LÓGOI

Caracas
Venezuela
Semestre
julio - diciembre
2006

Escuela de Filosofia
Universidad Católica
Andrés Bello
ISSN: 1316-693X

10

REVISTA DE FILOSOFÍA

Contenido

PRESENTACIÓN 7

ARTÍCULOS
Maquiavelo y Erasmo: El destino opuesto de dos nombres. Un estudio de la interrelación entre pensamiento, reputación y posteridad
José Carlos del Ama Gonzalo 9

La Historia y el cálculo de la viabilidad nacional
Mauricio Marcelino Báez Cabrera 29

"¿Qué importa quién habla?": La experiencia desnuda del lenguaje
Ivanova Clemente Pustelnyk 51

Indagaciones sobre la intuición del lenguaje en la Filosofía de Heráclito de Efeso
Alvaro Molina D'Jesús 65

De la existencia a la trascendencia: Karl Jaspers o la metafísica de las cifras
Gladis L. Portuondo Pajón 75

Valores occidentales en torno a la muerte en Diálogos Socráticos y en testamentos coloniales
Rosa Isabel Zarama Rincón 103

COMUNICACIÓN
Conferencia-discusión: Células-madre: ¿peor el remedio que la enfermedad?
Jhozman Camacho Molina, s.j. 123

RESEÑA
Giovanni Reale. Eros, demonio mediador (2004)
Antonio Enrique Villarroel Bastardo 129

DISCUSIÓN
La posibilidad de criterios universales en la ética discursiva en Jünger Habermas
Valdson Dos Remedios Silva Amorin, s.j. 135

NOTICIAS
Eventos y participaciones de La Escuela de Filosofía UCAB y de su cuerpo profesoral. Año académico (abril 2006-diciembre 2006) 145

Revistas recibidas en canje 149

Índice acumulado 155

Normas para la entrega de colaboraciones 159

Norms for the delivery of collaborations 161

Pautas para los árbitros 163

Planilla y guía de evaluación 165

PRESENTACIÓN

En esta ocasión Lógoi presenta en su edición N° 10 una selección de sugestivos trabajos que constituyen investigaciones que abordan la Filosofía no sólo en sus fuentes más representativas, sino en otros ámbitos del saber como la Historia y la Medicina. Esperamos que estos satisfagan las exigencias de nuestro público lector.

Iniciamos con el artículo de José C. del Ama Gonzalo: *Machiavelli and Erasmus: The divergent fate of two names. An inquiry into the interrelation between thinking, reputation and posterity*, en el que ambos pensadores se manifiestan persuadidos en cuanto a la convicción de que el poder político necesariamente se basa en la opinión pública y de ahí que insistan en la necesidad de salvaguardar una fachada virtuosa con el objeto de tenerla y conservarla el mayor tiempo posible.

El trabajo de Mauricio M. Báez Cabrera: *La Historia y el cálculo de la viabilidad nacional*, coloca el énfasis en la urgente necesidad de establecer políticas públicas con el objeto de forjar el bienestar en el sector campesino, apostando por la expansión de la producción, la transferencia de tecnología y la sustitución de importaciones dentro un marco para el crecimiento endógeno.

Ivanova Clemente P., en: *"¿Qué importa quién habla?": La experiencia desnuda del lenguaje*, toca el tema de la desaparición del autor en cuanto a su verdadero lugar y significado dentro del discurso. A tal fin, los trabajos de Michel Foucault y la poesía heteronímica del Fernando Pessoa son referentes ineludibles.

Álvaro Alberto M. D'Jesús, presenta en: *Indagaciones sobre la intuición del lenguaje en la Filosofía de Heráclito de Efeso*, una disquisición en torno a la noción de Logos, utilizada por Heráclito, como lenguaje, en el sentido de verbo creador, lo cual envuelve inferencias de orden ontológico.

Gladys L. Portuondo Pajón, su artículo: *De la existencia a la trascendencia: Karl Jaspers o la metafísica de las cifras*, enseña los modos de un filosofar que se torna hermenéutica de la autocomprensión ético-existencial, a la par que lenguaje cifrado de la trascendencia (metafísica), apelando de manera reiterada a la comunicación y al entendimiento recíproco entre culturas

y tradiciones como estrategia indispensable para escapar del nihilismo.

Rosa Isabel Zarama R., hace en: *Valores occidentales en torno a la muerte en Diálogos Socráticos y en testamentos coloniales*, una interesante analogía sobre el significado de la muerte y la inmortalidad del alma en dos épocas tan distantes en el tiempo como lejanas en el espacio geográfico.

Jhozman Camacho Molina sj. en su: *Conferencia-discusión: Células-madre: ¿peor el remedio que la enfermedad?*, aborda el tema de la capacidad que poseen las células madre de transformarse en diversos tipos celulares y las consecuencias que esto trae para el cristiano de hoy.

Antonio Enrique Villarroel Bastardo nos reseña el libro de Giovanni Reale, titulado: *Eros, demonio mediado*, publicado por la editorial Herder en 2004.

Finalizamos esta edición con el trabajo del estudiante Valdson Silva Amorin sj.: *La posibilidad de criterios universales en la ética discursiva en Jünger Habermas*, en el que se toca con interés el tema de la universalidad, la pugna de intereses que caracteriza a toda sociedad y la posibilidad cierta de encontrar un camino dialógico con el fin de mermar las diferencias que degeneren en violencia.

Con la intención de dar a conocer los mecanismos de evaluación hemos decidido incorporar, a partir de este número de la revista, las pautas para los árbitros, como también la planilla y guía que acompañan la evalución de todas y cada una de las colaboraciones que son remitidas a LÓGOI, Revista de Filosofía.

José Luis Da Silva P.
Director

LÓGOI Revista de Filosofía Nº 10. Semestre julio-diciembre 2006
Índice REVENCYT, código: RVL006 pp. 9 - 28

Maquiavelo y Erasmo: El destino opuesto de dos nombres. Un estudio de la interrelación entre pensamiento, reputación y posteridad

José Carlos del Ama Gonzalo*

RESUMEN:

Los nombres de Erasmo y Maquiavelo son normalmente asociados a diferentes posiciones filosóficas y morales. Sin embargo, podemos encontrar analogías sorprendentes en la obra de ambos autores. Este artículo analiza la naturaleza de esas analogías. Los dos comparten la certeza de que el poder político necesariamente se basa en la opinión pública y por ello recalcan la necesidad de mantener una fachada virtuosa para alcanzarlo o mantenerlo. Coinciden en su análisis del carácter de las masas, que constituyen, la verdadera fuente del poder, y muestran al mismo tiempo una parecida indignación moral cuando se enfrentan a la superficialidad y la mutabilidad de la moral pública

Palabras claves: Erasmo, Maquiavelo, poder político

Machiavelli and Erasmus: The divergent fate of two names. An inquiry into the interrelation between thinking, reputation and posterity

ABSTRACT:

The names of Erasmus and Machiavelli are associated nowadays to different ideas and opposing philosophical and moral. However, we can find astonishing analogies in the work of both authors. This article analyzes the origin and the nature of those analogies. Together share the certitude that political power always rests on public opinion, and therefore they emphasize in their work the necessity of cultivating a façade of virtue to gain or maintain that power. They also agree in the analysis of the character of the crowd, from which power necessarily flows. Both feel the same kind of moral indignation when facing the shallowness and the mutability of public moral

* Doctor de la Johannes-Gutenberg Universität Mainz, Germany, 2000 Institut für Publizistik con la Tesis: Ehre und Öffentliche Meinung. Zur anthropologische Grundlegung einer Theorie der Öffentlichen Meinung. Magíster en Ciencias de la Comunicación en Artium Johannes-Gutenberg Universität Mainz, 1992-1996. Licenciatura en Ciencias de la Información en la Universidad Complutense, España, 1982-1987. delamaj@ccsu.edu

Recibido: 03-03-2006 / Aprobado: 28-08-2006

Key words: Erasmus, Machiavelli, political power

1- Introduction

It will not be easy to find two names in the history of thinking that stir up as divergent feelings as those of Erasmus of Rotterdam and Niccolò Machiavelli. They are associated in popular literature and textbooks to opposing ideas and antithetical philosophical standpoints. Erasmus is the epitome of humanism in the Western civilization. His name is linked to the explosion of knowledge that took place during the European Renaissance, which commonly – and inaccurately – appears as a flow of fresh air into the rancid intellectual sphere created by the medieval Scholasticism. Erasmus was venerated by some enlightened thinkers like Montesquieu, Voltaire or Rousseau as precursor in the fight for the emancipation of human reason[1].

Machiavelli stands in the popular mind for the opposite. The only reason he is concerned with are the *ragione di stato* (reasons of state). And these reasons can just thrive rolling over individuals and individuality. It is not just the old pragmatism that affirms that the end justifies the means, but the certitude that the only valuable end is power, that all other ends are subordinated to it, and that all possible means are legitimate to attain it. Machiavellian, the adjective Machiavelli involuntarily donated to posterity, is a cocktail of vices that mixes amorality, malignity and cynicism.

This common association of names and ideas is based, in most cases, on overgeneralizations, misperceptions and sometimes also prejudices about the work of both authors. Still, it astonishes, indeed, how many tangential points the political thinking of Erasmus and Machiavelli offers despite the opposite fate of their two names. This article will inquire into the origin of and cast some light on those broadly spread overgeneralizations, misperceptions and prejudices.

The parallelism between Machiavelli and Erasmus is especially evident in two of their most famous books: Erasmus' *Institutio Principis Christiani* (The Education of the Christian Prince, 1516)

1 Cf. Dolan, John P.: 'The Theology of Erasmus and Christocentric Piety, introduction to Erasmus' *Handbook of the Militant Christian* (Enchiridion Militis Christiani), Notre Dame, Fides Publishers, 1962, p. 13

and the notorious treatise Machiavelli's *The Prince* (1532). Both works were written as a guideline for the monarchical ruler, and both were also thought as a present for a particular prince. Machiavelli dedicated his work to Lorenzo II (di Piero) de Medicis, apparently as a last attempt to regain an influential position in the Florentine diplomacy.[2] Erasmus presented his handbook to the prince Charles of Burgundy. In fact, *Il Principe* and the *Institutio* are examples of a very old literary genre: the *speculum principis* (Mirror to the Prince). During the European Renaissance, many authors still offered this kind of manuals to those who protected and supported them. Apart from the two mentioned writings, probably the most relevant examples of this genre are Baldesar Castiglione's *The Book of the Courtier* (Il Libro del Cortegiano, written between 1508 and 1518, but first published in 1928), and the essay that the Spanish thinker Baltasar Gracián dedicated to his protector, the Duke of Nochera, called *El Político* (1640). The character and content of those books were very heterogeneous. In them, we can find practical advice about a plethora of subjects that had to do with affairs of state, from the courtesan etiquette to the art of war. They were a compendium of political, religious and public relations matters.

Common to all them is the description of a social function linked to a person. Thus, the authors created an archetype, which gives us substantial information about the social and political structure of the Renaissance and also about the way political administration was managed at that time.[3] Castiglione's courtier is an archetype; Erasmus and Machiavelli's Princes are archetypes, too; as Gracián's politician is. An archetype is the attribution of some ideal personality features to an individual. To highlight the political virtues this individual needs to possess and the mistakes he has to avoid, the authors commonly use numerous and classic examples of the ancient world, or also refer to well-known contemporary figures.

Similarities in the political thinking of Machiavelli and Erasmus have already been pointed out briefly at other places.[4] Still, it is necessary to explore the analogies between their works, and of course also the differences, to explain how it could turn

2 Cf. Skinner, Quentin: *Machiavelli*, Oxford, New York, Oxford University Press, 1981, p. 25

3 Cf. Tierno Galván, Enrique: *Introduction to Baltasar Gracián's El Político*, Salamanca, Madrid, Ediciones Anaya,1961, p. 7

4 Cf. Noelle-Neumann, Elisabeth: *The Spiral of Silence. Public Opinion – Our Social Skin*. Chicago, London, The University of Chicago Press, 1993 (1980), p. 184

out, that both names are now used as banners of conflicting weltanschauungen (world views), to understand why one thinker is regarded as benefactor and the other demonized as enemy of humanity.

2- Unparallel Lives

Regarding the material aspects of life, the only thing that both authors had in common was probably the time they lived. Niccolò Machiavelli was part of a noble Florentine dynasty. Several of the Machiavelli Family had held important offices in this traditional Italian state. Niccolò, the offspring of a humble branch of the house, also dedicated all his life to politics, his most intimate passion.[5] In one of the letters he wrote to the Florentine ambassador Francesco Vettori, Machiavelli confessed: "I have to talk about politics, I need either to take a vow of silence or to discuss this".[6] Machiavelli was a diplomat for the Florentine republic, too. All his life he was at the service of Florence and fought for his beloved ideal of a unified Italy. Accused of treachery, he felt into disgrace, was sent to prison and tortured.[7] His life as an author did not give him more reasons for joy. He never saw his main work, *Il Principe*, published, which he dedicated to the Medici family with the hope that they may have acted as architects of the Italian unification. Machiavelli died in his private exile in 1527, deprived of any possibility of participating in the Italian affairs of state.

By contrast, Erasmus of Rotterdam always kept prudently aloof from politics. He never identified himself with any particular nation or state. Erasmus is the incarnation of the cosmopolitism, a genuine Weltbürger (citizen of the world), someone who could have felt at home in any civilized spot of the planet. This character trait may be connected with the fact that he was a bastard child. Erasmus was the illegitimate son of a priest, and this bore a heavy stigma in the 15th century[8].

5 Cf. Viroli, Mauricio: *Niccolò's Smile. A Biography of Machiavelli*, New York, Farrar, Strauss and Giroux, 2000, p. 6

6 Machiavelli, Niccolò: *Machiavelli and His Friends. Their Personal Correspondence*. Atkinson, James B. and Sices, David (eds), DeKalb, Northern Illinois University Press, 1996, p. 225

7 Cf. Atkinson, James B. and Sices, David: *Machiavelli and his Friends. Their Personal Correspondence*, DeKalb, Northern Illinois University Press, 1996, p. 218

8 Cf. Meissinger, Karl A.: *Erasmus von Rotterdam*, Zürich, Nauck, 1948, p 3. According to Meissinger, Erasmus must have suffered all his life from the complex of being a bastard child

Erasmus was a member of the clergy, too. He took the monastic vows and was ordained as a priest in 1492. Erasmus' work was an inspiration for Martin Luther, who even used Erasmus' Latin version of the Bible for his translation into German. For a certain time, as their personal correspondence shows, they even were congenial. However, Erasmus was always very cautious with matters that affected his public life or might have jeopardized his intellectual singularity. It was for this reason that he avoided becoming involved with the Reformation. Erasmus held a similar attitude on other controversial issues of his time.[9] In spite of this, or perhaps because of it, he achieved a fame in his lifetime that is normally reserved for posterity.

3- Erasmus and Machiavelli on political power

Regarding their thinking on political theory, Erasmus and Machiavelli start from the same point. Both seem to be conscious that political power, any kind of power actually, always comes from the anonymous body of citizens. Without the active or passive support of the people, real power does not exist. Power that was obtained by the use of violence or terror is just a mirage, and it will vanish at any time. It will never last.

For that reason, Erasmus recommends the young prince Charles in his *Institutio Principis Christiani* to keep in best terms with his subjects: "A good prince must therefore use every caution to prevent any possibility of losing the affections of his subjects. You may take my word that whoever loses the favor of his people (favor populi) is thereby stripped of a great safeguard."[10] Terror and violence, fear, can just keep the real power of the masses under control for a brief period of time. Fear and hate are inseparable in Erasmus' view, which is the reason why no one can be safe "whom the majority of men want removed."[11] Erasmus also gives details about how to gain this affection of the folks. The attributes, which will help the prince in this endeavor, are precisely those that are least associated with absolute power: "On the other hand, the affections of the populace (benevolentia multitudinis) are won by those characteristics which, in general, are farthest removed

9 Cf. Huizinga, Johan: *Erasmus*. Basel Schwabe, 1951, pp. 182-185

10 Rotterdam, Erasmus of: *The Education of a Christian Prince*, Lester K. Born (trans), New York, W.W. Norton & Company, 1968 (1516), p. 209

11 of Rotterdam, Erasmus: *The Education of a Christian Prince*, p. 173

from tyranny. They are clemency, affability, fairness, courtesy, and kindliness."[12]

Machiavelli, in several chapters of Il Principe, repeats the idea that there is no way to achieve and retain power, but to be strongly backed up by social support, and this regardless of the fashion power was achieved.[13] The most direct way to ensure this social support is to adopt the behaviors that will bring the prince the praise of the people. For Machiavelli knows that public opinion always reduces the perception of individuals to a general – and not very accurate – moral picture: "Princes more than others from their being set so high, are characterized by someone of those qualities which attach either praise or blame."[14] In this regard, princes are not different at all from their subjects, for they have to rely on the opinions of their social environment. According to Machiavelli, princes are even more dependent on those judgments because they are constantly under the scrutiny of the public eye.

Regarding the use of force and violence, Machiavelli expresses the same idea we have found in Erasmus' handbook: No real power can rely only on fear. When the use of force seems unavoidable, then the ruler will have to produce fear without attracting hatred: "Nevertheless a Prince should inspire fear in such a fashion that if he does not win love he may escape hate".[15] Machiavelli is aware, as Erasmus was, that the only way to keep power intact is to keep in good terms with the real source of it: "Against this a Prince best secures himself when he escapes being hated or despised, and keeps in good terms with the people; and this, as I have already shown at length, it is essential he should do. Not to be hated or despised by the body of his subjects, is one of the surest safeguards that a Prince can have against conspiracy."[16] Even more important than to attract the praise of the neighbors, Machiavelli states, is to avoid this hatred that will necessarily lead to ruin: "For as Prince

12 Ibid., p. 209

13 "He who becomes a Prince through the favour of the people should always keep on good terms with them: which it is easy for him to do, since all they ask is not to be oppressed. But he who against the will of the people is made a Prince by the favour of the nobles, must, above all things, seek to conciliate the people, which he readily may by taking them under his protection ... But this is the sum of the matter, that it is essential for a Prince to be on a friendly footing with his people, since, otherwise, he will have no resource in adversity." Machiavelli, Niccolò: *The Prince*, Hill Thompson (trans), New York, The Heritage Press, 1954 (1532), p 82f

14 Machiavelli, Niccolò: *The Prince*, Hill Thompson (trans), New York, The Heritage Press, 1954 (1532), p. 116

15 Ibid., p. 124

16 Ibid., p. 134

cannot escape being hated by someone, they should, in first place, endeavour not to be hated by a class; failing in which, they must do all they can to escape the hatred of that class which is the stronger."[17] Thus, the prince needs a fine sensor to detect, when public opinion is split, which faction might more effectively help him to maintain power if the situation makes it not possible to satisfy all the parties.

One century later, Thomas Hobbes carried in *The Leviathan* (1651) the idea that power always relays on social support to extremes. According to this author, the idea of absolute power will always be an oxymoron, for power, social, individual or political power, directly depends on the esteem of the neighbors, and will disappear when this esteem fades away: "The value, or WORTH of a man, is as of all other things, his price; that is to say, so much as would be given for the use of his power: and therefore is not absolute; but a thing dependent on the need and judgment of another ... And in other things, so in men, not the seller, but the buyer determines the price. For let a man (as most men do,) rate themselves at the highest value they can; yet their true value is no more than it is esteemed by others."[18]

4- Praise and blame as moral standards

Erasmus and Machiavelli's statements suggest that praise and blame are the actual moral standards of any time. They decide what is regarded as good and what is regarded as evil, and thus, become the only ethical reference of society. Princes have to accept and abide by this ethical reference, as the humblest of their subjects has. This ability to set moral codes, which is the main effect of public opinion according to Walter Lippmann, is the real source of power.[19] For the social function of moral rules is to provide the backbone of any human community. And without this moral structure, as Aristotle suspected, no society would subsist.[20] If the rulers ignored or offended the moral principles of a community, this would necessarily lead to their fate or to the destruction of

17 Ibid., p. 139

18 Hobbes, Thomas: *Leviathan*, Oxford, New York, Oxford University Press, 1996 (1651), p. 59

19 Cf. Lippmann, Walter: *Public Opinion*, New York, The MacMillan Company, 1947, pp. 123-125

20 Cf. Aristotle: 'Politics', in *The Complete works of Aristotle. The Revised Oxford Translation*, Jonathan barnes (trans), Princeton, Princeton University Press, 1984, 1253a

the community, which, so far power is concerned, has the same effect.

However, the moral, which we can call *public*, does not seem to satisfy the moralist Erasmus. He does not trust public opinion, and therefore does not accept it as the final moral authority. In several parts of his work, we can find testimonies of this mistrust and animosity against the coarse moral of the crowd. In one of his popular colloquies, he let a humble butcher complain about the flawed moral judgment of the mass:

Popular opinion is much the same with regard to good and evil deeds and the pursuit of happiness. How much disgrace dogs a girl who has fallen from virtue! But to have a lying and disparaging tongue, and a heart corrupted by hatred and envy, is a far more serious fault. Where is a theft, however slight, not punished more severely than adultery? No one willingly keeps company with a person once soiled by thievery; but it is fine thing to be on good terms with one who's involved in adultery. No one would think it proper to bestow his daughter on the public executioner, who carries out the law for a salary, just like the judge himself; yet we do not abhor a marriage with a soldier who so often – against his parents' wishes and sometimes against the law – has taken himself off to a mercenary war and is defiled by many whorings, robberies, sacrileges, murders, and other crimes, commonly committed in the army or in marching to end from war. Him we accept as a son-in-law; him, a man worse than a hangman anywhere, the maiden dotes on. And we even recognize aristocratic rank achieved through some wrongdoing. Whoever steals coin, hangs; those who rob ever so many by graft, monopolies, usury, and a thousand tricks and frauds are esteemed among leading citizens.[21]

In this passage, Erasmus expresses a moral repugnance against the double moral standards that he perceives in public opinion. We can find a very similar idea and a parallel revulsion in one of the letters Machiavelli sent to his friend the Florentine Ambassador Francesco Vettori:

These people are unaware that whoever is considered wise by day will not be considered crazy by night and that whoever is deemed a decent, able man will occasion honor, not blame, whatever he

21 Rotterdam, Erasmus of: *The Colloquies of Erasmus*, Craig R. Thompson (trans), Chicago, London, The University of Chicago Press, 1965 (1518), p. 354f

does to refresh his spirit and live happily; instead of being called a sodomite or a lecher, people will say he is well-rounded, easy-going, and a boon companion.[22]

The amoral, cynical, perverse in one word, the Machiavellian Machiavelli stands, again, not far away from the well-reputed humanist. Both selected passages show the same mistrust against the malleability of moral categories and concepts when they are handled by public opinion. Machiavelli gives us an excellent example of Renaissance double speak, as well. For mere words can determine the way people perceive, and thus, morally organize the world around them.

5- The Nature of the Crowd

Both Erasmus and Machiavelli were aware of the social function of public opinion and consequently bestowed the due respect upon it when they were teaching how to gain or keep political power. Yet, at the same time, they cannot hide their contempt of it. In both thinkers we can find the same ambivalence. On the one hand, they consider public opinion the only source of real power. On the other hand, they cannot help showing their animadversion against it.

