial de Venezuela” (1857), Instituciones de Derecho civil venezolano (1873), juicio sobre el Código civil (1867) . También se ocupó cargos como Ministro de Relaciones Interiores y de Canciller. Participo en la comisión encargada de la redacción del Proyecto de Código Civil de 1868

³ En esto la señora Foot se asemeja al intuicinismo de Ross: “...todas las acciones moralmente buenas deben su bondad a la clase de deseo de que brotan” 1994: 178

⁴ Esta práctica concreta del vivir, sin decisión previa, es decir, sin que nadie lo decida, y sin reflexión consciente, la va llamar Alejandro Moreno, -distanciándose del mundo- de la vida de Habemas, **mundo-de-vida**

⁵ Enrique Dussel (1973: 81-82) traduce al Aristóteles de Etica Nicomaquea II, 1 y II, 6, así: “El ethos es el fruto de los modos de habitar el mundo”

⁶ Esta intolerancia a escucharlo en cuanto pensador cristiano es descrita por Ramírez: “*De todo es permitido hablar en nuestro siglo menos, de lo que recuerda al hombre su origen divino, su destino celestial.*

¿Raro contraste de nuestras opiniones! ¿Lastimosa ceguera de nuestra razón! A todos se les concede la defensa de sus opiniones; a todos se les disculpan sus errores; la palabra tolerancia es la égida mágica que protege todos los absurdos; pero no se oye a los que hablan de religión: sus verdades se llaman rutina; su respeto debilidad; la fe mas que se permite es que se hable del cristianismo como de una escuela filosófica, como de un sistema moral...” Ramírez, R. El cristianismo y la libertad. P.89

⁷ Sobre una relación simbiótica entre pragmática y la semántica para explicar el hecho de que puedan existir “esquemas conceptuales” semánticamente cerrados sin que eso impida la comunicación, ver DASCAL, M (1995) Isegoría 12, 8-43

⁸ “...con relación al matrimonio de los disidentes parece mui (sic) racional y justo que la legislación civil establezca las bases a que deban sujetarse los no católicos para formar una familia, ya que no nacieron ni se educaron en la religión católica...” (3-02-1869)

⁹ El sistema de instrucción funciona a horas fijas ¿pero donde se puede ser “asiduo y oportuno”, “Tierno y afectuoso”, “amoroso e interesado”? En el hogar doméstico; la sociedad pretende sustituir esta atmósfera pero es imposible. El maestro, es un funcionario del sistema que según lo observado por Ramírez

“... solo busca un modo de vivir” “apenas conoce las cualidades aparente de su discípulo” “sus maneras de teatro le sirven para ocultar sus verdaderos instintos” “adopta este oficio por necesidad” “solo aspira a que sus discípulos contesten bien las preguntas”.

Los maestros, además “...se hacen sustituir e sus funciones por los niños mas adelantados” “maestros que no son amados sino temidos” RAMÍREZ, R. 1854: 221

- ¹⁰ El paradigma de la secularización obliga a distinguir un proceso de diferenciación que consigue separar la vida social en dos esferas distintas y subprocesos que serian efectos de esa diferenciación; como los cambios en los modos de comportamiento y la creación de instancias con sentido temporal que se ocupan de nuevas realidades, o que sustituyen otras (mundanización) y procesos que tienen que ver con los nuevos esquemas de conocimiento, explicación y dominio de la realidad (racionalización y cientificación). Para conocer los presupuestos teóricos y las categorías sociológicas que han llegado a formar parte de este paradigma en el sentido de Thomas Khun ver la tesis doctoral TSCHANNEN, O., *Les Theories de la Secularization*, Librairie Droz, Geneve, 1992. Y para una brevisima historia del concepto de secularización: SONEIRA, A., “La religión en la sociedad postmoderna: ¿Secularización o retorno de los sagrado?”, en *Revista Signos* 26, (1994)
- ¹¹ En la historiografía venezolana, el proceso más amplio de secularización se ha explicado desde las medidas de la primera república y parece tener su culmen con los decretos modernizadores de Guzmán Blanco; olvidando el pensamiento secular de los católicos liberales, que mas tarde un liberalismo autoritario y los restauradores de la cristiandad harán imposible.
- ¹² Ramírez nacido en Caracas en 1824, conoce el discurso republicano acerca de la regeneración moral. El proyecto republicano vigente asumía una relación indisoluble entre independencia y libertad de conciencia, la emancipación moral era una empresa pendiente luego de la emancipación política, sólo un hombre virtuoso podía considerarse un hombre verdaderamente emancipado. Estos principios formales se hicieron vigentes cuando la autoridad moral de los gobiernos civiles disminuyó por la falta de cumplimiento de las leyes. De allí que fomentar una conciencia republicana era una tarea principal. Enseñar las nuevas virtudes republicanas fue la misión del nuevo mesianismo liberal, utilizando los métodos y las emociones de la antigua catolicidad. Se insistió por la vía retórica: Promover la relación entre el hecho político con la idea de virtud: si alcanzamos la independencia por consiguiente también debemos ser libres en nuestra manera de pensar
- ¹³ “la observación de la naturaleza moral es la que enseña las leyes a que esta sometida la naturaleza moral”. RAMÍREZ, R. *El cristianismo y la libertad* p. 166
- ¹⁴ “La rebelión de Lutero contribuye a la secularización de la inteligencia, mas esta no era su consecuencia legitima; este era un paso que la humanidad estaba llamada a dar y cuya hora sonó al mismo tiempo” p. 163

- ¹⁵ Respecto a este punto véase CASTRO LEIVA, L., *Insinuaciones Deshonestas*, Monte Avila, Editores Latinoamericana, Caracas, 1996, p.225: "... Sea como fuere, lo cierto es que el republicanismo liberal emergente presenta una nueva concepción de la educación pública, implícitamente de la moral, de la política, de la economía. Y lo que más importante, traza las bases para el desarrollo a futuro de una nueva concepción de la razón práctica, de un secularismo ambiguo en materia de religión, de moral, de política. Por último, amenaza con crear una 'teología de la libertad' basada en patetismo como forma de manifestación a la vez cívica, laica y evangélica."
- ¹⁶ Véase VIDAL, M., "La conciencia en el proyecto moral de Alfonso de Liguori", *Moralia* 19, (1996) pp. 389-410
- ¹⁷ En el año 1841, aparece publicado en Caracas en *Catecismo de Moral del Presbítero Joaquín Villanueva*; en su prólogo, afirma que la moral ha sido trastornada por gentiles no guiados por la revelación, y, agrega también, por "escritores modernos de la moral cristiana que por medio de las que llaman probabilidades han convertido las reglas ciertas e invariables de nuestras acciones en semillero de disputa..." VILLANUEVA, J. *Catecismo de moral*, Imprenta de Antonio Martínez, 1877, p.III
- ¹⁸ Se entendía por "principios", no los valores ni los criterios de la moral cristiana, sino las estructuras en las que acaece el juicio moral del cristiano. En este sentido, los "principios" venían a ser las pautas formales o las técnicas específicas mediante las cuales se logra una decisión moral ajustada
- ¹⁹ San Alfonso de Liguori (1696-1787), se distancia de la interpretación común que da el causismo acerca de la función de la conciencia moral. La conciencia consistía básicamente en una "técnica" para habérsela en el juego de opiniones diversas, en un contexto donde no se aspiraba a obtener "verdades" objetivas sino, a lo sumo, "certezas" subjetivas. Ello generó un tipo de discurso moral en el que la persona quedaba reducida a un "sujeto" calculante y calculable. Alfonso se aleja de esta interpretación "mecánica" y exageradamente procedimental de la conciencia moral. San Alfonso, admite dos factores en la constitución del orden moral: uno, de carácter objetivo, y el otro, de carácter subjetivo. Alfonso sabe que el orden objetivo es la norma en cuanto es captada por la conciencia. La aplicación de este juicio sobre la conciencia a la práctica de la confesión ha sido considerado como una de las aportaciones más importantes de Liguori a la historia de la reflexión teológica moral. Si en el siglo XIX se impuso la moral alfonsoniana como sistema comúnmente seguido en la Iglesia católica, ello se debió a la victoria de la benignidad sobre el rigorismo.

IDEA DE PROGRESO: ANOTACIONES EN TORNO A LAS FILOSOFÍAS DE LA HISTORIA DE VOLTAIRE, D'ALEMBERT Y CONDORCET

Rafael García Torres

I

“Se puede creer o no en la doctrina del Progreso, pero en cualquier caso lo que indudablemente posee interés es analizar sus orígenes y evolución histórica, incluso si en última instancia resultase no ser más que un **idolum saeculi** porque de hecho ha servido para dirigir e impulsar toda la civilización occidental”. Estas palabras pertenecen a J. Bury, con ellas da inicio a su ya clásico estudio acerca del origen y desarrollo de la “Idea del Progreso” (Bury, 1971: 9). Pero más que la mera formalidad de constituir las **palabras de apertura** de su discurso, llama particularmente la atención que, siendo la primera declaración del autor, ellas sean expresión de una firme creencia en la idea de Progreso como factor causal primario interviniente en los distintos procesos de cambio social registrados por los seres humanos, al menos en occidente. Obviamente, esta creencia no es patrimonio exclusivo de Bury, él sólo la ha colocado como centro o eje en torno al cual gira su célebre texto; él ha querido constatar, en todo caso, la legitimidad de la creencia moderna en la idea del Progreso; su intención, en tanto historiador, ha sido relatar, de modo congruente, los fundamentos de una fe, establecida en el seno mismo de la modernidad.

Hacia la fecha en que Bury escribió su “Idea del Progreso” (1920), efectivamente la confianza del espíritu humano estaba depositada en la posibilidad de erigir una sociedad feliz: el avasallante ritmo tecnológico así parecía indicarlo, y hasta profetizarlo. Bastarían, no obstante, unas pocas décadas más para que aquella sólida confianza se viera sometida a una dura impugnación: luego de la II Guerra Mundial, ese mismo espíritu humano comenzó a contemplar -con profundo pánico- un “progreso” sin humanismo, fundado ya no sobre una tecnología “al servicio del hombre”, sino en una feroz tecnocracia.

En los tiempos que corren ya no se habla con la misma fe en el Progreso, antes bien se alega que los conocimientos humanos actuales han sufrido un substancial cambio cuantitativo y cualitativo, por lo que “la condición del saber” ha de ser repensada desde metarrelatos de diverso género, o al menos desde cierta condición “postindustrial” o “postmoderna”. La crisis de la conciencia moderna, de la modernidad, y más especialmente, del plan Ilustrado, delataría, en consecuencia, el fin de una creencia, la de la fe en el Progreso indefinido del género humano.

Considerada más detenidamente esta cuestión, se puede constatar que en realidad lo que constituye el problema de fondo no es la idea de Progreso en cuanto tal; al fin y al cabo, se puede discutir su **status** como factor causal del devenir histórico, incluso no falta quien argumente que en la historia las variables causales de esa naturaleza son absolutamente inoperantes en contraposición a otros factores “materiales” (v. gr., las relaciones económicas). En verdad, lo que parece suceder es una transformación de la **Filosofía de la Historia** sobre la cual la conciencia moderna estructuró el mundo y dio sentido a su actuar.

El cambio que ha venido operándose tiene su epicentro en la desconfianza a cualquier intento de formular leyes para el todo irrepetible de la historia; en la desconfianza hacia la pretensión de hallar una “ley natural del universo histórico”, que además crea contener, simultánea o paralelamente, la fórmula para **el progreso** en la historia. Formulaciones como la de Comte, por ejemplo, (quien creyó que con su “Ley de los tres estados” había sintetizado en un solo enunciado la ley natural, la ley de la evolución y la ley del progreso), son básicamente el objeto de la aludida desconfianza.

Conviene aquí recobrar una observación hecha ya hace algún tiempo por H. Rickert (1961). La idea de Progreso, al igual que la de evolución, son conceptos de valor, y como tales forman parte de una estructura más radical y global. Cuando se califica de “progreso” (o de “retroceso”) a cierto desarrollo

que conduce a una determinada formación, se le hace en función de su valer dentro de una escala de valores previamente establecida. Es por ello que el progreso deba ser considerado en historia como una fórmula de valor, cuya plena significación y sentido depende de la filosofía de la historia que lo enmarque. De ahí, que la expresión “crisis de la conciencia moderna”, carezca de sentido si por ella se entiende “el fin de la creencia en el progreso”. Son los términos en que se está dispuesto a pensar filosóficamente la historia, y el sentido de ésta, lo que delimita el **status** de la idea de progreso y su valor dentro de una determinada filosofía de la historia. Esto permite inferir que toda teoría del progreso ha de sustentarse en una concepción filosófica del devenir histórico, que le provea de una determinada escala de valores dentro de la cual pueda, la noción de progreso, en tanto fórmula axiosignada, **ser considerada** como herramienta de visión y juicio del acontecer histórico.

Apreciada de esta manera la cuestión anterior, vale la pena incursionar hasta los orígenes del problema y tratar de repensar lo dicho desde la óptica de los autores modernos. Como es sabido, la idea de progreso tiene el carácter de tesis central en las principales filosofías modernas de la historia. Efectivamente ella se encuentra en Kant, Hegel, Marx o Comte, entre otros. Por ello resulta menester, entonces, indagar, como cuestión previa a toda reflexión ulterior, algunas de esas filosofías de la historia, para luego determinar el peso que dentro de ellas tuvo la idea de progreso.

Puesto que el plan es claramente extenso, acá se limitará la discusión al examen de tres autores de la Ilustración francesa, cuya influencia es indiscutible en la formación de dicha noción: Voltaire, d’Alembert y Condorcet. Por lo pronto, no se aspira a otra cosa, sino a una aproximación a lo que filosóficamente pensaron tales autores acerca de la historia. Específicamente se estudiarán las líneas generales de sus propuestas filosóficas de la historia y, a partir de una caracterización global, se establecerá un cuadro comparativo de las mismas.

II

El hecho de que d’Alembert (1965b) haya calificado al siglo XVIII como “**le siècle de la philosophie**”, llama poderosamente la atención por el esfuerzo autocomprendido que dicha expresión implica. En primer lugar, destaca el carácter definitorio de la expresión: el siglo XVIII es la época de la filosofía por cuanto en él se ha operado, o mejor, ha quedado plasmado un cambio

radical y global en el seno mismo del saber. Según d'Alembert, todo siglo que **se piensa** de una manera tal que su forma de pensarse radicalmente se distingue de su época precedente, ejecuta un acto de superación, o al menos, de ampliación de la condición presente de **su** saber; y es precisamente esta ampliación lo que permite catalogar de **filosófico** a ese siglo que se piensa: "Si on examine -señala el autor- sans prévention l'état actuel de nos connoissances, on ne peut disconvenir de progrès de la philosophie parmi nous" (d'Alembert, 1965b: 9)⁽¹⁾. D'Alembert ha constatado que en su siglo acontece una viva agitación científica y filosófica cuya fuerza develadora fluye "como un río que ha roto sus diques". La violencia (envolvente y omniabarcante) de ese fluir, que opera radicalmente sobre el saber, es definida entonces por el autor bajo el rubro de "filosófica". La expresión viene acompañada de una gran carga retórica:

(...) l'invention et l'usage d'une nouvelle méthode de philosopher, l'espèce d'enthousiasme qui accompagne les découvertes, une certaine élévation d'idées que produit en nous le spectacle de l'univers; toutes ces causes ont dû exciter dans les esprits une fermentation vive; cette fermentation agissant en tout sens par sa nature, s'est portée avec une espèce de violence sur tout ce que s'est offert à elle, comme un fleuve qui a brisé ses digues. (d'Alembert, 1965b: 10).⁽²⁾

En segundo lugar, d'Alembert parece estar consciente de que su enjuiciamiento del siglo XVIII también conduce a entender que el alegado progreso no consiste en una acumulación de conocimientos. El tener más conocimientos no le garantiza al filósofo ser más autoconsciente; sí favorece, en todo caso, la problematización del lugar ocupado por su época en el conjunto de la historia universal, esto es, propicia la pregunta por el origen y meta, por el sentido de esa época. Es por ello que en el fondo del alegato de d'Alembert parece subsistir la necesidad de erigir un elemento que dé unicidad, organicidad y sistematicidad a los nuevos conocimientos.

En el caso de d'Alembert, al igual que en los de Voltaire y Condorcet, un elemento unificador de la multiplicidad de ámbitos en los cuales el saber se mueve, aflora con radical valor: la razón. De tal manera, que esos tres filósofos, desde cada una de sus particulares situaciones y estilos, observan y piensan la realidad toda como una unidad que no permite una fragmentación arbitraria. Así, en ellos se puede detectar que tanto el problema de la naturaleza como el

problema de la historia, son tratados y abordados desde lo que Cassirer (1984), refiriéndose en general a la filosofía de la ilustración, denominó “la metódica universal de la razón”, con la salvedad de que ese abordaje, que pudiera ser confundido con una suerte de racionalismo puro, se presentaba complementado con otra herramienta: la confirmación experiencial.

Desde esta perspectiva, adquiere sentido el plan expositivo de la primera parte del **Discurso preliminar de la Enciclopedia**, de las **Notas para servir de anticipo al Ensayo sobre las Costumbres** y del primer y último capítulos del **Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano**. En tales lugares sus respectivos autores, siguiendo sus particulares estilos, dibujan un marco conceptual en el que aparece una consideración importante: se aprecia a la ciencia natural como paradigma metódico de la reflexión histórica. Ese paradigma se presenta portando las características ya señaladas, la realidad del pasado se encuentra allí para ser develada en su devenir **por la razón**. El objetivo fundamental de dicho develamiento será asentar a la historia sobre la base de un **principio inmanente** regulador de la marcha histórica, con lo cual queda rechazado de la misma todo fundamento sobrenatural o suprahistórico (Providencial, Teológico). La tarea del historiador consistirá, entonces, a semejanza del científico natural, en el descubrimiento de aquel principio o ley del desenvolvimiento histórico universal.

Lo anterior permite aceptar la tesis de que en los autores examinados la filosofía de la historia pasó -permítase utilizar aquí la antigua clasificación comteana- de su estadio teológico a su estadio metafísico. En efecto, véase lo siguiente: aunque Voltaire jamás desconoció todo valor al **Discurso sobre la historia universal** de Bossuet, tampoco dejó de impugnar la continua apelación del autor a la Providencia Divina en busca de la explicación más legítima de los hechos pasados. Para Voltaire, la noción de Providencia pierde todo sentido teológico y se convierte en una fuerza metafísica, que bajo la forma de principios universales explicarían los sucesos del acontecer en tanto productos necesarios de esos principios. Un claro ejemplo de lo dicho lo constituyen los artículos dedicados por Voltaire en su **Diccionario de Filosofía** sobre los términos “Destino”, “Cadena o generación de acontecimientos”, “Fábula”, “Historia” y “Providencia”.

En d’Alembert, la secularización de la Providencia se observa presentando incluso elementos actitudinales. De un lado, la filosofía de la historia de este autor relaciona filosofía e historia por “los principios que constituyen el fundamento de la certeza histórica y por la utilidad que se puede deducir de la historia” (d’Alembert, 1965b: 20; y 1965a: 81). Del otro lado, se previene

acerca de lo que podría llamarse **la actitud** que, según d'Alembert, el historiador ha de guardar al enfrentarse a la escena histórica:

Les hommes placés sur la scène du monde sont appréciés par la sage comme témoins, ou jugés comme acteurs; il étudie l'univers moral comme le physique, dans le silence des préjugés; il suit les écrivains dans leur récit avec la même circonspection que la nature dans ses phénomènes; il observe les nuances que distinguent le vrai historique du vraisemblable, le vraisemblable du fabuleux; il reconnoît les différens langages de la simplicité, de la flatterie, de la prevention et de la haine; il en fixe les caractères; il détermine quels doivent être, suivant la nature des faits, les divers degrés de force dans les témoignages et d'autorité dans les témoins. (d'Alembert, 1965b: 21). (3)

En Condorcet, la idea de Providencia definitivamente desaparece. K. Löwith (1973) ha señalado que en Condorcet (al igual que en Turgot, Comte y Proudhon) se establece una radical polarización antitética entre Progreso y Providencia, al punto de que en este filósofo sea correcto hablar de Progreso **versus** Providencia. Esta apreciación parece acertada, pues se constata en Condorcet un esfuerzo intelectual por establecer que los distintos “cuadros históricos” por los que la humanidad ha transitado, se han sucedido en razón de un principio totalmente inmanente a la historia, el progreso del saber; ese principio constituye una fuerza irresistible, continua, lineal, ascendente e indefinida. Así, se puede encontrar que Condorcet alega:

Si nos limitamos a observar, a conocer los hechos generales y las leyes constantes que presenta el desarrollo de esas facultades, en lo que tienen de común en los diversos individuos de la especie humana, damos a esta ciencia el nombre de metafísica.