In *Praise of Folly*, Erasmus ridicules the attitudes and behaviors that one has to take up to just please the "enormous and powerful monster, the mob".[23]

The main characteristic of this powerful monster is, according to Machiavelli, its incapacity to penetrate into the real meaning of actions, situation, or circumstances, to analyze and recognize the actual causes behind the obvious effects: "For the vulgar are always taken by appearances and by results, and the world is made up of the vulgar, the few only finding room when the many have no longer ground to stand on."[24] In spite of the intellectual deficit of the crowd, Machiavelli repeatedly emphasizes the authority of its command: "You know – and anyone who knows how to reason about this world knows it, too – that the people are fickle and

22 Machiavelli, Niccolò: *Machiavelli and His Friends. Their Personal Correspondence*, p. 273

23 Rotterdam, Erasmus of: *The Praise of Folly*, Clarence H, Miller (trans), New Haven, London, Yale University Press, 1979 (1512), p. 40

24 Machiavelli, Niccolò: *The Prince*, p. 131

foolish; nevertheless, as fickle and foolish as they are, what ought to be done is frequently what they say to do."[25]

Erasmus agrees with Machiavelli in the low intellectual assessment of the anonymous mass of people that modern pollsters identify with public opinion. Little or no elaboration of ideas at all can be expected from it. They necessarily will remain on the surface of the matter: "The great mass of people are swayed by false opinions and are not different from those in Plato's cave, who took the empty shadows as the real things"[26] The mindlessness of the *vulgus* is not a secret at all. It is rather obvious for everyone with the lowest amount of wit, as Erasmus ironically states in his *Praise of Folly*: "But I myself would be most foolish and a very fitting target for the long and loud laughter of Democritus if I should go on to enumerate the forms of folly and madness among the common people."[27]

Erasmus inquires into the possible reason of the folly of the mass. He defined folly as "being swept along at the whim of emotion".[28] And this is, in his opinion, what determines the intelligence level of the individual: "Thus, the usual distinction between a wiseman and a fool is that the fool is governed by emotion, the wiseman by reason. That is why the Stoics eliminate from their wiseman all emotional perturbations as if they were diseases".[29] Since the crowd (public mind) works exclusively on the basis of emotional processes, it seems to Erasmus intellectually deficient.

Erasmus' contempt for the vulgus is not only intellectual, but also moral. The crowd is not just dumb, but also evil, as he stated in the more serious *Enchiridion Militis Christiani*: "The world has never advanced in goodness to the point where common opinion does not still give its approval to what is basically evil ... Indeed, a man ought to be suspicious of anything that pleases the majority".[30] Strongly influenced by Plato's thinking, Erasmus links the idea of virtue with the idea of knowledge. The evil, both individual and collective evil, is always a form of ignorance. This is also the

25 Machiavelli, Niccolò: *Machiavelli and His Friends. Their Personal Correspondence*, p. 382

26 Rotterdam, Erasmus of: *The Education of a Christian Prince*, p. 148

27 Rotterdam, Erasmus of: *The Praise of Folly*, p. 45

28 Ibid., p. 28

29 Ibid., p. 45

30 Rotterdam, Erasmus of: *Handbook of the Militant Christian* (Enchiridion Militis Christiani), John P. Dolan (trans), Notre Dame, Fides Publishers, 1962 (1503), p. 121

reason, according to him, why the *opinio popularis* is closer to the vice than to the virtue.[31]

6- The Importance of the Façade

If power flows from public opinion, if the foundation of power resides in the plain an anonymous crowd, the logical consequence is that everyone interested in getting power has to be very careful with the image offered in public, when you are exposed to the stares and judgments of those who might rule on your reputation. For an "excellent reputation" remains, in Erasmus' opinion, "the surest road".[32] The value of the monarchical ruler, as Hobbes put it, depends on the public esteem he enjoys. And the level of public esteem is also the level of our capacity of action, that is, of our power. To achieve and maintain the high esteem in the public opinion, the Prince, like any other man or woman, has to adopt its moral standards. Not our conscience will bestow esteem and honor on us, and thus the power to act, but the opinions of the others. For that reason, Erasmus emphasizes that it may not be enough to be virtuous if the world around us does not perceive our virtue: "It is not enough for the prince to be clear of all crime; he should be untainted by any suspicion or appearance of crime."[33]

Erasmus, humanist, clergyman, and man of the world, grasps the worth of the façade for statesmen. Of course, he also states that it is necessary to actually posses those virtues that public opinion sanctions. Still, he is aware of the uselessness of the possession of such virtues without public acknowledgement.

The awareness of the significance of the appearance is, according to Noelle-Neumann, the most interesting analogy between both authors.[34] Machiavelli also highlights the necessity of creating a virtuous façade to reach and keep the power:

A Prince should therefore be very careful that nothing ever escapes his lips which is not replete with the five qualities above

31 "Plato in his Republic points out that no man can defend virtue unless he has trained his mind in opinions regarding the true nature of good and evil ... virtue is nothing other than the knowledge of things that are to be sought after or of things that are to be avoided" Ibid., p. 120f

32 Rotterdam, Erasmus of: *The Education of a Christian Prince*, p. 190

33 Ibid., p. 232

34 Cf. Noelle-Neumann, Elisabeth: *The Spiral of Silence. Public Opinion - Our Social Skin.* Chicago, London, The University of Chicago Press, 1993 (1980), p. 184

named, so that to see and hear him, one would think him the embodiment of mercy, good faith, integrity, humanity, and religion. And there is no virtue which it is more necessary for him to seem to possess than this last.[35]

Still, Machiavelli goes a step further. He is more audacious – or perhaps simply more naïve – than Erasmus, for he totally disconnects the spheres of moral, true moral, and power. To thrive in public life, just the appearance of virtue is necessary, for this is the only thing public opinion might pronounce a judgment upon: "because men in general judge rather by the eye than by the hand, for every one can see, but few can touch. Every one sees what you seem, but few know what you are, and these few dare not oppose themselves to the opinion of the many who have the majesty of the State to back them up".[36]

The moral lowness of the average man and woman justifies, according to Machiavelli, that the behavior of the ruler does not follow in secret the rules dictated by public opinion:

And for this reason a prudent Prince neither can nor ought to keep his word when to keep it is hurtful to him and the causes which led him to pledge it are removed. If all men were good, this would not be good advice, but since they are dishonest and do not keep faith with you, you, in return, need not keep faith with them; and no prince was ever at a loss for plausible reasons to cloak a breach of faith.[37]

Political pragmatism is sometimes incompatible with the exigencies of the *true* moral. Therefore, Machiavelli recommends the prince be able to detach himself from any moral principle when he deems it necessary. For the capacity of public opinion to recognize and pay tribute to a truly moral behavior is always limited: "And here it is to be noted that hatred is incurred as well on account of good actions as of bad; for which reason, as I have already said, a Prince who would maintain his authority is often compelled to be other than good. For when the class, be it people, the soldiers, or the nobles, on whom you judge it necessary to rely for your support, is corrupt, you must adapt yourself to its humours, and satisfy these, in which case virtuous conduct will

35 Machiavelli, Niccolò: *The Prince*, p. 130

36 Ibidem.

37 Ibid., p.128

only prejudice you."[38] This moral disposition – or rather lack of any moral disposition – will give the ruler the necessary flexibility to adapt to the demands of public opinion, as stated by Machiavelli in *Il Principe*:

It is not essential then, that a Prince should have all the good qualities which I have enumerated above, but it is most essential that he should seem to have them; I will even venture to affirm that if he has and invariably practises them all, they are hurtful, whereas the appearance of having them is useful. Thus, it is well to seem merciful, faithful, humane, religious, and upright, and also to be so, but the mind should remain so balanced that were it needful not to be so, you should be able and know how to change to the contrary.[39]

Machiavelli became aware of the mutable character of publicopinion. It seems to him obvious that any kind of power flows from it, and that the origin of this power is its capacity to act as moral tribunal. Still, the moral standards of public opinion are not stable. Machiavelli learned form history that public moral values, what people hold as morally right and morally wrong, vary form time to time and from place to place. They are in a constant process of change. To keep loyal to particular moral values is considered by Machiavelli a political weakness. It would lead the ruler to a dead end when public opinion changed.

As already stated, Erasmus seems to loathe the opinion of the populace (opinio popularis) and to despise those who act following its irrational dictates. He cannot understand why reasonable beings measure the own value on the basis of the judgment that others may pass on them: "Besides, what could be more stupid than to judge yourself by other's opinions of you? You know how changeable people are. They give you honor one minute and take it away the next."[40] Erasmus follows the standard set by Aristotle in his *Nicomachean Ethics*. In this book, Aristotle describes the magnificent man. The main feature of this ideal model is the fortitude of character to gain awareness of the own personal value regardless of what other may think or say about him.[41]

38 Ibid., p. 141

39 Ibid., p.129

40 Rotterdam, Erasmus of: *Handbook of the Militant Christian*, p. 153

41 Cf. Aristotle: "Nichomachean Ethics", in *The Complete works of Aristotle. The Revised Oxford Translation*, Jonathan Barnes (ed.), Princeton, Princeton University Press, 1984, 1123b

The embodiment of this ideal in the classic world is the figure of Socrates, who even died before giving up his principles. Also for Erasmus, Socrates represents the best reference when he tried to explain his ideal of ethical excellence: "One of these asked Socrates how he could find a short cut to the most honorable reputation. 'By showing yourself to be what you long to be thought,' was the answer."[42] And this ethic excellence is based on the capacity of the individual to become morally autarchic, that is, to rise above the moral judgments of the social environment.

Erasmus finds especially irritating, as Plato did, that an essentially irrational force might shape the life of rational individuals and the moral standards of society. In his colloquies, he expresses this thought unambiguously: "Why cite the public, the worst possible authority on conduct? Why tell me of custom, the mistress of every vice?"[43] The custom appears here as spontaneous manifestation of public opinion. Any public opinion, at any time and in any society, generates a corpus of conventions that give cohesion to the group. Still, these conventions have nothing to do with goodness, according to Erasmus. Convention is rather responsible, in his opinion, for most of the evil in the world.[44] This ambivalence is characteristic of Erasmus' thinking when it comes to political power. He realizes that the ruler has to adopt the moral standards that public opinion dictates although he has serious doubts about the moral quality of the changing moral codes of time. In his *Institution Principis Christiani*, Erasmus states in this regard: "Just so should the true prince be removed from the sullied opinions and desires of the common folk. The one thing which he should consider base, vile, and unbecoming to him is to share the opinions of the common people who never are interested in anything worth while."[45] In spite of this deep conviction, Erasmus objectively teaches Charles of Burgundy in the same book that his future power will be founded on opinion, as David Hume[46] put it, and gives him advise on the subject of how to gain the favor of his subjects. Perhaps there is no logical contradiction between this advice and the contempt of public opinion. Erasmus was in fact

42 Rotterdam, Erasmus of: *The Colloquies of Erasmus*, p. 457

43 Ibid., p. 221

44 Cf. Ibid., p. 215

45 Rotterdam, Erasmus of: The Education of a Christian Prince, p. 150

46 Cf. Hume, David: "Essays Moral, Political and Literary", in *The Philosophical Works* (vol.3), Aalen, Scientia-Verlag, 1964 (1739), p.110

aware of the power of the crowd, but undoubtedly he loathed its nature.

7- Public Affairs and Political Power during the Renaissance

It would be exaggerated to state that Erasmus and Machiavelli, each one with his singular character, discovered public relations. Edward L. Bernays, who is considered the father of this modern discipline, affirms that even in the dawn of civilization, in cultures like Sumeria, Babylonia, Syria, or Persia, the rulers were aware of the necessity of public relations.[47] In ancient Greece, the sophists fulfilled the function of PR consultants, indeed. They taught the native Athenians the art of Rhetoric, which was the first systematic attempt to explain how persuasive communication works. They also wrote speeches and helped manage the public image of those citizens who were interested in participating in the administration and government of the *polis*. Furthermore, they charged huge fees for their services, similar to some modern PR agencies.

Machiavelli and Erasmus agreed with the sophists in two important points. First, they were familiar with the malleability of language to manipulate the perception of the reality. Then, they were also aware of the relativity of public moral values that apply at a particular time or in a particular society.

However, there are also noticeable differences. The sophists, with candid arrogance, thought that they were able to control and to manipulate opinion with the skillful use of words. Gorgias even asserted that speech had a kind of magic power and compared its effects on the soul to the "power of drugs over the nature of bodies".[48] He claimed to be able, just with the aid of language, to control the will and thoughts of men and women. Machiavelli and Erasmus realized that this is merely a chimera. For, since power always flows from public opinion, the surest way to reach power is not to change public opinion, but to adapt to it; not to change the applying moral values, but to adopt them.

47 Cf. Bernays, Edward L.: *Crystallizing Public Opinion*, New York, Liveright Publishing Corporation, 1961 (1922). P. 21f

48 Gorgias: 'Encomium of Helen', in *The Rhetorical Tradition*, Patrizia Bizzel and Bruce Herzberg (eds), George E. Kennedy (trans), Boston, New York, Bedford/St. Martin's, 2001 (ca. 414 BC), p. 46

This idea is not new either. Plato, in his argument against the sophist, reproached them their arrogance, which he thought came from their ignorance. Plato realized that it is a sheer illusion to believe that power might allow you to control public opinion. Reversing Gorgia's conviction, Plato concluded that it is not just impossible to control the people (*demos*) by means of words, but that those who want to achieve political power will always end up indulging the demands and expectation of public opinion.[49] Never will power be reached without the support of people. And never will the social body give power to those who opposed its core values.

At the time of Plato, the Athenian political system was a direct democracy. In this kind of political system, it seems logical to believe that political power flows directly from the people (the Athenian demos). Also in modern representative democracies, power comes from the very same source, which is the reason why Edward L. Bernays stated that the role of public relations in this social model should be "the conscious and intelligent manipulation of the organized habits and opinions of the masses."[50] Not so obvious appears the idea that, also in monarchies and other forms of totalitarian or despotic government, power flows from the same plain people, as Machiavelli and Erasmus sensed.

Machiavelli even hints in *Il Principe* that military power, the use of state violence against their own subjects, though useful in certain situations, will always remain a substitute of real power. Five hundred years later, and with the traumatic experience of World War II behind her, Hannah Arendt maintains that the concepts of power and violence are practically antonyms.[51] For violence always appears when real power is missing. Without the support of a particular social body, there cannot be power. And supported just by violence, no regime can last.

In both authors Erasmus and Machiavelli, we can find Michel Foucault's philosophy of discourse in an embryonic state. Foucault conceives the discourse as a set of "reflexive categories, principles of classification, normative rules, institutionalized types" that fixes and orders the use of language, canalizes and shapes

49 Cf. Plato: 'Gorgias', in *The collected Dialogues of Plato*, Edith Hamilton & Huntington Cairns (eds), W. D. Woodhead (trans), New Jersey, Princeton University Press, 1987, p. 265

50 Cf. Bernays, Edward L: *Propaganda*, New York, H. Liveright, 1928, p. 9

51 Cf. Arendt, Hannah: *On Violence*, New York, Harcourt, Brace & World, 1969, p. 56

thinking, and sets itself up as standard of any form of knowledge.[52] According to Michel Foucault, all manifest discourse, or any discursive formation, is defined by an "already-said", which also contains the "repressive presence of what it does not say".[53] Such systems basically determine the use and meaning of language. And the major function of language, as Aristotle observed for the first time, is to allow us „to have any sense of good and evil, of just and unjust".[54] Language, that is, the ability to interact through the use of arbitrarily created symbols, is the distinguishing feature of the human species, and further the reason why human life and society are organized on the basis of moral categories.

Discourse, through its authority over language, establishes the standards of what is right and what is wrong, also what is regarded as morally correct and morally false. The discourse provides us with the linguistic formulas to express it, as well. There are discursive formations, specific manifestations of discourse, at any time and in any given society. We can find such particular manifestations of discourse in the different groups, social circles, areas of knowledge, or institutions which belong to the same culture. Every discursive formation generates its own power structures, for discourse is, according to Foucault, the only source of power: "But basically in any society, there are manifold relations of power which permeate, characterize and constitute the social body, and these relations of power cannot themselves be established, consolidated, nor implanted without the production, accumulation, circulation and functioning of a discourse".[55] Discourse creates truth, a certain truth, the certitude of what is right and wrong at any given time, and only in this truth power can rest: "We are subjected to the production of truth through power and we cannot exercise power except through the production of truth."[56] Thus, not those who hold power will be able to determine the discourse. Power would rather come to those who are able to decipher and articulate the truth of discourse. Michel Foucault suggests that in every cell of human coexistence, a particular form of discourse will spontaneously arise. This idea has, for him, the unappealable nature of an axiom. And this form of discourse is what determines the knowledge,

52 Foucault, Michel: *The Archaeology of Knowledge and the Discourse of Language*, A. M. Sheridan Smith (trans), New York, Pantheon Books, , 1972, p. 22

53 Ibid., 25

54 Aristotle: *Politics*, 1253a

55 Foucault, Michel: *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1927-1977*, Colin Gordon (ed and trans), New York, Pantheon, 1980, p. 93

56 Ibidem..

the beliefs and values that every individual holds and that are the compass for its behavior. The effectiveness of the power that flows from discourse comes from the fact that every plain member of the human community is, at the same time, "exercising and undergoing this power".[57]

The discourse exerts its power, first of all, over the individual, but in the long run it also shapes the nature, character, functions and competencies of human institutions or even the contents of disciplines of knowledge. Institutions, such as the Church or the Law, and the dogmas of scientific knowledge at any given time are just the face of the inner order, or "normalization" in Foucault's vocabulary, created by the discourse.[58]

Both Machiavelli and Erasmus sensed this invisible engine of history that Foucault called discourse. In their guidelines for the ideal princedom, they identify it with the people, the crowd, the popular or the public opinion. But despite this lack of precision in the terms, we find the same practical wisdom. The virtues that the prince must appear to possess are those that are sanctioned by discourse, and the linguistic formulas that the prince must use are dictated by discourse, as well. Regardless of the face that it presented at a given time, this social force is the only solid foundation of power. Yet, since the ideas of Machiavelli and Erasmus can also be found in similar treatises of the Renaissance, we can deduce that they are a manifestation of discourse, too.

8- Conclusions

Our journey through the work of both authors offers us the information we need to answer the question that set off this article: Why do Erasmus and Machiavelli have today, despite the astonishing parallelism in their thinking, such divergent reputations?

The first answer to this question is that Machiavelli reduces in his infamous treatise the moral sphere to a matter of public affairs. He ignores *the moral* to just focus on the *morals*. *Il Principe* deals with the social and political functions of the set of moral rules any given society generates. Machiavelli realizes that those unwritten moral laws legitimize political power, but he is at the

57 Ibid., p. 98

58 Cf. Ibid., p. 106f

same time aware of their mutable nature. Erasmus also recognizes the phenomenon of an exclusively public moral, and realizes its value as support of political power. Still, his thinking constantly seeks to transcend the inherent temporality of custom and morals and to reveal knowledge of an immutable and *true* moral.

It would be precipitate, though, to assume that Machiavelli gave up the idea of transcendent moral principles, with authority beyond time and space. There are some less known passages of his notorious book that might cast light on this matter. In chapter XV of *Il Principe*, Machiavelli makes following honest and also humble declaration of principles, very remarkable given his terrible reputation:

And since I know that many have written on this subject, I fear it may be thought presumptuous in me to write of it also; the more so, because in my treatment of it I depart from the views that others have taken. But since it is my object to write what shall be useful to whosoever understands it, it seems to me better to follow the real truth of things than an imaginary view of them... And the manner in which we live, and that in which we ought to live, are things so wide asunder, that he who quits the one to betake himself to the other is more likely to destroy than to save himself.[59]

The statement is especially relevant because it sets, in fact, an epistemological declaration of principles. Machiavelli realizes that it is necessary to drastically separate the reflection on how human being and human society are in fact from the ethical speculation about how they should be. In humanities and social sciences, this confusion of normative ideal and anthropological reality occurs with special intensity and frequency. Social scientists speak of the "homo oeconomicus", political scientists of the "rational voter", and philosophers of the "*herrschaftsfreien* Diskurs".[60] Deviations from the ideal of the responsible and intellectually self-sufficient citizen and from the ethical common places in force have always been, as stated by Walter Lippmann, "about as welcome as a small boy with a drum".[61] *Il Principe* was first published five years after Machiavelli's death. Even the Medici family, for whom the book was written as a gift, and who were not more scrupulous in

59 Machiavelli, Niccolò: *The Prince*, p. 115

60 Cf. Habermas, Jürgen: *Strukturwandel der Oeffentlichkeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1962, p.112ff

61 Lippmann, Walter: *Public Opinion*, p. 256

their methods of government than any other Italian Renaissance Dynasty, sensed that the author had gone too far and rejected it.

Despite all the dissonances that the mere names arouse today, there are many common points in the thinking of Erasmus and Machiavelli. Both are the perfect embodiment of a thinker of the Renaissance, strongly influenced by the ancient world. Both Erasmus and Machiavelli share the same certitude about the nature of power and the character of the crowd. Both feel the same kind of moral indignation when facing the shallowness, the duplicity, and the mutability of public moral. Yet, in spite of their indignation, they are aware that any sovereign will have to live and to deal with it. For this reason, Erasmus and Machiavelli recommend the prince adopt in public the moral values sanctioned by public opinion.

The main difference between Erasmus and Machiavelli, and this is the second answer to our starting question, is not in their thinking, but in the way they deal with knowledge. In his *Institutio Principis Christiani*, even though he is writing practical advice for the monarchical ruler, Erasmus always keeps reflecting on the nature of moral truth. Machiavelli, in his guideline for the Medici Family, totally ignores values and social or moral conveniences and just focuses on how the archetypical prince should deal with worldly affairs.

Erasmus' books had a huge success. Hundreds of editions of all his books and numerous translations were published in Erasmus' lifetime, most of them stolen, a glaring contrast to the fate of Machiavelli's work. Although he had at the end of his life some troubles with the church hierarchy and some of his books were once included by Pope Paul IV in the notorious *index*, the black list of forbidden readings, Erasmus' name very soon attained a halo of lay sanctity and entered the Olympus of immortal human wisdom. *Il Principe* has been, on the contrary, a usual presence in practically all the book bonfires our Western civilization has witnessed.

LÓGOI Revista de Filosofía Nº 10. Semestre julio-diciembre 2006
Índice REVENCYT, código: RVL006 pp. 29 - 49

La Historia y el cálculo de la viabilidad nacional

Mauricio Marcelino Báez Cabrera*

RESUMEN:

Este trabajo se focaliza en examinar las relaciones existentes entre el sector productivo del campo y el resto de La sociedad. El énfasis se establece entre políticas públicas para generar bienestar en el sector campesino y la posible expansión de la producción, la transferencia de tecnología, la sustitución de importaciones y un marco para el crecimiento endógeno. Se señalan los componentes que caracterizan al grupo rural en cuanto a sus percepciones políticas y su manera peculiar de relación con el sistema político. El grupo no es revolucionario pero dependiendo de a quién apoyan dentro del sistema pueden ser un factor de inestabilidad política.

Palabras claves: propiedad, campesino, revolución, políticas públicas.

The History and the calculation of the national viability

ABSTRACT:

This research focus in examining the existing relations between the productive sector in the rural areas and the rest of society. The emphasis is established between public policies to generate wellbeing among the rural people and the possible expansion of production, technology transfer, import substitution and a framework for endogenous growth. It is pointed out the ingredients that characterize the rural group regarding their political perceptions and the peculiar way they relate to the political system. The rural sector is not revolutionary but depending whom they support with the political system they may be a factor for instability.

Key words: property, peasant, revolution, political public

*B. A. en Estudios Políticos y M. A en Estudios Latinoamericanos, Georgetown University PhD en Relaciones Internacionales, University of Pennsylvania, Filadelfia. Cursante del programa de Doctorado en Historia en la UCAB. Profesor Titular de la Universidad Simón Bolívar. Cargos desempeñados: Asistente a la Presidencia de Industrias Venoco, Director del Centro de Estudios Norteamericanos de la USB, Coordinador del Postgrado en Ciencia Política de la USB, Director del Instituto de Altos Estudios de América Latina de la USB, Presidente de la Fundación Bicentenario de Simón Bolívar de la USB. Publicaciones en dos líneas principales: Conflictos internacionales y comportamiento electoral. Correo electrónico: baezmb@cantv.net

Recibido: 22-05-2006 / Aprobado: 21-08-2006

Para los estudiosos de los hechos políticos a escala planetaria, cada vez es más evidente que en pocas décadas un buen número de Estados nacionales se verán afectados por fuerzas desestabilizadoras que conllevan a su posible desaparición y aun recolonización. Estas fuerzas, viejas y nuevas, pueden desbordar las capacidades de control de la comunidad internacional para garantizar la paz y la convivencia. Entre las viejas tenemos numerosos ejemplos en la historia, la intolerancia, el hambre, la peste y el colapso de los sistemas políticos. Entre las nuevas fuerzas primero hay que resaltar la explosión demográfica mundial la cual impulsa una desmesurada presión sobre recursos limitados y los componentes del medio ambiente. Para muchos estudiosos se ha sobrepasado la capacidad de carga del planeta y los efectos de esta tendencia ya son palpables. Se entiende que ninguna parte del globo sería inmune a la ocurrencia de procesos de desintegración en gran escala, provocando procesos de migración, terrorismo, hambrunas, genocidios y el colapso de la civilización. No son pocos los estudiosos que consideran que hemos entrado en una etapa del devenir histórico que ya no es reversible y de serlo implicaría un costo humano que nadie quiere asumir.

Como resultado de nuevos estados de conciencia, en la actualidad se le otorga gran importancia al tema de la gobernabilidad, incluyendo en la misma el diseño de políticas públicas. Estas últimas son pensadas en términos de optimizar recursos escasos, atender el mayor número de usuarios del servicio y asegurar la sustentabilidad en el tiempo. Un tercer concepto con el cual nos identificamos en este trabajo de investigación es el de la viabilidad nacional, pensado en términos de la capacidad de un sistema político de poder sobrevivir por lo menos una generación, 30 años, términos de tiempo considerados indispensables para la estabilidad social y desarrollo institucional.

El cálculo de la viabilidad nacional implica una aproximación multidisciplinaria al estudio del perfil de una nación. Lo primero que se procura es hacer un diagnóstico de las condiciones que prevalecen en una sociedad y en un tiempo determinado. Esto permite definir la capacidad de control que ejerce el sistema político y los niveles de aceptación y satisfacción de los habitantes de un país. Lo segundo que se requiere es explicar las tendencias que preceden al diagnóstico y es esta etapa toma especial relevancia el estudio de la historia, ella presentada en la forma más amplia y objetiva.

El análisis podría detenerse con sólo dos de estas alternativas de investigación pero lo deseable y más útil es expandirnos hacia la prognosis y lo prescriptivo. Un buen análisis de estos dos últimos puntos, no sólo nos aclara la medida de viabilidad nacional de un país sino también, éste puede optimizar las escogencias para una mejor gobernabilidad y la aplicación de políticas públicas adecuadas. Dentro del campo de la prognosis se estudian escenarios de la posible evolución de una sociedad.

La contribución de la historia es muy importante dado el conocimiento acumulado sobre otras experiencias relevantes al caso particular analizado. Lo prescriptivo entra en el campo de lo deseable, preferiblemente al acceso a un mayor bienestar para los ciudadanos de un país al tiempo que se establece una mayor viabilidad nacional.

El cálculo de la viabilidad no implica agotar todos los aspectos que pudieran ser relevantes del perfil de una sociedad. Son muchos los aspectos que sumados nos permiten una visión del bosque para lograr el mejor dictamen. Podemos utilizar muchas ventanas y las más diversas disciplinas para aproximarnos a la verdad y producir el mejor planteamiento filosófico. Es nuestro propósito en este trabajo profundizar acerca de la historia de la agricultura en Venezuela, los actores, la producción, la tenencia de la tierra, las limitaciones y las posibilidades, además de culminar con una reflexión filosófica.

El contexto rural; de lo general a lo particular

La experiencia de los pobladores del campo es similar a lo largo del globo, siendo ésta diferenciada dependiendo del desarrollo tecnológico y de la modernización en los distintos países. El común denominador para estas sociedades sería claramente el existente antes de la revolución industrial. El autor Roberto Redfield define el perfil de una sociedad rural tradicional en los siguientes términos:

> Tal sociedad es pequeña, aislada, analfabeta y homogénea con un fuerte sentido de solidaridad de grupo. El comportamiento se ha convencionalizado dentro un sistema coherente al que llamamos cultura. El comportamiento es tradicional espontáneo, acrítico y personal: no hay legislación para el hábito o,

> experimentación y reflexión para fines intelectuales. El parentesco, sus relaciones e instituciones, son el tipo de categoría de experiencia y el grupo familiar es la unidad básica de acción. La encomia es una de status más que de mercado. Lo sagrado prevalece sobre lo secular [1]

El contexto rural se caracteriza por numerosas limitaciones, el mundo se circunscribe a lo inmediato y la influencia de una espiral de pobreza es tal que rara vez puede un individuo optar por otros horizontes. El Marqués de Condorcet, Marie Jean Antoine Nicolas Caritat, lo plantea en los siguientes términos:

> Se comprende que la incertidumbre y la dificultad de proveer a su subsistencia, la alternativa necesaria entre una fatiga extrema y un reposo absoluto, no dejen al hombre "el ocio indispensable" en el que, abandonándose a sus ideas, puede enriquecer su inteligencia con nuevas combinaciones. Los medios de satisfacer sus necesidades son también demasiado dependientes del azar y de las estaciones para excitar útilmente una industria cuyos progresos puedan transmitirse, y cada uno se limita a perfeccionar su habilidad o destreza personal [2]

Obviamente, estos planteamientos tienen consecuencias políticas que pueden afectar la estabilidad de una sociedad. El campesinado desactivado puede llegar a ser un lastre en un proceso de desarrollo o más bien contribuir a un fatal desenlace revolucionario al tomar conciencia de su minusvalía. A este respecto, señalamos en su totalidad las afirmaciones de Eric R. Wolf:

> Los campesinos tienen grandes limitaciones para pasar del reconocimiento pasivo de agravios a la participación política como medio para lograr solucionarlos. Primeramente, el trabajo de un campesino es generalmente realizado de forma individual, en su propia tierra, más que en colaboración con otras personas. Además, hasta cierto punto, los campesinos son esencialmente competidores tanto por los recursos accesibles dentro de la comunidad como por las fuentes de crédito de afuera. Segundo, los campesinos se encuentran muy sometidos a la tiranía del trabajo,

1 Redfield, Robert: "The Folk Society", en *The American Journal of Sociology*. Chicago, Vol. 52, January 1947, p.293

2 Condorcet, Jean Antoine: *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, Madrid, Espasa-Calpe. 1942, p.18

> siendo sus vidas sincronizadas por una rutina anual y una planificación por los años por venir. Alteraciones momentáneas de dicha rutina amenazan su capacidad de poderla retomar posteriormente. Tercero, el control de la tierra les permite, en muchos de los casos, retrotraerse a la producción de subsistencia de ocurrir condiciones adversas que afecten su cosecha destinada al mercado. Cuarto, los poderosos lazos de la familia extendida y de ayuda mutua dentro de la comunidad les permiten amortiguar los impactos de cualquier dislocación. Quinto, los intereses de los campesinos, especialmente entre los campesinos pobres, entrecruzan las barreras de clase social. Los campesinos ricos y pobres pueden tener relaciones familiares, o un campesino puede ser al mismo tiempo, dueño, arrendatario, medianero, obrero para sus vecinos o trabajador estacional para alguna plantación cercana. Cada una de estas relaciones le coloca en situaciones diferentes ante sus compañeros y ante el mundo en general. Finalmente, la tradicional exclusión del campesino de participar en la toma de decisiones más allá de la frontera de su pueblo le limita, en la mayoría de las veces, del conocimiento necesario para articular sus intereses con formas apropiadas de acción. Por lo tanto los campesinos generalmente se reducen a ser espectadores pasivos de la lucha política.[3]

Las sociedades rurales se caracterizan por condiciones de autoencapsulamiento que reducen sus posibilidades de tener impacto en la determinación del acontecer nacional. En la generalidad de los casos su papel es de espectador indiferente e individualmente entrega su apoyo a líderes que aparentemente interpretan sus sentimientos e intereses. El sector rural no se moviliza para hacer efectiva una posibilidad de poder y más bien procura la protección de su medio inmediato. Karl Marx señala al respecto:

> ...ellos no tienen capacidad para imponer sus interese de clase por ellos mismos, sea por medio de un Parlamento o por medio de una Convención. Ellos no pueden autorepresentarse, ellos tienen que ser representados. Sus representantes deben al mismo tiempo aparecer como sus amos, como una autoridad sobre ellos, como un poder gubernamental ilimitado que los protege en contra de otras clases y que les envía, desde arriba, tanto el sol como la lluvia[4]

3 Wolf, Eric R: "On peasant rebellions" en Ronald Ye-Ling Cheng, ed. *The Socilogy of Revolution- Readings on political upheaval and popular unrest*, Chicago, Henry Regnery Company. Publishers. 1973. pp. 157, 158

4 Marx, Karl: *The Eighteenth Brumaire* New York, International Publishers, 1963, pp.172, 173

La experiencia histórica demuestra que, salvo contadas explosiones focalizadas y de corta duración, los campesinos mantienen una actitud pasiva ante el hecho político y son renuentes a asumir posiciones definidas en cuanto a otros actores que intervienen en el sistema político. No obstante, al ubicar este sector dentro de un sistema político competitivo, en el cual se toman en cuenta los votos emitidos por los ciudadanos en igualdad de condiciones, su impacto puede ser significativo, ello dependiendo del sector o grupo que active y canalice su participación.

Es de especial importancia observar el impacto que pudiera tener el natural desmoronamiento de una sociedad tradicional. De acuerdo con Samuel P. Huntington, como consecuencia de la modernización socio-económica surgen en la escena política nuevos grupos sociales que, tomando como plataforma de operaciones a las ciudades, emprenden acciones destinadas a desplazar a los grupos tradicionales los cuales, habiendo tomado como base de apoyo al campo, detentan el poder en sus respectivas sociedades. En un momento dado, los sectores de la clase media urbana emergente toman el poder y tratan de institucionalizar nuevas versiones de la política y de cómo hacer política. Ahora bien, ésta pujanza urbana va generalmente acompañada por la violencia, y la política de la sociedad se vuelve inestable. La ciudad se convierte en el centro del poder político:

> ...pero los grupos de clase media urbana se comprometen en la oposición, primero contra la élite rural que ellos mismos desalojaron, y luego se enfrentan también entre sí. Las fuentes de inestabilidad en una sociedad en vías de modernización se localizan muy pocas veces en sus zonas más atrasadas o más pobres; casi siempre se encuentran en los sectores más avanzados de la sociedad...[5]

En estas condiciones, sólo es posible recrear la estabilidad política si ocurre "una alianza entre algunos grupos urbanos y las masas de población del campo" [6]

En las fases iniciales de la modernización, las clases medias urbanas concentran las mayores posibilidades de crear perturbación. Su impacto en el sentido de promover la volatilidad tiene una incidencia especial en los habitantes marginales

5 Huntington, Samuel: *El orden político en las sociedades en cambio*, Buenos Aires, Editorial Paidos, 1968, pp. 75, 76

6 Ibidem.

urbanos[7] y por ello es fundamental para el gobierno, cualquier gobierno, apuntalar su posición con grupos de electores que le apoyen en forma sostenida, preferiblemente los campesinos. Huntington afirma que "si las élites urbanas identificadas con el sistema político logran atraer a los campesinos hacia su lado"[8], ellas podrán "limitar y contener la inestabilidad de la ciudad"[9], y más adelante, en su análisis, nuestro profesor señala que "la forma en que los campesinos se incorporan al sistema, modela el rumbo posterior del desarrollo político. Si el campo apoya al sistema político y al gobierno, el sistema mismo se encuentra asegurado contra la revolución y el gobierno tiene algunas de las esperanzas de fortalecerse contra la rebelión. Si el campo está en la oposición, el sistema y el gobierno corren el peligro de caer. El papel de la ciudad es constante: es la fuente permanente de la oposición. El del campo es variable: es la base de la estabilidad o de la revolución". Si el campesino "acepta el sistema existente y se identifica con él, le proporciona una base estable" [10]

La clave para la estabilidad política es cerrar la brecha entre el campo y la ciudad por medio de los partidos políticos. Mientras exista una erraticidad en los sectores medios urbanos de acuerdo a Huntington, se manifestarán importantes diferencias "en las pautas de voto entre la ciudad y el campo. El apoyo al partido gobernante, si existe tal partido, proviene del campo; el respaldo a la oposición proviene de las ciudades".[11] En otras palabras, "los partidos y candidatos con fuerza en el campo son débiles en las ciudades, y a la inversa. El partido con solidez en el campo obtiene siempre el dominio del gobierno nacional e inicia un régimen caracterizado por un alto grado de estabilidad política"[12]

Todo esto tiene su momento y ventana de oportunidad y lo que resulta una buena política como lo sería la construcción de un partido con una base rural tendría un efecto muy limitado de existir una galopante urbanización. Los efectos de una reforma agraria para cerrar la brecha entre el campo y la ciudad serían limitados, a lo sumo retardando la migración interna. En un primer momento esto no afectaría la filiación partidista y se podría esperar cierta

7 Cfr. Báez, Mauricio M: "Comportamiento político de los habitantes de los barrios de Caracas durante los años sesenta y setenta" en *Revista Mundo Nuevo*. Instituto de Altos Estudios de América Latina. Caracas, Universidad Simón Bolívar, Año XII, No 1, enero-marzo, 1989, p. 205

8 Huntington, Samuel: Op. cit., p.78

9 Ibidem.

10 Ibid., p. 259, 260

11 Ibid., p.384

12 Ibidem.

estabilidad política dados los altos niveles de satisfacción que se asocian a los campesinos urbanos[13]. Con el correr del tiempo los nacidos en la ciudad son focos de perturbación dado que se disloca el cuadro normativo de los migrantes y sus hijos aspiran a una total integración al mundo de la urbanidad. Lo fundamental es ganar tiempo para poder administrar esta bomba de tiempo lo cual implica hacer un esfuerzo en vivienda, educación y salud, además de asegurar un crecimiento económico sustentable.

Algunos sectores de las clases medias urbanas, básicamente colectivistas, han pretendido manejar el problema de la brecha rural-urbana y de la posible desestabilización que se produce a raíz de la entrada en escena de los descendientes de los migrantes, provocando un obligado retorno al campo que se convierte en genocidio, siendo un caso destacado el de Camboya del cual se reportan más de 4 millones de muertes.

La Agricultura en Venezuela

Para entender el contexto rural actual debemos remontarnos a los tiempos en los cuales el indio dominaba la tierra y algunos le sacaban provecho por medio del conuco. Esta institución sigue presente en zonas circundantes a las ciudades y más en el campo, siendo ejemplo del minifundio. Previo a la conquista, el indio tenía como medios de subsistencia la caza, la pesca y la agricultura migratoria. No tenía un asentamiento permanente dado que la práctica del conuco implicaba la rápida erosión de la productividad de la tierra. El indio cosechaba maíz y tubérculos y producía para sus propias necesidades sin generar excedentes. Este estilo de vida hacía imposible la creación de ciudades como ocurrió con los mayas, los aztecas y los incas.

Con la llegada de los conquistadores se implantó un régimen de tenencia de la tierra con características feudales, provisto de mano de obra con la encomienda. Las "Gracias" o "Mercedes Reales" aseguraron para la minoría blanca las mejores tierras del país y hacia estas haciendas gravitó la población indígena.

13 Cfr. Báez, Mauricio M.: Op. cit., p. 206

Venezuela: 1600-1607 [14]

Ciudades	Población Blanca	Encomenderos	Indios
Mérida	150	60	3.500
Caracas	100	50	2.600
Trujillo	100	60	3.500
Coro	60	20	700
Barquisimeto	60	20	1.400
Maracaibo	60	20	1.300
Valencia	20	7	300
La Grita	40	20	800

Cuando la encomienda fue abolida en 1710 había surgido una sociedad mestiza y, aunque había ocurrido la liberación de trabajo forzado o la obligación de cancelar tributos para los descendientes de blancos e indios, no existían aún las condiciones para un cambio en el estilo de vida. No era factible la migración del campo a las ciudades por contar éstas con pocas posibilidades para el comercio y la industria. Tampoco era factible la producción de alimentos en gran escala debido a lo limitado del mercado o carencias para el transporte. En la lógica de las cosas, las opciones para el mestizo son las de seguir gravitando alrededor de la hacienda, como peón, medianero o alquilador, sin descartar el desarrollo de su propio conuco en tierras marginales y una combinación con las otras actividades.

La guerra de independencia no conlleva a un cambio en los patrones de tenencia de la tierra en Venezuela y un manejo equivocado de la ley de Haberes Militares de 1821 sólo produce una rotación en los grandes tenedores de tierra. Lamentablemente no se asientan en su propia propiedad los muchos soldados de la independencia quienes en realidad tendrán la opción de dedicarse al pillaje o revertir las prácticas del mundo feudal del latifundio.

Es de señalar que desde el siglo XVIII se ha desarrollado en Venezuela un importante sector exportador a partir del cultivo del cacao. El producto tiene gran demanda en Europa, es de fácil manejo y de transporte. Esto hace posible una acumulación de capital y una demanda paralela por esclavos negros. Entrado el siglo XIX, se hace presente el café que tiene entre sus características una alta rentabilidad para medianos cultivadores especialmente en la región de los Andes. Esta última región, en la práctica inmune a

14 Siso Martínez, J. M: *Historia de Venezuela*, Caracas-México, Editorial Yocoima, 1956, pp. 93, 94

los efectos nocivos de las guerras civiles en el resto del territorio del país, estará llamada a tener un papel estelar en la política nacional dada la educación, estado de salud y acumulación del capital de sus habitantes, representando un 30% de la población del país. [15]

A principios del siglo XX el sistema latifundista con su característica feudal alcanza su expresión más acabada donde el campesino es virtual prisionero del sistema colonial que todavía sobrevive. Las ciudades son pequeñas y no ofrecen empleos bien remunerados. Para 1914, el café aporta casi el 80% de las exportaciones del país.[16]

Tamaño (hectáreas)[17]	**Unidades de Producción**		**Superficie**	
	Número	**%**	**Hectáreas**	**%**
Total	69.777	100,00	23.370.503	100,00
Menos de una hectárea	1.258	1,80	665	0,02
De una a cinco hectáreas	23.415	33,55	61.849	0,96
De cinco a diez hectáreas	15.610	23,50	103.270	0,44
De diez a veinte hectáreas	10.322	14,87	142.043	0,60
De veinte a cincuenta hectáreas	7.328	10,50	215.861	0,92
De cien a quinientas hectáreas	4.182	5,99	932.336	3,98
De quinientos a mil hectáreas	1.304	1,87	908.025	3,89
Más de mil hectáreas	3.338	4,78	20.804.673	89,02

Cualquiera podría esperar una situación conflictiva por parte de los sin tierras y los conuqueros marginales. No obstante, esto no ocurre dado el comienzo de la explotación petrolífera que supera ampliamente a la agricultura como sector dinámico exportador. La presión se diluye con la migración a los campos petroleros y a las ciudades, determinando la pérdida de influencia del latifundio que pierde la mano de obra fundamental para una actividad que es considerada como trabajo intensivo.

15 Conf. Báez, Mauricio M: From Praetorianismo to Civic Order: *The Case of Venezuela*, Doctoral Dissertation, Philadelphia, University of Pennsylvania. 1981

16 Ediciones Revista Política: *El problema agrario*, Caracas, Gratos Impresores Asociados, 1967, s/ p.

17 Fernández y Fernández, Ramón: Reforma agraria en Venezuela, Caracas, Tipografía Vargas, 1948, p. 37

Para 1941, ya con el sistema agrícola debilitado, de un total de 635.600 personas activas en la agricultura, 82% de ellos no poseían tierras y 72% trabajaban para los dueños de los latifundios como peones o medianeros. [18] Paradójicamente, la mayoría de la tierra permanecía ociosa o como dijera Rómulo Betancourt en *Política y Petróleo* reservada para la cacería de ganado vacuno.

Superficie cultivada de acuerdo a su uso en 1950 (%)[19]

Anual y permanente	5,90
En descanso	6,00
Pastos cultivados	7,40
Pastos naturales	53,60
Bosques	20,10
Otras tierras	7,00

Entrados los años treinta, la producción era poco diversificada, dominada por el café y el cacao y los cultivos tradicionales asociados al minifundio.

Valor de la producción agrícola (000 de Bs. de 1957)[20]

Sub-sector y productos	1937
Agricultura vegetal	
Cereales	85.089
Leguminosas	40.543
Raíces	81.023
Cultivos Industriales	84.802
Café y Cacao	382.259
Frutas y vegetales	90.926
Agricultura animal	
Ganadería	140.515
Leche	87.865
Avicultura	47.696
Maderera	6.976
Pesca	9.684
Total	1.057.378

18 Ibid., p.27

19 Ministerio de Fomento: *III Censo Agropecuario*, 1961, Caracas, Taller Gráfico de la Dirección de Estadística y Censos Nacionales del Ministerio de Fomento. Parte B, 1961.p. 24

20 CENDES: Estimación del Producto Agrícola de Venezuela por entidad para los años 1937, 1950, 1960, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1969. p. 69

Se pensó en un primer momento, luego de la muerte del General Gómez, que la clave para garantizar un aumento de la producción agrícola lo constituía traer inmigrantes blancos europeos y para ello se destinó una finca que perteneciera al extinto dictador. El experimento fue un fracaso y los inmigrantes repatriados a su país de origen. Bajo los gobiernos de Isaías Medina y durante el trienio adeco se discutieron y aprobaron leyes de reforma agraria pero dada la inestabilidad política, no tuvieron aplicación. En todo caso, sin modificar la estructura de tenencia de la tierra en el país, se comienza a dar una profunda transformación en el campo.

El cambio tiene efecto con el surgimiento de una nueva clase de productores, empresarios del campo, caracterizados por su apertura a la mecanización, el cultivo racional de la tierra y relaciones capitalistas de producción. No hay duda de que su motivo para incursionar en el campo es la búsqueda de una ganancia y sacarle provecho a nuevas oportunidades para su prosperidad. Su expansión no implica un choque frontal con el viejo orden de cosas, más bien tomar ventaja de la apertura de nuevas carreteras y de la inversión gubernamental para controlar flagelos como el paludismo. La colonización espontánea de la frontera agrícola coincide con la inmigración de más de un millón de extranjeros los cuales se radican principalmente en las ciudades. Portugueses, españoles e italianos además de colombianos constituyen el grueso de una nueva clase capitalista en el campo a la cual se agregan venezolanos que no quieren ser pobres.

No es extraño que los productores en minifundios no sean actores de primera linea en la apertura de una nueva frontera agrícola. El primer factor negativo es su falta de espíritu emprendedor e incapacidad de tomar riesgos. Esto obviamente tiene que ver con una percepción de la vida modelada por la pobreza e ignorancia. Este grupo social tiene una limitada capacidad para adaptarse a nuevas tecnologías, mecanización, fertilizantes, nuevos cultivos o la apertura de créditos. Su conducta tradicional lo limita a la producción de maíz y tubérculos. Tampoco tiene capital propio para invertir sea por su papel de medianero en un latifundio o por la limitada capacidad de crear excedentes. Todo esto explica la escasa tendencia a tomar riesgos como lo son explotar nuevas tierras o modificar la producción.

Con respecto al latifundio es obvio que tiene poco interés en apropiarse de nuevas tierras. El dueño es un propietario ausente

que aun cuando supervisa sus tierras, centra sus actividades en las ciudades. La migración campesina hacia las ciudades dificulta conseguir nuevos trabajos para el latifundio y estos requieren de mejores ingresos.

Población rural-urbana [21]

Año	Total	Urbana	%	Rural	%
1950	5.034.838	2.709.344	53.8	2.325.494	46.2
1961	7.612.327	5.164.125	67.8	2.448.202	32.1

Con la modernidad, el sector agrícola deja de ser ineficiente, generando menos trabajo intensivo. En 1960, un total de 732.000 individuos activos en el sector producían 1.936 millones de bolívares de 1957 y para 1968, 692.000 individuos producían 2.836 millones de bolívares de 1957[22].

Con la caída de la última dictadura, el reformismo democrático alcanza expresión con la reforma agraria de 1960. En ese año, el IAN estimó que 228.503 individuos en el campo o carecían de tierras o la que tenían era insuficiente para mejorar sus cultivos. El grupo más importante de candidatos para formar parte de la reforma agraria son los trabajadores, los cuales representan el 58% del total. Por otro lado, 33% son productores con suficiente tierra pero una tenencia precaria[23].