Pero si se considera ese mismo desarrollo en sus resultados, en relación a la masa de los individuos que existen al mismo tiempo en un espacio dado, y se le sigue de generación en generación, entonces presenta el cuadro de los progresos del espíritu humano. Este progreso está sometido a las mismas leyes que se observan en el desarrollo individual de nuestras facultades, pues es el resultado de dicho desarrollo, considerado al mismo tiempo en un gran número de individuos reunidos en sociedad. Pero el resultado

que cada instante muestra depende del que ofrecieron los instantes precedentes, e influye en el de los tiempos que sobrevendrán.

Este cuadro es, pues, histórico, puesto que, sujeto a variaciones perpetuas, se va formando por la observación sucesiva del recorrido de las sociedades humanas en diferentes épocas. Debe mostrar el orden de esos cambios, exponer la influencia que ejerce cada instante sobre el que lo reemplaza, y mostrar así, en las modificaciones que ha sufrido la especie humana, en la renovación incesante en medio de la inmensidad de siglos, la marcha que ha seguido, los pasos que ha dado hacia la verdad o felicidad. Los resultados que presenta conducirán enseguida a los medios necesarios para asegurar y acelerar los nuevos progresos que su naturaleza le permite esperar aún. (Condorcet, 1997: 51-52).

En los autores estudiados, el problema de la historia no se orienta, en consecuencia, única y exclusivamente a la recuperación y articulación más o menos metódica de los hechos pasados; antes bien, se procura dar un sustento y certeza conceptual a un tipo de conocimiento como el histórico, ya sea como conocimiento de los hechos históricos pasados, o por su significado para los hechos históricos del presente, o en cuanto a la posibilidad de predecir los hechos futuros. Es Condorcet quien de manera más explícita manifiesta esta preocupación:

Si el hombre puede predecir, con casi entera seguridad, los fenómenos cuyas leyes conoce; si puede, aun cuando le sean desconocidas esas leyes, apoyándose en la experiencia del pasado, prever, con notable probabilidad, los acontecimientos del porvenir, ¿por qué habríamos de considerar quimérica la empresa de trazar con cierta verosimilitud el cuadro de los destinos futuros de la especie humana, de acuerdo con los resultados de su historia? El único fundamento de la creencia en las ciencias naturales es esa idea de que las leyes generales, conocidas o ignoradas, que regulan los fenómenos del universo, son necesarias y constantes; y ¿por qué razón este principio sería menos verdadero para desarrollo de las facultades intelectuales y morales del hombre que para las demás operaciones de la naturaleza? En fin, puesto que opiniones formadas de acuerdo con la experiencia del pasado, respecto de objetos del mismo orden, constituyen la única regla de conducta de los hombres más sabios, ¿por qué se le habría de prohibir al

filósofo apoyar sus conjeturas sobre esa misma base, siempre que no les atribuya una certeza superior a la que puede nacer del número, de la constancia, de la exactitud de las observaciones? (Condorcet, 1997: 185-186).

Así pues, con sustento en lo dicho antes, para los autores estudiados, la historia se presenta básicamente como **historia del hombre**; aunque debe aclararse que tanto Voltaire como d'Alembert conservan la tripartita división que de la Historia propuso en su momento F. Bacon. D'Alembert (1965a), por ejemplo, acepta una Historia **Sagrada**, una **Civil** y otra **Natural**. Igual distribución es adoptada por Voltaire en el artículo "Historia" de su **Diccionario de Filosofía**. Sin embargo, aún haciendo esta salvedad, los tres autores ven la historia, bien sea como el relato del acontecer humano (Condorcet); o bien como totalidad ordenada con sentido donde filósofos ("sabios") o lectores comunes van a buscar "**fidei exempla majorum, viscissitudines rerum, fundamenta prudentiae civiles, hominum denique nomen et fama commissa sunt**" (d'Alembert, 1965a: 172); o, en fin, como los distintos momentos "por los que se ha llegado de la rusticidad bárbara al pulimento de los tiempos presentes" (Voltaire, 1960: 29).

III

Aunque ciertamente de modo incipiente, se aprecia ya en los autores examinados una clara tendencia de lo que hoy calificamos como **historicismo**, en el sentido de que para ellos la mirada a los hechos pasados, a la historia de la humanidad -mirada semejante a la observación tendida por el científico sobre los fenómenos naturales-, podía, en efecto, curar de toda clase de especulaciones o construcciones sin fundamento o precipitadas. Hay que descubrir siempre y en todo momento el principio rector del dinamismo histórico; ese descubrimiento librará al hombre de todo providencialismo, de toda especulación abstracta sobre lo que el género humano ha sido, ha venido a ser y muy probablemente será; sobre tal descubrimiento la esperanza en el futuro quedaría razonadamente justificada.

Son Voltaire y Condorcet quienes más sobresalen al respecto. En Voltaire es notorio por dos aspectos: primero, por el fatalismo del cual dice ser apóstol; segundo, por el carácter orgánico en el que funda el principio de conexión necesaria. "Del presente -señala- nace el porvenir. Los acontecimientos se encadenan unos con otros por invencible fatalismo (...). Todo es rodaje, poleas,

cuerdas y resortes en esta inmensa máquina” (Voltaire, s/f) (4). Por su parte, Condorcet al sugerir la posibilidad de formular **leyes generales** que regulen la marcha histórica, sostiene que con ello se pretende darle un **status** racional a la posibilidad de predicción histórica; esto es, Condorcet busca transformar la mera profecía en **pronóstico racional**; lo fundamentante acá es la previsión humana emanada del descubrimiento de las leyes generales de la historia(5).

En d’Alembert estas líneas historicistas todavía están opacas, aunque sí se sugieren cierto fatalismo y algunos elementos de juicio para comprender la historia como un depósito de enseñanza moral para dirigir el presente. Esto se ve claro cuando el lector se topa con expresiones como la siguiente: “Cuando se consideran los progresos del espíritu desde esta época memorable, se descubre que esos progresos se han realizado en el orden que naturalmente debían seguir»; la naturaleza humana siempre habría sido la misma, sólo que en tiempos remotos la condición del saber era germinal, así, por ejemplo, “el primero que encontró la rueda y el piñón hubiera inventado el reloj en otro siglo, y Gerbert, de haber vivido en el tiempo de Arquímedes, le hubiera quizás igualado” (ambas citas en d’Alembert, 1965a: 90, 91). De esta manera, según d’Alembert:

Pour le commun des lecteurs, l’histoire est l’aliment de la curiosité ou le soulagement de l’ennui; pour lui elle n’est qu’un recueil d’expériences morales faites sur le genre humain; recueil qui seroit plus court et plus complet s’il n’eût été fait que par des sages, mais qui tout informe qu’il est, renferme encore les plus grandes leçons; comme le recueil des observations médicales de tous les âges, toujours augmenté et toujours imparfait, forme néanmoins la partie la plus essentielle de l’art de guérir. (1965b: 21-22). (6)

Ahora bien, los progresos del espíritu humano, lo que el hombre es y ha sido, el descubrimiento de las leyes, usos y/o costumbres que han delineado su acción a lo largo del tiempo, pueden ser captados a través del material concreto al cual el historiador tiene acceso y selecciona. El sentido de ese material aparece cuando se le considera como ejemplo, como **paradigma de conexiones de carácter general**, como modelo para la construcción en el presente de los criterios básicos de ver, actuar y juzgar. Es justamente en este contexto en el Voltaire se sitúa cuando advierte que la historia es un “gran almacén” al que asiste el historiador, y en el que toma únicamente lo que

puede servirle a su época (7). No parece ilegítimo sostener que la exposición de d'Alembert en la segunda parte del **Discurso preliminar de la Enciclopedia** y la que Condorcet hizo a lo largo de **Bosquejo de cuadro histórico**, también suscriben esta intención: a la historia se tiene acceso a través de sus materiales concretos y el historiador procura hacerle conocer a los hombres del presente las grandes lecciones del pasado.

Matizada tanto por las particulares situaciones como por los estilos personales de vida, quizá sin la franca intención de hacerlo, Voltaire, d'Alembert y Condorcet generan una línea directa entre ellos de lo que será el principio medular que han dicho descubrir al pensar filosóficamente la historia. Para estos autores, desde tiempos remotos, el género humano ha devenido en una constante pugna entre el saber y la ignorancia; el producto de tal batalla ha sido, o el estancamiento, o el retroceso, o el progreso. Sin embargo, los materiales concretos de la historia, a los cuales han tenido acceso y han seleccionado, parece haberles indicado que el género humano sólo ha conocido el Progreso cuando, en la escala de valor saber/ignorancia, ha optado por el saber (8). Esto permite inferir que los autores examinados pretendieron proponer al Progreso como una auténtica fórmula de valor en beneficio del destino futuro del espíritu humano.

Voltaire, d'Alembert y Condorcet supusieron que la naturaleza humana había sido siempre la misma, sólo que los prejuicios y la ignorancia retardaron o impidieron por momentos el Progreso. Si la naturaleza humana fue siempre la misma, cabe pensar entonces -sostendrán estos filósofos- que los hombres debieron **necesariamente** haber adoptado siempre las mismas verdades. Esto conduce a pensar que el espíritu humano es depositario de unas pautas de valores en apariencia independientes de la historia, que también puede ser vista como un "cúmulo de locura y crimen" (Voltaire, 1960: 726). De allí que Voltaire, por citar sólo a uno de los autores, alegue que en el mundo todo ha cambiado menos la virtud.

IV

Llegadas hasta este punto, las presentes anotaciones han de cerrar su exposición. Se ha sugerido que toda teoría del Progreso, para que pueda adquirir sentido pleno, ha de ser enmarcada dentro de una concepción filosófica de la historia que le provea de una escala de valor, en tanto marco conceptual justificador de ciertas pautas estimativo-interpretativas. Esbozada

como ha sido la percepción filosófica que de la historia tienen Voltaire, d'Alembert y Condorcet, no parece desacertado señalar que para ellos la noción de Progreso encuentra una expresión significativa al constituirse como un paradigma de comparación que les permite evaluar el presente (y/o proyectar el futuro) en razón del encadenamiento necesario de los sucesos pasados.

Lo anterior permite otra inferencia: el establecimiento de una misma línea filosófica entre los autores revisados, línea matizada obviamente por sus particulares visiones y estilos. Tal conexión los hace coincidir en lo que luego de ellos se convertirá en el **leit-motiv** de las llamadas Filosofías **Especulativas** de la Historia: el filósofo es capaz de desentrañar el curso mismo de lo histórico porque tiene la posibilidad de enunciar leyes universales rectoras del devenir histórico. En ese devenir el binomio saber/ignorancia funcionaría como una escala de valores fundamentante, que da sentido a sus respectivas percepciones del progreso. Habrá que discutirles en otra oportunidad a estos autores ilustrados de la Francia pre y post revolucionaria, hasta qué punto hicieron de los valores de su época el criterio estimativo-interpretativo de las pautas básicas de toda evaluación del pasado humano (y del ingente futuro); pues, como el mismo Voltaire alega, los valores del presente son "l'exemple de la postérité".

Referencias bibliográficas

- Alembert, J. F. d'. (1965a). **Discurso preliminar de la Enciclopedia** (4ª. ed.). Madrid: Aguilar.
- Alembert, J. F. d' (1965b). **Essai sur les elements de philosophie**. Hildesheim: Georg Olms.
- Bury, J. (1971). **La idea del progreso**. Madrid: Alianza.
- Cassirer, E. (1984). **La filosofía de la ilustración** (3ª. reimpr.). México: F.E.C.
- Condorcet, M.J.A.N. de C. Marqués de. (1997). **Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano y otros textos**. México: F.C.E.
- Löwith, K. (1973). **El sentido de la historia** (4ª. ed.). Madrid: Aguilar.
- Rickert, H. (1961). **Introducción a los problemas de la filosofía de la historia**. Buenos Aires: Nova.

Voltaire. (1960). **Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones y sobre los principales hechos de la historia desde Carlomagno hasta Luis XIII**. México: Compañía General de Ediciones.

Voltaire. (s/f). **Diccionario de Filosofía**. Valencia: Prometeo.

NOTAS

- 1) “si se examina sin prevención el estado actual de nuestro saber, no se puede dejar de convenir en el progreso de la filosofía entre nosotros”. (En lo sucesivo todas las versiones al español son nuestras).
- 2) “(...) la invención y uso de un nuevo método filosófico, la suerte de entusiasmo que acompaña los descubrimientos, una cierta elevación de las ideas que produce en nosotros el espectáculo del universo; todas estas son causas que han debido provocar en los espíritus una viva fermentación; esa fermentación activa en todos los sentidos por su propia naturaleza, se lleva como una especie de violencia sobre todo aquello que se le presenta, como un río que ha roto sus diques”.
- 3) “Colocados sobre la escena del mundo, los hombres son vistos por el sabio como testigos, o juzgados como actores; él estudia el universo moral como el físico, en el silencio de los prejuicios; él sigue a los autores en sus relatos con la misma reserva de la naturaleza y sus fenómenos; él observa los matices que distinguen la verdad histórica de lo verosímil, lo verosímil de lo fantasioso; él reconoce los lenguajes de la simplicidad, de la lisonja o adulación, del prejuicio y del odio; él fija los caracteres; él determina los que debieron acontecer, siguiendo la naturaleza de los hechos, los diversos grados de fuerza de los testimonios y la autoridad de los testigos”.
- 4) La cita corresponde al artículo “Cadena o generación de acontecimientos”, que conviene leer en conjunción con el artículo “Destino”, ambos del **Diccionario de Filosofía**.
- 5) En realidad, la “Décima Época: Los progresos futuros del espíritu humano”, con la cual Condorcet cierra su **Bosquejo de un cuadro histórico...** es toda ella, permítase el apelativo, un “canto” a la predicción histórica entendida como pronóstico racional.
- 6) “Para el común de los lectores, la historia es alimento de la curiosidad o alivio del tedio; ella no es más que un libro de experiencias morales hechas sobre el género humano; libro que será más corto o más completo según haya sido hecho por sabios, pero que todo lo que presenta contiene aún las más grandes lecciones, como un libro de observaciones médicas de todos los tiempos, hoy aumentado

pero también imperfecto, forma sin embargo la parte más esencial del arte de curar”.

- 7) Por la característica del presente trabajo, sólo es posible señalar meramente este aspecto y postergar una discusión mayor para otra oportunidad. El problema del principio de selección en la historia posee ramificaciones importantes y harto conflictivas, como por ejemplo, el problema de la objetividad y la tarea del historiador o el problema de la verdad en la historia.
- 8) Al respecto, quizás el texto más representativo lo constituye la “Séptima Época: desde los primeros progresos de las ciencias hasta su restauración en el Occidente, hasta la invención de la imprenta” y la “Octava Época: desde la invención de la imprenta hasta los tiempos en que las ciencias y la Filosofía sacudieron el yugo de la autoridad”, ambos del **Bosquejo de un cuadro histórico**, de Condorcet.

APROXIMACIONES CRÍTICAS AL HORIZONTE PROBLEMÁTICO DE LA METAFÍSICA: LA PROPUESTA FILOLÓGICA DE ETIENNE GILSON

Yohana Martín

No deja de ser una apreciación particular, aunque seguramente justificada por una inmovible dolencia colectiva, el hecho de que, en nuestros inquietos días, la especulación metafísica se encuentre sumida en una de sus épocas más fragmentadas y alicaídas. Ya sea apoyados en algunos ángulos -algunos de los más importantes, por cierto- de la filosofía moderna, y de gran parte de la contemporánea, se podría decir que existen muchas atenuantes que hacen pensar que este tipo de quehacer filosófico en sentido estricto está condenado inevitablemente al fracaso, con el riesgo de llevarse consigo también a la filosofía misma. No obstante, para todos aquellos que aun nos ocupamos y aún abogamos por la especulación metafísica, este horizonte problemático actual, lejos de propiciar una franca retirada, invita a una continua autorevisión de este obstinado tipo de pensar filosófico que, cuanto más cerca de la muerte está, no se resigna a desaparecer.

La obra de Etienne Gilson constituye, sin lugar a dudas, uno de los aportes contemporáneos más importantes dedicados al estudio de la metafísica. A pesar de tener este autor una clara tendencia medievalista, en su obra *L' être et l' essence* (1948) no sólo se patentiza el importante espacio reflexivo que Gilson otorga al portentoso despliegue del pensamiento metafísico occidental en general, sino que, además, se refleja en ella una profunda y articulada crítica inspirada, sobre todo, en la perspectiva problemática fundamental desde la cual el autor concibe esta ciencia. El presente estudio pretende, pues, esbozar el horizonte problemático desde el cual el filósofo francés concibe la metafísica

y, al mismo tiempo, puntualizar el núcleo central de dicha problemática reconstruyendo, a la luz de la propuesta filológica de Gilson, los distintos desplazamientos semánticos que sufre el vocablo “ser” en la Historia de la Filosofía, con el fin de brindar un posible diagnóstico que, al menos en su intensión, esté llamado a acercarnos al perenne foco de reflexión de la especulación filosófica: el problema del ser.

Planteamiento del problema: La renuncia al primer principio.

Cuando los primeros filósofos griegos se volcaron hacia la búsqueda de lo idéntico en la diversidad, no faltó mucho para que, de un filósofo como Parménides de Elea, brotara lo que será considerado el principio fundamental de la realidad y que, a lo largo de la historia, guiará a toda filosofía: tal principio es el ser. Este término debería ser el punto de partida de toda metafísica. Sin embargo, las conclusiones de Gilson, en lo concerniente a lo que han hecho los filósofos con tal principio, aluden a una posición totalmente opuesta:

“Todos los fracasos de la metafísica provienen de haber los metafísicos sustituido el ser, y tomado como primer principio de su ciencia, uno de los aspectos particulares del ser estudiados por las diversas ciencias de la naturaleza”¹.

Ésta -que es la conclusión de la *Unidad de la experiencia filosófica*⁻², aparece precisamente al comienzo de su obra *L' être et l' essence* (1948), cuyo contenido principal es una revisión crítica de los grandes sistemas metafísicos. Y aparece allí, porque tal conclusión conduce necesariamente a un nuevo planteamiento del problema, problema que Gilson se propone esclarecer en la obra en cuestión. En efecto, nuestro autor se pregunta:

“Siendo el ser verdaderamente el primer principio del conocimiento, ¿cómo no está incluido en todas nuestras representaciones? Y si lo está, ¿cómo es posible que en vez de captarlo inmediatamente como una primera evidencia, y de no desprenderse de él hasta el final de sus especulaciones, haya tantos metafísicos, y algunos de los más notables, que se hayan alejado de él desde el principio, o, después de algunas tentativas desgraciadas, hayan acabado por volverle las espaldas?”³.

Parece, pues, que algunas metafísicas al parecer casi todas, según el filósofo francés- toman otra realidad como su objeto propio y aunque esa realidad, en cuanto tal, supone el ser, siempre terminan ciñéndose a una dimensión particular de éste. Cultivar ese ser particularizado es la labor propia y legítima de las ciencias positivas, pero si la metafísica pretende seguir esos mismos pasos está condenada al fracaso. Y no puede ser de otro modo si consideramos lo que es, desde Aristóteles, el objeto de esta ciencia: el ser en cuanto ser. Frente a un objeto de semejante naturaleza, nada tiene de extraño que quien pretenda abordar tal totalidad con los atributos de una de sus partes esté necesariamente obligado, tarde o temprano, a caer en las aporías de una contradicción, sencillamente porque esta labor, desde el comienzo, es errada⁴.