Para el año 1968 se habían repartido un total de 4.485.761 hectáreas de tierra, de las cuales 1.799.979 provenían del sector privado y 2.695.779 propiedades del Estado. Para 1969, un total de 96.273 individuos habían recibido tierras, más del 50% de las solicitudes[24]. La participación del producto generado por los beneficiarios de la reforma agraria en el total del sector agrícola llega a ser de 20,19%, aunque la misma decae al 13,72% en 1969.

21 Ministerio de Agricultura y Cría: *Anuario Estadístico Agropecuario 1969*, División de Estadística. Caracas, MAC, 1970, p. 662

22 Ministerio de Agricultura y Cría: El Desarrollo de la Agricultura venezolana en la década del sesenta. Caracas, MAC. 1970. pp.39, 49

23 Cfr. Pinto Cohen, Gustavo: "La reforma agraria venezolana", en Cuadernos de la Sociedad Venezolana de Planificación. Caracas, No 58-59, 1969. p.23

24 CENDES: Op. cit., p.146

[25] Esto se explica por el pobre desempeño de los beneficiarios de la reforma agraria, concentración en pocos productos tradicionales y ausencia de insumos modernos. La reforma agraria no afecta al mediano productor partícipe de la conquista de la frontera agrícola, siendo este sector el que realmente le imprime dinamismo a la producción agropecuaria del país. El latifundio apenas es tocado por la reforma agraria, un 7% de la tierra definida en este sector, expropiada con compensación en muchos de los casos[26]. Es de señalar que una de las razones para afectar tierras públicas para la reforma agraria es la limitación que tiene el IAN en términos de recursos financieros para adquirir tierras privadas.

Desde finales de los años sesenta se mantiene la misma estructura de tenencia de la tierra aunque hay que hacer notar una progresiva pérdida de influencia de los beneficiarios de la reforma agraria. También ellos, se trasladan a las ciudades como efecto del boom petrolífero de los setenta, como ya otros habían dado el salto al mundo urbano con el "Plan de Emergencia" luego de la caída de la última dictadura.

En los años sesenta es derrotada la guerrilla izquierdista que pretendía desestabilizar al sistema político y derrocar al gobierno. En mucho contribuye a la estabilidad política el grupo de beneficiarios de la reforma agraria quienes, en variados casos, son los que capturan a los guerrilleros provenientes de las ciudades. Los partidos Acción Democrática y COPEI son las organizaciones que movilizan el apoyo campesino y como señalara Huntington, las encargadas de cerrar la brecha campo-ciudad. Es interesante observar que a pesar de la oposición urbana a estos promotores del Pacto de Punto Fijo, poco puede hacer aquella para captar votos y rebasar la barrera del apoyo rural al sistema[27].

La reforma agraria de los años sesenta no dio los resultados esperados y muchos parcelamientos terminaron por ser anexados a las ciudades que se expandieron en un proceso de urbanización indetenible que en la actualidad llega al 90% de la población. Esto no implica que el producto experimentara un retroceso porque a fin de cuentas la agricultura empresarial mantuvo su dinamismo y a ella se le sumó el aporte de algunos beneficiarios de la reforma

25 Según cifras del Departamento de Estadística del Instituto Agrario Nacional

26 Instituto Agrario Nacional: La reforma Agraria en Venezuela, Caracas, Talleres de Reproducción del IAN. 1967. p.2

27 Báez, Mauricio M: El comportamiento... p.20

agraria quienes por su ambición de mejorar su calidad de vida compraron tierras y bienechurías de aquellos quienes no tenían verdadera vocación para el campo o que emigraron a la ciudad. Los gobiernos democráticos aceptan la fluidez que ocurre en forma espontánea más aun cuando el ingreso petrolífero cambia todas las condiciones de la economía. El ingreso petrolero abre un abanico de posibilidades nunca antes visto en la historia venezolana. En la década de 1973 a 1983 la burocracia estatal se quintuplica, igualmente los entes descentralizados y las importaciones. La deuda externa pasa de un mil millones de dólares en 1970 a más de treinta mil millones de dólares el año 1983.

¿Quiere decir esto que el espejismo de bonanza de las ciudades provocará irremediablemente el despoblamiento del campo? Como hemos indicado esto ocurre para algunos y ya entrado este milenio la población rural, en términos absolutos y al comparar con 1936, por ejemplo, se mantiene constante. Igualmente, en los últimos años: "el peso de la agricultura se ha mantenido sin grandes cambios con respecto al PIB total de la economía, al representar en el orden de un 4 a 5% a lo que debe sumarse un porcentaje similar aportado por las industrias conexas"[28].

Seguidamente veremos, en términos volumétricos, la producción agrícola de distintos rubros entre 1960 y 1968, y 1998 y 2004.

Volumen de la producción 1960-1968 (000 de TM)[29]

Rubro	**1960**	**1968**
Café	52	59
Maíz	514	660
Yuca	138	340
Cacao	10	24
Caraota	34	26
Ocumo	54	117
Frijol	16	20
Ñame	41	74
Azúcar	3.211	4.270
Cambur	599	567
Plátano	587	586
Algodón	91	142
Ajonjolí	27	76

28 Ross, Maxim: Coyuntura. *Especial El Sector Agrícola*, Datos relevantes, Caracas, Maxim Ross y Asociados, Nov. 2005, p. 1

29 CENDES: Op. cit., pp.111, 113, 117

Volumen de la producción de 1998-2004 (000 de TM)[30]

Rubro	1998	2004
Sorgo	499	612
Maíz	983	2.068
Arroz	701	989
Palma aceitera	339	315
Papa	371	337
Yuca	519	526
Cambur	813	550
Naranja	475	384
Plátano	615	428
Cebolla	222	249
Tomate	214	184
Café	67	66
Cacao	18	16
Caña de azúcar	8.111	9.832
Leche vaca fresca	1.485	1.237
Queso leche vaca	100	98
Carne vacuno	408	433
Carne cerdo	118	118
Carne pollo	522	685

En los últimos 3 años, las "importaciones agrícolas no superan un valor mayor de US$ 1.500 a 2.200 millones, esto significa no más de un 15% de las importaciones totales, y en 2005 hasta julio representa según cifras oficiales menos de un 10% del total". Es un viejo mito aquel de que "Venezuela es un gran importador agrícola", cuestión que no parece ser cierta, a juzgar por las cifras. Los productos que conforman la lista de importaciones son, básicamente, los mismos de la lista de siempre: "cereales, en especial trigo; residuos y desperdicios de las industrias alimentarías; alimentos preparados para animales; aceites y grasas; animales vivos; leche y productos lácteos"[31].

En términos absolutos, la población rural mantiene la misma proporción que tenía en la década de los años sesenta. En términos relativos ha disminuido el empleo agrícola aunque la misma ocupa el segundo puesto después del sector público en términos absolutos. No hay duda que la productividad del sector agrícola ha aumentado aun cuando imposible discriminar por tipo de propiedad.

30 Ross, Maxim: Op. cit., p. 4

31 Ibid., p.5

Precedente y diagnóstico, hacía una elaboración de escenarios

La evolución histórica explica el surgimiento y coexistencia de tres tipos distintos de tenencia de la tierra caracterizados por formas de explotación de la tierra que le son inseparables. El minifundio, menos de 5 hectáreas, predomina por su número aunque su excedente productivo sea muy bajo. El migratorio es especialmente dañino por la tala y la quema además de la destrucción de las cabeceras de los ríos. Este se ha trasladado a la periferia de las ciudades donde algunos complementan sus ingresos en otras actividades con el cultivo del conuco. La agricultura empresarial es la que más emplea trabajadores para el campo, además de incorporar tecnologías e insumos avanzados que garantizan la mayor productividad. El tamaño de las unidades de producción varía de acuerdo a lo que produce, desde pequeños fundos para cultivos como los hongos, espárragos o una cochinera, hasta varios miles de hectáreas para el manejo eficiente de un rebaño de ganado vacuno. Está claro que la motivación del inversionista en la agricultura empresarial es la de un retorno que justifique el esfuerzo. El tercer grupo de agricultores se inscribe dentro del latifundio. Para la mayoría de estos fundos han desaparecido las relaciones feudales de producción y se manejan sobre la base de empleados asalariados. Un buen número de latifundios se concentran en la cría y engorde de ganado vacuno requiriendo grandes extensiones por la baja calidad de los suelos, siendo el caso de que necesitan 3 hectáreas o más para sostener un animal. Igualmente, es de resaltar que para muchos latifundios parte de su superficie permanece anegada en la estación de lluvias.

Por sus características, Venezuela califica en su desempeño agrícola como medianamente desarrollado. El factor fundamental que define este desempeño es la productividad del campo.

Un índice de gran importancia en relación con el grado de desarrollo de un país lo constituye el porcentaje de la población activa que se dedica a las labores agrícolas. Una producción agrícola abundante, resultado del trabajo de una relativamente reducida población agrícola nos indica que se trata de un país bastante desarrollado; en cambio, una producción agrícola grande y una población activa agrícola relativamente grande nos señala a un país en proceso de desarrollo; y por último, una producción agrícola reducida y una población activa agrícola grande es

característica de un país subdesarrollado. La producción por persona activa agrícola es una medida de la productividad en la que están incluidos todos aquellos factores socio-económicos que afectan el rendimiento humano, tales como: las instituciones, la educación, la infraestructura, etc.; y también comprende las características propias de un país o región que influencian los rendimientos agrícolas entre ellas: la topografía, la fertilidad de los suelos, el clima y por último el grado de adelanto de la tecnología utilizada en el proceso productivo[32].

Si lo que se procura es crear las condiciones para que este sector agrícola sea más productivo, las políticas del actual gobierno no son lo suficientemente claras como para definirlas como un todo coherente. Se le quiere hacer la guerra al latifundio y a este se le maneja en forma casuística llegando a una suerte de extorsión gubernamental con la llamada ChAz (Chávez-Azpúrua). Así, el propietario del latifundio asegura una porción de sus tierras mientras que el Estado se apropia del resto. Una vez ganado ese territorio y bajo una óptica interventora se impulsa la creación de un fundo zamorano, suerte de granja colectiva para organizar a los campesinos. Estos nos reciben títulos y se espera de ellos su aporte al esfuerzo colectivo. Como prioridad en el proceso productivo se establece la del crecimiento endógeno para sustituir importaciones agrícolas y cubrir las necesidades internas a fin de lograr la independencia alimentaria. Aparentemente, estas políticas se inscriben dentro del concepto del desarrollo del eje Orinoco-Apure, alternativa que pareciera ser promovida a fin de crear nuevos polos de crecimiento para lograr una mejor distribución de la población en el país.

La perspectiva, la construcción de escenarios, se fundamenta en una interpretación de las políticas y las tendencias que dominan el presente. Esta proyección se nutre de la historia y las comparaciones sobre situaciones que se asemejan. Sin embargo, es desde un enfoque multidisciplinario que se puede lograr la apreciación mejor fundamentada, más aun cuando se trata de un sector en específico de la vida nacional.

Es de señalar que no es posible tener indicadores confiables en especial a lo que se refiere a latifundios y la nueva forma de hacer una reforma agraria con los fundos zamoranos. La lógica

32 Báez Meneses, Mauricio: *La productividad por agricultor en los países americanos*, Caracas, Ministerio de Agricultura y Cría, 1971, pp. 55, 56

indica que la producción de alimentos o se estancará o disminuirá. Entra dentro de este cálculo las iniciativas de inversión que aun cuando ésta no afecte la del sector público, si es de esperar mayor erraticidad por parte del sector privado. A ello se agrega el clima de inseguridad que percibe o afecta al empresario del campo, la excesiva politización en que se ve inmerso el sector, controles de precios y competencia desleal impulsada por las importaciones promovidas por el gobierno.

El retroceso, estancamiento o desarrollo del sector agrícola tienen repercusiones en toda la economía. En el primer caso, un inevitable crecimiento de las importaciones, pérdida de puestos de trabajo y una mayor migración a las ciudades. Con el estancamiento, se tiene como resultado la pérdida de dinamismo del sector además de un bajo desempeño que incide en el abastecimiento, empleo e inversión. Por su parte, el desarrollo expansivo del sector agrícola redunda en los mejores resultados en cuanto inversión, producción y empleo, además de engranar con otros sectores en forma multiplicadora para beneficio del conjunto.

Dentro de la prescriptiva se coloca el futuro deseable o preferible. El norte de este análisis es definir los pasos en función de un resultado que podría ser un concepto amplio como lo es el desarrollo o el perfeccionamiento humano. En el caso de la agricultura bien podría ser la progresiva conversión de los campesinos en empresarios agrícolas lo que implicaría superar la espiral de pobreza. Con este sentido de las cosas es posible trazar políticas públicas ya probadas en procesos de reforma en otros países. Más aun tenemos la experiencia de una reforma agraria que con sus limitaciones tuvo algunos resultados provechosos.

Como se ha comentado, no todo lo es la tierra. Lo primero es un clima positivo para la inversión, un marco jurídico estable y reglas de juego transparentes. Igualmente importante es la formación profesional del agricultor y la asistencia técnica que se le otorgue para el correcto desempeño de sus labores. La agro-industria es fundamental para obtener los mejores precios a la par de ayudar a la racionalización de la cadena alimentaría. No menos importante es la labor de investigación en las distintas líneas de producción.

Un sector agrícola fuerte permite mayores grados de viabilidad nacional, promueve empleo bien remunerado, diversifica la producción y la tecnifica. Además, hace posible el surgimiento y consolidación de una nueva clase de empresarios del campo, superando en forma definitiva el esquema latifundio-minifundio.

Conclusiones

La aplicación de buenas políticas públicas redunda en mayor grado de gobernabilidad. Esta se manifiesta en una mayor capacidad de orientar el proceso, de orientar una sociedad en un sentido u otro y administrar recursos escasos en la mejor forma posible. Se entiende que la gobernabilidad se incluye dentro del concepto más amplio de viabilidad nacional.

Al escoger el tema de la agricultura en Venezuela, se hace necesario ir a los orígenes del sistema de tenencia de la tierra y las prácticas aplicadas para generar una producción agroalimentaria. Con la conquista surge el latifundio para coexistir con el conuco o minifundio. La producción es muy limitada y sólo hasta el siglo XVIII se logra una exportación significativa. Muy pocos productos califican para la exportación y el país es un conjunto de islas autosuficientes dispuestas para sus requerimientos alimentarios, pero sin alcanzar las metas deseadas de autonomía. Las guerras de independencia alteran la forma más no el fondo del esquema colonial y las posteriores guerras civiles sólo llevan a una rotación de los grandes propietarios de la tierra.

En el primer cuarto de siglo se gestan nuevas fuerzas para provocar un cambio ante la solicitud de campesinos por tierras. No obstante, esta exigencia no alcanzará ser satisfecha hasta entrados los años sesenta. Parte de la presión campesina se diluye con la migración a las ciudades y la construcción de nuevos campos petroleros, esto se refleja como un sustituto de la revolución.

La reforma agraria tiene éxito en cuanto otorgar tierras a una mayoría campesina pero su impacto sobre el latifundio es muy pequeño. Mientras esto ocurre se manifiesta un proceso de colonización agrícola y el surgimiento de un sector empresarial que le imprime dinamismo al sector. Un nuevo conjunto de actividades y servicios conexos terminan por darle forma a un nuevo ambiente agrario pero sin lograr satisfacer las demandas nacionales.

Cerrada la brecha política entre el campo y la ciudad, el país se proyectaría hacia la expansión de la actividad económica y la homogeneización de la sociedad, abriendo, a su vez, múltiples posibilidades a las luces y la educación, además de oportunidades de crecimiento. Solamente un proyecto político capaz de comprender las verdaderas necesidades del campo y su eficaz desarrollo pueden generar beneficios que arropen a la sociedad como un todo. De lo contrario se torna imposible superar los límites impuestos por el subdesarrollo. Cabe destacar aquí a manera de reflexión, unas líneas del pensamiento del filósofo Turgot cuando afirma:

> el trabajo de los campos hizo que las viviendas se asentaran; alimenta a más hombres de los que ocupa, y, por ello, impone a quienes deja ociosos la necesidad de convertirse en útiles o en temibles para los agricultores- De ahí, las ciudades, las artes útiles o de simple placer, la separación entre las profesiones, la diferencia en la educación, mayor desigualdad en las condiciones de vida; de ahí, ese ocio gracias al cual el genio, descargado del peso de las necesidades primarias, sale de la esfera estrecha en que estas lo retienen y dirige todas sus fuerzas hacía el cultivo de las artes; de ahí, esa marcha más rigurosa y más rápida del espíritu humano, que arrastra a todas las partes de la sociedad y que recibe de su perfeccionamiento una vivacidad nueva [33].

33 Turgot, Anne-Robert-Jacques: *Cuadro filosófico de los progresos sucesivos del espíritu humano y otros textos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998, p. 139

LÓGOI Revista de Filosofía Nº 10. Semestre julio-diciembre 2006
Índice REVENCYT, código: RVL006 pp. 51 - 64

"¿Qué importa quién habla?": La experiencia desnuda del lenguaje

Ivanova Clemente Pustelnyk*

RESUMEN:

Mucho se ha escrito y hablado de la filosofía de Michel Foucault, la cual se ha analizado desde diversas perspectivas, por los múltiples temas que desarrolla. Este artículo concierne al tema de la desaparición del autor como lugar y significado privilegiado del discurso, y las implicaciones que esto conlleva en la formulación del nombre de autor como una función variable y compleja del discurso. Esta idea de Foucault la relacionamos con la poesía heteronímica del poeta Fernando Pessoa, la cual parece adecuarse, de algún modo, a las ideas de Foucault acerca este tema.

Palabras claves: Foucault, Pessoa, heterónomos, autor.

"What matter who's speaking?": The naked experience of language

ABSTRACT:

A lot has been written and spoken about the philosophy of Michel Foucault, which has been analyzed from different perspectives, for the multiple themes that it develops. This article concerns about the disappearance of the author as the privileged place and significance of the discourse, and the implications that this involves in the formulation of the author's name as a variable and complex function of the discourse. This Foucault's idea could be related to the heteronymic poetry of Fernando Pessoa, which seems to adecuate, in some way, to the ideas of Foucault about this theme.

Key words: Foucault, Pessoa, heterononym, author

* Licenciada en Filosofía de la Universidad Católica Andrés Bello, año 2004. Actualmente está realizando la maestría en Filosofía, mención "Filosofía de la práctica" en la misma Universidad.

Recibido: 16-01-2005 / Aprobado: 14-04-2006

"¿Qué importa quién habla, alguien ha dicho qué importa quién habla?", éstas son las palabras que Michel Foucault toma prestadas de Beckett para formular el tema sobre la desaparición del autor.

Esta desaparición no es una desaparición completa en el sentido de que el discurso pudiera diluirse en una sin-forma perdiendo los rastros de toda o alguna particularidad. Esta desaparición parece referirse más bien a una manera específica de significar y comprender el nombre de autor. Lo que Foucault nos dice es que el autor ha desaparecido como fundamento y origen del discurso. No obstante, en este vacío que ha dejado esta desaparición del autor surge lo que Foucault denomina la función de autor. Si en algún momento el autor de una obra era considerado como fundamento originario del discurso que ha escrito, estableciéndose así como el lugar privilegiado de su comprensión y significación, ahora esta desaparición del autor comprende el nombre de autor como una función variable y compleja del discurso.

Según esto, el nombre de autor no se remite necesariamente a un sujeto real, sino que es el discurso mismo, el que en su análisis describe un modo de ser particular que lo coloca en una cierta disposición individual. Esto lo que quiere decir es que el nombre de autor no está dado por el sujeto real que escribió, sino que más bien el nombre de autor ejerce un papel funcional con respecto a los discursos. Comprendido el nombre de autor como función sobre los discursos, la función de autor se encargaría de clasificar, delimitar, reagrupar ciertos textos con respecto a otros. La función de autor por lo tanto más que remitirse a un sujeto existente como tal, nos remite a las relaciones complejas que forman el ser particular de cada discurso.

Podemos decir entonces que el nombre de autor no puede tratarse como un nombre propio cualquiera, el nombre de autor siempre se refiere a ciertos discursos en los que cumple funciones específicas,

> Se llega así, finalmente, a la idea de que el nombre de autor no va, como el nombre propio, del interior del discurso al individuo real y singular que lo ha producido, sino que corre, de algún modo, en el límite de los textos, que los recorta, que sigue sus aristas, que manifiesta su modo de ser o, por lo menos, lo caracteriza. Manifiesta el acontecimiento de un cierto conjunto de discursos, y

se refiere al estatuto de este discurso en el interior de una sociedad y en el interior de una cultura.[1]

Esta nueva disposición del autor con relación al discurso se encuentra precedida por un movimiento en torno al lenguaje, que en la transición de la época clásica a la moderna, se establece como objeto propio de conocimiento. Al igual que las ciencias positivas nacientes del siglo XIX, el lenguaje comenzó a ocupar un espacio y lugar propio como área autónoma de conocimiento. El lenguaje dejó de ser sólo un instrumento para convertirse en un saber por sí mismo. En este movimiento surge para Foucault lo que estrictamente denominamos "literatura". El lenguaje literario se presenta como un lenguaje aislado, independiente, enigmático. A diferencia de los discursos de las ciencias, la literatura se presentó como un discurso que podía ir más allá de los principios establecidos por un cierto orden dado por una episteme, el discurso literario al no tener un referente como lo podían tener los discursos positivos se encontraba en un espacio autónomo de transgresión.

Este movimiento en torno al lenguaje se manifestó de manera particular en los movimientos artísticos y literarios de la época. Se podría decir que esta manifestación estuvo encabezada por Mallarmé, cuya respuesta a la pregunta ¿quién habla, quién detenta el discurso? marcará una nueva comprensión del discurso literario, al responder que quien habla, no es el autor, no es el sujeto que ha escrito, sino la palabra misma, en su soledad, en su nada, en su enigmática presencia y precariedad.

Los movimientos decadentistas y simbolistas fueron expresión de esta crisis en torno al lenguaje en la que el discurso literario se presentó como un espacio autónomo, pero espacio también que consistía en la experiencia de la muerte por parte del autor. La nueva presencia de la tecnología y de las ciencias positivas convirtieron al artista en un ser aislado. El artista era un ser solo que ante la nueva multiplicidad de sentidos que envolvía lo real y en oposición a la subjetividad romántica, buscaba la expresión de lo impersonal, de aquello que fuera más allá de la apariencia, pero que pudiese abarcarlo todo hasta llegar a lo absoluto. En una época de nacientes ciencias positivas los artistas también trataron de elaborar un arte más objetivo, abstracto, lo que los llevó a una crítica del propio arte que producían. De la misma manera, en la

1Foucault, M.:"¿Qué es un autor?" en Entre filosofía y literatura, Barcelona, Editorial Paidós, 1999, p. 338

búsqueda de un arte más objetivo y universal los artistas debían dejar de lado su individualidad, su subjetividad para conseguirlo. En el querer hallar una esencialidad que escapa a la apariencia de las cosas, los artistas, en particular los poetas, se hicieron portavoz de algo que escapaba a su propio pensamiento. El poeta ya no decía "yo pienso" sino "yo soy pensado", el poeta ya no se identificaba con su propio yo sino con el "yo soy otro" en la medida en que querían dar cuenta de la gran experiencia de todo, de alcanzar la anhelada fusión con el cosmos.

El poeta debía de separar su yo existencial de su yo escritor para que su poesía pudiese adquirir ese tono impersonal, para que su poesía fuera una poesía pura, objetiva y universal. En esta experiencia de lo literario el lenguaje poético se presentó como un lenguaje autónomo, un lenguaje que no sólo se distanciaba de las cosas sino que también se distanciaba de su autor, del sujeto que escribe. El lenguaje literario pasa así a lo que Foucault denominó el pasaje al afuera. En la ausencia del autor, en su muerte y desaparición posible, el lenguaje intentó encontrar su ser propio, la abertura de su propio despliegue. Nos encontramos entonces ante la experiencia desnuda del lenguaje, en tanto que el lenguaje, su discurso, ya no nos remite a un sujeto escribiente, a un autor, pero tampoco nos remite a la interioridad del mismo lenguaje, como si su ser propio consistiera en una autorreferencia del lenguaje consigo mismo. Ahora en la experiencia de su desnudez el lenguaje pasa al afuera, libre de toda subjetividad y limitación de sentidos, donde ya no es la dinastía de la representación, sino lenguaje que se encuentra en una apertura hacia la dispersión de nuevas posibilidades, de nuevas relaciones, de nuevos sentidos que descansan en el vacío que conforma su lugar, en la distancia que lo constituye. De esta forma el discurso literario en su apertura y su desnudez, se convierte en transgresión, posibilidad, intransitividad, despliegue.

Las críticas literarias contemporáneas también dieron cuenta de esta ausencia del autor en el análisis de los textos literarios. El formalismo ruso, el estructuralismo, los postestructuralistas, entre otros, dieron cuenta, salvo algunas excepciones, de procedimientos de análisis y estructuración que pretendían estudiar y explicar los textos en su estructura intrínseca, o según otros elementos de carácter histórico, social, cultural, etc., pero prescindiendo de análisis que tomaran en cuenta la subjetividad y la influencia del propio autor en los textos. Podríamos decir entonces que la

ausencia del autor, su desaparición del discurso, fue una idea que se manifestó en distintos movimientos del ámbito literario.

Esta idea de la ausencia del autor, su muerte, su desaparición como fundamento originario y significante del discurso, se manifestó en poetas y artistas de finales del siglo XIX y principios del siglo XX. Entre estos autores que pensamos consciente o inconscientemente se distanciaron de sus textos, hasta su muerte, una muerte no necesariamente entendida en su sentido físico, sino una muerte considerada como ausencia o perdida de subjetividad o individualidad, se encuentra Fernando Pessoa. El haber escogido a Pessoa para este trabajo resulta interesante ya que su hacer poesía, específicamente la heteronimia, parece convalidar las ideas de Foucault acerca de este tema.

Heteronimia no es lo mismo que seudonimia. Un seudónimo consiste en el uso por parte del autor de una obra, de un nombre distinto al suyo verdadero. En el caso de la seudonimia el autor piensa y siente en su propia persona pero firmando su obra con un nombre distinto al suyo. La heteronimia, en cambio, es del autor fuera de su persona, de una individualidad completa, por lo que la heteronimia requiere de un notable esfuerzo de despersonalización y abstracción, en tanto el autor debe pensar y sentir como "otro", diferente de él, lo haría.

La heteronimia en Pessoa parece presentarse como un proceso creativo que atiende a la necesidad del poeta de expresar o calmar una angustia existencial que nace de un exceso de conciencia de sí. Este exceso se manifiesta en una conciencia que se desdobla entre un mundo exterior del que no tiene certeza de realidad y un mundo interior del cual tampoco tiene certeza. La problemática existencial que domina al poeta proviene del conflicto de no poder asir lo real, la realidad se convierte en sueño, mirada interior, incertidumbre, misterio. Los poemas de Pessoa ortónimo son un reflejo de esta problemática donde la conciencia se convierte en el laberinto de sí.

El sujeto naufraga en el abismo enigmático de la existencia, pues en una poesía demasiado consciente de sí, el poeta no sólo tiene dificultad de aprehender el mundo que lo rodea, sino a sí mismo, pues el "yo" convertido ahora también en objeto de conocimiento y análisis se convierte también en algo inaprensible y desconocido,

Nada soy, nada puedo, nada sigo.
Traigo por ilusión mi ser conmigo.
No comprendo comprender, ni sé
si he de ser, siendo nada, lo que seré.

Fuera de esto, que es nada, bajo el azul
del ancho cielo un viento vano del sur
me despierta y estremece en el verdor.
Tener razón, tener victoria, tener amor
mustiaron en el asta muerta de la ilusión.
Soñar es nada y no saber es vano.
Duerme en la sombra, incierto corazón.[2]

En este sentimiento de dolor en el que el poeta se siente ser nada, en la ausencia de un puerto seguro del que asirse, perdido de los hombres y de sí mismo, nace la heteronimia. La heteronimia representada por Alberto Caeiro, Ricardo Reis y Álvaro de Campos, podría consistir en un juego terapéutico literario, en la medida en que plantea otras formas de la condición humana, pudiendo ser así una de las respuestas ante los limitantes de la individualidad. En este juego literario de desdoblamiento el sujeto se ha perdido, el propio yo se convierte en ausencia, en el lugar y vacío donde sucede el drama de despersonalización.

Debemos también tener presente que Pessoa como muchos de los escritores de su tiempo, también reflexionó sobre el propio quehacer poético. Algunas de las ideas de Pessoa en torno al proceso poético se encontraban relacionadas con la teoría del conocimiento. Entre éstas se encuentra la llamada estética sensacionista, en la que la sensación es el acto cognitivo por medio del cual se aprehenden los objetos del mundo exterior. Para Pessoa es a través de la sensación que podemos conocer la realidad. La sensación es el acto cognitivo que se procesa por medio del intelecto, los datos sensibles percibidos se organizan de manera particular de acuerdo a cada individuo y temperamento. Por lo que la sensación se convierte en un acto completamente subjetivo, en el sentido íntimo que se refiere a un modo propiamente particular de cada quien. En este sentido, sensación podría ser sinónimo de versión de la realidad, en cuanto cada individualidad tiene distintas sensaciones que se remiten a distintas formas de aprehender el mundo. De acuerdo a esto, el arte para Pessoa consiste en la conversión de una sensación en otra sensación en la medida en

2 Pessoa, F.: *Obra poética*, Tomo I, Barcelona, ediciones 29, 1997, p. 85

que todo objeto se convierte en sensación al ser aprendido. El artista convierte la sensación en objeto artístico, la individualidad que observa este objeto lo convierte a su vez en una sensación al aprehenderlo. Pero el artista, que sabe de antemano que su arte ha de ser contemplado o aprendido por varias individualidades, debe someter su sensación a un proceso de abstracción o limpieza, de modo tal que el objeto de su creación, sin dejar de ser individual, sea susceptible de generalidad o universalidad, pues para Pessoa el fin más elevado del arte es aquél que es capaz de incrementar la autoconciencia humana; por ello, la obra de arte debe reunir este grado de objetividad en lo singular.

Ahora bien, este grado de abstracción que debe conseguir el artista en la realización de su obra, lo logra en la medida en que se hace más autoconsciente, pues así el artista es capaz de descomponer y analizar los elementos psíquicos de sus propias sensaciones. Mientras el artista sea más autoconsciente de sí, será más capaz de realizar la abstracción con mayor precisión y conseguir mayor objetividad en su obra. Este proceso también tiene que ver con lo que Pessoa entiende por arte dramático, pues Pessoa señalaba que el punto central de su personalidad era la de ser un poeta dramático. La dramatización consiste para Pessoa en el ejercicio intelectual de abstracción que permite la despersonalización, despersonalización que se refiere a la capacidad de sentir, porque se piensa que se siente, otros estados de ánimo que no le son propios. El poeta en su más alto grado sería justamente aquél que no sólo piensa que siente, sino que vive estos ánimos que no tiene directamente. En este sentido, para Pessoa el temperamento poético es disuelto por la inteligencia, la unidad de la obra vendrá dada únicamente por el estilo.

De este modo la estética sensacionista unida a la dramatización del poeta entiende el proceso artístico como un proceso intelectual, donde el fingimiento de la experiencia, por medio de la abstracción, consiste en el trabajo del pensamiento sobre el sentimiento, con el fin de alcanzar una objetividad común, en la que el lector pueda percibir, sentir, sin ser él, el sentimiento o sensación transmitida, y así ampliar su conciencia y su visión de mundo.

La heteronimia que caracteriza la obra poética de Fernando Pessoa podría relacionarse con este drama en la medida en que se presenta, como señalamos anteriormente, como un juego tentativo a las limitaciones de la individualidad, pero en la que el poeta

descubre por medio de su inspiración creativa intelectualizada y por medio de la extrema despersonalización de su abstracción, nuevas sensaciones que remiten a distintos modos de aprehensión de la realidad. Cada uno de los heterónimos plantea así una forma distinta de aprehender el mundo y a sí mismo.

Es en un día "triunfal", como lo denomina Fernando Pessoa, en el que aparece su primer heterónimo poeta consolidado a quien da el nombre de Alberto Caeiro. A éste le seguirán tres discípulos poetas también: Ricardo Reis, Álvaro de Campos y el propio Fernando Pessoa. A cada uno de los heterónimos Fernando Pessoa les asignó una mini biografía y los consideró ajenos a él, de una individualidad completa y particular forma de comprenderse y acercarse al mundo a través de su poesía. Cabe señalar que no se crearon primero los individuos y después los respectivos discursos poéticos, sino que se crearon discursos poéticos distintos que exigieron fueran atribuidos a distintas individualidades.

Todos los heterónimos parten de la sensación como acto cognitivo de la realidad, pero cada uno de ellos percibe la sensación de modo distinto. La poesía de Caeiro, el maestro, podría definirse como una poesía materialista o naturalista, donde la única realidad de las cosas viene dada por lo que perciben los sentidos, sin que esta información llegue a ser conceptualizada por el pensamiento. Para Caeiro lo real es lo que ve, pero este ver, esta mirada debe ser pura, instintiva, en la medida en que debe anular todo pensamiento referido a la cosa. Para Caerio pensar es estar enfermo, pues para este poeta el pensamiento distorsiona lo real, por lo que la visión del mundo de Caeiro se asemeja a las enseñanzas orientales como el Tao o el budismo Zen. Estas sabidurías enseñan lo que Caeiro propone, "aprender a desaprender", que consiste en abandonar los conceptos y los significados, para establecer un contacto con lo real sin la interposición del pensamiento, de ideas, religiones, filosofías, creencias y sistemas,

> Creo en el mundo como en una margarita,
> porque lo veo. Pero no pienso en él,
> porque pensar es no comprender
> El mundo no se ha hecho para pensar en él
> (pensar es estar enfermo de los ojos),
> sino para mirarlo y estar de acuerdo
> Yo no tengo filosofía: tengo sentidos
> Si hablo de la Naturaleza no es porque sepa lo que es,
> sino porque la amo, y la amo por eso,

porque quien ama nunca sabe lo que ama,
ni sabe por qué ama, ni qué es amar.
Amar es la eterna inocencia,
Y la única inocencia es no pensar...[3]

Caeiro no se preocupa, como lo hace Pessoa, por el misterio ni por la verdad, pues el único misterio para Caeiro es que el hombre crea que existe un misterio, para Caeiro lo natural es lo que ve, y lo que ve son las cosas sin conceptos y significados, el sol, la lluvia, los pájaros, los árboles. En la visión de este poeta no hay necesidad de querer comprender lo que la vida y estas cosas son, pues para Caeiro no hay nada que comprender, y esto es suficiente para sentirse completo, para existir. Caeiro sería el poeta consciente de su inconsciencia en la medida en que plantea una visión de mundo natural e instintiva, sin angustias, sin misterios, sin la necesidad intelectual de buscar un sentido que explique la existencia.

Ricardo Reis, el primero de sus discípulos ya marca una notable diferencia con su maestro Caeiro. Reis es un pagano decadente en el mundo moderno, adherido a la ética estoica y epicúrea, su poesía podría definirse como la búsqueda de la calma, de la serenidad ante el infortunio de ser pasajeros, de estar destinados irremediablemente a la muerte. De una poesía fría y de un dolor casi imperceptible, la poesía de Reis, de estilo neoclásico, atiende a la necesidad del hombre de encontrar la calma de espíritu y el dominio de sí para no perecer ante los placeres pasajeros, placeres que sólo le traen al hombre un mayor sufrimiento. Por eso Reis elige el ascetismo y la abdicación como forma de vida. El dolor de Reis es el dolor de nuestra miseria estructural, el dolor de ser pasajeros, el dolor de la muerte que se cumple en cada momento que pasa. Para Reis es preferible perecer en la virtud, lúcido y solemne, y no en las pasiones que nos atan a lo transitorio,

No tengas nada en las manos
ni un recuerdo en el alma,
que cuando te pongan
en las manos el óbolo último,
al abrirte las manos nada te caerá.
¿Qué trono quieren darte
que Átropos no te quite?
¿Qué laureles que no se mustien
en los arbitrios de Minos?
¿Qué horas que no te hagan

3 Pessoa, Fernando: "Poemas de Alberto Caeiro" *en Un corazón de nadie*. Barcelona, Galaxia de Gutenberg, 2001, p. 71

de la estatura de la sombra
que serás cuando estés
en la noche y al final del camino?
Coge las flores pero suéltalas,
de las manos apenas las miraste.
Siéntate al sol. Abdica
y sé rey de ti mismo.[4]

Ya en Reis, a diferencia de Caeiro, encontramos un grado de intelectualización en su poesía, en tanto Reis se hace consciente de las dificultades existenciales del hombre; no obstante, esta intelectualización no le causa una angustia extraordinaria. Su respuesta ante esta angustia esencial del ser humano de ser para la muerte la enfrenta por medio de la ética estoica y epicúrea, pues a pesar de que Reis ya no puede creer fielmente en los dioses paganos, acepta el destino que se le ha impuesto, lo acepta por medio del dominio de sí. Reis no se angustia por encontrar respuestas, pues la única certeza de Reis es que no podemos ser completamente libres en nuestro destino, pùes constitutivamente estamos destinados al "hado", al destino de ser mortales, perecederos. La poesía de Reis es la poesía de un poeta neo-clásico, que adherido a la ética antigua de los estoicos y epicúreos, se hace consciente de la finitud del hombre y de sus dificultades existenciales. Su poesía es una poesía objetiva moderada en tanto el intelecto ya forma parte de una reflexión en torno a la realidad y a sí mismo.

El último de los heterónimos corresponde a Álvaro de Campos, el más histérico y explosivo de los tres. Campos, como ninguno de los heterónimos, es el que más cercano se encuentra a los movimientos literarios de la época. Admirador de Walt Withman y del futurismo, la poesía de Campos es un viaje vertiginoso de sensaciones extremas, de una reflexión metafísica profunda iluminada por lo cotidiano y efímero. Por un lado, Campos es el poeta de las alturas, del éxtasis de los sentidos, "de ser todo en cada cosa", de "sentir todo de todas las maneras"; pero, por otro lado, es el poeta de la caída, de lo absurdo radical, de la desesperación de una conciencia desolada y perdida. Campos es el poeta ahogado por el tedio, que en el incesante delirio de no encontrar nada que valorar ni nada que satisfaga su sin-sentido, encuentra en la explosión de las sensaciones un momento transitorio de ficticia voluntad de vida. Pero este desbordamiento de sensaciones termina por reposar sólo en el vacío, en el abismo de una conciencia que se espanta ante el

4 Ibíd., "Poemas de Ricardo Reis", p. 221

misterio de ser todo inaccesible. El cansancio y el tedio de vivir lo sumergen en una reflexión sentimental metafísica que lo ofrecen al desnudo, donde ya no existe cura ni remedio ante la angustia nadificante que lo devora,

> Ah, ante esta única realidad, que es el misterio,
> ante esta única realidad terrible- que haya una realidad,
> ante este horrible ser que es que haya ser,
> ante este abismo de que exista un abismo,
> este abismo de la existencia de todo ser un abismo,
> ser un abismo por simplemente ser,
> por poder ser,
> porque hay ser!
>
> Mi inteligencia se transformó en un corazón lleno de pavor,
> y es con mis ideas que tiemblo, con mi conciencia de mí,
> con las sustancia esencial de mi ser abstracto
> que me ahogo de incomprensibles,
> que me aflijo de ultratrascendente,
> y de este miedo, de esta angustia, de este peligro del ultra-ser,
> no se puede huir, no se puede huir, no se puede huir!
> Cárcel del Ser, no hay liberación de ti?
> Cárcel del pensar, no hay liberación de ti?[5]

Si en Caeiro encontramos una conciencia casi feliz por irrealizable, y en Reis una conciencia que eligió el ascetismo y la abdicación como forma de vida ante la inquietud existencial de ser hombres, en Campos nos encontramos con una conciencia que ha sucumbido ante el misterio, donde ni la razón ni la fe son alternativas con respuestas, pues en el pensamiento metafísico de pensar demasiado la realidad, Campos ha perdido su capacidad de vivir, alejado de la vida de los hombres y del mundo exterior, Campos se flagela en el conocimiento, para él nunca realizable, de que "sólo hay camino hacia la vida, que es la vida".

La poesía de cada uno de los heterónimos es distinta en estilo, vocabulario, forma, ritmo y contenido, cada uno de ellos se acerca a lo real y a sí mismo de una forma completamente distinta, aunque tienen en común esa preocupación atenta al inquietante problema del existir; pero, salvo que pueden estar motivados por

5 Lopes, T.: *Álvaro de Campos. Livro de versos, Lisboa*, Estampa, 1993, p. 215. Traducción libre del portugués al español hecha por la autora de este trabajo.

una inquietud común nos atrevemos a pensar que conforman estilos de discurso distintos, en tanto el carácter de su discurso parece acomodarse a una forma particular que delimita su modo de ser en independencia unos de otros, a pesar de ser escritos por la misma persona. Esta distinción en los diferentes discursos poéticos heteronímicos nos llevó a pensar que el modo de ser del discurso toma una forma particular en cada uno de ellos. Tampoco debemos olvidar que Pessoa los concibió como ajenos a sí mismo, de una individualidad diferente a la suya, con creencias, ideas, pensamientos y sensibilidad ajenos a él. Resulta interesante leer las discusiones en torno al arte y otros temas que estos heterónimos mantuvieron entre sí. Por lo que podríamos llegar a admitir la firme voluntad de Pessoa de separarse de estos discursos, de no ser más que un simple espectador de un proceso poético que ya no lo incluye de manera privilegiada.

Las ideas de Foucault en torno al discurso y al autor, en las que, ya señalamos, plantea la desaparición del autor como lugar y origen privilegiado del discurso, nos ofrece una propuesta a la que podríamos acercar a Pessoa y su discurso heteronímico. Pessoa, como autor, ya no parece ser el significante de un discurso heteronímico que se ha separado del sujeto que escribe. Si seguimos las ideas de Foucault en torno a este tema, y aceptamos la nueva disposición del autor, como función variable del discurso, encontramos que estas funciones de autor, ya no parecen remitirse al sujeto real que escribe, sino que más bien parecen atender a la particularidad del modo de ser del discurso, que viene dada a su vez por los límites del discurso y que sirve para clasificar y delimitarlos en un espacio propio de acuerdo a su particularidad, tenemos que entonces estas funciones de autor podrían estar dadas de forma independiente y separada en cada uno de los discursos heteronímicos, pues no podemos incluir un texto de Campos en uno de Reis, ni uno de Caeiro en uno de Campos ni de Pessoa, etc. Cada uno de estos discursos parece encontrar una función de autor distinta, que no viene dada por el nombre del sujeto que ha escrito los textos, sino por el modo de ser de cada discurso.

La función de autor, según nos lo señala Foucault[6], no nos remite a un sujeto existente como tal, sino a relaciones complejas que forman el ser particular de cada discurso. De acuerdo a esto, no podemos decir que la función-autor es la misma para Alberto

6 Cfr., Foucault, M: "¿Qué es un autor?" en *Entre filosofía y literatura*, Barcelona, Editorial Paidós. 1999

Caeiro que para Ricardo Reis. Cada uno parece comprender una función-autor individual que los reagrupa y clasifica de manera separada. Lo que importa para establecer un nombre de autor, no es el sujeto real, sino la función que pueda cumplir el nombre de autor en el discurso,

> un nombre de autor no es simplemente un elemento en un discurso (que puede ser sujeto o complemento, que puede ser sustituido por un pronombre, etc.); ejerce un cierto papel respecto de los discursos: asegura una función clasificadora; un nombre determinado permite reagrupar un cierto número de textos, delimitarlos, excluir algunos, oponerlos a otros. Además, establece una relación de los textos entre ellos; Hermes Trimegisto no existió, Hipócrates tampoco- en el sentido en el que podríamos decir que Balzac existe-, pero que varios textos hayan sido colocados bajo un mismo nombre indica que se establecía entre ellos una relación de homogeneidad o de filiación, o de autentificación de unos por los otros, o de explicación recíproca, o de utilización concomitante. Finalmente, el nombre de autor funciona para caracterizar un cierto modo de ser del discurso: para un discurso, el hecho de tener un nombre de autor, el hecho de que pueda decirse que "esto ha sido escrito por fulano", o que "fulano es su autor", indica que este discurso no es una palabra cotidiana, indiferente, una palabra que se va, que flota y pasa, una palabra inmediatamente consumible, sino que se trata de una palabra que debe ser recibida de un cierto modo y que debe recibir, en una cultura dada, un cierto estatuto.[7]

En este sentido, los discursos heteronímicos se caracterizan por tener un nombre de autor distinto que los reagrupa y delimita unos respecto a otros, a pesar de que hayan sido escritos por la misma persona, Pessoa, el carácter particular de su modo de ser en cada discurso permite establecer una función-autor específica para cada discurso, ejemplo que nos acerca a la tesis planteada por Foucault.

Ahora bien, Foucault nos señala también que el autor es un cierto producto ideológico, que depende de cierta forma, de la apropiación y circulación de dichos discursos por parte de una cultura dada. El autor no es una figura que tiene un único significado, sino que depende también del modo en que una cultura haga uso de él. Según Foucault, desde mediados del siglo XIX, la figura del autor entró en crisis a través de una nueva forma de concebir el lenguaje. Como ya hemos señalado, esta crisis dio lugar a un movimiento en torno al lenguaje que colocó a esta figura de un modo distinto al acostumbrado. Esta crisis, que podría extenderse hasta nuestros

7 Ibíd., p. 338

días, concibe y entiende la figura del autor bajo un principio ético de indiferencia con respecto a su uso como sujeto originario, fundamental y privilegiado del discurso. El autor desaparece y el lenguaje literario encuentra un despliegue en el que se encuentra en un espacio propio de reconocimiento, más allá de su autoría, del sujeto que ha escrito. A pesar de ello cabe señalar que esto no sucede en todo discurso literario, pero ejemplo como el de Pessoa y otros escritores de importante renombre, han contribuido a este nuevo sentido de lo literario, como aquel discurso que se encuentra en una apertura para nuevos sentidos y significados. Esto es así ya que un discurso que no se encuentra limitado por el sentido o significado que le puede imponer un autor, queda abierto a las nuevas relaciones de sentido que puede intercambiar con nuevos lectores, con los sujetos posibles que se encuentren a su disposición.

En nuestro trabajo hemos intentado dar cuenta de uno de los posibles acercamientos o apropiación de estos discursos y de la posibilidad de comprender la figura del autor bajo un nuevo significado; no obstante, y si queremos ser fieles al pensamiento de Foucault, sabemos que esta no es la única y última interpretación sobre este tema, sino que es una las posibles nuevas formas del pensar a la que seguramente seguirán nuevas formas de pensamiento que aún no sospechamos.

Para concluir podemos seguir una vez más a Foucault y decir, no hay necesidad de un sujeto para producir un autor, la figura del autor como fue concebida parece haber desaparecido, pero los discursos permanecen con coherencia, dada su unidad y clasificación, más allá del sujeto creador. Para estos cambios en torno a la figura del autor nos quedan como ejemplo las obras de numerosos escritores que vivieron la experiencia de esta muerte, de la muerte del autor como sujeto originario y privilegiado del discurso, lo importante es que nos dejaron como legado sus escritos, esos escritos que en su apertura, en la ausencia de rastros del sujeto que ha escrito, se nos muestran en la experiencia de su desnudez, de un lenguaje que ya no está sujeto a las determinaciones ni significaciones de un autor, donde ya no importa quién habla ni quién detenta la palabra, el lenguaje se despliega bajo el anonimato de un murmullo.

LÓGOI Revista de Filosofía N° 10. Semestre julio-diciembre 2006
Índice REVENCYT, código: RVL006 *pp. 65 - 74*

Indagaciones sobre la intuición del lenguaje en la filosofía de Heráclito de Efeso

Álvaro Alberto Molina D' Jesús *

RESUMEN:

En este artículo se busca realizar una aproximación a la filosofía de Heráclito de Efeso desde un punto de vista poco abordado en la literatura especializada sobre el tema en español. A partir de la revisión de los principales estudiosos del filósofo en lengua española, como son, Marcovich, Capelletti, Bernabé, y de otros autores de importancia capital como Nietzsche, Heidegger y Gadamer. Se realiza una interpretación de la noción de *Logos*, utilizada por Heráclito, como lenguaje, en el sentido de verbo creador lo cual implica consecuencias de orden ontológico.