Todo parece suceder en la Historia de la Filosofía como si una ciencia tal como la metafísica estuviera condenada a morir en las garras de su propio objeto que, en virtud de su enigmático contenido, no parece dejarla respirar. Pero si su objeto, esto es, el ser en cuanto ser, termina siendo subordinado a una de sus partes, no es el ser quien no deja respiro a la metafísica, es más bien la metafísica que parece asfixiar al ser en una de sus partes. Así planteado, semejante proceso sólo parece connotar cierta ceguera de la mente humana que resulta incapaz de develar el ser en todo su esplendor metafísico. No obstante, si los errores de la metafísica sólo debieran atribuirse a la incapacidad de la mente humana para esta labor, estaríamos entonces ante una tarea completamente absurda que desencadenaría la inevitable condena a muerte de la metafísica. Me permito, por lo demás, suscribir unas líneas de Gilson que tanta luz ofrecen ante un panorama tan desalentador:

“El único modo de evitar esta deprimente conclusión es suponer que el fallo no reside necesariamente en la naturaleza de la mente humana, y que el ente mismo podría ser parcialmente responsable de la dificultad. Puede muy bien haber algo en su misma naturaleza que invita a los filósofos a comportarse como si el miedo al ente fuese el inicio de la sabiduría ¿Qué otra cosa podría explicar el curioso afán del metafísico en adscribir la primacía y la universalidad del ente prácticamente a cualquiera de sus partes, en lugar de aceptar al ente como el primer principio de su filosofía?”⁵

Tratar de ilustrar esta problemática no es más que volver, para Gilson, a la antigua pregunta ya planteada por el Estagirita: ¿qué es el ser? El ser es *lo*

que es ¿Pero qué significa la palabra ‘es’? Y es justamente aquí donde aparecen todas las dificultades: cuando el entendimiento busca encerrar en una definición el significado de esta palabra. A continuación, siguiendo los pasos de nuestro autor, estudiaremos aspectos de la experiencia filosófica kantiana con el fin de dilucidar, hasta donde ello sea posible, nuestro problema.

El examen Kantiano

Buscando dar con la clave del problema que gira en torno a la naturaleza del ser, Gilson acude a la filosofía kantiana y es precisamente en la *Critica de la razón pura*, en aquél párrafo tan citado que hace referencia al alcance de la prueba ontológica de la existencia de Dios, donde el pensador francés encuentra una luz que ilumine la naturaleza de estas dificultades. En efecto, para Kant la definición de la palabra “es” sólo nos lleva a serias contradicciones, pues “evidentemente, “ser” no es un predicado real, es decir, el concepto de algo que pueda añadirse al concepto de una cosa”⁶. Ciertamente, los predicados sólo expresan propiedades del ser, pero en modo alguno el ser en sí mismo. Este texto, donde el ser toma su significado fundamental de existencia, nos lleva necesariamente a reconocer, de la mano de Kant, que no hay ninguna diferencia entre el concepto de algo afirmado con la existencia y el concepto de algo sin ella. Tal como aclara Gilson:

“..ningún concepto representa jamás una cosa con o sin existencia, por la sencilla razón de que la existencia no es representable por modo de conceptos”⁷.

Ó, en palabras de Kant: “... cuando concibo una cosa mediante predicados, cualesquiera que sean su clase y su número (incluso en la completa indeterminación), nada se añade a ella por el hecho de decir que *es*”⁸. Si la existencia añadiera algo al concepto -argumenta el filósofo de Königsberg- ya no existiría lo mismo, pues ella misma se convertiría en algo distinto de lo que se había pretendido determinar, ni mucho menos el objeto correspondería ya a tal concepto. Esto equivale a decir que la noción de una cosa real en nada difiere de la noción de la misma cosa pensada en su simple posibilidad: “Cien táleros reales no poseen en absoluto mayor contenido que cien táleros posibles”⁹. Si esto no fuera así, si desde el punto de vista del concepto cien táleros reales contuvieran algo más que cien táleros posibles, la noción del objeto no expresaría ya la verdad del objeto mismo, no sería el concepto adecuado a la cosa que pretende representar. En conclusión, el ser -esto es, la existencia- no es representable por modo de conceptos.

Ahora bien, hasta aquí, hemos considerado sólo una parte del problema. Si bien para Kant nuestra representación conceptual no alcanza en modo alguno la existencia, también es cierto que el no deja de reconocer los derechos de ésta. Desde la óptica gilsoniana, es este el “aspecto existencial”¹⁰ del problema que Kant, aconsejado por su espíritu empirista, no pudo de ningún modo ignorar: desde el punto de vista del concepto, cien táleros reales no poseen más contenido que cien táleros posibles, pero “...desde el punto de vista de mi situación financiera, en cambio, cien táleros reales son más que cien táleros en el mero concepto de los mismos (en el de su posibilidad)”¹¹. Así, aclara Gilson:

“Al conceder que si añadido cien thalers a mi fortuna, la aumento más que añadiéndole simplemente su concepto, Kant concede simplemente este hecho evidente: que hablando en rigor, los dos órdenes de lo real y lo posible son inconmensurables.”¹²

La existencia no es pues esencializable, porque no pertenece al mismo orden de la esencia, esto es, al orden de los conceptos. Si decimos que algo existe, ello no significa que agregamos el atributo existencial a la esencia de la cosa; sólo indicamos, como bien lo dice Kant -y Gilson lo acompaña una vez más en esto-, “la posición de una cosa o de ciertas determinaciones en sí”¹³, que en modo alguno son menos reales que lo que puede formular el pensamiento sobre ellas.

“No se puede decir correctamente que Dios sea sabio, bueno, todopoderoso, infinito y existente, como si la existencia fuera para él un atributo del mismo orden que los otros. Si Dios no existiera, no habría en modo alguno atributos, y todos los que posee aparecen con su ser y con él desaparecen.”¹⁴

Siendo así, no sólo tenemos que la existencia es de orden distinto al de los atributos, al de la esencia, sino que, además, Gilson nos dice -inspirándose en Kant- que la existencia aparece como primera condición óptica de tales cualidades. Sin embargo, hay que distinguir los planos. La existencia es primera condición en el orden del ser, esto es, en el orden óntico; no lo es, en cambio, en el orden del conocimiento y, tanto es así, que podemos prescindir de ella en el concepto.

No es difícil sostener esta tesis, sobre todo si se adopta una perspectiva de corte realista. Aristóteles, con toda la distancia que puede haber entre él y

Kant, sostiene lo mismo, cuando nos advierte -en su *Metafísica*- que el ser no es un género¹⁵. Tomás de Aquino es también un fiel militante de esta postura, cuando distingue claramente entre el orden de la esencia y el orden de la existencia en las criaturas¹⁶. Sin duda, un filósofo idealista no estaría muy a gusto con esta manera de pensar; su universo sólo se reduce a la pura representación de la cosa, más que a la existencia en sí misma. Pero, para un pensador como Gilson, orientado metodológicamente por un espíritu de corte realista y, más específicamente tomista, esta conclusión no puede ser menos que necesaria.

Si bien es cierto que Kant es uno de los filósofos modernos más atacados por nuestro autor, sin embargo, Gilson no deja de reconocer que las conclusiones kantianas, en este punto, constituyen la raíz de las dificultades a las que está sometida toda posible definición del término ser. Por un lado, lo primero que deseamos saber de nuestro objeto de conocimiento es si existe o no, es decir, la existencia es la condición previa de toda epistemología. Por otro lado, el concepto de cien táleros no cambia en nada si estos son efectivamente reales o simplemente posibles, es decir, todos los conceptos poseen un autónomo carácter de “neutralidad existencial”¹⁷. El orden del pensamiento encuentra, de este modo, una barrera insuperable que lo distingue del orden de la existencia y vemos así surgir, en el marco de la especulación metafísica, las grandes dificultades por las cuales pasa todo intento de conceptualización del término ser:

“...porque si hay un concepto -escribe Gilson- que parezca connotar la existencia, es seguramente ese, y no obstante, precisamente en cuanto concepto, no la connota más que los otros”¹⁸

El ser (*esse*)¹⁹, el primer principio de toda verdadera metafísica, cae fuera del orden de toda inteligibilidad posible: “...sea cual sea el contenido de un concepto, tanto en su cualidad como en su extensión, nos vemos obligados a salir de él si queremos atribuir existencia a su objeto”²⁰. Sin embargo, si no hay palabra que designe más la existencia que el término ser, ¿cómo es posible que la noción de ser no incluya en modo alguno la existencia? Para Kant es claro que el ser no es un concepto y Gilson concuerda con él al respecto. Pero ¿cómo reconciliar esta inexorable conclusión con el resto de la metafísica?

En efecto, basta con abrir la obra de un gran Filósofo para conseguir formulado cabalmente el concepto de ser. Dicho en otras palabras, gran parte

de la Filosofía occidental no ha hecho más que considerar *ontológicamente* al ser, esto es, esencializándolo, pero olvidando frecuentemente que la dimensión fundamental de este primer principio cae fuera de tales linderos. Al aceptar, al igual que Kant, la no-conceptualización de la existencia, Gilson no hace más que recocer el postulado primordial que adoptaría cualquier filósofo realista: *no podemos reducir el ser al pensamiento o, para ser más exactos, hay una dimensión del ser (la existencia) que resulta inatrapable por el concepto*. Tendríamos, entonces, que los fracasos de la metafísica no pueden atribuirse sólo a los metafísicos, sino más bien al mismo ser que, en su ambigüedad, parece salvaguardar su dimensión más íntima y profunda, la que posee por derecho propio: la existencia.

Imaginemos pues a un metafísico que se entregue a la tarea de conocer la plenitud de su objeto, esto es, el ser en su totalidad. Tal labor no resultará nada fácil teniendo en cuenta que su objeto resulta inconmensurable y como el ser termina, por decirlo así, poniendo un freno al pensamiento, el metafísico, que no posee más herramienta que la de los conceptos, terminará por eliminar la existencia actual de su propia noción de ser. Sin embargo, siendo así, tendría que reconocer que ya no es el ser en cuanto tal el objeto de su ciencia, sino un aspecto particular de éste, a saber, aquel aspecto particular del ser que puede ser asequible al pensamiento. Desde este punto de vista, a juicio de Gilson, este tipo de metafísico seguramente podrá decirnos desde sus conceptos *todo lo que* la realidad es, pero tendrá que callarse a la hora de decirnos si *lo que* es existe o no²¹. Al respecto, nos aclara el filósofo francés:

“Concebir a x como un ser no es pensar que existe, o, si se quiere, es completamente indiferente al concepto de ser que “lo que es” sea o no sea.”²²

Podemos expresar esto de otra manera: el concepto de “ser” es completamente indiferente al ser (*esse*), o, si se quiere, el ser como esencia es realmente diferente al ser como existencia.

El recorrido que hemos dado hasta ahora, nos ha patentizado la extrema ambigüedad del primer principio metafísico. La intuición del ser nos invita siempre a relacionarnos con una marcada polivalencia entre “*lo que es*” de lo real -lo que los filósofos llaman “esencia” o “naturaleza”- y el hecho mismo de ser. Ahora bien, ¿en qué dimensión del ser se suspende pues la ontología para autoconstituirse? Y en todo caso, si se trata efectivamente del ser, ¿cómo puede la ontología pretender ser una teoría totalizante del ser, si la existencia

no es en modo alguno conceptualizable? El ser se dice en varios sentidos, nos dice Aristóteles en su *Metafísica*²³; que una de esas modalidades del ser no pueda reducirse a concepto no quiere decir que toda la ontología sea falsa, pero, al menos, debemos reconocer que, si es verdadera, es también parcialmente verdadera y que su error precisamente ha sido anular la dimensión que no puede ser alcanzada por el pensamiento, en pro de una construcción lógicamente sólida y limpia de todo vestigio que opaque su pretendida coherencia interna. Esto, sin embargo, no deja de ser un primer esbozo de lo que Gilson reconoce como los límites de la ontología, y es en realidad un tópico en el que el autor francés merece ser estudiado. No obstante, por ahora, para adentrarnos un poco más en nuestra problemática, la estrategia interpretativa gilsoniana nos invita a deslizar nuestra mirada a una dimensión más amplia: el lenguaje.

Reflexión crítica del lenguaje: Ser

La palabra clave del aparato especulativo de un metafísico es, sin duda, el término ser. Tal término no es un invento producto de la sagacidad teórica de algún espíritu metafísico; por el contrario, fue encontrado en el lenguaje común y los primeros filósofos sólo se limitaron a interrogarse por su significado. Pues bien, preguntarse qué es el ser, nos obliga inmediatamente a preguntarnos sobre el sentido o los sentidos de tal término. Veremos, pues, en qué medida el análisis semántico del término ‘ser’, realizado por Gilson, puede ayudarnos a dar con el punto angular que contiene la naturaleza del problema. Este análisis, sin embargo, no tiene sólo un carácter exegético; más bien, desde el mismo momento en que forma parte constitutiva de una reflexión metafísica, va acompañado de una postura crítica, porque se trata justamente de hacer brotar del sentido de una palabra la naturaleza de un problema que a todo metafísico le toca esclarecer. Sigamos, pues, la letra de nuestro autor.

La palabra ser, nos dice, puede entenderse como verbo o como nombre:

“Tomada como verbo, significa el hecho de que una cosa es; tomada como nombre significa “un ser”, es decir una de las cosas de las que afirmamos que son”.²⁴

Gilson destaca y acepta, pues, la doble dimensión de la palabra ser; no obstante, a renglón seguido, advierte que tal ambigüedad no afecta algunas lenguas occidentales en las cuales se distingue claramente el verbo ser (*esse*), del nombre “ente” (*ens*)²⁵. En su primera acepción, como verbo al infinitivo,

significa el acto o la acción de ser por la cual cualquier realidad dada existe; en su segunda acepción, como sustantivo, designa “lo que es” (*id quod est*), es decir, algo que puede ser real. Es menester, sin embargo, advertir que la noción de ente, esto es, la acepción nominal del término ser, no es una noción simple: “*aparece compuesta por un sujeto (id quod) y un acto (est)*. En esta noción intervienen dos elementos, a saber, *algo* que es, y el mismo *es* de esa cosa.”²⁶ En este sentido, podemos decir que el ser como verbo se relaciona con el ser como nombre (*ens*), en cuanto que el *es* del ente señala precisamente su acto existencial. Por otra parte, la palabra ‘ser’ en su sentido verbal puede tener dos acepciones: su acepción óptica, es decir, la que indica la actualidad existencial de algo, por ejemplo: “Pedro es” y su acepción lógica, como verbo que aparece en el lenguaje y que ejerce la función copulativa en todo juicio, por ejemplo: “Pedro es alto”²⁷. Cuando Gilson distingue entre el ser verbal y el ser nominal, toma el ser como verbo únicamente según su primera acepción, es decir, en su primerísimo y fundamental significado de acto existencial. Al hacer esta salvedad, podemos entender con más claridad la línea hermenéutica que orienta al pensador francés. A primera vista, no parece peligrosa la ambigüedad del término. Ciertamente, nada hay de extraño en pensar que un ser sea, es decir, es legítimo pensar que para ser “un ser” (*ens*) hay que “ser” (existir) y hasta podemos concluir que no se altera en nada el significado del ser verbal si se reduce éste al sentido nominal. Sin embargo, para Gilson, en modo alguno significan lo mismo. Si el ser como verbo designa el acto por el cual “un ser” *es*, sería contradictorio reducir el ser al ente, porque implicaría reducir una totalidad, el ente (*id quod est*), a una de sus partes, a su acto de ser. Tendríamos entonces un existente, pero completamente desprovisto de las propiedades que lo determinan como tal o cuál ente y no otro. Por otra parte, si se establece la relación de las dos palabras (ser y ente) en sentido inverso, podemos darnos cuenta de que ambos términos no mantienen una relación recíproca: la carga semántica de cada uno de ellos nos autoriza a reducir el ente al *ser* pero *no* nos autoriza reducir el *ser* al ente. En efecto, si el ente es “lo que es”, es decir, la unión de acto esencial y acto existencial, resulta completamente legítimo pensar que ser un ente sea “ser”, en el sentido infinitivo del término y, ciertamente, no es posible concebir el acto de ser sino como perteneciendo a algo *que es*, o sea, a un ente. Dicho en otras palabras, la existencia se dice de un ente. Sin embargo, esto no nos autoriza de ningún modo ha concluir que el término ‘ser’ pueda reducirse al ente. Y ello por una sencilla razón: la existencia se dice de un ente, pero no todo ente existe, ya que se puede perfectamente concebir un ente que no sea. Recordándonos, pues, tan importante distinción, nos dice Gilson:

“Si es cierto que *x* sea un ser, no se sigue inmediatamente que *x* sea, a no ser en el sentido indeterminado y muy diferente del que se partió: que *x* es un ser real o posible.”²⁸

Si en el contexto del ente podemos distinguir entre ente real y ente posible, se puede perfectamente pensar en un ente separado de su acto de ser, pues, tal como nos recuerda el filósofo francés:

“Un “posible” es un ente que todavía no ha recibido, o que ya ha perdido, su propio ser.”²⁹

Diremos, pues, que mientras resulta imposible concebir el acto de ser separado de un ente, es perfectamente legítimo, en el marco del pensamiento, pensar un ente separado de su acto de ser. Por consiguiente, para Gilson, no hay nada de extraño para el pensamiento en decir de un ente que *es*, ya que la existencia es la condición primera del conocimiento del ser, pero por el hecho de ser el único modo que tiene de concebirlo, de allí no resulta que el ser pueda reducirse al ente. La entidad a secas no produce el ser, no se realiza como verbo.

Es importante señalar, además, que análogamente se da la relación entre el ser verbal en su sentido óntico o existencial y el ser verbal en su sentido lógico o copulativo. El primero no es concebible; el segundo, sí. Se puede perfectamente formular la proposición “Sócrates es hombre” independientemente de que Sócrates exista o no. La función copulativa del verbo ser siempre va unida a una composición hecha por el pensamiento y, en este sentido, tiene también un carácter de “neutralidad existencial”.

Se entiende entonces por qué el lenguaje, amparado en la ambigüedad de la que adolece el término ser y guiados por las aspiraciones de la razón, ha terminado por reducir el alcance de la palabra ser a su función nominal. Sin duda, porque un ser entificado se convierte en un objeto mucho más cómodo para un entendimiento que tiene por labor mostrar la absoluta transparencia del ser para sí. No hay terreno más propicio para el pensar que la simple posibilidad, y puesto que la noción de ente se aplica a toda experiencia posible o real, el pensamiento se verá tentado a reducir el ser al ente. La posibilidad es la condición noética de todo ente, pero no agota la plenitud del ser. Por tal razón, en el decurso de la historia, la función existencial del término ser se ha refugiado en otro verbo: en el verbo *existir*. Así, señala Gilson:

“En una lengua en que la misma forma verbal significa “ser” y “un ser”, era casi inevitable que se empleara distinta forma verbal para decir de un ser, no simplemente que es “un ser”, sino que es.”³⁰

El lenguaje habla por sí sólo: la prueba más fehaciente de que el ser se ha reducido a su función nominal, es que la lengua ha tenido que valerse de una nueva forma verbal para designar el acto por el cual cualquier ser, no sólo es “un ser”, sino que “es”. Por eso, cuando queremos decir que tal cosa es, decimos que esa cosa existe. El verbo existir ha suplantado de tal manera la función verbal del término “ser” que nunca vemos por concluida la expresión “Pedro es”, sin explicitarla con la expresión “Pedro existe”. Pues bien, esta usurpación del verbo ser por el verbo existir si bien, por una parte, puede tomarse como una actitud legítima del pensamiento, pues nada de raro hay en decir de un existente que es, también es cierto -en opinión de Gilson- que el lenguaje cambia aquí una anfibología por otra, con el riesgo de aumentar la ambigüedad que quería evitar³¹. Si bien podemos decir que todo lo que existe es, no resulta lo mismo decir que todo lo que es existe. Acompañemos, pues, a Gilson en su argumentación.

Etimológicamente el verbo existir deriva del latín *existere*, palabra compuesta de dos términos: *ex* y *sistere*³². La preposición latina “ex” puede ser traducida por “de”, “desde”, “fuera de” o “derivar de”, mientras que *sistere*, significa estar, subsistir, o también el ser que se mantiene o subsiste por sí mismo. La unión de estas dos palabras significan entonces *un ex alio sistere*, esto es, un ser que se mantiene en sí en cuanto derivando de otro, que es lo que apunta el prefijo *ex* al término. Apoyándonos, pues, en el sentido originariamente latino de *existir*, podemos decir que tal término no designa el hecho de ser pura y simplemente, sino más bien el tipo de ser que tiene relación directa con algún origen³³. El uso del término en algunos autores clásicos lo confirma: cuando Lucrecio escribe: *vermes de stercore existunt*, quiere decir: “los gusanos nacen del estiércol”. Cuando leemos en Cicerón: *timeo ne existam crudelior*, traducimos “temo mostrarme demasiado severo”.³⁴ Así pues, si nos remitimos al sentido primitivo del término, un existente siempre es *un ser* que deriva de algo, que tiene un origen, esto es, que apunta siempre al tipo de ser propio del ente finito.