Palabras claves: Heráclito, *Logos*, Filosofía del Lenguaje

Inquiries about the intuition of the language in Heraclitus's philosophy

ABSTRACT:

In this article looks to make an approach to the philosophy of Heraclitus from a point of view undertaken in the specialized Spanish Literature of this subject. From the revision, in Spanish language, of principal studious of this philosopher as they are; Marcovich, Capelletti, Bernabé, and of other authors of capital importance like Nietzsche, Heidegger and Gadamer. An interpretation of the idea of the *Logos*, used by Heraclitus, is made like language, in the sense of creative verb which implies consequences of ontological order.

Key words: Heraclitus, *Logos*, Philosophy of the Language

* Licenciado en Arte por la Universidad de los Andes. Investigador del Centro de Investigaciones y Estudios de Literatura y Arte. Departamento de Educación, Humanidades y Artes de la Universidad Nacional Experimental de Guayana Actualmente está realizando la maestría en Filosofía, mención "Filosofía de la práctica" en la Universidad Católica Andrés Bello Guayana. Correo electrónico: alvaromolina@uneg.edu.ve

Recibido: 19-05-2006 / Aprobado: 01-09-2006

Cuando encaramos la doctrina de Heráclito de Efeso inmediatamente nos topamos con una de las mayores dificultades que se relaciona con la interpretación de su filosofía: el conjunto total del manuscrito original se ha perdido, de modo que los fragmentos que han sobrevivido son el producto de muchos años de estudio donde se ha discutido, casi cada palabra atribuida a este filósofo[1]. A esto se suma la dificultad de trabajar sobre las diversas traducciones en lengua castellana: *Heraclitus* de Miroslav Marcovich, original en español, ULA Venezuela, 1968. *De Tales a Demócrito, fragmentos presocráticos,* de Alberto Bernabé, Alianza, Madrid, 1988, traducida de la Editio Maior de Marcovich en inglés. Los fragmentos contenidos en los "Estudios heracliteos" de Gadamer en: *El inicio de la sabiduría,* Paidós, Barcelona, 2001 y *La filosofía de Heráclito de Efeso,* de Ángel Capelletti, Monte Ávila, Caracas, 1969. Las cuales divergen en el uso y explicación de las palabras con las que buscan expresar el sentido original indicado por el efesio.

A la dificultad mencionada debo agregar que he podido constatar cómo de acuerdo con los intereses del lector-intérprete de Heráclito, se ha buscado atribuir a diversos grupos de fragmentos (organizados según criterio de los estudiosos) un carácter metafísico, teológico, ético o moral y hasta político de su doctrina. Gadamer comenta a este respecto:

> En Platón todavía es donde más se siente algo de la concisión y agudeza de su pensar y de la penetración de sus sentencias... Sin embargo, la tradición doxográfica que parte de Aristóteles retrointerpretó la doctrina de Heráclito en el contexto de los físicos anteriores, (...) Ahora bien, hay más de una sentencia transmitida bajo el nombre de Heráclito que se inserta dentro de la tradición moralista. Cuadra muy mal con ello la cosmología del fuego que puede reconstruirse a partir de Aristóteles. Ya la Antigüedad tenía sus dudas de que el escrito de Heráclito tratase de la naturaleza y no, más bien, de la *politeia*. Pero sí parece haber sido una de sus distinciones el que se apelara a él como testigo de los más diversos intereses.[2]

Sin embargo, el mismo Gadamer afirma refiriéndose a Heráclito que:

1 Véase a este respecto Alberto Bernabé: *De Tales a Demócrito, Fragmentos Presocráticos,* Madrid, Alianza Editorial, 1988, p. 122.

2 Gadamer, Hans: *El inicio de la sabiduría,* Barcelona, Editorial Paidós, 2001, p. 19

> Falta una orientación fundamental fiable que permita captar esta figura que oscila entre la moral y la metafísica. [3]

Para más adelante, a partir de una revisión de los comentarios platónicos y el estilo del lenguaje de este filósofo, hacer hincapié en el carácter político (sobre el Estado) y no físico de la doctrina del efesio:

> En la época de Cicerón, un estoico, Diodoro, que todavía conocía el escrito de Heráclito, nos transmite que ese escrito no trata para nada de la naturaleza, sino de la politeia, del Estado. Lo que en él se diga sobre la naturaleza es sólo a modo de ilustración paradigmática. Hay que preguntarse, seguramente, si no será esto una reinterpretación moralista de corte estoico, como sin duda lo era el supuesto título («Guía precisa para la orientación en la vida»), o si hay en ello algo verdadero. Si examinamos toda la masa de citas de Heráclito, encontramos, en todo caso, un gran número de sentencias claramente políticas y morales de gran fuerza apelativa. [4]

Aunque Werner Jaeger[5] pone el acento en el carácter teológico, casi religioso, de la doctrina de Heráclito, explica cómo este carácter es una forma muy distinta de tomar al filósofo, sobre todo, debido a la influencia de las noticias que de él daban Platón y Aristóteles, quienes lo colocaban: "entre los filósofos de la naturaleza, junto con Tales, Anaximandro y Anaxímenes y encontraban que difería de estos principalmente por preferir el fuego como principio fundamental"[6].

Por otra parte, en la traducción de Marcovich del texto de Heráclito se realiza una división que agrupa los fragmentos según el carácter que les atribuye este autor, resultando así la siguiente clasificación: "Doctrina sobre el Logos: Metafísica (Fragmentos 1-50); Parte II: La doctrina sobre el fuego: física, psicología y teología (Fragmentos 51-93); Parte III: Ética, Política, y el resto" (Fragmentos 94-114)[7].

3 Ibid., p. 31

4 Ibid., p. 42

5 Jaeger, Werner: *La Teología de los primeros filósofos griegos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1952

6 Ibid., p. 112

7 Marcovich, Miroslav: *Heraclitus, Texto griego y versión castellana* [*Editio Minor*]. Mérida, Universidad de Los Andes, 1968

Finalmente Capelletti[8] en su estudio sobre la *La Filosofía de Heráclito de Efeso*, si bien no realiza una división *ex profeso* de la doctrina del efesio, sí hace una revisión de los aspectos que él encuentra allí, los cuales pueden resumirse en: *el fuego y el Cosmos, el devenir y los contrarios, el logos, el alma humana, Filosofía Moral, Filosofía Política, Filosofía de la Religión, Arte y Poesía*. Estos serían los aspectos fundamentales del *Heráclito* de Capelletti.

No pretendo objetar la validez de la lectura y el enfoque que cada uno de estos estudiosos han dado, ni mucho menos de aquellos de los cuales no me ocupo aquí: Hegel, Nietzsche, Marx y Heidegger, por ejemplo, simplemente he hecho referencia a esta revisión de estudios sobre el autor para señalar que existe un aspecto que resalta en su obra y sobre el cual pretendo realizar una breve indagación. Ya que éste no es un aspecto que se encuentre estudiado de manera suficiente en los autores que uso como referencia para el estudio de Heráclito. Me refiero al tratamiento del lenguaje que hace Heráclito en su filosofía. Mientras que los enfoques de los estudios de referencia se centran en lo metafísico, ético, político, ontológico o teológico. He de resaltar que «el lenguaje» sólo es mencionado tangencialmente por Bernabé[9] en el estudio inicial que realiza sobre este filósofo y por Capelletti [10].

Apunto a la intuición de Heráclito sobre **el *logos* como lenguaje**, es decir, el poder de las palabras como "el poder del rayo"; y es que aunque los estudiosos que han interpretado la doctrina del "Oscuro" siempre mencionan, inclusive como algo obvio, el sentido lingüístico del significado del *Logos*, posteriormente declinan sus indagaciones por el carácter ontológico o teológico del mismo.

Así vemos cómo Capelletti comenta:

> ¿Qué quiere decir aquí ***logos*****?** El término (de ***logoi*** = decir) significa "palabra", "discurso", "expresión oral o escrita". Tiene, pues, en su sentido más obvio y evidente, una acepción lingüística.
> Pero su significado no se agota ciertamente con esto. Como toda "palabra" o "discurso" traduce un pensamiento o una serie de pensamientos, como detrás del signo gramatical se da necesariamente el contenido noético, como a toda expresión corresponde una idea expresada, ***logos*** designa también el

8 Capelletti, Ángel: *La Filosofía de Heráclito de Efeso*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1969

9 Bernabé, Alberto: Op. cit. p. 126

10 Capelletti, Ángel: Op. cit., p. 65

"pensamiento" o la "razón" que elabora el pensamiento. Asume, así, junto a su sentido "lingüístico", un sentido lógico.
Sin embargo, tampoco con esto queda todo dicho. Así como con el sentido lingüístico se conecta el lógico, así con éste se vincula el sentido ontológico.[11]

Pero, ¿qué sucede si indagamos con esta clave de lectura dándole este "obvio" sentido primero a la noción de ***logos*** como lenguaje? Probablemente encontraremos otras formas de acercarnos a aquello a lo que apuntaba Heráclito:

(i) De esta Verdad (Logos), por muy real que sea,
siempre faltos de comprensión muéstranse los hombres,
tanto antes de haberla oído como una vez que la han oído [12]

Éste es consensualmente el inicio del libro de Heráclito que ha llegado hasta nosotros como vemos desde el principio el filósofo nos pone en contacto con la profunda y compleja naturaleza de la verdad **el *logos* como lenguaje** del cual nos habla. El Logos es una realidad existente, esto no se puede dudar[13], aun si como Heráclito anuncia, después de revelarse a los hombres estos no alcanzan su comprensión:

(ii) Porque aun cuando todas las cosas acaecen de conformidad
con esta Verdad,
compórtanse ellos cual si fueran ignorantes cada vez que se ensayen
ya sea en el hablar, ya en el obrar;
(iii) Mientras que yo, por mi parte, explico tales palabras y cosas
descomponiendo cada cual según su verdadera constitución
y luego mostrando cómo es.
(iv) En cuanto a los demás hombres,
tan poco se dan cuenta de cuanto están haciendo de despiertos
como que olvidan cuanto hacen de dormidos.
(Grupo 1, fragmentos 2, 3, 4.)

11 Capelletti, Ángel: Op. cit., p. 65

12 Grupo 1, fragmento 1 del libro de Heráclito según notación de Miroslav Marcovich: *Heraclitus, Texto griego y versión castellana*. Todos los fragmentos citados en adelante harán referencia a la notación de esta edición.

13 Con relación a esto comenta Miroslav Marcovich en *Heraclitus, Texto griego y versión castellana*, en la introducción al grupo 1, fragmento 1: "El Logos es una Verdad objetiva o Ley universal..., operante y aprehensible en el mundo rodeante de nuestra experiencia cotidiana. Qué ley más universal, operativa y aprehensible que el lenguaje mismo que todo lo contiene en su propia lógica (gramática) y que todo media para el hombre."

El Logos es anunciado como ley o razón que todo lo gobierna, puesto que todo lo que acaece ocurre de conformidad a él. Sería quizás ésta la primera intuición del mundo como lenguaje, pues todo lo conocido en el cosmos, toda razón, todo pensamiento, todo sentimiento está contenido en el lenguaje; Heráclito nos indica que no existe nada fuera del ***logos***, fuera de la palabra, pues nada existe si no puede ser nombrado, todo está mediado necesariamente para el hombre por la palabra. En cuanto al estado de sopor al que hace referencia, podría estar aludiendo al uso inconsciente que hacen los hombres del lenguaje, cómo lo usan de forma indiferente sin considerar la fuerza de las palabras, ya que cada palabra tiene un poder especial porque denota algo en el mundo, y re-presentar es volver a traer ante nosotros eso que estamos denotando, no es crear un sustituto, es traer la cosa misma ante nosotros. Cuando usamos el lenguaje podemos conectarnos mediante éste con las cosas, los pensamientos y las sensaciones. Hacer un uso inconsciente del lenguaje es errar, es desconocer el ***logos***, obramos como seres dormidos cuando no designamos las cosas de forma precisa, si apuntamos algo cuando en realidad queremos señalar otra cosa.

Para comprender mejor es posible revisar un conjunto de fragmentos que hacen alusión al logos como un patrimonio común a todos los hombres, que además son gobernados por él, pues el logos es ley, pero una ley universal común a todos los hombres, esta ley es ***logos*** del cual provienen todas las leyes humanas, a las cuales alimenta. Heráclito nos dice:

> Los que pretenden hablar (y obrar) con cordura
> han de basarse en lo que es común de todos (los ciudadanos),
> lo mismo que una ciudad Estado, en su ley (constitución),
> y aun mucho más firmemente. (Grupo 5, fragmento 23 -114 + 2-)

Hablar con cordura, hacer uso correcto del *logos*, basarse en su lógica, en sus leyes que son universales para todos aquellos que comparten ese patrimonio común, «el lenguaje». Como una ciudad-Estado griega que hace uso de su ley, pero con mayor firmeza. El lenguaje como patrimonio de todos:

> Por consiguiente, uno debe seguir lo que es común.
> Y sin embargo, aunque el Logos es común,
> viven los más cual si poseyeran una sabiduría (o norma
> /ético religiosa) particular. (Grupo 5, fragmento 23 -114 + 2-).

Aquellos que no comparten esa patria común que es el *logos* son, para Heráclito, personas dormidas, que habitan cada cual en su propio mundo de sueños, **un mundo que no se puede compartir porque es individual y no es real**; los despiertos poseen una experiencia que es única y común, igual para todos, una experiencia que se puede comunicar, es la experiencia del *logos* como lenguaje común a todos. Para acentuar más esta definición de *logos* como lenguaje y patrimonio común de los hombres me remito al Fragmento 13 (107) del grupo 3: "Malos testigos para los hombres los ojos y los oídos, si poseen almas (bárbaras) que no entienden su lenguaje." Marcovich[14] traduce el término barb£rouj (bárbaros) como: *que no entienden su lenguaje*; haciendo alusión a aquellos hombres que no hablan el griego, la lengua común a la raza helena que les da cohesión e identidad como grupo social, afirmando la idea de que para Heráclito el *logos* es un todo como divinidad, razón, ley, que todo lo alcanza pero subyacente y operativo; los bárbaros que no hablan el griego no pueden conocer el *logos,* por lo tanto actúan como dormidos, poseen un mundo propio de sueños que no es real, no comparten la sustancia de lo real, su mundo es falso, para ellos todo lo que ven y lo que oyen es apariencia.

En cuanto al filósofo que ha descubierto la fuerza del *logos* busca explicarle ésta a los hombres, trata de descomponer cada cosa en su esencia, trata de indicarnos su significado original, busca develarnos el poder del *logos*, pero no explicándolo, sino indicando cómo opera el propio *logos* que no muestra ni oculta sino indica; así, la fuerza de la palabra puede servirnos para confundir u ocultar si la utilizamos mal, para intuir si la utilizamos como el haz de luz del rayo que nos permite imaginar lo que la oscuridad oculta.

> La mayoría de los hombres no reparan en las cosas
> con que topan,
> ni tampoco llegan a conocerlas al instruírseles
> pero se las imaginan. (Grupo 1, fragmento 3 -17-).

Este carácter velado acentúa la función oracular del hombre que ha intuido el *logos*, el cual se ha develado ante él no mediante un camino lógico que le ha permitido llegar a su esencia, sino como producto de una intuición, como el rayo, cuyo resplandor

14 Marcovich, Miroslav: Op. cit., p.30

a los hombres comunes encandila pero que al verdadero filósofo ilumina y descubre la verdad eterna: *logos* la palabra, ley universal que todo lo gobierna según justicia (lógica) propia.

El rayo timonea todas las cosas (Grupo 18, fragmento 79 -64-).

A propósito de este fragmento vemos clara la identificación del rayo como logos, que todo lo conduce —gobierna según la traducción de Gadamer[15]—, pero de acuerdo con nuestra clave de lectura, ¿cuál sería el sentido de todo gobernado por la palabra?

Quizás Heráclito apunta a que la palabra (*logos*) es como el rayo y todo es bañado (dirigido) por su luz. Heráclito parece indicar que existe una conexión entre el rayo (como *logos*) y las cosas; y es que éste es uno y todas las cosas en un mismo tiempo, el lenguaje es uno pero a su vez todas las cosas están en él[16], y todo lo nombrado (señalado por el *logos*) existe de forma independiente, pero conducido, timoneado por la necesidad del *logos*, según una conexión que subyace, que no es evidente, pero que ancla o une todo lo designado con aquello que lo designa: "La conexión invisible es más fuerte que la visible" (Grupo 3, fragmento 9 -54-).

Por último, quisiera dar cuenta de la magnífica intuición que tuvo Heráclito sobre la creación del significado a partir de los opuestos: ésta se puede apreciar en la teoría de los contrarios, donde parejas de palabras que se oponen entre sí crean una relación directa que es de tensión y que se resuelve en su identificación como unidad, matices o variaciones de lo mismo, pues todo es lo uno y su opuesto a la vez: "Dios es: día-noche, invierno-verano, guerra-paz, hartura-

15 Cfr. Gadamer, Hans: Op. cit.

16A este respecto quiero tomar prestada una breve reflexión sobre el lenguaje hecha por Juan Astorga en su texto *La Lengua en Tormenta*, (Mérida Universidad de Los Andes, 2001): "Los antiguos, gente que vivió hace mucho tiempo, quizás por estar más cerca del momento en el que el hombre obtuvo el lenguaje, sabían muchas cosas y se hacían las mismas preguntas que todavía hoy nos hacemos nosotros. Ellos decían que el lenguaje es el mundo, que no existe nada aparte de lo que no pueda ser dicho, nombrado. Y para que el lenguaje pueda darle nombre a todas las cosas del mundo, tiene que ser igual al mundo. Si sabemos cómo es el lenguaje sabremos cómo es el mundo. (...) Pero el lenguaje está en nuestra boca y nuestra mente y el mundo es tan grande y está fuera de nosotros. ¿Cómo es posible que esto sea cierto? Como cada cosa del mundo tiene su palabra, hay un vínculo entre ambas. Algo debe tenerlas atadas, hay un amarre entre ellas; pero quizás no sea como una cuerda sino como una luz, porque en verdad el lenguaje sólo toca las cosas, y las ilumina para poderlas ver. El vínculo es más bien como un rayo. Las palabras son como rayos que llegan y tocan las cosas que nombran. A toda cosa nombrada le llega un rayo, y también le llegan rayos a todo lo desconocido, porque desconocido ya es un nombre. Todo lo conocido y lo desconocido está en el lenguaje y él a todo le envía rayos." disponible en línea: http://vereda.saber.ula.ve/cautiverio/curaduria.htm.

hambre. Pero se torna otra cada vez, igual que el fuego, cuando se mezcla con los inciensos, se llama según el gusto de cada uno". (Grupo 17, fragmento 77 -67-).

Para comprender el *logos* debemos aceptar que él todo lo abarca, no es algo extraño o externo al cosmos, es el cosmos en sí. El *logos*: el lenguaje como mundo; su condición es ser y estar en todo proyectándose para señalar las cosas; para manifestarse se transforma en matices de lo mismo y así surgen todas las cosas, para entender «día» debemos conocer «noche», de la oposición de estos términos surge un significado, pero siguen siendo lo mismo pues día y noche son «uno». Para entender invierno debemos oponerlo a verano, si no realizamos este juego de oposiciones todo nos parecería lo mismo, como un todo amorfo e indefinido, del cambio surge el sentido, de la oposición de dos estados que se oponen pero que en el fondo son uno, la tierra de día y de noche es una, el mundo en invierno o en verano es uno y los hombres lo intuyen[17]. De la tensión de los opuestos surge el significado de las cosas para los hombres, una prefiguración de lo que será el formalismo y todas las corrientes estructuralistas actuales (como también afirma Bernabé[18]).

De la lectura de Heráclito en clave lingüística también pueden surgir interpretaciones éticas, puesto que los contrarios no son realidades absolutas en oposición, son producto del devenir del *logos,* son una misma realidad, por lo tanto lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo, se necesitan uno al otro, sin uno el otro no existe, pues ambos conforman la unidad, y por lo tanto no existen separados como algo absoluto, de allí se introduce su relatividad: algo es justo en relación con otra cosa que tildamos de injusta, sin su contrario no tiene sentido, y esta apreciación puede cambiar dependiendo de cómo se establezca la relación: "Para el dios todas las cosas son hermosas y justas, pero los hombres consideran

17 A propósito de esta intuición de Heráclito, Nietzsche comenta: "Permanentemente una cualidad se divorcia de sí misma y se constituye en cualidad opuesta; permanentemente estas dos cualidades contrarias se esfuerzan por unirse otra vez. El vulgo cree, en efecto, conocer algo sólido, acabado, permanente; pero, en realidad, lo que hay en cada momento es luz y tinieblas, amargura y dulzura juntamente, como dos combatientes cada uno de los cuales obtuviese a su vez la supremacía. La miel es, según Heráclito, dulce y amarga a la vez, y el mundo mismo es un cráter que debe ser removido constantemente. De esta lucha de cualidades contrarias nace todo devenir: las cualidades determinadas, que a nosotros nos parecen permanentes, expresan sólo el instante de equilibrio de un combate: pero este equilibrio no pone fin a la lid, que dura eternamente". Federico Nietzsche: *La Filosofía en la época trágica de los griegos,* Nietzscheana, Buenos Aires, para consulta se encuentra disponible en línea: http://www.nietzscheana.com.ar

18 Cfr. Bernabé, Alberto: Op. cit.

unas justas y otras injustas". (Grupo 21, fragmento 91 -102-). Todo es justo y bueno, y todo puede ser injusto y malo; según quién lo mire, y a qué lo oponga. Todo es relativo según el uso que le demos. En el *logos* todo está contenido y todo opera de acuerdo con su lógica interna. Por eso, en esta relatividad del sentido: "Lo sabio, que es solo y único no quiere y quiere verse llamado por el nombre de Zeus" (Grupo 19, fragmento 84 -32-), en clara alusión al *logos* como aquello que todo lo gobierna y abarca ¿dios? ¿El lenguaje?: (ambos) pero no como una deidad, sino como estructura que está en todo, y que es todo a la vez, infinitas manifestaciones, la diversidad de lo uno sin divisiones.

LÓGOI Revista de Filosofía N° 10. Semestre julio-diciembre 2006
Índice REVENCYT, código: RVL006 *pp. 75- 102*

De la existencia a la trascendencia: Karl Jaspers o la metafísica de las cifras

*Gladys L. Portuondo Pajón**

RESUMEN:

Karl Jaspers ha expuesto como "programa" de su filosofía la superación del nihilismo, apelando a la razón crítica frente a las imágenes del ser cuya ingenuidad se ha revelado en la crisis. Desde el reconocimiento de la condición humana en tanto ser-en-situación como límite absoluto y como origen de la apertura del existente a la reflexión filosófica, Jaspers apela a la comunicación y al entendimiento recíproco entre culturas y tradiciones diversas, considerados como vehículos del filosofar que incorporan el valor semántico de tales diversidades según experiencias humanas, entre las que destaca la experiencia de trascendencia. Así, la filosofía se torna hermenéutica de la autocomprensión ético-existencial, a la par que lenguaje cifrado de la trascendencia (metafísica)

Palabras claves: Jaspers, ser-en-situación, hermenéutica

From the existence to the transcendence: Karl Jaspers or the metaphysics of the ciphers

ABSTRACT:

Superation of nihilism had been stated as the "program" of Karl Jaspers' philosophy. Appealing to the critical reason, Jaspers questions the images of the being which naiveness the crisis had revealed. From recognizing the human condition as being-in-situation as absolute limit and origin of the opening of the existent to the philosophical reflection, Jaspers appeal to the communication and to the reciprocal understanding between cultures and different traditions as a vehicle of philosophize. It incorporates the semantic values of this diversity according to human experiences, specially

*Lic. en Derecho (Universidad de La Habana, 1976). Entre 1976 y 1993 se desempeñó como docente en dicha institución. En el Centro Arquidiocesano de Estudios del Arzobispado de La Habana dirigió la Sección de Filosofía y Teología, realizando investigaciones sobre la filosofía cristiana de la historia y la antropología de las filosofías de la existencia (1992-1994). Maestría en Filosofía de la Universidad de los Andes, 2005. Coautora del libro *Dimensión histórico-filosófica del problema del hombre* (1991). Autora en distintas publicaciones periódicas. Miembro fundador de la Sociedad Cubana de Filosofía. Labora actualmente en el Seminario Arquidiocesano San Buenaventura, Mérida (Venezuela). Correo electrónico: gladysleandra13@yahoo.com

Recibido: 16-05-2006 / Aprobado: 21-08-2006

the experience of transcendence. So, the philosophy turns itself hermeneutics of the ethic existential self-comprehension, alongside with ciphered language of the transcendence (metaphysics)

Key words: Jaspers, being-in-situation, hermeneutics

En nuestros días, la crisis de las grandes tradiciones teológico-religiosas y de las imágenes del mundo que corresponden a éstas, así como sus consecuencias en el ámbito político, moral y espiritual en general, se encuentra asociada a la revolución técnica; a las equivocidades generadas en torno a la razón a partir de las propuestas de la Aufklärung y a las pretensiones "totalizadoras" de los idealismos y de los dogmatismos, en los que se pretende abarcar de una vez todo el saber y las significaciones posibles en relación a las "ultimidades" de lo humano y de lo divino; pretensiones desde las cuales cobran carta de identidad las nuevas variedades de los *sistemas* en los que todo orden humano pretende ser agotado.

El pensamiento de Karl Jaspers es la expresión de la aspiración a encontrar, en las paradojas a las que el nihilismo dominante en la sociedad moderna mantiene sujeta a la razón, una respuesta a esta angustiosa experiencia, que se sabe sumida en el vacío de la ausencia de ser. Pero también es la decidida postura que ha optado por la razón crítica, despojada de las imágenes del ser cuya ingenuidad se ha revelado en la crisis y que aspira a volver a iluminar *para la <existencia>*, tanto nuestra interpretación del mundo, como nuestra interpretación de la trascendencia.

Cuando ya no parece haber sitio para la vieja concepción ilustrada, en la que el devenir histórico se concibe según la superación de los errores del pasado (subsanables a través del conocimiento y de la crítica, fértil terreno en el que arraigaron los fundamentos del racionalismo moderno y de su aspiración al triunfo de la razón en todos los ámbitos de la existencia humana, fundándose así el correspondiente ideal de progreso), en su lugar se presenta la permanente amenaza de nuevos peligros, racionalmente predecibles en muchos casos, mas no por eso necesariamente suprimibles o descartables. Con demasiada frecuencia, por más que manifieste su poder para hacer previsible el mal, la razón muestra ahora su incapacidad para ofrecer el tipo de seguridades o de certezas éticamente fundadas que el *lógos* de la filosofía griega antigua justificó según la *idea del bien*. Esta última parece resultar en la contemporaneidad intrínsecamente ajena a la *idea de mundo*, la cual, a su vez, se halla perfectamente identificada en nuestra conciencia con la *idea de crisis* en tanto criterio supremo de los límites del mundo –acaso ya inexpresables, como pretendiera Ludwig Wittgenstein, en los límites del lenguaje y, por consiguiente, en los límites de la razón.

Para Karl Jaspers, "es notorio que no se pueda filosofar sin convivir en la realidad del mundo, sin hacer algo"[1] pues "el filosofar es praxis"[2] en la cual se asume la problematicidad de esa *convivencia*[3]. Por cuanto el espíritu *cognoscente* (racional) es un espíritu *existente* "no por virtud de cualquier lógica inmanente, sino por una decisión personal y creadora"[4] –según estima Enmanuel Mounier-, la filosofía existencial emerge desde la aspiración (invocación) a con(a)-frontar a la razón con la existencia, para poner de manifiesto el olvido de la condición existencial (*encarnada*, diría Gabriel Marcel) del espíritu cognoscente por parte de la tradición racionalista. El intelectual; el pensador; el filósofo debe responder, según Hannah Arendt, de sus propios actos y de su presente[5].

La dirección reflexiva de la filosofía existencial es la expresión de una experiencia *vital* (no meramente objetiva), que recoge tanto el hastío por los excesos del cientificismo, como por toda pretensión de sistema (en la filosofía; en la política; en la religión; en la moral), en la que la existencia individual queda asfixiada[6]. La aspiración (legítima) de la ciencia a un conocimiento universal le impide, no obstante, dar cuenta de una razón que atienda no sólo a los reclamos de la lógica de una conciencia común a todos, sino a los de una meta(trans)-lógica de la existencia individual que, sin excluir a la razón científica, acota su ámbito de validez frente a la unicidad de una conciencia cuyo origen resulta insondable. En los extremos en que la razón pierde su sustancia (existencial), la

1 Jaspers, Karl: "Mi camino a la filosofía", en *Balance y perspectiva. Discursos y ensayos*, traducción de Fernando Vela, Madrid, Revista de Occidente, 1951 (1951), p. 239

2 Ibid., p. 248

3 La apasionada crítica de Norberto Bobbio a la filosofía de la existencia en general, y a la de Karl Jaspers en particular, se propone demostrar lo que, en su opinión, considera el carácter intrínsecamente decadentista que la anima así como su incapacidad para ofrecer "soluciones" a la crisis. Acentuando en la dirección de tal supuesto las tesis básicas del pensamiento tanto de Heidegger, como de Jaspers y de Sartre –sin ponderar esencialmente sus diferencias-, Bobbio califica a todos estos pensadores como exponentes de una "filosofía de espectros" (En: Bobbio, Norberto: *El existencialismo*, traducción de Lore Terracini, F.C.E., México-Buenos Aires, 1954 (1944), p. 77). En la obra citada Bobbio no expone cuáles serían los métodos o criterios concretos para la solución de la crisis, apelando a las conocidas tesis sobre la participación y el compromiso social, así como al primado de las leyes históricas como condiciones para dicha solución. El problema planteado por Bobbio acerca de las relaciones entre el decadentismo y la filosofía de la existencia, no obstante, reclama un análisis que desborda nuestra intención en el presente trabajo.

4 Mounier, Enmanuel: *Introducción a los existencialismos*, traducción de Daniel D. Monserrat, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1967 (1962), p. 24

5 Cf. Birulés, Fina (compiladora): *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Madrid, Editorial Gedisa, 2000, p. 11

6 Enmanuel Mounier ha señalado que la desconfianza hacia los sistemas de ideas va de la mano, en los filósofos existenciales, de la desconfianza hacia todos los aparatos de poder: Iglesias, Estados, partidos y ortodoxias diversas, si bien esta desconfianza no representa en ningún caso la justificación de la anarquía. Véase Mounier, Enmanuel: Op. cit., p. 26.

política engendra el fenómeno del totalitarismo, en el cual la razón filosofante queda expuesta a una eficiente carga destructiva[7].

El hombre es ser-en-situación, según Jaspers. No es meramente sujeto contemplativo, sino existente que participa y se orienta mediante sus decisiones y sus acciones. Si quisiera rechazar esta condición, perdería su vida en el delirio; pérdida no equivalente, en este caso, a la "pasión inútil" sartreana, la cual define *prima facie* la propia condición del existente. Esta pérdida, en sentido distinto, reviste para Jaspers la forma de una anulación de la condición paradójica (antinómica) que pertenece a la existencia. Mucho menos, tal *delirio* tampoco tiene analogía con respecto a aquélla otra noción, que la filósofa española María Zambrano atribuye a cierta *fuerza creadora* que la razón podría orientar hacia el amor en la vida personal a través de la filosofía[8], expresión del *ordo amoris*. Se trata, más bien, del arrebato y consumación de la *pasión de la noche*, del *pathos* de lo destructivo que *quebranta todo orden* y *se precipita en el abismo sin tiempo de la nada que lo atrae todo a su remolino*[9].

El ser-en-situación representa para Jaspers el reconocimiento de la condición humana, pues el hombre no elige el lugar donde nace, ni la familia de la que proviene; su puesto en la lucha es inseparable de la existencia. *Mi* situación no "pertenece" al mundo, sino que la constituye. La situación que es mía tampoco es el resultado del entrelazamiento de un conjunto de "condiciones objetivas", de las cuales puedo tomar plena conciencia para someterlas a mis facultades y a mi voluntad. Para Jaspers, la *condición humana* muestra que el hombre no sólo se encuentra en esta o en aquella otra situación, sino que siempre *está situado* en sentido absoluto: dicho absoluto es la situación-límite *por excelencia* del existente. Esta condición "limítrofe" desborda tanto a las condiciones objetivas, susceptibles de descripción, como también a la conciencia que, como subjetividad, puede reconocerse o no en la situación. Pero la situación es *mía* sólo si a través del *compromiso* y la *decisión* la asumo en mi libertad; ella es siempre una propuesta a mis posibilidades o el vestíbulo hacia lo que *soy*

7 Cf. Serrano, Agustín: "Totalitarismo y filosofía", en *Isegoría*. Revista de filosofía moral y política, N°. 23, Madrid, diciembre 2000, p. 93

8 Véase en: Rensoli, Lourdes: "María Zambrano. Historia y Delirio", en *Estudios Filosóficos*, N° 140, Vol XLIX, Madrid, Enero-Abril 2000, p. 99-100.

9 Véase en: Jaspers, Karl: *Filosofía*, traducción de Fernando Vela, Madrid, Revista de Occidente, 1958 (1932), 2 volúmenes, Vol. 2, p. 465.

y *puedo ser*, lo que para Jaspers significa la apertura del existente a la reflexión filosófica.

La filosofía existencial es la filosofía del ser-en-situación. Engastada en la situación histórica de la que ha adoptado sus temas fundamentales, resultaría, no obstante, una simplificación, considerarla como expresión coyuntural de condiciones transitorias del acontecer histórico. En este sentido restrictivo fue interpretada en algunos círculos intelectuales que la asumieron como moda de diletantes. Según Jaspers, la filosofía existencial como filosofía moderna, no necesita de un rótulo o "apodo" (refiriéndose al término "existencialismo", de significación equívoca a su juicio), pues "lo propio de ella es lo eternamente filosófico, su forma y su lenguaje dentro de las circunstancias concretas de la hora presente".[10] Inserta en la tradición, aspira a dar cuenta de la *ruptura* entre el mundo moderno y la historia precedente. Dicha ruptura está marcada, siguiendo a Jaspers, por dos "situaciones" radicales: la *disolución de todos los ordenamientos tradicionales de la vida colectiva*, y la irrupción del *nihilismo* como expresión de la crisis histórico-teológica de la conciencia de lo trascendente.

Refiriéndose al "programa" de la filosofía existencial, Jaspers afirma: "La filosofía existencial puede ser considerada como el *intento de superar el nihilismo*"[11] (cursivas nuestras. G. P.). Pero, ¿es el nihilismo una postura fundada, o se trata de un nuevo prejuicio? La crítica existencial se caracteriza, en todos los casos, por abordar esta "situación radical" en su contenido existencial más profundo, rebasando el marco de las formas tradicionales de crítica a los modos de enajenación de la conciencia.

A nuestro juicio, con las excepciones de Kierkegaard y Nietzsche –"maestros de la sospecha", según la célebre calificación de Paul Ricoeur: el primero, enfrentándose al fenómeno del nihilismo dentro del ámbito de la fe cristiana; el segundo, anunciando el advenimiento de su victoria en todos los ámbitos de la vida humana-, la diversidad de otras concepciones cercanas o representativas de lo que se ha denominado "filosofías de la sospecha" (Feuerbach; Marx; Freud, entre otros) se limita a examinar el fenómeno de la "enajenación", el cual se enmarca dentro de los límites de la dialéctica de lo subjetivo y lo objetivo; esto es, dentro de los límites

10 Jaspers, Karl: "¿Qué es el existencialismo?", en *Conferencias y ensayos sobre historia de la filosofía*, traducción de Rufino Jimeno Peña, Madrid, Editorial Gredos, 1972 (1951), p. 436

11 Ibíd.

de la "conciencia" y de sus objetivaciones (en los conceptos, las imágenes y el culto religiosos; en el trabajo productivo; en la conducta patológica). De ahí que el nihilismo no sea una expresión más de las formas históricas particulares de enajenación de la conciencia, las cuales no atentan contra el fundamento último del ser; sino que, por el contrario, constituye el vaciamiento existencial de este fundamento.

La cuestión del ser entendida como cuestión de la existencia (del ente) relativa a la existencia *humana* coloca al hombre ante el valor dramático de la decisión personal. Pues el existente es el ente que se desborda a sí mismo en la elección entre el ser y la nada, que no es sino la elección entre el bien y el mal. Pero la nada, como la esfinge, posee dos rostros: uno es la *carencia* de ser (San Agustín); en el otro se muestra como *lo más terrible en la esencia del ser* (Martin Heidegger). Para el nihilista, el ser sin fundamento justificaría la *equivalencia,* o mejor dicho, la *ausencia* de toda posible validez como condición de la elección, por lo que no habría ninguna razón (fundamento) que determine la elección más bien hacia el ser, que hacia el no-ser (la nada); esto es, más bien hacia el ser como *valor* (el bien), que hacia su vaciamiento en el no-ser (el mal), excepto el abismo de una libertad que también resulta vaciada como elección, en tanto se funda a sí misma frente a las máscaras de la "falsa conciencia" del relativismo ético, tras las cuales *nada* se oculta.

El nihilismo es el fruto de la renuncia a toda voluntad de superación (trascendencia). "Hoy –indica Jaspers– corre por el mundo la magia de una filosofía que encuentra la verdad en el nihilismo, que exhorta a *una existencia maravillosamente heroica sin consuelo ni esperanza, que afirma toda dureza, inmisericordia y falta de compasión*"[12] (cursivas nuestras. G. P.). Esta filosofía promueve un "humanismo terrenal", que pretende haberse liberado de todo prejuicio y "que se pretende puro"[13]. En realidad, se trata de "un epigonismo de Nietzsche, sin aquella frenética tensión en la voluntad de superación"[14].

Por otra parte, el nihilismo viene a ser el supuesto (y a la par, manifestación) de una conciencia perdida en el mundo de lo

12 Jaspers, Karl: *Origen y meta de la historia*, traducción de Fernando Vela, Madrid, Revista de Occidente, 1953 (1949), p. 143

13 Ibíd.

14 Ibíd.

ente transfigurado en *mundo de objetividades* o "cosificaciones". Representa el talante de la "conciencia infeliz" como revelación de la pérdida de un mundo entregado a la laboriosidad pública, a las ciencias positivas y a la tecnificación de la vida humana en todos los órdenes. El *homo faber*[15] es capaz de proyectar y reconocer solamente aquellos valores que emanan de la utilidad práctica y que constituyen el criterio de todo valor en tanto criterio instrumental que abarca los confines de la existencia, traduciéndola al (pseudo)lenguaje impersonal del *se*, de lo "público" y de la conciencia de masas. Esta última se nutre de la experiencia moderna del desarraigo respecto a los valores de la tradición y de la pérdida del sentimiento de pertenencia a un sentido de lo temporal (Historia), la cual se ha vuelto ajena. Lo ente es expuesto como objeto de apropiación teórica y práctica, y el hombre en tanto *Dasein*[16] encuentra su subjetividad en una suerte de "residuo" de su ser propio, como realidad meramente psicológica, susceptible de ser reglamentada y descrita en su fenomenicidad según las exigencias de lo público (conciencia común o <conciencia en general>[17]), el cual corresponde al reino de lo mensurable o lo racional objetivo, sujeto a perfectibilidad (eficiencia). El progreso será entonces la imagen amplificada como utopía visionaria de esta perspectiva.

La tecnificación del *Dasein*, expresión de la desacralización del mundo, representa para Jaspers una instancia de ruptura con toda la historia anterior de la humanidad. Considera que "hoy existe el inmenso peligro de que, mientras la historia anterior con sus sucesos apenas afectó la sustancia del hombre, ahora parece que esta sustancia misma entra en fusión, amenazada en su médula. La inestabilidad general plantea el problema de lo que hace el hombre con su existencia sobre la base de la ciencia y la técnica"[18]. Dicha amenaza no tiene un carácter virtual, sino que de modo efectivo se manifiesta en la quiebra de la sustancia de la existencia humana a nivel planetario:

15Apelamos a este término (introducido por Henri Bergson) en su sentido amplio; esto es, no solamente como sujeto de la producción (Marx), sino como *tipo humano* perteneciente a la Edad Técnica.

16 En Jaspers, el *Dasein* (ser-ahí o ser en el mundo) pertenece a todo lo que existe empíricamente (existencia empírica). El hombre es siempre *Dasein* según Jaspers, pero sólo posible <existencia> (*Existenz*, o Existencia auténtica). Para Jaspers, la forma de ser (inauténtica) del *Dasein* no es *Existenz*.

17 La noción de *<conciencia en general>* en la filosofía de Jaspers no es equivalente a la conciencia de masas, aunque posee algunas analogías con ésta. La <conciencia en general> se refiere al modo de ser de la conciencia común, reglamentada según las leyes universales de la lógica, la cual constituye el ámbito que abre la posibilidad de un entendimiento común y de la comunicación "empírica".

18 Jaspers, Karl: *Origen y meta de la historia*, p. 141

> Terror, torturas, deportaciones, exterminios, todo eso ha existido *desde los asirios y los mongoles, pero sin alcanzar las dimensiones* que la técnica moderna ha hecho posibles. Los apátridas, los refugiados, aquellos a quienes los torbellinos arrastran aquí y allá y tienen que vivir al día, sin tener el horizonte que da un plan concebido para la vida ni la continuidad de un valor que pudiera sostenerla por entero; que se afirman un instante y no tardan en ser arrancados y arrastrados muy lejos; que están en su casa en todas partes y en ninguna y parecen mostrar simbólicamente la marcha de la humanidad hacia el vacío. Se han entregado por completo a los mecanismos políticos; los funcionarios, agentes de una burocracia implacable, son los amos. El hombre es para ellos el papel que sirve para identificarlos, legitimarlos, condenarlos, clasificarlos, darles sus oportunidades dentro de límites precisos. Los obstáculos se acumulan hasta el absurdo y desaparecen de súbito. Intervenciones imprevisibles disponen de la existencia, del trabajo y aun del género de vida de los hombres. Puede buscarse quién manda, pero se encuentra que no manda nadie ni nada. Parece que nadie es responsable[19].

Jaspers atribuye a la decisión el poder de una fuerza originaria, constitutiva de la apertura a lo posible. La historia no es un devenir sujeto únicamente a mecanismos; ni la técnica proporciona la única clave para su comprensión. El hecho de que *no se conoce el porvenir en su totalidad impone el reconocimiento de que no* podemos saber con certeza cuándo estamos perdidos. La absoluta certidumbre de un cierto futuro –advierte- puede "desalojarnos" del presente, el cual, no obstante, nos pertenece sólo a nosotros. El *ámbito de la decisión es para Jaspers la clave de nuestra proyección* en el tiempo, y depende sustancialmente de nuestra *comprensión* (interpretación) del pasado y de nuestra *relación* (teórica y práctica) con éste.

El tipo de saber totalizador que pretende abarcar en su conjunto a la historia es por naturaleza problemático cuando se erige en criterio para la orientación de la acción histórica, resultando por principio imposible "un obrar planificador para el todo geográfica e históricamente, porque ello supondría que el todo ha sido con anterioridad objeto de nuestro conocimiento", por lo que "si me dirijo al todo, sólo puedo obrar sobre la base de un saber aparente"[20]. Cada vez que fundamento mis acciones en una *historia de tipo*

19 Karl, Jaspers: "Condiciones y posibilidades de un nuevo Humanismo", en *Hacia un nuevo humanismo*, traducción de José Luis Aranguren, Madrid-Bogotá, Ediciones Guadarrama, 1957 (n/a), pp. 364-365

20 Karl, Jaspers: "Nietszche y el Cristianismo", en *Conferencias y ensayos sobre historia de la filosofía*, pp. 278-279

universal, "me distraigo de lo que realmente es posible hacer; se me escamotea el presente, bien a favor de un pasado, en el caso del saber, o bien a favor del futuro (...) en ambos hay sacrificio a una pretensión, a un irreal, a algo que no es vivido ni verificado"[21]. Si el hombre quiere ser fiel a la realidad –y debe serlo, como exigencia de su responsabilidad ante ésta-, ha de hacer lo que *aquí* y en *este momento* hay que hacer, sin inferir esta inmediatez de una presunta "finalidad" predeterminada[22]. De ahí que no existen "recetas" de validez universal para la acción histórica, pues la *situación* es siempre la condición concreta que establece los límites y las posibilidades de toda voluntad de finalidad y planificación, bajo la condición de un saber cuya verdad se mide por su capacidad crítica y metódica según su propia configuración (empírica y existencial) respecto a lo comprendido. Por consiguiente, "tanto la situación como el conocimiento quedarán enmarcados dentro de lo universal incluyente, que es lo eternamente presente en el movimiento inherente a toda existencia"[23]. Pues en todo caso, lo universal posee únicamente el significado de *horizonte* para nuestro saber y nuestras decisiones, y no de un referente doctrinario que podría "garantizar" por anticipado el sentido y la significación que les corresponde, liberándonos así de decidir desde nuestra propia responsabilidad y riesgo; de tal manera, "no es la historia universal lo que importa, sino *la historicidad del momento presente*"[24] (cursivas nuestras. G. P.)

El estudio de la historia de la filosofía contribuiría, para Jaspers, a una comprensión crítica de la *historia universal*[25] y de los supuestos existenciales asociados al advenimiento del nihilismo, a través del entendimiento (recíproco) entre tradiciones y culturas y entre proyectos de vida diversos (respecto a la cultura occidental). Todo pensamiento filosófico es sometido por Jaspers al cuestionamiento de *si se convierte en impedimento o si fomenta la comunicación,* condición que se convierte en el *criterio supremo* de su validez:

21 Ibíd., p. 280

22 Esta interpretación acerca del "sentido" de la historia es de raíz weberiana. Sobre Weber ha dicho Jaspers: "Para mí, Max Weber fue el filósofo en persona de nuestro tiempo. Él orientaba en todos los saberes asequibles y al mismo tiempo representaba la pretensión poderosamente influyente de *hacer lo que se puede*" (cursivas nuestras. G. P.). Jaspers, Karl: "Mi camino a la filosofía", en *Balance y perspectiva. Discursos y ensayos,* traducción de Fernando Vela, Madrid, Revista de Occidente, 1951 (1951), p. 243

23 Jaspers, Karl *Nietszche y el cristianismo,* p. 280

24 Ibíd.

25 Según Jaspers: "Novedad es que la historia se torne por primera vez en nuestro tiempo historia universal", en: Jaspers, Karl: *La filosofía,* traducción de José Gaos, México, F.C.E, 1953 (1949), p. 86

el pensamiento que obstruye esta posibilidad (comunicativa) se torna expresión del nihilismo; no es sino *infilosofía*[26]. De ahí que la filosofía del presente deberá eludir los peligros de los "centrismos": ella es auténtica en la medida en que contribuye al tránsito hacia una filosofía mundial[27].

La obtusa racionalización de la crisis tomando en consideración solamente las condiciones que constituyen su propio "cerco" no ofrece ninguna solución más allá de estas mismas condiciones. Pues lo que hemos llegado a ser, no es exclusivamente un *resultado* o expresión de nuestra época, a la cual indebidamente consideraríamos como la única responsable de nuestra condición presente. "La historia no es la última instancia (...). Cruzando transversalmente la historia y apropiándonosla así, echamos el ancla en la eternidad"[28]. La *comunicación* (filosófico-existencial) entre culturas y tradiciones representaría el *methodos* o la "hermenéutica" de este "recorrido" transversal, expresando la posibilidad de superar "la voluntad de aniquilación" mediante la "voluntad de comunicación"[29].