“Es aún más notable -nos dice Gilson- que los escolásticos, cuya lengua filosófica es la madre de la nuestra, hayan resistido por tan largo tiempo a la tentación de remplazar *esse* por *existere*. Para

ellos, *existere* significa propiamente *ex alio sistere*.... La noción de origen es, pues, en principio, connotada cada vez que se emplea ese término en su sentido preciso³⁵

Traducir, pues, el ser como existencia, no es más que reducirlo a su dimensión finita, al tipo de ser que está inmerso en el devenir. Esta es la razón por la cual un escolástico nunca redujo el ser a la existencia, pues reducir el ser (*esse*) al modo de ser propio del ente finito es decapitar a toda metafísica de la dimensión divina del ser.

Ahora bien, es a partir del siglo XVII cuando el término existencia abandona su sentido preciso del latín y comienza a adquirir una apertura de sentido distinta, pero que costará el precio, imposible de pagar, de reducir una vez más el ser (*esse*) a una de sus partes. Y tómesese en cuenta que no es casual que ocurra este desplazamiento semántico en la antesala de la filosofía moderna. En efecto, refiriéndose a Escipión du Pleix, uno de los más célebres gramáticos del siglo XVII, Gilson escribe:

“habla como si *existentia* estuviera ya especializada para significar el puro hecho de “ser”, que es lo que después de él significaran para Descartes la palabra “existencia” y el verbo “existir” (existence y *exister*)³⁶

Esta identificación del verbo ser con el verbo existir tiene, sin duda alguna, su causa inmediata en la primera devaluación del verbo ser a su sentido puramente nominal, y no es tanto su consecuencia sino la evidencia de aquella primera confusión. No es difícil, en efecto, sucumbir ante este tipo de ambigüedad. Si, atendiendo a las necesidades del pensamiento, la lengua moderna consagró la desvalorización del ser por el ente, en virtud de los mismos fines también se termina por reducir el verbo ser al verbo existir. Ciertamente, la existencia es el único modo de ser accesible a la experiencia, precisamente porque designa, según su antiguo sentido latino, el tipo de ser que está inmerso en el tiempo. Es preciso advertir, sin embargo, que, dentro de la compleja interpretación gilsoniana del ser en cuanto ser, el término ‘existencia’ es aplicable a todo ente real, pero no a todo ser (*esse*), ser que tiene, en nuestro autor, una clara referencia teológica. Todo parece indicar, en efecto, que el pensamiento está decidido a delimitar por el lenguaje el campo donde él se siente más a gusto, lo cual es completamente legítimo, siempre y cuando no trate de encerrar en un molde hecho a su medida la complejidad de su objeto. Decir de un ente que “existe” para significar que

“es”, parece resultar más cómodo para un pensamiento que está decidido a mostrar la plena transparencia del ser para la razón, pues no se verá entorpecida su labor, ya que ha presupuesto de antemano la identificación plena de ser y existir. Tal como escribe Gilson

“... si la metafísica quisiera expresarse en una lengua técnica *hecha según la medida exacta de nuestros conceptos*, diría aquí de cada “étant” (ente) que «es» como consecuencia de su «existencia», en vez de decir que “existe” para significar que “es”.³⁷

Por el contrario, si se acepta que todo ente que existe, existe porque es, se vería en la embarazosa obligación, atendiendo a la pureza de su argumentación, de distinguir y significar claramente cada uno de los términos y aceptar que hay una dimensión del ser que escapa a la representación. Siendo así, temblarían entonces los cimientos de todo edificio esencialista, de todo pensamiento que reduce el ser a ser para la conciencia.

No obstante, hay que notar que la devaluación secular a la que ha sido sometida el término ser no es sólo producto de trampas lingüísticas a la manera del lógico, acostumbrado a separar el lenguaje de todo contenido. Muy por el contrario, para Gilson, estos deslizamientos semánticos no son más que reflejos de la tendencia natural del entendimiento el cual no tiene otra manera de entender la realidad sino esencializándola, reduciéndola a su dimensión concebible, manipulable para la conciencia. ¿Pero qué significa conceder al pensamiento toda jurisdicción frente al ser? Llegado a este punto, es casi irresistible y necesario preguntarse por la *esencia* y Gilson inmediatamente, después de concluir su análisis semántico del término ser, nos invita a considerar este aspecto del problema.

La palabra ‘esencia’ deriva del latín *essentia*, neologismo que tenía como función, ya desde Séneca³⁸, traducir la palabra griega *ousía*. Así, nos dice nuestro autor:

“...las traducciones francesas de Platón, traducen casi infatualmente *ousía* por “esencia” (essence), cosa perfectamente correcta, con tal que se tome “esencia” en el sentido primitivo del griego *ousía*”³⁹.

Para los griegos, la palabra *ousía* designaba en primer término el ser. Tal es el sentido de *essentia* para San Agustín,

“para quien decir que Dios es *summa essentia*, equivale a decir: Dios es el ser supremo, el que es supremamente”⁴⁰

Tanto en Platón, como en San Agustín, (y no es casual que Gilson ponga como ejemplo a dos autores calificados de “idealistas”) la sustancia designa siempre un ser que existe por sí, separado; incluso, las ideas son designadas por Platón con el nombre de ‘sustancias’ precisamente porque son entes que subsisten por sí mismos, es decir, son siempre distintas del pensamiento del filósofo. Esa es la razón por la cual Hegel, mucho más adelante, nos dirá que los griegos no salieron de un idealismo objetivo. Igualmente ocurre a un filósofo medieval: la esencia (*essentia*) para éste tiene una dimensión objetiva, óntica y por eso puede traducir infaliblemente sustancia por *essentia*.

Ahora bien, parece haber un brusco cambio semántico en la filosofía moderna. Para Gilson, ni en francés ni en español, lenguas derivadas del latín, la palabra ‘esencia’ se usa con el sentido absoluto que indica el término ‘sustancia’. En efecto, cuando pensamos en la esencia no pensamos en el ser real, sino más bien, en “lo que hace que una cosa sea lo que es”, es decir, el término siempre responde al *qué* es de la cosa, no tanto al ser actual:

“Cuando, en el mismo pasaje de su *Métaphysique* (II, 3,5), Escipión du Pleix distingue de la existencia, que significa el hecho bruto de que una cosa es, la esencia que señala “la naturaleza de la cosa”, échase bien de ver que las distingue, como lo real de lo abstracto. Tan cierto es esto, y él mismo lo añade luego, que si no es posible concebir la existencia de una cosa sin pensar esta cosa como existente, podemos en cambio muy bien concebir la esencia de una cosa que no existe”⁴¹.

Esta es la razón por la cual, la tendencia natural del entendimiento ha terminado por reducir paulatinamente la esencia, que antiguamente designaba el ser, a su dimensión puramente formal. Y si bien es cierto que la esencia es lo que el ser tiene de *esencial*, es decir, aquello por lo que la cosa es «*lo que es*», también es cierto que si el filósofo se encamina hacia la búsqueda de una esencia entendida como pura forma, enmarcada sólo dentro de los linderos del pensamiento, corre el riesgo de perder el contacto total con la realidad designada por la esencia, esto es, con el ser⁴².

Este nuevo sentido que adquiere el término ‘esencia’ justamente en vísperas de la Filosofía Moderna, está íntimamente relacionado con la noción

de ser adoptada también a comienzos del siglo XVII, y no puede ser más que su consecuencia directa. En una doctrina filosófica donde el ser se reduce a puro nombre, perdiendo paulatinamente su sentido original de designar el ser actual (*esse*), no es extraño que un término como 'esencia', que tenía también la función de designar el ser, haya tenido que dejar de cumplir tal función. Una vez más, el lenguaje es el reflejo de las tendencias propias del entendimiento:

“Todo sucede en efecto como si el entendimiento hubiera buscado en la *essentia* el medio de disociar el ser del el hecho de existir, porque si la esencia de la cosa es en verdad lo que hay en ella de esencial, es notable que esta esencia sea la misma, cuando la cosa existe como cuando no existe.”⁴³

El realismo contenido en la *ousía* de los griegos, y aun en la *essentia* de los latinos, ha sido sustituido por el *cogito* moderno, que ha puesto a la esencia, ya no como formando parte de la estructura óptica de lo real, sino como sólo brotando de la estructura de la conciencia. El mismo carácter trascendente que permite a un ser, ser un ser real o posible, es decir, la misma autonomía, propia del ente, que le permite a la conciencia trascender el orden de la existencia particular, es seguramente una propiedad del ente usada, en este caso, legítimamente por el pensamiento y Gilson en ningún momento esta en contra de ello. Pero cosa muy distinta es ceder a esta ilusión trascendental reduciendo el ser al pensamiento, pues volveremos a incluir el todo en una de sus partes en vez de incluir una de sus partes en el todo.

La relación originaria de la conciencia con el ser ha sostenido siempre la marcada oposición entre idealismo y realismo. Llevada a su fórmula más radical, podríamos formularla así: en el idealismo no hay ser sin conciencia; en el realismo no hay conciencia sin ser, o dicho de otro modo, la conciencia depende del ser (y aquí dependencia significa fundamento). Ahora bien:

“Si la evidencia intelectual no es suficiente para decidir nuestra elección, ahí está la historia para convencernos de que nadie recupera jamás el todo de la realidad después de haberse encerrado en una de sus partes.”⁴⁴

En esa historia que Gilson acaba de invocar y, más específicamente, en una parte de esa historia, esta contenida la concepción moderna del ser. Hemos

visto como el sentido que se le dio a algunos términos es la expresión más palpable de tal filosofía, lo que hace pensar que, desde el examen semántico que nuestro autor realiza, la absoluta desvalorización del ser en pro del pensamiento se acentúa radicalmente en este período filosófico. Sin embargo, si bien es cierto que esta exégesis terminológica nos introduce en el problema, también es cierto que toca ahondar mucho más, pues el lenguaje no es más que el reflejo de la mente del filósofo y queda todavía la tarea de indagar en ella, en su variedad y riqueza, ya no sólo desde una dimensión lingüística, sino desde sus propias raíces histórico-metafísicas.

La filosofía moderna, ante los ojos de Gilson, parece haber construido legítimamente una fenomenología, pero sustentada en una reducción previa del ser a la conciencia. Y no podría ser de otro modo, pues ¿qué es la fenomenología sino un ser para la conciencia, una esencialización? El único error de tal filosofía es, para el pensador francés, haber escindido su propia fenomenología *del acto metafísico del ser (Esse)*, haber desprendido la ontología de la metafísica y haberse postulado como un “sistema”⁴⁵ último y absoluto. Siendo esto así:

“Lejos de ser la metafísica una ciencia a tiempo agotada, es una ciencia que ha sido intentada por pocos.”⁴⁶

La modernidad ha sido, en última instancia, para un tomista como Gilson, una ontología reducida a fenomenología precisamente por el olvido de la metafísica. En otros términos: la reducción del ser a *lo que es*, olvidando el acto (*esse*) por el cual el ente existe. Este acto último por el cual todo ente existe nos lleva, en Gilson, hacia Dios. Tendríamos entonces, como conclusión, que la ontología moderna se ha desprendido de la metafísica porque, a su vez, se ha deslindado de la teología.

El olvido de éstas precisiones semánticas nos ha llevado a postular la inexorable condena a muerte de la Metafísica. Tal vez sea cierto que esta ciencia esté, por la misma naturaleza de su objeto, condenada totalmente al fracaso, pero si acaso hay una posible esperanza de su resurgimiento, considera Gilson indispensable identificar el error fundamental que ha impedido su verdadera autoconstitución y que, al menos en su intención, posibiliten la apertura de nuevos caminos especulativos que rehabiliten a ese franco convaleciente, casi en retirada, que hoy por hoy representa este tipo de pensar filosófico que es la metafísica. En dirección a estos fines, pues, la mirada filológica de nuestro autor no ha hecho más que brindarnos un posible

diagnóstico que, acompañado de una fundamental intuición particular –la cual compartimos, por supuesto, con el autor estudiado– nos invita implícitamente a reconocer en el ser un profundo sesgo irreductible, inasible, que lejos de truncar el camino de la metafísica, debe ser su alimento vital, la guía y la garantía perenne del quehacer propiamente filosófico: la existencia.

NOTAS

- ¹ Etienne Gilson, *El ser y la esencia*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1979, p. 9. Sin traductor
- ² En este texto, Gilson expresa esta conclusión de la manera siguiente: “todos los fracasos de la Metafísica debieran atribuirse al hecho de que se haya pasado por alto o se haya abusado del primer principio del conocimiento humano” *La unidad de la experiencia filosófica*, Ediciones Rialp, Madrid, 1973, p. 358.
- ³ E. Gilson, *El ser y la esencia*, p. 9.
- ⁴ “El separar un sector del ente y estudiar los atributos de esta parte es una tarea perfectamente legítima. De hecho, esto es cultivar una de las llamadas ciencias positivas. Pero el investigar a cualquier sector concebible del ente con los atributos del ente mismo, e investigar los atributos de la totalidad desde el punto de vista de cualquiera de sus partes, es ocuparse de una tarea cuya misma noción encierra una contradicción.” E. Gilson, *El ser y los filósofos*, Ediciones Universidad de Navarra (EUNSA), Pamplona, 1979, pp. 21-22.
- ⁵ E. Gilson, *Op. cit.*, p. 23.
- ⁶ Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, Ediciones Afaguara, traducción de Pedro Rivas, Madrid, 1989, p. 504
- ⁷ Etienne Gilson, *El ser y la esencia*, p. 9
- ⁸ Kant, *Crítica de la razón pura*, p.504
- ⁹ Kant, *Ibid.*
- ¹⁰ E. Gilson, *El ser y la esencia*, p. 10
- ¹¹ Kant, *Crítica de la Razón pura*, p. 504.
- ¹² E. Gilson, *El ser y la esencia*, p. 10.
- ¹³ Kant, *Crítica de la razón pura*, p. 504.
- ¹⁴ E. Gilson, *El ser y la esencia*, p. 10.
- ¹⁵ Aristóteles, *Metafísica*, III, 3, 998 b, 22. De la traducción de Valentín García Yebra, Gredos, Madrid, 1990, p. 120.
- ¹⁶ “*Omne quod est in genere substantiae, est compositum reali compositione, eo quod id quod est praedicamento substantiae, est in suo esse subsistens, et oportet*

quod esse suum sit aliud quam ipsum....”. Tomás de Aquino, *Qu. Disp. de veritate*, q. 27, a 1, ad. 8. Citado por Gilson en *El ser y la esencia*, p. 97 (a pie de página).

¹⁷ “Nuestros conceptos tienen todos el mismo carácter de “neutralidad existencial”. Gilson, *El ser y la esencia*, p. 10.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Gilson utiliza el verbo latino *esse* cada vez que quiere dar el sentido actual o existencial al término ‘ser’, además que para diferenciarlo del nombre ente (*ens*). La distinción entre el ser como verbo (*esse*) y el ser como nombre (*ens*) ha sido muy auspiciada por nuestro autor y, a decir verdad, constituye uno de los núcleos fundamentales de su pensamiento crítico en torno a la modernidad, por lo cual precisamente no la dejaremos de analizar líneas más adelante.

²⁰ Kant, *Crítica de la razón pura*, p. 505.

²¹ Véase Gilson, *El ser y los filósofos*, p.26.

²² Gilson, *El ser y la esencia*, p. 11.

²³ Aristóteles, *Metafísica*, IV, 2, 1026 a 32

²⁴ Gilson, *El ser y la esencia*, p. 13.

²⁵ Gilson aclara que esta ambigüedad no afecta a la lengua italiana, en la que se distingue *ens* de *esse*; ni aún en inglés, en el que se distingue el verbo *to be* de *being*. Sin embargo, en francés la ambigüedad permanece, aún frente al intento de algunos autores que, a partir del siglo XVII, usaron el neologismo *étant* para traducir ente. E. Gilson, *EL ser y la esencia*, p. 13

²⁶ Tomás Alvira, *Metafísica*, EUNSA, Pamplona, 1984, p. 28.

²⁷ Esta distinción entre el ser verbal como cópula y el ser verbal en el sentido existencial es aceptada ampliamente por el Estagirita y también por Santo Tomás, por tal razón, Gilson la da por presupuesta en su estudio

²⁸ E. Gilson, *El ser y la esencia*, p. 14

²⁹ E. Gilson, *El ser y los filósofos*, p. 24.

³⁰ E. Gilson, *El ser y la esencias*, p. 14

³¹ Véase Gilson, *Op. cit.*, p. 15

³² “*Existere*, o mejor *existere*, está claramente compuesto de *ex* y *sisto*, verbo cuyo participio pasado, *status*, indica muy claramente el orden de nociones que introduce.” E. Gilson, *El ser y la esencia*, p. 15

³³ “*Sistere* puede recibir muchos sentidos, sobre todo el de estar colocado, tenerse, mantenerse, y subsistir. *Ex-sistere* significa, pues, como por otra parte lo atestigua el empleo más constante del latín, no tanto el hecho de ser cuanto su relación a algún origen” Ibid.

- ³⁴ Estos ejemplos son tomados textualmente de Gilson. Op., cit., p. 15
- ³⁵ Op., cit., p. 16.
- ³⁶ Ibid. Gilson también nos recuerda algunos títulos utilizados por Descartes en su *Meditaciones*, que confirman el sentido que el término ‘existencia’ tomaba para la época: “El mismo título de sus “*Méditations touchant la philosophie première, dans lesquelles on prouve clairement l’existence de Dieu...*”, y el de la Tercera Meditación: “*De Dieu, qu’il existe*”, implican claramente que, en su espíritu, “existir” (exister) quiere decir “ser” (être)”. Ibid.
- ³⁷ Op., cit., p. 17. Subrayados agregados.
- ³⁸ “Este nombre deriva del latín *essentia*, que Séneca consideraba un neologismo indispensable, ya que ninguna otra forma latina era capaz de traducir exactamente el griego *ousía*” Op., cit., 19.
- ³⁹ Ibid.
- ⁴⁰ Ibid.
- ⁴¹ Ibid.
- ⁴² “...pero, por esta misma razón, cuanto más se lanza nuestro pensamiento a la caza de la esencia así entendida, mayor riesgo corre de perder contacto con la sólida realidad designada en primer lugar por la *essentia*.” Ibid, p.19
- ⁴³ Op., cit., p. 20.
- ⁴⁴ E. Gilson, *La unidad de la experiencia filosófica*, Ediciones Rialp. Traducción de Carlos Amable Baliñas Fernández, Madrid, 1966, p. 358
- ⁴⁵ Nótese aquí que la idea de sistema es muy común en las filosofías idealistas modernas y constituye el ideal científico de la mayoría de sus exponentes. Este ideal primero se modeló inspirándose en el procedimiento matemático y poco a poco fue tomando terreno, en el romanticismo, exclusivamente para la filosofía, hasta radicalizarse en Hegel, para quien “un filosofar sin sistema no puede ser para nada científico” (Hegel, *Enciclopedia*, parágrafo #14).
- ⁴⁶ E. Gilson, *La unidad de la experiencia filosófica*, p. 360.

LA CIBERNÉTICA EN LA NARRATIVA POSTMODERNA: HACIA UNA TEORÍA DE LA METAFICCIÓN VIRTUAL

Liduvina Carrera

Las ideas en torno a la postmodernidad y su diálogo con la modernidad han abierto un espacio a conceptos novedosos en las últimas décadas del siglo XX. Si nos aproximamos a la literatura y al arte en general, podemos observar cómo en el período finisecular, la narrativa deviene metáfora del espejo fragmentado, mientras el caos devora la trama narrativa y la realidad virtual se convierte en el discurso que permitirá una elaboración ficticia otra, acaso más compleja.

En las últimas décadas del siglo XX, junto al auge de la metaficción como fórmula repotenciada por el discurso latinoamericano finisecular, y recordemos que la autorrepresentación caótica es decidora de la crisis de representación, también han coincidido algunos discursos que apelan estrategias propias de los *mass media*. Al no tener confianza en la realidad, porque se duda de ella, el sujeto postmoderno procura su búsqueda dentro de la virtualidad o ilusión perfecta, pues deviene escenario autorreferencial; sin embargo, ya no se trata de la misma ilusión creadora y artística de la imagen, sino de otra que acaba con este juego mediante la reproducción del doble de la “realidad” (Baudrillard, 1998: 17).

La evolución de la informática ha sido muy veloz en la segunda mitad de este siglo y se han desarrollado nuevas estrategias de comunicación, donde se da cuenta de un proceso interactivo en cuanto se introduce la reversibilidad

de los *roles*; esto es, que el enunciador puede ser, alternativamente, enunciador y enunciatario. Esa interacción se encuentra también en el centro de la experiencia perceptiva de la realidad virtual que, en la narrativa de ficción, se produce en una forma -otra- de presentar una autorreflexión diferente, postulada como *metaficción virtual*.

La narrativa ficcional de finales de siglo XX ha incursionado en recursos propios de la informática, sobre todo ha hecho suya la denominada realidad virtual. Al ser cuestionada la realidad, por la percepción subjetiva que de ella hace cada sujeto, las propuestas tecnológicas la anuncian y surge como paradoja por sus conceptos contradictorios y auto excluyentes; en efecto, las cosas no pueden ser virtuales y reales a la vez. Este concepto, denominado por algunos especialistas como *a artificial reality*, *a virtual world* o *a virtual environment*, consiste en un artificio tecnológico capaz de penetrar una realidad alternativa y de poseer todos los atributos de la realidad, entendida en el concepto tradicional. La realidad virtual puede definirse como un sistema informático que genera entornos sintéticos en el tiempo real erigidos en una realidad ilusoria. Corresponde a una realidad perceptiva existente dentro de la computadora u ordenador, y al ser un discurso alterno, elabora su soporte objetivo en la medida que se trata de un lenguaje. y todos los discursos virtuales pasarían a ser la representación de un creador que utiliza el territorio de la ficción (virtual) para discutir su proyecto estético-ideológico.

De esta manera, el operador asume su *rol* dentro de la pantalla, del otro lado de ella, porque ya no tiene el viejo *estatus* familiar de espectador pasivo. Con el uso de la técnica, se intenta responder ante el desencanto del mundo y abordar la ilusión y la apariencia, probablemente más reales que el entorno del sujeto finisecular, y más seguros, por eso pasan a formar parte del meollo significativo de varias novelas contemporáneas. Es evidente, entonces, que con el uso de la realidad virtual se produzca un arte por medio de las computadoras que, al fin de cuentas, son las que aprehenden y devuelven al sujeto la nueva realidad.

En lo que respecta a los textos de ficción, la denominada *metaficción virtual* toma, en calidad de préstamo, algunos recursos propios de la cibernética, y con ellos construye nuevos códigos para organizar el caos en que se ha visto sumergido el hombre y el personaje a un paso del tercer milenio; por esta razón da cuenta de una realidad virtual alterna o ciberespacio ficcional, donde toda ilusión genérica de la imagen sea aniquilada por la perfección técnica lograda por el holograma, la realidad virtual o la imagen

tridimensional, que no son más que la emancipación del código digital que la genera (Baudrillard, 1996: 48).

La capacidad de la mente de ser sujeto y objeto en el proceso cognitivo, observada en textos autorreflexivos, también es propia de la realidad virtual; ahora bien, cuando esta última sirve de estrategia textual, ha sido denominada por nosotros como *metaficción virtual*, y sus recursos marcan la diferencia entre los códigos de la virtualidad digitalizada y los códigos textuales de los libros impresos. Como el empleo de estos “esquemas cibernéticos” se ha ido extendiendo en las ficciones narrativas de finales del milenio, propondrá un sujeto/ operador/ navegante o ciberlector que no contemplará (leerá) pasivamente el espectáculo (libro), sino que navegará e interactuará con el entorno artificial creado en la obra impresa, junto al resto de los integrantes del evento literario virtual.

De lo planteado, se desprende que todo texto metaficcional virtual posee la capacidad de crear otros mundos virtuales o ciberespacios textuales, donde los personajes, a su vez, permuten sus *roles* y, fictivizados por la *metaficción virtual*, se comportan como visitantes “dentro de la narración” de otros entornos artificiales y espacios infinitos, hasta constituir un juego de espejos o *matriuškas*, que permitirá también al operador externo o ciberlector fluir y deslizarse dentro de la obra, manipular y ser manipulado por otras instancias narrativas: el organizador ficcional, los narradores, los narratarios y los personajes, entre otros, para ser conducido por laberintos perpetuos, creados por la permutación de *roles*.

Con la *metaficción virtual*, los personajes pueden construir su propia imagen mientras permutan su *rol* y la de los demás *entes* ficcionales; en otras palabras, desde la matriz textual, surgen proyecciones en el mundo artificial que interactúan entre sí y con los cibernautas ficcionales quienes, a su vez, organizarán el evento narrativo desde su propia navegación por el texto. De esta manera, el lector (operador ficcional) pondrá en orden el aparente caos de la obra literaria y ensayará una respuesta entre la realidad y la ilusión que ha experimentado.

Todo espacio virtual constituye un inmenso modelo de simulación con el que se interactúa; el cibernauta, el organizador ficcional y los personajes de narraciones literarias construidas con los recursos de la *metaficción virtual*, están rodeados por una representación tridimensional similar a la tecnología y pueden “desplazarse” o “navegar” por el entorno artificial, verlo bajo distintos ángulos e introducirse en él, para remodelarlo. Vista desde esta perspectiva textual, “la técnica” se convierte en una aventura maravillosa

(Baudrillard, 1996: 60), porque su despliegue significa que el hombre ha dejado de creer en su propia existencia, con el fin de elaborar otra alterna y virtual que le dé sentido a su destino “en tercera dimensión”.

Cuando las ficciones narrativas elaboran sus textos con el concurso de la *Metaficción Virtual*, al organizar su mundo inventado, otorgan a los personajes la sensación de ser transportados, modificados intraficcionalmente y los pone desde su espacio a las puertas de un otro discurso que los dibuja y a su vez, los (re)construye y los (des)construye. La presencia de espacios alternos o ciberespacios en los textos ficcionales de algunos autores latinoamericanos de fines de siglo XX, cambia antiguas concepciones porque coloca al lector en una situación virtual. Walser (citado por Rheingold, 1994: 298) explica estos novedosos conceptos:

Mientras que una película se usa para mostrar una realidad a un público, el ciberespacio se emplea para dar un cuerpo virtual y un *rol* a cada uno de los espectadores. La prensa y la radio relatan; el escenario y el filme muestran; el ciberespacio encarna... Un creador de espacios organiza un mundo para que un público actúe directamente en su interior, y no solamente para que el auditorio imagine que experimenta una realidad interesante, sino para que la pueda experimentar directamente.

La virtualidad -diálogo interactivo- provee una plataforma para representar realidades coherentes en donde los actores realizan actos con características cognitivas, emocionales y productivas. El espacio virtual del texto -ciberespacio- es intrínsecamente un medio teatral en el que los elementos ficticios participan de actos con estructura dramática y con emociones; por ese motivo, el narrador, el personaje, el narratario y otros elementos de la ficción, emiten órdenes básicas: “mírame, siénteme y tócame”. (Walser citado por Rheingold, 1994: 298).

En los textos metaficciones virtuales, surge la presencia de “otro narrador que funciona bajo la idea fundamental de la realidad virtual.” (Perdomo, 1997: 236), Este funciona tridimensionalmente dentro de la red textual y se presenta como una imagen en perspectiva que cambia cuando se mueve. Hasta ahora se percibía un narrador que se desplazaba bidimensionalmente (atendiendo a los parámetros de tiempo y espacio), pero el narrador virtual, como el holográfico, en su ruta generará simulacros mientras propone una realidad disyuntada por su propia imagen. Siguiendo

el mismo orden de ideas, si con la condición postmoderna, el sujeto de fin de siglo XX no se beneficia de un asidero ante su realidad difusa y, a su alrededor, existen diferentes focos de interés, en la narrativa ficcional, la idea del hipertexto da pie a que el lector de la obra a modo de cibernauta¹ fije su atención en los elementos más llamativos, sin necesidad de un centro que lo gobierne todo, porque se trata de una narrativa caótica y por lo tanto, acentrada. Según STOICHEFF, la emergencia de la metaficción responde a una autorrepresentación metafórica de la posmodernidad: “Una narrativa euclidiana produce una comprensión euclidiana de un mundo euclidiano. La narrativa metaficcional del caos produce una comprensión metaficcional de un mundo metaficcional o caótico” (1991:95). Lo cual a su vez se correspondería con las elaboraciones de Katherine Hayles, para quien la cultura del posmodernismo es la cultura del caos en su empeñoso proceso de *desnaturalización de la experiencia*: del lenguaje, de los contextos, del tiempo y de la misma cualidad de lo humano (1993:265-285). Frente a esta nueva forma de asir e interpretar la realidad, la *metaficción virtual* dará cuenta de diferentes planos espaciales o niveles de lectura, que serán convocadas entre sí como textos en un entorno de red; sin embargo, no se trata de obras digitalizadas, sino de espacios de ficción literaria donde el uso de la *Realidad Virtual* es “llevada al papel” y cuya matriz textual forma nuevos espacios textuales o ciberespacios; en ellos, interactúan los personajes, el narrador, el autor y el propio lector. Es posible que se piense en “novelas hipertextuales”, digitalizadas para las computadoras; sin embargo, se trata de textos que pueden ser leídos desde cualquier óptica y espacio porque su matriz textual así lo postula.²

Con la *metaficción virtual*, el texto autoconsciente busca la producción de nuevos espacios “geográficos”, se trata de otros mundos virtuales producidos por “máquinas textuales” o agentes cibernéticos como la “televirtual”, “la máquina del tiempo”, “la cámara fotomental”, el uso del CD dentro de las novelas, etc. Todos estos recursos son utilizados por los escritores, cuyas propuestas “tecnológicas” resultan posibles en la creación de sus mundos virtuales llevados al papel.

Por otra parte, también hay que hacer referencia en estas líneas a que el uso de la tecnología “textual” no es sólo propiedad de las obras ficcionales; al contrario, la crítica o exégesis literaria también se ha adueñado del recurso y, por consiguiente, se produce una convergencia entre teoría crítica y tecnología. A tal efecto, se ha observado que durante las últimas décadas se han ido aproximando dos campos del saber, aparentemente sin conexión

alguna: la teoría de la literatura y el hipertexto informático (Landow, 1995: 13). De esta forma, no solo los críticos literarios Jacques Derrida y Roland Barthes, por ejemplo, y los especialistas en ordenadores: Theodor Nelson y Andries van Dam, han postulado la necesidad de abandonar conceptos como centro, margen, jerarquía y linealidad, para sustituirlos por otros, entre los cuales se nombran: multilinealidad, nodos, nexos y redes, a fin de que el texto pueda ser abordado desde cualquier punto de vista y con un despliegue personal. No sólo es la afirmación de las ideas postmodernas de los discursos alternos, fuera de eje central que los domina, sino también la idea de virtualidad en unos textos capaces de ser afrontados por un ciberlector /operador o usuario.

La crítica promete teorizar el hipertexto mientras que éste encarna y demuestra varios aspectos de la teoría, sobre todo los relativos a textualidad narrativa y a los papeles o funciones del lector y del escritor. Cuando en teoría literaria, se hacía referencia al término *lexia* como segmento o unidades de lectura (Barthes, 1978: 32), se describía un ideal de textualidad que coincidía exactamente con lo que se conoce como hipertexto electrónico: bloques de palabras o de imágenes que se sobreponen y se convocan electrónicamente entre sí por medio de *nexos* o *redes*. En este orden de ideas, la crítica describe el mundo de la literatura y sus relaciones con el hipertexto informático.

El hipertexto produce una escritura no secuencial, porque bifurca sus redes y permite que el lector elija y lea en una pantalla interactiva. De acuerdo con la noción popular, se trata de una serie de bloques conectados entre sí por nexos, que forman diferentes itinerarios para el usuario” (Landow, 1995: 15). Vemos de esta manera, cómo el hipertexto implica las *lexias* de Barthes, ya que se presentan fragmentos que pueden conectarse entre sí y son experimentados por el lector como no lineal; con esto, es posible lograr el objetivo de la obra literaria: que consiste en hacer del lector, no un consumidor, sino un productor del texto (Barthes, 1980:4).

Las ideas de Derrida que dan pie a la apertura textual y a la intertextualidad coinciden con los actuales sistemas de hipertexto, en los que el lector está activamente ocupado en su descubrimiento y explicación del texto. Por lo tanto, lo que Derrida y otros teóricos críticos expresaban como una reivindicación lingüística, se corresponde con la nueva dinámica de la lectura y de la escritura en el medio electrónico, más virtual que físico (Landow, 1995: 20).

A medida que el lector se mueve por una red textual, desplaza constantemente el centro óptico, su mirada, no el centro del texto porque éste

no existe y, por lo tanto, también cambia el enfoque o principio organizador de su investigación y experiencia; por eso el lector en medio de este tipo de lectura suele ser narrador o narratario. En otras palabras, el hipertexto proporciona un sistema que puede centrarse una y otra vez, porque el centro de atención provisional depende del lector, quien se convierte así en un verdadero usuario o ciberlector, en un sentido nuevo del mensaje. En consecuencia, tanto el metatexto o conjunto de documentos como el libro o texto carecen de centro, y cualquier usuario (lector u operador) asume su propio eje organizador.

Todo esto tiene relación obvia con las ideas de Derrida, quien insiste en la necesidad de cambiar de puntos de vista eliminando el centro de la discusión. En todos los sistemas del hipertexto, el lector puede escoger su propio centro de experiencia y no queda encerrado dentro de ninguna organización o jerarquía. La teoría crítica contemporánea propone un paradigma de red, equivalencia electrónica del texto impreso conectado electrónicamente. Una red es una pluralidad de conexiones que incrementan las posibles interacciones entre sus componentes; en este caso, no hay autoridad central ejecutiva que supervise el sistema. Si las novelas se sitúan dentro de una red de relaciones con otros escritos, se vuelve literalmente alusión, repetición y continuación de algo parecido a un mundo inagotable.

Por otra parte, los papeles de lector, escritor, organizador ficcional y personajes, cambian en la tecnología hipertextual, porque la literatura le pide al lector una construcción activa, independiente y autónoma del significado; por consiguiente, todo dependerá de su "competencia literaria" y de su "memoria semántica" (Barrera, 1995: 105). De este modo, el texto ya no será visto como una recopilación acabada de escritos o un contenido encerrado en un libro, sino que se convertirá en una red diferencial, un tejido de huellas que eternamente se referirán a otras pistas desiguales.

Si hasta hace algún tiempo, la tradición narrativa postulaba una continuidad de acontecimientos ocurridos a sus personajes en un espacio dado, y la aproximación metaficcional procuró dar respuesta al referente cuestionado por la postmodernidad; con las novedades tecnológicas textuales, reclamadas por la *metaficción virtual*, la visión crítica de algunas narraciones de finales de siglo XX varía su óptica para postular otro tipo de lectura. No queremos concluir estas ideas, sin mencionar algunas obras que han construido sus mundos con los recursos mencionados; entre ellos y como posible antecedente: *La invención de Morel* de Bioy Casares, publicada a mediados de los cuarenta, mucho antes de sospecharse los recursos cibernéticos, y cinco novelas, cuyo

estudio en proceso han arrojado argumentos sólidos para la teoría elaborada hasta los momentos: *La ley del amor* de Laura Esquivel (1995), *Donde van a morir los elefantes* de José Donoso (1995), *La piel y la máscara* de Jesús Díez (1996), *La ciudad ausente* de Ricardo Piglia (1993) y *El sueño* de César Aira (1998).

REFERENCIAS

- Aira, C. (1998). *El sueño*. Argentina: Emecé Editores.
- Barrera Linares, L. (1995). *Discurso y Literatura*. Caracas: Ediciones La Casa de Bello.
- Barthes, R. (1980). *S/Z*. Madrid: Siglo XXI.
- Baudrillard, J. (1996). *El crimen perfecto*. (trad. Joaquín Jordá). Barcelona: Editorial Anagrama.
- Baudrillard, J. (1998). *La ilusión y la desilusión estéticas*. Caracas: Monte Avila Editores Latinoamericana. Sala Mendoza.
- Bioy Casares, A. (1968). *La invención de Morel*. Madrid: Alianza Editorial, S.A.
- Donoso, J. (1995). *Donde van a morir los elefantes*. Madrid: Alfaguara.
- Díaz, J. (1996). *La piel y la máscara*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Esquivel, L. (1995). *La ley del amor*. México: Editorial Grijalbo.
- Hayles, K. (1993). *La evolución del caos. El orden dentro del desorden en las ciencias contemporáneas*. Barcelona / España: Gedisa.
- Landow, G. (1995). *Hipertexto. La convergencia de la teoría crítica contemporánea y la tecnología*. Barcelona-Buenos Aires-México: Ediciones Paidós.
- Landow, G. (1997) “¿Qué puede hacer el crítico? La teoría crítica en la edad del hipertexto. En: Landow, G. (comp.) *Teoría del hipertexto*. Barcelona-Buenos Aires- México: Ediciones Paidós.

- Perdomo, A. (1997). *El narrador finisecular: hacia una morfología de la perversión*. Tesis doctoral inédita. Caracas: Universidad Simón Bolívar.
- Piglia, R. (1993) *La ciudad ausente*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Rheingold, W. (1994). *Realidad virtual. Los mundos artificiales generados por ordenador que modificarán nuestras vidas*. Barcelona/España: Gedisa Editorial.
- Stoicheff, P. (1991). "The Chaos of Metafiction". En: N. Katherine Hayles (ed.) *Chaos and order. Complex Dynamics in Literature and Science*, 85-99. Chicago: The University of Chicago Press.

NOTAS

- ¹ Se usa la acepción de *cibernauta* en su término usual, esto es: el sujeto que interactúa con el texto que tiene delante y es capaz de modificarlo según sus preferencias.
- ² El hecho de que nuestro estudio no abarque novelas digitalizadas, no postula su inexistencia. Tomemos, por ejemplo el *Afternoon* de Michael Joyce (Citado por Landow, 1997:120). Como mensaje independiente del lector, *Afternoon* existe en dos niveles: el primero abarca "discurso almacenado" y la "historia almacenada". Cuando el mensaje es consumido o creado por el lector durante el proceso interactivo de selección y combinación, aparecen otros niveles: el "discurso discurrido" y la "historia discurrida". Los efectos especiales de la novela hipertextual, que la distinguen de la novela tradicional, aparecen en la relación dialéctica de los dos primeros niveles por una parte, y los dos segundos por otra; es dialéctica porque la información seleccionada se lee continuamente en el contexto del todo, y tanto en su forma almacenada como en la previamente articulada. La totalidad contextual del cambio dinámico altera continuamente el significado de los elementos seleccionados.

COLECCION "CUADERNOS BIBLICOS"

- Por medio de los Profetas (Silvestre Pongutá)
- Para que seáis mis testigos (Silvestre Pongutá)
- El es imagen de Dios invisible (Silvestre Pongutá)
- El Evangelio de Dios (Silvestre Pongutá)
- La hora de la fe (Is 1-9,6) (Silvestre Pongutá)
- El clamor de un pueblo (Silvestre Pongutá)
- El Evangelio según San Juan (Silvestre Pongutá)
- Escritos Sapienciales (Silvestre Pongutá)

COLECCION "FOLLETOS BIBLICOS"

- Un pueblo, un libro (Conrado Pastore)
- La Biblia en la catequesis (Conrado Pastore)
- La Resurrección de Jesús (Juan José Bartolomé)
- Panorama bíblico (J. J. Bartolomé - P. Chávez)
- Jesús en los Evangelios (C. Pastore - J.P. Wyssenbach)
- Cristo en el Nuevo Testamento (Pastore - Wyssenbach)
- El Espíritu Santo en la Biblia (Pastore - Wyssenbach)
- La vida en la Biblia (C. Pastore - J.P. Wyssenbach)
- La familia en la Biblia (C. Pastore - J.P. Wyssenbach)
- Aproximación a la Biblia (C. Pastore - J.P. Wyssenbach)
- La Biblia y los jóvenes (C. Pastore - J.P. Wyssenbach)
- La comunidad creyente (C. Pastore - J.P. Wyssenbach)
- Las Parábolas de Jesús (Mario Galizzi)

ABS

Asociación Bíblica Salesiana
Apartado 70096
Caracas 1071-A (Venezuela)

COMUNICACIONES

GANDHI: LA NO-VIOLENCIA

Maribel Yerena

¿Tengo en mi la no-violencia de los valientes? Sólo mi muerte lo dirá. Si, en virtud de un atentado, muero rezando por mi asesino guardando presente al mismo tiempo en el corazón el sentimiento de la presencia en Dios, sólo entonces será posible deducir de ello que poseo la no-violencia de los valientes.

Gandhi

En esta época perpleja, expresión de una crisis civilizatoria profunda, el mensaje gandhiano de la no-violencia (*ahimsa*) supone la toma de postura hacia una meta humanizante, y en sí el logro de una cuota de mayor humanidad dentro de las condiciones de vida humana que ven en la violencia el expediente para la resolución de los conflictos sociales y políticos. La amenaza de la violencia en cualquiera de sus mascarar constante de por sí en el devenir histórico humano y paradójicamente “*humanizador*” es uno de los factores que acecha en los tiempos que corren -encubierto tras su forma ideológica, política o religiosa- la realización de lo “*humano*” en el hombre. La originalidad de la “doctrina” de Gandhi está en haber desarrollado una filosofía de vida y un método de lucha para resolver los conflictos sobre la base de la “*Verdad*”. Sus palabras contienen una fuerza liberadora que arrojan a una reflexión y una toma de postura de la racionalización del poder político vinculada a la estrategia del diálogo y la búsqueda de consenso racional para la resolución del conflicto social humano. Tal vez no seamos tan racionales, ni tan sociales (insociable sociabilidad), pero no podemos renunciar a ser tratados como tales,

ni actuar en consecuencia. Que no podamos justificar la idea del hombre que se ha cristalizado a través de la violencia, no quiere decir que no debemos de abandonar su emancipación progresiva, pues, la no-violencia enmarca el horizonte de los que pretendemos *ser*.

El término no-violencia puede ser utilizado en dos sentidos diferentes: El primero, *pragmático negativo* en cuanto designa un conjunto de métodos y técnicas de lucha social. El segundo, *doctrinal positivo* el cual refiere un conjunto de ideas, creencias, conceptos, teorías o propuestas de estrategia política. Cabe advertir que ambos sentidos se distinguen del *pacifismo*, entendido éste último como una posición ético-política que rechaza la guerra y en general la violencia física en el planteamiento y en la resolución de los conflictos sociales y políticos. Como “doctrina” la no-violencia posee un carácter no definitivo, abierto y experimental a concepciones filosóficas y religiosas, ético-políticas, proposiciones sobre el sentido de la vida humana y de la historia, sobre la naturaleza del hombre y de la vida social y el poder político.

La no-violencia –señala Gandhi- es para mi un credo (...) el aliento de mi vida. Pero nunca la he propuesto a la India como un credo ni a nadie en ninguna otra parte, salvo, de manera ocasional, en conversaciones informales. La he propuesto al Congreso como un método político destinado a resolver problemas políticos. Es posible que sea un método nuevo, pero no por ello pierde su carácter político (...). Como método político, puede ser siempre cambiada, modificada, transformada, incluso abandonada a favor de otro método. Por consiguiente, si os digo que nuestra política no debe ser abandonada hoy, estoy hablando de sabiduría política. Se trata de perspicacia política. Esto nos ha servido en el pasado, nos ha permitido recorrer numerosas etapas hacia la independencia y, como hombre político, os digo que constituiría una gran falta pensar en su abandono. Si he arrastrado conmigo al Congreso todos estos años, lo he hecho en mi calidad de hombre político. No es justo calificar mi método de religioso porque sea nuevo.¹

Partiendo de una concepción del hombre como *homo rationalis* y *homo socialis*, capaz de una conducta moral, incluso, en situaciones sociales conflictivas extremas, Gandhi deja abierta cuestión *medio-fin* entre política y religión. La justificación del ser y la realidad social no puede darse a partir de éstas como meras razones externas, esto es, como agujoneantes banderas

ideológicas que impulsen a la lucha. Si lo social encuentra justificación sólo en lo político y/o en lo religioso, y en particular, en la búsqueda del poder por individuos o intereses particulares o sectarios (nacionalismo), la incidencia de la violencia en la lucha social puede llegar a constituirse en un síndrome irracional. Pues, se corre el riesgo de reducir la política a la mera relación de poder y violencia.

Gandhi abandona el uso político clásico de la violencia como método de lucha por una causa tenida como “justa”, su negativa está principalmente advertida en consideraciones religiosas que desde la razón moral no niegan de por sí razones políticas, económicas, históricas y culturales. En este sentido la razón moral apuesta y prescribe abstenerse de la violencia como método de lucha en determinadas situaciones conflictivas. La no-violencia se sitúa en la dimensión moral y utópica del proyecto político.

A partir de tales consideraciones podemos entender la propuesta gandhiana de la no-violencia donde la política, la religión y la moral hallan justificación tanto externa como interna en la medida en que propician una dialéctica cohesionadora entre el ser individual y social de forma tal que el resultado sea cual fuese -que no excluye el dinamismo y la contradicción histórica y existencial- condicione el *quehacer* y el *hacerse* humano desde una negatividad originaria. Esto es, en tanto no tenga cabida la violencia se presuponga una añadida artificialidad humanizante y humanizadora que se escurra en la *acción* social humana. A este respecto, Gandhi parece sugerir al contenido moral de la política un ingrediente más: la dimensión o el ámbito de la religión. El propósito de trascender a la mera sociabilidad natural basada en la violencia, y superada a través del pacto (politicidad constructa), converge ahora tras la práctica de la no-violencia en aquella pretensión última que conduce al hombre a la búsqueda de un objetivo trascendente: la Verdad.

En los cauces de la realidad social no solo convergen política y moral en términos objetivos: la política posibilita la interacción efectiva entre personas en una escala que supera el ámbito mínimo de convivencia al proponer metas colectivas comunes; la moral, gestiona la posibilidad de una orientación de la vida individual en común sin la cual el trato confiable entre las personas no estuviese dirigido hacia aquellas; y -ahora- la religión impulsa aquella pretensión del hombre que lo “arroja” hacia la búsqueda de lo inmanente para sí y de lo trascendente en sí: “Verdad es Dios”, dice, modificando la afirmación propia del cristianismo “Dios es Verdad”.

De ahí que la relación *medio-fin* se enfrente a una contradicción en sí misma teleológica: La dificultad de una política que gestione la acción

justificando la utilización de los medios con respecto a los fines, de nada sirve en tanto las consecuencias que se deriven, no respondan a un *sentido de la verdad*. En este sentido, los fines no justifican los medios por la sencilla razón de que son intercambiables, esto es, unas veces funcionan como medios y otras como fines. Fines/medios son no congruentes entre sí, de modo que cabe subsumirlos en un *fin ulterior* que, al no actuar nunca como medio, permita una estructuración de fines y medios. No cabe el error -y el horror- de justificar a la violencia como medio por los fines sin previamente haber absolutizado un fin determinado (la Verdad). La noción de Verdad supone la coincidencia de fines/medios. ¿Cuál será el medio que devenga en el curso de una acción moral en común y que apueste por una praxis más racional, y que refleje la realización de lo humano?

Ha sido una constante del poder político habérselas con la violencia como medio para la consecución de ciertos y determinados fines o metas sociales. No obstante, si bien el conflicto es algo connatural a la propia naturaleza del hombre y artificial por naturaleza a la sociedad, también es cierto que su manejo supone un “producto” cultural. Es por ello, que la acción de una determinada praxis humana podría constituirse como algo condicionado a partir de un determinado piso cultural y a su vez como condicionante de lo social y de lo político dado culturalmente. Es desde tales supuestos de donde advertimos y patentizamos la diferencia y el abismo -que no deja de ser complementario- entre la racionalidad y la praxis del mundo occidental, incluso las de cuño cristiano, y la civilización india. Rabindranath Tagore lo expresa a través de estas reflexiones:

Hay que tener en cuenta que el Occidente es necesario al Oriente. Somos mutuamente complementarios por nuestras diferentes orientaciones hacia la vida que nos han dado distintos aspectos de la verdad. Por lo tanto, es cierto que el espíritu de Occidente ha venido sobre nuestros campos en la forma de una tormenta, también es cierto que han venido esparciendo simientes vivas que son inmortales. Y cuando en la India logremos hacernos capaces de asimilar en nuestra vida lo que es permanente en la civilización Occidental, estaremos en posición de conseguir una reconciliación entre estos dos mundos. Entonces terminará la dominación unilateral que mortifica. Lo que es más, hemos de reconocer que la historia de la India no pertenece a una raza especial sino a un proceso de creación al cual varias razas del mundo contribuyeron: los dravidianos y los arios, los antiguos griegos y los persas, los

mahometanos del Occidente y lo de Asia Central. Ahora, al fin, ha llegado el turno a los ingleses; la ocasión de hacerse leales a esta historia y traer a ella el tributo de su vida. Nosotros no tenemos ni el derecho ni el poder de excluir a este pueblo de la edificación del destino de la India.²

Para Tagore el camino para la *unión* es respetar la diferencia en lo que realmente está separado. El primer requisito para la libertad -la independencia, la conciencia de uno mismo como igual ciudadano del mundo- es ser capaz de reconocer las diferencias para fundirlas en un solo cuerpo. Una nación si quiere crecer, no puede tratar sus raíces como plantas exóticas por mucho tiempo, no puede quitarse las ligaduras con las que ella misma se arraiga en la tierra. La libertad consiste en mantener las diferencias.

La India nunca ha tenido un verdadero sentido de nacionalismo. Aun cuando desde la infancia se me ha enseñado que la idolatría de la nación es casi mejor que el culto a Dios y la humanidad, creo que he dejado atrás esa enseñanza, y tengo la convicción de que mis paisanos ganarán verdaderamente su India, luchando contra esa educación que les enseñe que un país es más grande que los ideales de la humanidad.³

Si bien los modelos foráneos destruyen las capacidades autóctonas y distorsionan a favor de dioses ajenos su propio recorrido hacia lo humano, también es cierto que la confrontación cultural susurra que tal diferencia es sólo “aparente.” Sería un error, no obstante, concluir tras lo dicho que el ideal de humanidad y la reivindicación de ser tratado como *humano* y un *igual* representa el ansia de *reconocimiento* como el fundamento de base exclusivo del nacionalismo. Por el contrario, ese cometido de reivindicar el reconocimiento a aquellos que unidos por un sentimiento común suponen (acertadamente o no) que han sido agraviados, humillados, negado el mínimo exigido para la dignidad humana, ése cometido es el de toda política que incluya sendos esbozos no sólo formalistas de una ética de la sociedad y del ciudadano, sino que precise para su substanciación la ruptura del hiato entre una ética individual y una ética grupal o colectiva.

A este respecto, el nacionalismo como resultado de heridas producidas a un sentimiento común de autonomía como conglomerado humano, pueblo, raza o cultura prelude una “sin razón” de lo ético y de lo político si se quiere verdaderamente apostar por un presunto *deber ser* de lo humano. Cabe partir

del supuesto de que la ética social o política tiene como función la guarda o vigilancia de la civilidad -o del sentido de *humanidad*- a partir de la razón. No obstante, también es cierto de que se corre el riesgo de caer en una trampa al partir de la disidencia racional que conlleva a pervertir lo que se supone ser el “reconocimiento” por parte de otros. Pues, contrariamente a lo que se espera el reclamo de una “falta de reconocimiento” puede empujar a los hombres al extremismo social y político. Una ética particularista por muy justificada que esté, desvirtúa el propósito que sirve como fundamento para una moral de la acción en común. Pues, equívocamente con la mira en un supuesto interés colectivo, no siempre coincidente con el interés –de lo *humano*, el conglomerado, en nombre del grupo, nación o Estado justifica el uso de cualquier medio apto para la consecución de aquél.

El uso de la violencia y de los medios violentos parecen ser entonces los más recurridos y los más recurrentes. Dirigidos teleológicamente ponen en entredicho aquel proceso *humanizante* que ha conducido hasta ahora a la humanidad a un “*no se dónde*”. La violencia existe, sin embargo como método puede adoptar *otras* formas: una técnica de acción reflexionada y organizada.

Es así como nos aproximamos al pensamiento de Gandhi para quien puede haber política, conflicto y enfrentamientos sociales humanos caracterizados por la firmeza en la Verdad. Esto es, adoptando el *satyagraha* como método o como una nueva forma de asumir y adoptar la violencia (racionalmente construida).

La no-violencia o *ahimsa* es parte inseparable de la búsqueda humana de la verdad, y esta debe ser mediante la no-violencia. La verdad es el fin y la no-violencia es el medio. *Ahimsa* es lo opuesto a *hinsa*, que significa dañar o matar. En otras palabras, abstenerse de todo daño o toda muerte a criaturas vivientes. Su forma negativa tiene, sin embargo, connotaciones positivas: el amor o buena voluntad. “La no-violencia completa (...), es ausencia completa de malquerer a todo lo que vive. La no-violencia, en su forma activa, es tener buena voluntad para todo lo que vive. Es el amor perfecto”.⁴

Esta “doctrina” parte del hecho de que el rechazo a la violencia no es apriorístico, sino que está fundamentado en una macerada reflexión moral sobre la relación medio-fin. Para Gandhi, la razón que ha movido las grandes conquistas humanas han sido a través de la violencia, razón que por lo demás ha encontrado su justificación objetiva en aquellas concepciones que han visto (y ven todavía) la vida política, la búsqueda del poder y al Estado como mediadores de aquella.

La propuesta de una modalidad de lucha diferente aplicada a la vida práctica (social y política) con el fin de rectificar un mal, reivindicar un derecho o reparar una injusticia se conoce con el nombre de *satgrahana*. El término compuesto por dos palabras: *satya* (Verdad) y *agraha* (persistencia o firmeza), significa persistencia o fortaleza en la Verdad. La Verdad es una fuerza invencible, y por ende, la *satyagraha* es la “fuerza” de la Verdad, del alma y del amor.

Gandhi emplea este término por primera vez en Sudáfrica para distinguir la *resistencia no-violenta* de los hindúes en aquel país, que él encabeza, de la *resistencia pasiva* practicada por otros grupos tanto en Sudáfrica como en otras partes. No obstante, como método de lucha social y política la *satyagraha* es radicalmente diferente de la resistencia pasiva.

En el plano político, la lucha a favor de la población consiste esencialmente en oponerse al error de las leyes injustas. Cuando no se ha conseguido llevar al legislador a reconocer su error por medio de peticiones y hechos semejantes, la única y última solución, si no queremos someternos al error, consiste en emplear la fuerza física o en aceptar el sufrimiento, atrayendo sobre nosotros mismos la pena prevista para el caso de infracción de la ley. A esto se debe que, desde el punto de vista del público, el *satyagraha* parezca equivalente a la desobediencia civil. ⁵

La resistencia pasiva se emplea como arma política de conveniencia, la *satyagraha* es un arma moral basada en la superioridad de la fuerza de la Verdad sobre todas las cosas físicas. ⁶ La resistencia pasiva es un arma de los débiles o cobardes. La *satyagraha* es el arma de los valientes, prestos a morir, incluso, por una causa justa. Mientras que la resistencia pasiva trata de lograr la sumisión del contrario, la *satyagraha*, mediante el sufrimiento paciente, busca por el contrario, la conversión del error.

Intento embotar por completo la espada del tirano, no cruzándola con un acero mejor templado, sino engañando su expectativa de verme presentarle una resistencia física. Encontrará en mí una resistencia del alma, que escapará a su presión. Esta resistencia, de entrada, le cegará y, a continuación, le obligará a inclinarse. ⁷

El poder no reside en las fuerzas de las armas sino en una decidida voluntad de **no-cooperación**, contra la cual ninguna otra fuerza puede

oponerse si está lo suficientemente organizada como para llegar a las masas y hacer plausible su practicabilidad a través de un amplio programa y esfuerzo constructivo. La no-cooperación es rechazar la colaboración con el opresor o con cualquier forma de injusticia. El *satyagrahi* debe estar dispuesto a sufrir con paciencia y sin temor alguno todas las consecuencias de su negativa a someterse al mal y a la voluntad del opresor. La finalidad de la no-cooperación es poner fin a toda explotación. Gandhi observa que la explotación sólo puede mantenerse con la cooperación de los explotados. La no-cooperación se manifiesta por medio de huelgas, dimisión de cargos, renuncia a títulos y honores, impago de tasas, etc. Gandhi anota:

Como soy un hombre práctico (...), no espero que la India haya reconocido la posibilidad práctica de la vida espiritual en el campo político. La India se considera como impotente y paralizada ante los cañones, los tanques y los aeroplanos de los ingleses; y adopta la no-cooperación porque se siente débil. Sin embargo, eso servirá para lograr el mismo objetivo si un número suficiente pone en práctica ese método. La India será liberada del peso aplastante de la injusticia británica. ⁸

El desafío no-violento a ciertas leyes estatales, cuya violación no implica violencia moral, puede además ser utilizado, en algunas circunstancias, como símbolo de una rebelión contra el Estado. Gandhi insiste en que hay que recurrir a la desobediencia civil solamente en casos extremos y por parte de ciudadanos “leales” a las leyes. Para él solamente aquellos que han aprendido a acatar humildemente las leyes, están en condiciones de determinar que ley debe ser violada, cómo y cuándo. Es precisamente en este punto donde Gandhi advierte el denominado “error himalayo”:

Antes que alguien pueda dedicarse a la desobediencia civil, debe haber sido respetuoso de las leyes del Estado (...) Únicamente cuando una persona ha obedecido escrupulosamente las leyes de la sociedad, está en condiciones de juzgar si alguna ley en particular es buena o justa, o es injusta y perniciosa. Sólo entonces tiene derecho a la desobediencia civil con respecto a ciertas leyes, en circunstancias bien definidas. Mi equivocación residió en no haber comprendido a tiempo esta limitación. Llame a la población a unirse a la desobediencia civil antes que estuviera calificada personalmente para hacerlo, y este error me pareció de la misma magnitud que las montañas del Himalaya.⁹

Esta modalidad de lucha no-violenta a gran escala, aplicable en el plano de las masas en situaciones donde las mismas están en condiciones de comportarse de forma moral y no-violenta sólo se logra a través de la *educación*. La vida del

hombre y de la sociedad puede ser encaminada hacia el logro de la libertad manteniendo tensas las riendas de su voluntad. La libertad no puede conseguirse más que por los lazos de la disciplina y el sacrificio de las ambiciones personales propias del *satyagrahi*. En otras palabras, con una debida formación y preparación es posible conducir a las masas a formas de lucha que satisfagan los requisitos de la *satyagraha*. La autonomía moral se constituye así en el fundamento de toda educación moral, del cómo vivir y actuar tanto en la vida privada como en la pública, pues, equivale a comprender la *ley* y utilizarla para fines sociales y colectivos.

Una nación de 350 millones de personas no tiene necesidad del puñal del asesino, no tiene necesidad del veneno, no tiene necesidad de la espada, de la lanza o del fusil. Le basta con tener su propia voluntad, con ser capaz de decir que “no”.¹⁰

Antes de que prosigamos con el pensamiento de Gandhi, resultaría plausible establecer una cierta inquietud analógica con el planteamiento socrático de la obligación política, donde *mutatis mutandis* no se logra romper con el hiato aparentemente insalvable de la obligación política como obligación moral. En el *Critón* de Platón, Sócrates se niega a salvar su vida quebrantando las leyes, su decisión no sólo está basada en la acítica aceptación de una vinculatoriedad jurídica, sino en el reconocimiento fáctico de un compromiso o vinculatoriedad preexistente -al menos tácitamente contractual- con la *polis*. En principio, queda abierta la posibilidad de un cierto fundamento moral previo a la mera vinculatoriedad cívica. He aquí, la confrontación de Sócrates y las Leyes:

¿Que acusación tienes contra nosotras y contra la ciudad para intentar destruirnos? En primer lugar, ¿no te hemos dado nosotras la vida y, por medio de nosotras, desposó tu padre a tu madre y te engendró? Dinos entonces, ¿a las leyes (...) las censuras algo que no este bien? <<No las censuro>>, diría yo (...). Después que hubiste nacido y hubiste sido criado y educado, podrías decir, en principio, que no eres resultado de nosotras y nuestro esclavo, tú y tus ascendientes. Si esto es así, ¿acaso crees que los derechos

son los mismos para ti y para nosotras, y es justo para ti responder, haciéndonos, a tu vez, lo que nosotras intentamos hacerte? (...) ¿Te sería posible, en cambio, hacerlo, con la patria y las leyes, de modo que si nos proponemos matarte, porque lo consideramos justo, por tu parte intentes, en la medida de tus fuerzas destruirnos a nosotras las leyes, y a la patria, y afirmes que al hacerlo obras justamente, tú, el que en verdad se preocupa de la virtud.¹¹

Está visto que la decisión de Sócrates de obedecer a las leyes está fundamentada sobre la base de una *autonomía* moral. La obligación política en cuanto obligación es siempre moral aunque a la hora de decidir no parezca haber conexión con normas heterónomas. En la posición adoptada por Sócrates no existe aparentemente un desacuerdo o conflicto moral entre las vinculaciones cívicas y los imperativos morales, pues en rigor, está claro que para él prevalece el deber moral de obedecerlas. El sentido de lo justo y de ser libre, es precisamente, la obediencia incondicionada a la ley. La decisión de Sócrates es el resultado del reconocimiento de un imperativo moral precedente y procedente del fuero interno que sirve como fundamento a un deber cívico en el foro externo. La obligación moral está basada en los imperativos de una conciencia moral y autónoma.

En el planteamiento gandhiano, en cambio, las normas cívicas entran en aparente colisión con los imperativos morales, y de hecho la obligación moral de obedecer a las primeras contradice el imperativo de la obligación moral de obedecer a las leyes -sean éstas tenidas o no como "justas". El deber de obediencia está sujeto al carácter y jerarquía de los valores en conflicto respecto de normas concretas con los que se puede estar en desacuerdo ético. Es por ello, que la noción de *deber* en sentido lato, se halle condicionada dentro de las pautas de la cultura a la que se pertenezca, y asimismo cabe predeterminar la noción de deber como obligación sólo dentro de los límites de la propia autonomía. De esta forma el deber moral como producto cultural, surge una vez que la autonomía individual se distancia críticamente la colectividad a la que pertenece.

De acuerdo con esto, las normas cívicas carecerían de obligatoriedad moral y queda abierta la posibilidad de que deban ser desobedecidas. La desobediencia moral a la obligación política cobraría sentido en los casos de conflicto entre imperativos morales y obligaciones cívicas (jurídico-políticas).

Ahora bien, para Gandhi la desobediencia civil está justificada en el desafío abierto y no violento a una ley injusta tenida como contraria a la

razón moral que paradójicamente obliga a la obediencia. Negándose a obedecer la ley injusta del Estado, el *satyagrahi* quiere obedecer a la ley superior de la Verdad y la justicia. En este sentido, no hay diferencia entre la moral privada (individual) y la moral pública.

Gandhi, rechaza toda concepción dualista de la ética, sosteniendo la existencia de una sola moral, válida tanto para los individuos como para los grupos, y esta no es más que la moral del amor y de la Verdad, la cual prohíbe toda forma de violencia hacia los demás y prescribe asumir los sufrimientos en la propia persona siempre que esta sea la única alternativa frente al hecho de inflingirlo a otros.

Para defenderse, no hay ninguna necesidad de tener la fuerza de matar. Más valdría tener la fuerza de morir. Si estuviésemos perfectamente dispuestos a morir, no desearíamos ya ni siquiera oponer la violencia (...) Vivir libre (...), es estar dispuesto a morir, si hace falta, a manos del prójimo, pero nunca a matarlo. Sea cual fuere su razón, todo asesinato o cualquier otro atentado contra la persona es un crimen contra la humanidad.¹²

De esta manera, en una situación conflictiva se debe planear la lucha de manera tal que no amenace al adversario ni a sus intereses vitales (integridad física y psíquica). Como medio han de escogerse técnicas de lucha que conlleven a minimizar los sufrimientos que el conflicto pueda comportar al adversario. Por lo tanto, en una situación conflictiva se debe estar dispuestos a asumir sacrificios aún a costa del sacrificio de la propia vida. Haciéndose libre respecto a la muerte, el hombre se hace libre respecto a la violencia, al dominar la angustia de la muerte, adquiere el hombre el dominio su libertad que lo lleva a la no-violencia. “Para defenderse, no hay ninguna necesidad de tener fuerza de matar”.¹³ Es por ello, que no puede enseñarse la no-violencia a aquel que tenga miedo de morir y no tenga fuerza para resistir.

Finalmente, la condición que se requiere para que una sociedad pueda ser gobernada según la “ideología” de la no violencia es que la mayoría de sus ciudadanos hayan optado tras una macerada reflexión moral por la no-violencia. Gandhi considera que esta situación no se dará sin la educación efectiva que propicie la misma. El cambio cultural que se impone a nuestras sociedades, es pasar de una cultura de la violencia a una cultura de la no-violencia. Aquí, llegamos a la paradoja de la violencia como una “verdadera” utopía, pues, precisamente, en “ningún lugar” alcanza el fin al cual pretende

llegar. En ningún lugar realiza o aporta justicia ante los conflictos humanos. En este sentido, el hombre como partidario de la violencia persigue claramente una utopía.

En estos términos, nada importa tanto como que lleguemos a distinguir lo que *hemos llegado a ser*, un animal que combate a muerte a otros seres humanos, de lo que *debemos ser* si queremos sobrevivir: un ser racional y moral consciente de que compartimos un mismo destino: el de *ser humanos*. O bien cambiamos nuestra relación con los otros y con la violencia, o bien perecemos víctimas de comportamientos trasnochados. El *quid* esta en si logramos alcanzar la racionalidad y la fuerza moral suficiente para que se produzca el vuelco.

NOTAS

- ¹ Muller, Jean Marie. *Gandhi. La sabiduría de la no violencia*. Editorial Desclée de Brouver, S.A. Bilbao, 1995.
- ² Tagore, R. *El sentido de la vida. Nacionalismo*. Ediciones Aguilar, Madrid, 1967. Pág. 233-234.
- ³ Ibis. Pág. 339
- ⁴ Muller, J.M. 1990, Pág. 29.
- ⁵ Ibid. Pág. 61
- ⁶ Desde este punto de vista la no-violencia sigue siendo una violencia: una fuerza que se enfrenta a otra fuerza: la fuerza de la Verdad.
- ⁷ Ibid. Pág. 59
- ⁸ Ibid. Pág. 63
- ⁹ Gandhi. "Un error himalayo". En: Nuñez Florencio, R. *Sociedad y política en el siglo XXI. Viejos y nuevos movimientos sociales*. Editorial Síntesis. Madrid, 1993. Pág. 291-292.
- ¹⁰ Muller, J.M. 1995. Pág. 85
- ¹¹ Platón. Critón. Editorial Gredos. Madrid. Pág. 208.
- ¹² Muller, J.M. Pág. 33.
- ¹³ Ibid. Pág. 32

COMENTARIO BIBLIOGRÁFICO

**“LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA Y LAS
CONSTRUCCIONES DE SU HISTORIA”:
J. SASSO, 1998 ⁽¹⁾**

Rafael García Torres

**A Diana Castro de Sasso,
con profundo afecto.**

Hace dos años, el maestro J. Sasso partió hacia la tierra de la luz eterna. Hay todavía en algunos de nosotros resistencia al cambio, es natural: algunos todavía oímos su carcajada de filósofo frente a este mundo que llamamos «real». Confieso que no sé si seré el más indicado para realizar este comentario, pues lazos estrechos no sólo académicos sino también de amistad, me unen al maestro, y en buena medida han condicionado la hechura de estas líneas, que por lo demás se han tardado demasiado en salir de mis manos. Pero, en verdad, no me parece que la determinante afectiva sea la de mayor peso ante lo que deseo expresar en este comentario bibliográfico, como sí me parece que puede serlo el hecho de haber coincidido con Sasso en un mismo núcleo de interés investigativo: el tratamiento y problematización de nuestro pasado filosófico latinoamericano y la forma en que tal pasado se asumía, o estudiaba, u organizaba, o inquiría o, incluso (por desgracia), se desvaloraba. En este sentido, mis intuiciones seguían las iluminadoras huellas del maestro y amigo. Espero, pues, que esta comunicación no sea calificada sin más de «texto apologético» por el **establishment** filosófico, incapaz de ver u oír (= tolerar) la crítica y entrar en el medio propio del quehacer filosófico: la polémica generadora de saber. Porque, en realidad, tiene poco de mera apología levantada por un epígono. Si el lector lo prefiere, lo que va a oír de seguidas

no es más que la consideración de un libro relevante dentro de la ya larga discusión acerca de la filosofía latinoamericana y la interpretación que de ella se ha tenido; consideración, eso sí, levantada por alguien que gozó del beneficio de ver y discutir con su autor la concepción y el nacimiento del texto. Es por esta coincidencia, pues, de apreciaciones mutuas, que me apuro en explicitar mi unidad de intereses y concepciones, no vaya después a ocurrir lo de siempre: el desfile mayestático de argumentos **ad hominem** frente a nuestros ojos.

No fue **La filosofía latinoamericana y las construcciones de su historia** (en lo sucesivo **FLCH**), uno de esos escritos hechos bajo la daga de la improvisación o de aquella angustia típica de quien ve pasar los años sin terminar de decir lo que ha represado por largo tiempo; mucho menos es un texto escrito por la prisa editorial (que si así lo hubiera sido, Sasso habría muerto ya varias veces). Se asiste ante un libro compuesto a través de varios años de dedicación, crítica y discusión, cuyos gérmenes pueden rastrearse en un importante conjunto de ponencias y artículos que gustosamente reflejo en la bibliografía anexa. Dada esta especial condición de **FLCH**, me detendré con especial cuidado en el núcleo de la cuestión tratada por Sasso: los reparos metodológicos hechos por él a los procedimientos seguidos hasta ahora para organizar, explicar, comprender y valorar nuestro pasado filosófico latinoamericano.

* * * * *

Suponga el lector que cursa la carrera de Filosofía en uno de nuestros centros universitarios; que tiene en sus manos el **pensum** de estudios; que le interesa, por ejemplo, lo que hoy se denomina “Filosofía Política” e “Historia de la Filosofía Moderna”; que cada una de esas asignaturas presentan el programa del curso; y que, específicamente, cada una de ellas determina: en el caso de “Filosofía Política”, que se dejará de lado (o cuando más se tendrán como “telón de fondo”) a autores como Maquiavelo, Aristóteles y Platón, o Marx y Engels, o Habermas y Rawls, por lo que en su lugar se dedicará el estudio a los postulados de Fray Servando Teresa de Mier, de Bolívar y su “Discurso de Angostura”, de Juan Germán Roscio, de Francisco García Calderón y (digamos por último) de Laureano Vallenilla Lanz (quedando fuera -“cuestiones de tiempo”- los muy latinoamericanos cultores de la llamada Filosofía de la Liberación). Y en el caso de “Historia de la Filosofía Moderna”, que el curso intentará reconstruir los problemas epistemológicos y ontológicos

planteados en la modernidad a partir de lo formulado en **Filosofía del Entendimiento** de Andrés Bello, base textual para discutir con el empirismo, el racionalismo y el inmaterialismo modernos.

Las reacciones, creo, no se harán esperar. La réplica será de todo pelaje: “¿Obviar (**ni más ni menos**) al hercúleo Hegel para estudiar a Roscio?” “¿Cómo pretende alguien estudiar adecuadamente ‘Filosofía Política’ leyendo **Cesarismo Democrático** en lugar de Habermas? ¡Habrás visto!”. Horror en algunos, vestiduras rasgadas en otros, desconcierto en muchos: “No se puede leer a Bello sin haber examinado **antes** a Berkeley o a la escuela escocesa del sentido común”. El cuadro anterior no es exagerado; es virtual, ciertamente. Pero refleja una práctica, que es el resultado directo de la forma como se ha planteado y conducido la discusión acerca del pensamiento filosófico latinoamericano, especialmente al bipolarizarse de tal manera que no parecen haber vías alternas: o se es americanista, o se es universalista. A los desprevenidos hay que explicarles el punto, lo haré apegado a algunos otros textos de Sasso.

Este último medio siglo de actividad filosófica latinoamericana, se ha visto marcado por una profunda escisión entre (a) “quienes propugnan su ejercicio de acuerdo con las normas dominantes a escala internacional, para las cuales se trata de un saber que aspira a la universalidad”, por lo que el ejercicio de la filosofía **debe** concentrarse “ante todo de aquellos tópicos cuya universalidad se encuentra de algún modo garantizada, es decir, con los que la han afectado en todo tiempo y lugar”; y (b) “quienes ponen en duda la legitimidad de tal camino y (...) buscan la actividad filosófica hacia la reflexión **sobre** la propia realidad latinoamericana, la que quizás pueda servir de prólogo a otra que se haga **desde** esa misma realidad”.⁽²⁾

No es difícil entrever las inculpaciones que uno y otro bando enrostra a su adversario. Quizá la más típica y común de todas sea esta: “Mientras los primeros apelan -nos dice Sasso- por lo general a las formas académicas de caracterizar la Filosofía o, negativamente, a la descalificación de aquella autoreflexión como no filosófica, los segundos recurren, o bien (en clara polémica) a las nociones de ‘autenticidad’ y de ‘alienación’, o bien (en un tono más constructivo) a una reinterpretación del filosofar como forma privilegiada de expresión cultural e ideología, en continuidad con lo denotado con el término ‘pensamiento’”⁽³⁾. El resultado es previsible: unos queriendo hacer filosofía en alemán; otros, en guaraní. Todos, mirándose con desdén.

Sin embargo, por poco que uno se acerque a los postulados de ambas posiciones descubre (como lo muestra claramente **FLCH**), en primer lugar,

la escasa fuerza de dichas declaraciones y, en segundo lugar, que en verdad ellas no hacen sino reiterar continuamente **la misma** cuestión. Sasso lo advierte en **FLCH**:

“(…) el **americanista** podrá decir que adhiere a la concepción clásica del quehacer filosófico, pero exigirá que la universalidad que dicha concepción proclama sea efectuada desde una perspectiva específicamente **nuestra**; su oponente aceptará que la actividad filosófica requiere dar cuenta del entorno, pero entenderá que este requerimiento, si ha de satisfacerse por medios filosóficos, habrá de pasar primero por el trabajo de construir una teoría general acerca de la sociedad y/o la historia, teoría que, por lo demás, no podrá articularse adecuadamente si no se elaboran antes sus bases gnoseológicas, antropológicas y aun metafísicas.” (p. IX).

Me parece que el razonamiento circular es patente. Pero lo más grave no es quizá esto (que de por sí ya es un asunto de cuidado), sino cierto tipo de consecuencia que aparece con relación al **texto** generado por unos y otros, y cuya calificación de filosófico o no se pone en juego. Para el universalista lo que produce su oponente es **literatura ensayística** (en palabras de Sasso), congénere en todo caso del **dilettantismo**, nunca del oficioso quehacer filosófico académico: una cosa muy distinta es producir un texto filosófico de envergadura universal, y que pueda pasar “institucionalmente como tal”, a otra en la que el autor se pasa la vida escribiendo **papers** o artículos de opinión para diarios o revistas. El americanista inculpa a su adversario de inauténtico, repetidor, mimético o desarraigado, que no piensa desde “la periferia” sino desde “el centro”, que se constituye, si acaso, en “apéndice local de una casa matriz que quizás desconoce incluso su existencia” (**FLCH**, p. IX).

Salta a la vista la inutilidad de tal acrimonia. De ahí que el objetivo explícito de **FLCH** sea el de intervenir en la polémica “llevándola en una dirección más productiva de lo habitual” (p. IX). La propuesta consiste en retornar sobre los pasos dados: “volver a considerar la historia de la disciplina en América Latina, de lo que fue y, en particular, de lo que -con mayor o menor conciencia- se quiso que fuera” (p. IX). Sin embargo, muy lejos de la intención de su autor, **FLCH** “no pretende historiar ni rehistoriar el pensamiento filosófico latinoamericano” (p. XI), sino “encarar el modo cómo se elaboró [i.e., estructuró] su historiografía” (p. X). La sospecha de Sasso queda expresada nítidamente desde las primeras páginas de su trabajo: las

modalidades de estructuración de nuestro pasado filosófico latinoamericano tenidas hasta ahora están comprometidas, teórica y operacionalmente, con preconcepciones cuya validez es harto discutible, o al menos poco evidente.

Es en el capítulo I donde **FLCH** da cuenta de la referida sospecha: allí se muestra “que la narrativa globalizante que caracteriza mayoritariamente a los historiadores aludidos puede y debe ser **desconstruida**” (p. XI). Sasso explicita su objetivo: “formular ciertos reparos de carácter conceptual con respecto a la organización que estos historiadores del pensamiento latinoamericano han dado a los materiales que investigan, en especial cuando intentan dar una visión global de dicho pensamiento, ubicar en él su vertiente filosófica o insertar a aquél y a ésta en el conjunto de la historia y de la cultura latinoamericana” (p. 2).

FLCH muestra que el problema principal de las reconstrucciones intentadas (algunas de ellas estimadas con reverencia y de obligatoria consulta por constituir -se dice- “clásicos” de la Historia de la Filosofía Latinoamericana), es el preeminente lugar que se le otorga a la filosofía, al punto de tener en alto aprecio el famoso **dictum** de que la filosofía **es la época puesta en pensamiento**. Si con **FLCH** preguntamos, entonces, por qué tales reconstrucciones privilegian el tratamiento de ciertas figuras o corrientes intelectuales frente a otras y “qué lógica preside la formación del **corpus** sobre el que se hila su narración”, parece haber una respuesta probable: “los incluidos expresan filosóficamente a su época, bien porque al ser sin discusión filósofos se entiende que de algún modo su época **debe** expresarse en ellos, bien porque al teorizar con un grado elevado de generalidad en torno a los problemas de su tiempo suponemos que cabe decir que **hicieron filosofía**, siquiera la de su circunstancia” (p. 17).

Ahora bien, esto es más grave de lo que aparenta. En primer lugar, porque deja muy atrás cualquier concepto -permítaseme decirlo en ortegiano tono- **circunstancialista** de la filosofía, e incluso típicamente **clásico** de la filosofía, quedando a un lado (completamente desahuciados, por lo demás) tanto americanistas como universalistas. Y ello es así por una segunda cuestión: la filosofía alcanzaría una dimensión tal, que **toda** filosofía habría de cumplir con la función expresiva aludida, “y todo tiempo encontraría algún discurso filosófico donde **en forma significativa** se halla su expresión” (p. 18). En este nivel es fácil ver que ya las cosas no encajan y que las distorsiones surgen rápido:

“(…) exclusión indebida de corrientes intelectuales que, si las que están tienen derecho a estar, no pueden ser dejadas de lado, con frecuencia incluso para comprender el contexto de las que han sido incluidas; magnificación de figuras (individuales o colectivas) en función del inoportuno lente constituido por el hecho, a veces irrelevante, de que esas figuras se ocuparon de temas filosóficos; personajes o tendencias que ejecutan roles forzados o ajenos, como cuando se sobrepolitizan filosofías poco adecuadas para lo que de ellas se pretende o, inversamente, cuando se sobrefilosofizan -valga la expresión- discursos incapaces de asumir semejante carga; olvido o volatilización de las intenciones que efectivamente tuvieron los emisores de buena parte de los textos analizados; construcción de ciertas constelaciones de ideas siguiendo el modelo (normalmente más compacto) que caracteriza a otras; desatención al interesante hecho de qué cosas, eventualmente tan distintas, puede significar **tener una filosofía** o adherir a un conjunto de ideas”. (p. 18-19).

Desde luego, no se sugiere que al ver la historiografía del pensamiento latinoamericano se asista al espectáculo mostrado por una suerte de museo del horror. En sus textos y clases, Sasso siempre sostuvo que decir semejante cosa, “sería injusto”; pero también señalaba que ello no obstaba para “hallar ejemplos” de dichas distorsiones, tarea que, en realidad, es “relativamente sencilla”. Dedicada a esto la segunda parte del capítulo I, las propuestas historiográficas de L. Zea, A. A. Roig y A. Ardao son tomadas como modelos principales de lo dicho.

Los capítulos II y III constituyen las instancias principalmente historiográficas de **FLCH**. Allí se examinan los dos momentos históricos tenidos hoy por fundacionales de la filosofía latinoamericana: (1) el programa filosófico propuesto por J. B. Alberdi entre 1838-1840, con especial atención en el texto alberdiano titulado **Ideas para presidir a la confección del curso de filosofía contemporánea**, de 1840 y “entendido con frecuencia hoy como uno de los momentos más decisivos en la constitución de una filosofía latinoamericana” (p. 67); y (2) el proyecto normalizador de la filosofía latinoamericana en el siglo XX. Entre las cuestiones metodológicas más interesantes de estos dos capítulos destaca que **FLCH** se remita a aquellos momentos históricamente relevantes para examinar, en coherencia con lo dicho en el primer capítulo, dos aspectos: “a) el de la **verdad** de lo ahí

acontecido, pues lo señalado lleva muy naturalmente a pensar que ellos están rodeados de un aura de leyenda que no les corresponde; b) el de la **validez** de los mismos para servir hoy de modelos” (p. XI).

Termina **FLCH** con el respectivo apartado de Conclusiones en el que se sintetiza la propuesta metodológica e historiográfica del autor. Su lectura es propicia para medir los alcances, logros y límites del texto. En general, **FLCH** al intervenir en la polémica sobre el pensamiento filosófico latinoamericano y el modo como ha sido interpretado, se hace **objeto** de discusión. Cuestión esta que bien puede realizarse desde el seno mismo de nuestras cátedras de Pensamiento Latinoamericano.

* * * * *

En otro lugar, señalaba Sasso (1987: 10) que no había comunidad filosófica constituida como tal si sus actores no recibían un tratamiento preliminar consistente en indagar qué dijeron y en tomarse el trabajo (poco reverencial, ciertamente, pero definitivamente enriquecedor) de **discutir** lo dicho por ellos. Coincido totalmente con él: “Sin eso, por más que circulen revistas muy actualizadas, por más que la docencia se ejerza a un alto nivel, incluso por más que truenen filosofías de ‘lo nuestro’, dicha comunidad tendrá de sí misma una imagen desvalorizada. Y desvalorizadora”⁽⁴⁾. **FLCH** fue la última muestra que al respecto nos dejó el maestro. Su lectura y discusión quedan por cuenta nuestra.

Bibliografía del autor conexas a FLCH

- [1] La Historia de las Ideas en América como escena teórica. Ponencia, Caracas: IDEA – CELARG (1986) [Inédito].
- [2] Algo sobre filosofía latinoamericana. Trabajo presentado en las **Jornadas Iberoamericanas de Reflexión Filosófica**, Caracas: Agencia Española de Cooperación Internacional (1988). [Inédito].
- [3] Sobre el concepto de pensador latinoamericano. Trabajo presentado, Caracas: Academia Nacional de la Historia (1988). [Inédito].
- [4] La Historia del pensamiento latinoamericano como escena teórica. Trabajo presentado, Caracas: IDEA – UPEL (1989). [Inédito].

- [5] La escena histórica del pensamiento latinoamericano: Una consideración epistemológica. **Cuadernos Venezolanos de Filosofía, Ediciones Previas**, 9 (1989).
- [6] En busca del origen: El programa filosófico de Alberdi. Trabajo presentado, Caracas: IDEA – USB (1990). [Inédito].
- [7] Sobre el pensamiento latinoamericano y su historiografía. **Boletín de la Academia Nacional de la Historia**, 290 (1990).
- [8] Americanismo filosófico y escena historiográfica. Conferencia presentada en la sesión **Problemas y perspectivas de la filosofía latinoamericana**, de la Sociedad Venezolana de Filosofía (1991). [Inédito].
- [9] Arturo Ardao, historiador de las ideas. **Cuadernos Americanos**, 36 (1992).
- [10] El autodescubrimiento de América como tarea filosófica. **Apuntes Filosóficos**, 4 (1993).
- [11] Emancipación mental y filosofía práctica ilustrada. **Revista Venezolana de Filosofía**, 28-29 (1993).
- [12] Romanticismo y política en América Latina: Una reconsideración. AAVV, **Esplendores y miserias del siglo XIX: Cultura y sociedad en América Latina**, Caracas: Monte Avila – Equinoccio (1994).
- [13] El pensamiento filosófico latinoamericano y la construcción de su historia. Tesis Doctoral presentada en la Universidad Simón Bolívar, (1994).
- [14] Andrés Bello y los usos del filosofar. Suplemento Cultural, **Últimas Noticias**, Caracas, 08/05/1995.
- [15] Alberdi en su contexto: Programas filosóficos y recepción social. C. B. Gutiérrez (Ed.), **El trabajo filosófico de hoy en el continente: Memorias del XIII Congreso Interamericano de Filosofía**, Bogotá: Sociedad Interamericana de Filosofía – Sociedad Colombiana de Filosofía (1994).
- [16] Las dos fuentes del filosofar latinoamericano: Un ensayo crítico. Trabajo de Ascenso a la Categoría de Profesor Titular, Universidad Simón Bolívar (1996). [Inédito].

NOTAS

- 1) Sasso, J. (1998). **La filosofía latinoamericana y las construcciones de su historia**. Caracas: Monte Avila – Cátedra UNESCO de Filosofía – IDEA – Embajada de España.
- 2) Las citas corresponden a los siguientes textos de Sasso: **Americanismo filosófico y escena historiográfica**, Conferencia pronunciada en la sesión de la Sociedad Venezolana de Filosofía dedicada a “Problemas y Perspectivas de la Filosofía latinoamericana”, 07/03/1991 (Inédito –por cortesía de la profesora Diana de Sasso); y **Andrés Bello y los usos del filosofar**, “Suplemento Cultural” de Últimas Noticias, 08/01/1995.
- 3) **Americanismo filosófico...**, p.1.
- 4) Sasso, J. (1987). **La ética filosófica en América Latina: Tres modelos contemporáneos**. Caracas: CELARG.

DOCUMENTOS

Acta de la Asamblea de la Sociedad Venezolana de Filosofía del 4 de octubre de 1996.

En la ciudad de Caracas, a los cuatro días del mes de octubre de mil novecientos noventa y seis, en el local de los Postgrados de la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad Central de Venezuela, Centro Comercial los Chaguaramos, tercer piso, siendo la hora 10:26 a.m., se reúne la Asamblea de la Sociedad Venezolana de Filosofía.

El orden del día comprende los siguientes puntos:

- 1) Informe del Presidente de la Junta Directiva.
- 2) Reforma de los Estatutos de la Sociedad.
- 3) Elección de nuevos miembros curadores.
- 4) Consulta sobre la sede del V Congreso Nacional de Filosofía.
- 5) Elección de la nueva Junta Directiva.
- 6) Varios.

Asisten los miembros ordinarios: Barreto, Luz Marina; Bravo, Francisco; Carrión, Roque; De los Reyes, David; Gil, Wolfgang; Heymann, Ezra; Kohn, Carlos; Knabenschuh, Sabine; Krebs, Víctor; Núñez, Nancy; Ortiz, José Ramón; Piacenza, Eduardo; Sánchez, Benjamín; Vallota, Alfredo; el miembro curador Alberto Rosales y el miembro asociado Pedro Pablo Rosales.

Actúa como presidente el Presidente de la Sociedad, Francisco Bravo; y como secretario, su Secretario General, Eduardo Piacenza.

El Presidente pone a consideración el orden del día. El miembro curador Alberto Rosales propone que el punto "Reforma de Estatutos" se posponga

para otra asamblea que se realizaría próximamente. Se vota. Propuesta rechazada por mayoría. Se entra a considerar el orden del día.

1. Informe del Presidente de la Junta Directiva.

El Presidente lee el informe y se aprueba sin oposición.

2. Reforma de los Estatutos de la Sociedad.

Se somete a consideración el proyecto elaborado por la Junta Directiva y aprobado en su sesión del 29 de junio de 1996. Se acuerda seguir el procedimiento de doble discusión: general y particular.

2.1 Discusión general:

El Secretario informa que las modificaciones propuestas en el proyecto elaborado por la Junta Directiva consisten fundamentalmente en lo siguiente:

- (a) Traslado de la competencia para designar la Junta Directiva, de la Asamblea al conjunto de los socios, según un mecanismo que determinará el Reglamento de Elecciones elaborado por una Comisión Electoral.
- (b) Establecimiento de una Comisión Electoral.
- (c) Modificaciones referentes al Curatorio.
- (d) Traslado de la competencia para fijar la cuota social, de la Asamblea a la Junta Directiva.
- (e) Disposiciones transitorias sobre fechas de elecciones y de comienzo del ejercicio de la Junta Directiva electa según el nuevo procedimiento y sobre prolongación hasta ese momento del mandato de la actual Junta Directiva o sustitución por una Junta Directiva provisoria.

Resoluciones:

- 2.1.1 Se aprueba por unanimidad el traslado de la competencia para designar la Junta Directiva.

- 2.1.2 Se aprueba por unanimidad el establecimiento de una Comisión Electoral.
- 2.1.3 Se aprueba por unanimidad la propuesta de suprimir el Curatorio, hecha al comienzo de la Asamblea por el miembro curador Alberto Rosales y diferente a la contenida en el proyecto de reforma presentado por la Junta Directiva.
- 2.1.4 Se aprueba por unanimidad el traslado de competencia para fijar la cuota social.
- 2.1.5. Se aprueba por unanimidad realizar las elecciones durante el mes de noviembre y que la nueva Junta Directiva comience su ejercicio el 1° de diciembre del presenta año. Se aprueba por mayoría prolongar hasta ese fecha el mandato de la actual Junta Directiva.

2.2 Discusión particular:

Se leen y aprueban por unanimidad en cada caso los artículos del proyecto presentado por la Junta Directiva que difieren de los respectivos artículos de los Estatutos de la Sociedad Venezolana de Filosofía actualmente vigentes. Se leen y se suprimen, también por unanimidad, todas las referencia al Curatorio o a los curadores. Igualmente por unanimidad, se sustituye la palabra “dos” por la palabra “tres” en el artículo 13° del proyecto propuesto por la Junta Directiva. Se decide, también por unanimidad, agregar un artículo con el siguiente texto: “La Comisión Electoral elaborará un Reglamento de Elecciones, previa consulta con la Junta Directiva y con cinco socios pertenecientes a distintas regiones del país.”

Hechas esas sustituciones, supresiones y agregados, el texto aprobado de los nuevos Estatutos es el siguiente:

Estatutos de la Sociedad Venezolana de Filosofía ¹

De la constitución y de los fines

Art. 1º) La Sociedad Venezolana de Filosofía, fundada el año 1962, renovada en 1980, y miembro de la Sociedad Interamericana de Filosofía, es una asociación cultural, de carácter nacional e independiente de doctrinas, ideologías y creencias.

Art. 2º) Podrán pertenecer a la Sociedad Venezolana de Filosofía otras asociaciones filosóficas de carácter regional y/o asociaciones especializadas, cuya incorporación se registrá por el acuerdo que se celebre con la Junta Directiva.

Art. 3º) Los objetivos fundamentales de la Sociedad Venezolana de Filosofía son:

- a) promover el desarrollo y perfeccionamiento de los estudios filosóficos en el país;
- b) defender la libertad de pensamiento, académica y de comunicación, como condiciones esenciales del trabajo filosófico;
- c) editar publicaciones de carácter filosófico;
- d) organizar reuniones y congresos de filosofía, así como asistir a los congresos de la Sociedad Interamericana de Filosofía y demás reuniones internacionales a que fuese invitada.

Art. 4º) El domicilio de la Sociedad será la ciudad de Caracas, reservándose el derecho de establecer Seccionales en otras ciudades de la República.

De los miembros

Art. 5º) La Sociedad estará integrada por diversas clases de miembros: ordinarios, asociados y honorarios.

Art. 6º) Son miembros ordinarios de la Sociedad las personas que cumplan alguna de las siguientes condiciones y manifiesten su deseo de pertenecer a la misma:

- a) poseer un título venezolano de Educación Superior en Filosofía o un título equivalente de una institución extranjera;
- b) desempeñar o haber ejercido la docencia en materias filosóficas en institutos de Educación Superior del país.

Para ser aceptado como miembro ordinario se requiere, además, presentar a la Junta Directiva un trabajo filosófico, inédito o publicado, no menor de diez páginas, que merezca la aprobación unánime de la misma.

Art. 7º) Son miembros asociados todas las personas que, no cumpliendo las condiciones mencionadas en el artículo anterior, tengan interés en el estudio de la Filosofía y manifiesten su voluntad de pertenecer a la Sociedad.

Art. 8º) Son miembros honorarios de la Sociedad aquellas personas que, por sus relevantes méritos en el cultivo de la Filosofía o por su interés en el desarrollo de su estudio en nuestro país, sean merecedores de esta distinción a juicio de la mayoría de la Junta Directiva.

Art. 9º) Los miembros de la Sociedad pagarán una cuota anual cuyo monto será fijado por la Junta Directiva.

De la Asamblea

Art. 10º) La Asamblea está constituida por los miembros ordinarios de la Sociedad y es el órgano supremo de la misma. A sus sesiones podrán asistir también los miembros asociados; y en ellas tendrán derecho a voz pero no a voto.

Art. 11º) La Asamblea se reunirá con carácter ordinario cada dos años para considerar el informe de la Junta Directiva y designar la Comisión Electoral. Asimismo podrá reunirse con carácter extraordinario cuando la Junta Directiva lo estime conveniente, o cuando sea solicitado por diez miembros ordinarios. Las convocatorias serán hechas por la Junta Directiva, o en su defecto por su Presidente, con no menos de quince días de anticipación; en ellas deberá expresarse con suficiente determinación los asuntos que constituyen el orden del día.

Art. 12º) La Junta Directiva ejercerá la administración y dirección de la Sociedad, y estará integrada por cinco miembros.

Art. 13º) Los miembros de la Junta Directiva serán elegidos mediante votación secreta entre los socios ordinarios y durarán tres años en el desempeño de sus cargos.

Art. 14º) Cuando una seccional de la Sociedad no tenga ningún miembro en la Junta Directiva, un representante escogido por aquella seccional podrá asistir como invitado permanente a las sesiones de dicha junta. Los invitados permanentes tendrán derecho a voz pero no a voto.

Art. 15º) Son atribuciones de la Junta Directiva:

- a) designar de su seno al Presidente, Secretario General y Secretario de Finanzas;
- b) designar Secretarios *ad hoc*, conforme a lo dispuesto por el Artículo. 20º;
- c) convocar periódicamente a los miembros de la Sociedad con el objeto de leer y discutir trabajos y comunicaciones de carácter filosófico;
- d) informar a la Asamblea de la marcha de la Sociedad;
- e) aceptar nuevos miembros;
- f) organizar actos, ciclos de conferencias, publicaciones y cualesquiera otras actividades que contribuyan al fomento y desarrollo de los fines de la Sociedad;
- g) convocar a los miembros de la Sociedad, al final de cada período, para el nombramiento de la nueva Junta Directiva
- h) disponer sobre la administración patrimonial de la Sociedad, e impartir las órdenes pertinentes a sus representantes.

Art. 16º) Son atribuciones del Presidente:

- a) representar legalmente a la Sociedad, tanto en lo judicial como en lo extrajudicial, siguiendo las instrucciones de la Junta Directiva, en virtud de lo cual podrá movilizar

cuentas corrientes, librar y aceptar efectos de comercio, comprar, vender y en general realizar actos de disposición patrimonial, darse por citado en juicio, otorgar poderes y asistir a cualquier acto procesal por la Sociedad;

- b) presidir la Asamblea y las sesiones de la Junta Directiva ordenando sus debates;
- c) cumplir y hacer cumplir las decisiones de la Asamblea y de la Junta Directiva;
- d) firmar los documentos, recibos, finiquitos y la correspondencia de la Sociedad;
- e) todas las demás funciones que le impongan los Estatutos y las resoluciones de la Asamblea y de la Junta Directiva.

Art. 17º) Son funciones del Secretario General:

- a) guardar y organizar el archivo de la Asociación;
- b) redactar las actas de las Asambleas y de las sesiones de la Junta Directiva y refrendarlas;
- c) expedir copias certificadas de las actas y resoluciones de la Asamblea y de la Junta Directiva;

Art. 18º) Son funciones del Secretario de Finanzas:

- a) llevar los libros de cuentas de la Sociedad;
- b) cobrar las cuotas de los asociados;
- c) dar cuenta a la Junta Directiva del estado financiero de la Sociedad.

Art. 19º) La Junta Directiva también podrá, por mayoría absoluta de sus componentes, designar como Secretario *ad hoc*, con tareas específicas de carácter permanente o circunstancial, a cualquier miembro de la Sociedad, aunque no pertenezca a esa Junta. En este último caso, el secretario será considerado como invitado permanentes a sus sesiones, en las condiciones establecidas en el artículo. 14º.

De la Comisión Electoral

Art. 20º) La organización y realización de las elecciones de los miembros de la Junta Directiva será competencia de la Comisión Electoral. Ésta tendrá tres miembros titulares y tres suplentes, designados por la Asamblea. Las mesas de votación podrán funcionar tanto en Caracas como en otras ciudades del país.

Del patrimonio y de los bienes

Art. 21º) El patrimonio de la Asociación estará formado por la aportación de sus miembros. Los bienes muebles o inmuebles que adquiera a título oneroso o gratuito, o que se le atribuyan, o por donaciones o legados de cualquier género.

Art. 22º) Los miembros de la Asociación no tendrán derecho en caso de separación voluntaria, a exigir retribución, devolución o indemnización, por sus labores, aportes, donaciones, cuotas o contribuciones que haya pagado, ni por ningún otro concepto, de modo que todos los beneficios, prerrogativas, ventajas patrimoniales, cuotas, participaciones, donaciones, etc., quedarán siempre a beneficio de la Asociación.

De la duración, reforma, disolución y liquidación

Art. 23º) La duración de la Asociación será ilimitada.

Art. 24º) La Asamblea podrá reformar total o parcialmente estos Estatutos, a proposición de la Junta Directiva o de diez miembros ordinarios de la Sociedad. Para hacerse efectiva, se requerirá la aprobación de la mayoría absoluta de los miembros ordinarios de la Sociedad.

Art. 25º) En caso de disolución de la Asociación, la Junta Directiva convocará a reunión de todos los miembros para resolver lo concerniente a la liquidación de la Asociación y al destino de su patrimonio y bienes.

Art. 26º) La Sociedad se disolverá únicamente si así lo acuerda una mayoría calificada del 75% de sus miembros ordinarios.

Art. 27º) La muerte o interdicción de alguno de sus miembros no implicará la disolución de la Asociación.

Art. 28º) La Comisión Electoral realizará las elecciones para miembros de la Junta Directiva dentro del mes de noviembre de 1996. La actual Junta Directiva seguirá en el desempeño de sus funciones hasta el 1º de diciembre de 1996.

Art. 29 º) La Comisión Electoral elaborará un Reglamento de Elecciones, previa consulta con la Junta Directiva y con cinco socios pertenecientes a distintas regiones del país.

3. Elección de nuevos miembros curadores.

Dadas las informaciones sobre la situación de los miembros del Curatorio presentadas por la Junta Directiva y complementadas al comienzo de la Asamblea por el curador Alberto Rosales, y considerando como definitiva la ausencia del los curadores Juan D. García Bacca (fallecido), Manuel Granell (fallecido), Ricardo Azpúrua (fallecido) y Ernesto Mayz (presentó renuncia a su condición de socio y la misma fue aceptada por la Junta Directiva en su sesión del 26 de junio de 1996), la Asamblea, en ejercicio de la facultad establecida en el artículo 5º de los Estatutos vigentes, decide por mayoría designar para sustituirlos a los socios ordinarios Francisco Bravo, Fabio Morales, Roque Carrión y Eduardo Piacenza.

4. Consulta sobre la sede del V Congreso Nacional de Filosofía.

La profesora Sabine Knabenschuh, de la Universidad del Zulia, explica las razones por las cuales esa universidad desistió de solicitar ser la sede del V Congreso. Se intercambian opiniones sobre el punto. Se anticipa que, ante la falta de solicitudes de sede el Congreso, no podrá realizarse en la fecha prevista. Se indica que una de las primeras tareas de la próxima Junta Directiva será apelar a los mecanismos supletorios para el caso de que ninguna institución solicite ser sede del Congreso, establecidos por las *Normas para la celebración de los Congresos Nacionales de Filosofía*. Como no hay mociones de resolución, se pasa al siguiente punto del orden del día.

5. Elección de la nueva Junta Directiva.

Como el proyecto de Estatutos que se acaba de aprobar: (a) en su artículo 13º, traslada esta competencia, de la Asamblea al conjunto de los socios ordinarios, y (b) en su artículo 28º, extiende hasta el 1º de diciembre del presente año el mandato de la actual Junta Directiva, se pasa a la consideración del siguiente punto del orden del día.

6. Varios: Designación de la Comisión Electoral.

Como el artículo 20º del proyecto de Estatutos que se acaba de aprobar instituye una Comisión Electoral, para el caso de que estos Estatutos entren en vigencia al cumplirse los requisitos de ratificación establecidos en los actuales Estatutos, se designan como miembros de la Comisión Electoral a los socios ordinarios: Sabine Knabenschuh, Víctor Krebs y Alfredo Vallota.

Al no haber más asuntos por considerar, se levanta la sesión a la hora 12:10 p.m.

Se anexa a esta acta el informe presentado por el Presidente de la Sociedad.

Francisco Bravo
Presidente

Eduardo Piacenza
Secretario General

¹ Proyecto elaborado por la Junta Directiva en su sesión del 29 de junio de 1996 y aprobado con modificaciones por la Asamblea del 4 de octubre de 1996.