Jaspers afirma que nuestra época es la época del *derrumbamiento de las fortalezas*. Argumenta que éstas se han derrumbado porque eran *engañosas*, lo que, según estima, abre la nueva posibilidad de "cernirse en las alturas"[30], desde las cuales aquello que parecía un abismo se vuelve espacio para la libertad y donde la aparente nada se convierte en la apertura de un nuevo espacio, desde el cual *nos habla el verdadero ser*[31]. Interpreta la transición a la

26 "Mas la filosofía tropieza (...) con límites donde se opera un pensar y vivir en que parece que haya que sacrificar los orígenes de la fe, sin los cuales la filosofía tiene que perder necesariamente su contenido. Denominamos infilosofía ese pensar cuando se presenta como filosofía y es reconocido por otros como filosofía. La infilosofía vestida con la indumentaria de la filosofía, se vuelve contra ésta. Como significa negación de la filosofía, ésta tiene que defenderse con su pensar contra ella. No sólo es un error dentro del filosofar, que luego pueda corregirse por comprensión, sino un fundamental errar en una negación completa, que, sin embargo, en transparentes formaciones sucedáneas parece ser positivo (...). El hombre filosófico se realiza venciendo la infilosofía siempre presente en él". En: Jaspers, Karl: *La fe filosófica*, traducción de J. Rovira Armengol, Buenos Aires, Editorial Losada (n/a), 1953 (n/a), p. 91

27 "Estamos en el camino que va del ocaso de la filosofía europea, a través del crepúsculo de nuestra época, a la aurora de la filosofía mundial". Jaspers, Karl: *Mi camino a la filosofía*, p. 244

28 Jaspers, Karl: *La filosofía*, p. 90

29 Véase en: Habermas, Jürgen: "La lucha de los poderes de las creencias. Karl Jaspers y el conflicto de las culturas", en *Fragmentos filosófico-teológicos. De la impresión sensible a la expresión simbólica*, traducción de Juan Carlos Velasco Arroyo, Madrid, Editorial Trotta1999 (1997), pág. 40

30 Jaspers, Karl: *La filosofía*, p. 32

31 Es en este ámbito de rupturas y de posibles reconciliaciones en la relación del hombre con el ser en el que cabe toda interpretación del pensamiento jaspersiano.

modernidad y al pensamiento "postmetafísico"[32] como un proceso cuajado de ambivalencias, o más bien de paradojas. Así, desde su punto de vista la Ilustración habría continuado la labor de "desencantamiento" que la metafísica y la religión habían llevado a cabo en su momento con relación al mito, ya que la filosofía en toda época realiza la tarea consistente en atesorar críticamente los significados simbólicos de (todas) las grandes tradiciones, conservando su verdad.

Más allá de las posibilidades de la razón científica, desde la modernidad la razón filosófica explora con los medios propios del pensamiento la significación *semántica* de aquellas tradiciones que han sido cuestionadas por la Ilustración[33]; aportación que siempre resulta la expresión de experiencias *existenciales*, en las cuales destaca la experiencia de trascendencia. La asimilación de la tradición se torna por consiguiente en una *hermenéutica* con vistas a la autocomprensión ético-existencial del hombre contemporáneo; esto es, con vistas a la *aclaración de la "existencia"*, según la noción fundada en el propio lenguaje de la filosofía existencial jaspersiana. [34]

La filosofía, en cuanto aclaración de la <existencia>, apela a la posibilidad última del hombre, la cual constituye en éste el límite incondicionado de toda posibilidad condicionada. Para Jaspers, la <existencia> es la raíz de todo filosofar desde sus inicios hasta nuestros días, al mismo tiempo que resulta inaccesible al conocimiento en el ámbito de la dialéctica de la subjetividad y la objetividad. La pregunta por el ser tiene su origen en la posibilidad que es el hombre como <existencia>, cuya realización, empero, pone de manifiesto en todos los casos la insuperable falta de correspondencia entre el ser de la <existencia> y el ser de la trascendencia. Al patentizar la esencia (posibilidad) del ser (existencial) únicamente como ser-en-situación (en una <historicidad> o *temporalidad* en la que concurren *tiempo* y *eternidad*), las condiciones empíricamente dadas de las situaciones-límites (la culpa, la muerte, el sufrimiento y la lucha) apuntan hacia la radical finitud de la <existencia>, la

32 Véase en: Habermas, Jürgen: "La lucha de los poderes..." pp. 46-47. ver nota 29.

33 Ibíd., p. 47

34 El presente trabajo no abordará en detalle la dimensión "semántica" que la hipótesis de Habermas ha atribuido en un sentido metodológicamente fructífero a la filosofía de Jaspers, lo cual requeriría un estudio orientado especialmente hacia esa perspectiva. La interpretación de Habermas ha abierto una alternativa no desestimable en las interpretaciones sobre la filosofía de K. Jaspers, colocando a ésta en el terreno de una competencia bien fundada con otras propuestas hermenéuticas de orientación diversa. Es en este sentido que hemos tomado escuetamente en consideración la sugerencia de Habermas.

cual sólo se realiza como fracaso de su posibilidad como infinitud. Mas este *fracaso* no es concebido bajo ninguna forma particular, sino como "ingrediente" inseparable de la condición humana, al mismo tiempo que representa, según Jaspers, la "cifra" (símbolo o "índice") *por excelencia* de la trascendencia.

De este modo: "La *filosofía de la 'existencia'* (...) es la ideación actual, en cada caso, de las posibilidades del ser del hombre referido a la trascendencia"[35]. La reflexión crítica respecto a tales posibilidades sólo se realiza en su articulación con la vida filosófica, "considerada como hacer del individuo en la acción interior por virtud del cual llega a ser sí mismo"[36]. La aclaración de la <existencia>, a una vez autoexamen y patentización a través de las decisiones y acciones, es concebida por Jaspers como el *"eje del filosofar"*[37] y como referencia obligada para el saber filosófico "fundamental" (el cual se orienta hacia la búsqueda del ser en *tanto "referencia" a la trascendencia*).

Es por ello que la concepción jaspersiana retorna a recuperar el significado del saber filosófico como unidad de *theoria* y *praxis* a través de la *comunicación* y de la *aclaración* existenciales. Se trata de condiciones de la búsqueda del ser en un sentido ético, que incorpora aspectos sustanciales del legado aristotélico. Tanto para Aristóteles, como para Jaspers, los modos de patentización del ser reconducen la posible lectura o interpretación axiológico-*existencial de la metafísica hacia una dimensión propiamente humana*[38] desde una perspectiva antropológica. Conjuntamente, Jaspers incorpora el "criticismo" de la concepción kantiana del *filosofar,* entendido en términos de la acción incondicionada del pensamiento reflexivo:

35 Jaspers, Karl: *Filosofía*, Vol. 2, p. 216

36 Ibidem.

37 Ibíd., p.138. Véase además en: César Moreno: *Fenomenología y filosofía existencial. Enclaves fundamentales*, Madrid, Editorial Síntesis, 2000, p.174. Este autor considera la aclaración de la <existencia> como núcleo de la filosofía jaspersiana, en la cual se articulan y encuentran su sentido último los diferentes modos del filosofar. Jaspers declara: "Este filosofar nació para mí de la psicología que tuvo que ser transformada y se convirtió en 'aclaración de la <existencia>'. A su vez, la aclaración de la <existencia> me llevó a la 'orientación filosófica hacia el mundo' y a la metafísica". En: Jaspers, Karl: "Sobre mi filosofía", *Balance y perspectiva. Discursos y ensayos*, p. 265. En lo sucesivo, se utilizará la grafía: <existencia>, siguiendo la establecida en la traducción que hemos utilizado según la edición citada de la obra de Karl Jaspers: *Filosofía*.

38 Véase en: Martín, Víctor: "Ética, retórica y política en la antropología aristotélica", *Revista de Filosofía*, LUZ, Maracaibo, 13, 1990, pp. 31-37

Filosofía como praxis no significa que se limite a lo útil y aplicable; por ejemplo, a lo que sirve al desarrollo de la moral o procura estados serenos del alma. Pensar posibilidades para un fin finito, para el cual pretendo aplicar el conocimiento como medio, es práctica técnica, no *praxis* filosófica. Filosofar es la *praxis* de mi origen pensante mismo, *praxis* por virtud de la cual se realiza en el hombre particular la esencia del hombre en su totalidad. Esta *praxis* brota de la vida en aquellas profundidades donde la eternidad roza el tiempo (...) aún cuando aquella profundidad sólo se manifieste para nosotros en la superficie (...), la *praxis* filosófica sólo se realiza por completo en las cimas del filosofar personal, mientras que el pensamiento filosófico objetivado no es más que preparación para ella o recuerdo de ella. En esas cimas, la *praxis* es la acción interior en la que llego a ser mí mismo, es la patentización del ser, es la actividad del ser-sí-mismo, que al tiempo se siente como la pasividad de encontrarse regalado a sí mismo. El misterio de estos límites del filosofar, en donde únicamente la filosofía es auténtica, circunscribe cada vez más la extensión del pensamiento filosófico. [39]

Hoy, cuando ya se ha perdido aquel "refugio seguro" de una filosofía que formaba una conexión cerrada desde Parménides hasta Hegel, todavía es posible –como lo era antaño- filosofar desde la posible <existencia>. "Filosofía –indica Jaspers- quiere decir: ir de camino"[40], lo que no es sino "el destino del hombre en el tiempo"[41]

39 Jaspers, Karl: *Sobre mi filosofía*, p. 253. Según nuestra apreciación, si la filosofía trascendental de Kant adoptó como punto de partida la "experiencia" de las *realizaciones* de la razón científica moderna para examinar críticamente las condiciones de su posibilidad, la crítica jaspersiana toma como punto de partida la "experiencia" de la *des-realización*, por así decir, de la existencia en un mundo en crisis, para examinar, empero, las condiciones de su posibilidad bajo el requerimiento de la *des-objetivación* (metódica e inacabable) tanto del mundo, como de la propia <existencia> y de la trascendencia, en virtud de una *praxis* desplegada en el *esclarecimiento* y en la *comunicación* existenciales; Jaspers no "define" la existencia –de modo análogo a como Kant tampoco define el *yo puro* o *apercepción trascendental*-, pues ésta no puede ser definida por constituir un *núcleo individual incondicionado y absoluto* (expresión que habría que interpretar más en un sentido "simbólico", que conceptual), el cual no es aprehensible por medio de conceptos racionales. En todo caso, la <existencia> constituye el ser propio del hombre que puede patentizarse únicamente mediante la libre decisión incondicionada.

40 Jaspers, Karl: *La filosofía*, p. 11

41Ibidem. Apelando a metáforas, Jaspers se refiere a la situación de la filosofía en nuestro tiempo del modo siguiente: "Desde que el filósofo ha buscado su orientación en el seguro suelo de la tierra firme –en la experiencia realista, en las ciencias especiales, en la teoría de las categorías y la metodología- y en los límites de esta tierra ha recorrido por tranquilas rutas el mundo de las ideas, acaba por aletear sobre la costa del océano como una mariposa, aventurándose sobre el agua, acechando un navío con el que poder emprender el viaje de descubrimiento y exploración de aquella cosa única que como trascendencia le está presente en la <existencia>. Acecha el navío –el método del pensar filosófico y de la vida filosófica-, el navío que ve pero que no ha alcanzado definitivamente, por lo cual se agita haciendo quizá

Ciertamente, el *hombre sin cobijo* del presente imprime a nuestra época su propia fisonomía, sin estar del todo determinado por aquello que en la tradición se presenta ante él como ser: "Se halla reducido a sí mismo en cuanto individuo, en un sentido nuevo; tiene que auxiliarse a sí mismo cuando no es libre ya mediante la apropiación de la sustancia que todo lo traspasa y penetra, sino libre en el vacío de la nada"[42]. Tal situación radical, según puede apreciarse, es también posibilidad de un nuevo origen; de un nuevo *nacimiento. De ahí que para Jaspers, el hombre no es sólo ser-para-la muerte* (Heidegger), sino también, constitutivamente, *nascencia*; *origen*[43]:

La <existencia> no es la meta, sino el *origen* del filosofar, que en ella se aprehende. El origen no es un comienzo, más allá del cual yo preguntaría siempre por otro comienzo posterior, ni es mi capricho en el cual yo tendría que desesperar (...), sino que el origen es el ser como libertad, al cual yo trasciendo cuando filosofando en el no saber llego a la conciencia de mí mismo. Este desamparo del filosofar en la duda sobre el origen es la expresión del desamparo de mi mismidad, y la realidad del filosofar es el vuelo inicial de esta mismidad (...)[44].

los más vertiginosos y extraños movimientos". Añade que el filósofo del presente *es esta clase de lepidóptero*: "estamos perdidos cuando dejamos de buscar la orientación de la tierra firme. *Pero no nos contentamos con permanecer en ella" (las cursivas son mías. G. P.). "Por* eso es nuestro aletear tan inseguro y quizá tan ridículo para aquellos que está bien sentados en la tierra firme y satisfechos, y sólo somos comprensibles para aquellos de quienes se ha apoderado la inquietud. Para éstos se convierte el mundo en el punto de partida de ese vuelo del que todo depende, que cada cual tiene que iniciar por sí y osar en comunidad, y que en cuanto tal nunca puede volverse objeto de una doctrina propiamente dicha", en: Jaspers, Karl: *La filosofía*, pp. 107-108

42 K. Jaspers. "La situación espiritual de nuestro tiempo". Cf. En: Noack, Hermann: *La filosofía europea occidental*, traducción de Rafael de la Vega, Madrid, Editorial Gredos, 1966 (1962), pp. 396-397

43 Jaspers ha concebido la <existencia> como el "ser-para" del hombre. En tanto "nascencia" u origen, la <existencia> es aquella "clave" del pensamiento jaspersiano que influiría de manera decisiva en el pensamiento de Hannah Arendt. Para Arendt, la duda, raíz del resentimiento, ocupa en la modernidad el mismo lugar que la maravilla de la filosofía griega a través de siglos. La maravilla es el cercioramiento del carácter misterioso de la realidad, del misterio del Ser; el resentimiento, disposición afectiva característica del hombre moderno, es la actitud que rechaza el hecho de que él no es ni el creador del universo; ni de sí mismo: también se dirige contra la propia existencia. La negación de la realidad como dato; el rechazo de la "gratuidad" del Ser, conduce a una violencia teórica: la ideología; y a una violencia práctica: el totalitarismo. El hombre se descubre a sí mismo como ser libre a través de la reflexividad de la autoconciencia, y descubre que con su propia existencia la libertad entra al mundo: la libertad, *para Arendt, no es simplemente libre albedrío, capaz de elegir entre alternativas* distintas, sino que la libertad es la capacidad de iniciar algo nuevo; de romper la estructura de lo cotidiano y de lo empírico: el hombre libre impide que el mundo sea homogéneo o mera repetición. Arendt asocia la libertad a la natalidad: al haber "aparecido" en el mundo; al haber nacido. *Los hombres, aunque tengan que morir, no han nacido para morir, sino para empezar.* Cf. en: Terenzi, Paolo: "Entre maravilla y resentimiento", *Huellas*, Revista internacional de comunión y liberación, Madrid, Año IV, N° 7, 2000, pp. 24-25

44 Jaspers, Karl: *Filosofía*, Vol. 1, p. 396

Orientándose hacia el ser "como el Todo presente en cada caso, que trasciende sobre lo que se presenta como ser"[45], el filosofar no puede encontrar *la totalidad de este ser.* En toda época -en el pasado y en el presente- la empresa del filosofar "realiza en sus enunciados directamente un trascender, o bien piensa refiriéndose a un trascender"[46], así como *donde el pensamiento no trasciende, no hay filosofía.* Pues toda filosofía es *pensamiento trascendiente* (sic.), presente originariamente en todo trascender -el cual no es otra cosa sino *movimiento en la existencia real,* que "surge en la inquietud (...) por la fugacidad de toda existencia empírica"[47]. Si bien la existencia empírica carece en sí misma de trascendencia y constituye una vida "oclusa y satisfecha en su mundo"[48], desde ella el hombre puede, bien remontarse sobre sí en el trascender, o bien descender desde sí al perder la trascendencia. Estos "momentos" significan en la filosofía jaspersiana los equivalentes del "nacimiento" y de la "muerte" *existenciales.*

A su vez, la condición propia de la existencia empírica es paradójica: ella constituye, al mismo tiempo, el ámbito en que se origina la posibilidad de trascender lo meramente empírico, pero también el límite en el cual el trascender puede perderse: "El hombre es la existencia empírica en que se aparece la posible <existencia>; el hombre no sólo está ahí, sino que puede trascender, y puede dejar de hacerlo"[49].

La filosofía es la expresión de la dialéctica del trascender como el ser de la existencia humana. Por su parte, el filósofo no se conforma sólo con vivir, sino que aspira "a vivir con plena conciencia"[50]. Para él, el ser verdadero no es lo que sabe apelando a la reflexión de la inteligencia, sino lo que adviene a su conciencia en las claridades que son el posible resultado de un filosofar cotidiano. La cotidianeidad no se refiere aquí a la actividad de la conciencia común u ordinaria, sino a la *presencia permanente de la reflexividad* en la existencia empírica como modo de trascender la fenomenicidad del existir. Aunque ciertamente, en el conocimiento el hombre tiene ante sí *objetos* y el ser-objeto tiene la primacía frente a la existencia empírica del que conoce, para el filosofar el

45 Ibíd., p. 5
46 Ibíd., p. 48
47 Ibidem.
48 Ibíd., p. 46
49 Ibidem.
50 Ibíd., p. 367

ser que "pregunta y conoce"[51], es quien posee la primacía, poniendo en cuestión, mediante el pensamiento, todo lo cognoscible como objeto. El punto de partida del filosofar es, entonces, *el ser que pregunta por el ser* y, por consiguiente, pregunta trascendiendo todo conocimiento de objetividades. Para Jaspers "el verdadero trascender es rebasar lo objetivo para entrar en lo no-objetivo"[52]. Por eso, el único "suelo común" de todo pensamiento del ser, es *la existencia del que lo piensa.*

En nuestros días la filosofía, según Jaspers, ya no puede realizar ingenuamente el intento de aprehender el ser como un todo en la inmanencia del entendimiento lógico (ratio), aunque éste proporciona claridad a la razón filosofante[53]. Tampoco ha de pretender constituirse en un "saber totalizador", pues incluso desde sus orígenes se había vuelto contra el *eruditismo*[54]. Ella, no obstante, siempre ha sido *voluntad de saber* que se dirige no a nada particular, sino al todo como ser-en-sí, aunque se realiza en cada caso en algo particular. Señala Jaspers que Kant sabía que no se puede *aprender* filosofía, sino tan sólo a *filosofar*[55] . El filosofar pregunta por el ser, que es experimentado *porque yo mismo soy*: "yo sólo puedo saber el ser de la manera que soy por mí (...) el saber filosófico es dependiente de mi ser, es su propia cercioración"[56]. La aclaración de la <existencia> representa, por consiguiente, la expresión crítica de la pérdida de la ingenuidad (consistente en la pretensión de *aprehender* el ser *en cuanto ser*[57]).

Para Jaspers, queda una posibilidad (en tanto ultimidad): "Cuando la trascendencia se oculta, el hombre sólo puede acceder a ella a través de sí mismo"[58]. La reflexión filosófica acerca del ser *deberá entonces fundarse en la reflexión (trascendental) acerca de las condiciones de la posibilidad de la <existencia> humana.* En tanto *pensamiento aclaratorio*, se despliega en "etapas" que no tienen un carácter sucesivo, sino tan sólo en un sentido metódico

51 Ibíd., p. 5

52 Cf. en: Jaspers, Karl: *Filosofía*, Vol. 1, p. 46

53 "La ontología -expresa-, aunque incluya a Dios, es en último término siempre doctrina de la inmanencia, doctrina de lo existente, del ser como existente, tal como es conocido por el hombre. El verdadero filosofar está contra esa inversión del esclarecimiento filosófico en saber aparente". Cf. en: Jaspers, Karl: *La fe filosófica*, p. 112

54 Jaspers, Karl: *Filosofía*, Vol. 1, p. 366

55 Cf. Jaspers, Karl: *Filosofía*, Vol. 1, pp. 367

56 Ibíd., p. 368

57 Cf. Jaspers, Karl: *Filosofía*, Vol. 2, p. 531

58 Karl Jaspers: "La situación espiritual de nuestro tiempo". Cf. en: Noack, Herman. *La filosofía europea occidental*, p. 396

restringido, pues el filosofar como búsqueda del ser es ya, en sí mismo, condición de la posible <existencia> y no mero resultado de su trascender. Se trata de una "dialéctica" del trascender –que es a la par, trascender del pensar y trascender del existir; esto es, *praxis*- en la que todas las condiciones de esta actividad del existente se integran, pero no de modo equivalente, sino a través de "gradaciones" en su realización. Pero en tanto el ser como trascendencia continuamente se nos escapa, la dialéctica del trascender como empresa del filosofar conduce inevitablemente al fracaso, en el cual se encuentra la *cifra* última en la que la <existencia> tropieza con su límite radical –que es límite absoluto para su posibilidad y por tanto irrebasable mediante todo posible "salto"-, al mismo tiempo que se cerciora de lo inaprehensible de una trascendencia, frente a la cual se patentiza la relatividad existencial del sí-mismo tanto para el pensamiento, como para el trascender mismo.

El encuentro de la razón con la <existencia> en la aclaración <existencial> no es jamás definitivo, ni conduce a una "reconciliación" en una identidad imposible, en la que tanto la razón como la <existencia> quedarían disueltas. Esto no significa que la razón fuese sólo un registro de las múltiples fisuras del "orden" existencial, discontinuo y quebradizo. Tampoco pretende dictar sentencia como juicio postrero a la <existencia>: podría decirse que la aclaración (parafraseando a Hegel) no levanta, como el búho de Minerva, su vuelo al anochecer. No es conocimiento, sino *llamada* o requerimiento a la patentización de un origen que, sin ser razón, encuentra en ésta el vehículo y la condición de su advenimiento.

En una aproximación inacabable, la razón pone de manifiesto aquellas condiciones polares sin las cuales no puede patentizarse la condición humana. La aclaración no es una *teoría* acerca del ser de la <existencia>, sino una *crítica* de experiencias humanas que remiten al encuentro con la trascendencia. Comunicación e <historicidad> son los ámbitos de este encuentro, en la concurrencia de *elocuencia* y *silencio*; *amor* y *hermetismo*; *tiempo* y *eternidad*; *ley del día* y *pasión de la noche*. La crítica es el ejercicio trascendental que reduce como depuración toda condición a la inobjetividad, la que se presenta como el *límite absoluto* de la razón desde el cual puede ésta "apercibir", podría decirse, la presencia irrepresentable de <existencia> y trascendencia. La aclaración, como crítica, despeja en retrospectiva el camino que conduce, desde experiencias

universales enlazadas a manifestaciones existenciales en su fenomenicidad, a inobjetividades irreductibles a la razón dialéctica en tanto carecen de toda analogía posible con sus conceptos. Se apela, en lugar de conceptos, a signos indicadores de presencias que son límites *insuperables* para la razón, a la vez que *reclaman la máxima tensión* de sus posibilidades.

La razón no instituye la posibilidad de la <existencia> en su originariedad, sino que la revela al involucrarse en ella. Esta "revelación" no se realiza entonces a la manera de una psicología racional, sino de una metafísica que muestra un origen en su patentización, y de una *fe filosófica* que ha optado por un optimismo racional sin ingenuidades -no sólo respecto a la posibilidad que es el hombre, sino también respecto a la posibilidad de iluminar, desde la razón, el camino hacia la realización existencial.

La polaridad de subjetividad y objetividad es, en la aclaración crítica, *manifestación* de la posible <existencia>, y la *decisión* reviste la misión de trascender la reflexividad para comprometerla en la participación comunicativa. La comunicación <existencial> representa a su vez la forma "inobjetiva" (ni "subjetiva", ni "objetiva"; tampoco relación entre estas determinaciones) de la aclaración, en la que ésta encuentra su desenvolvimiento como requerimiento ético-existencial. Para Jaspers el pensamiento aclaratorio responde a una exigencia de orden ético, de la que no puede sustraerse el inevitable riesgo de la realización <existencial>, habiendo concebido la comunicación en el sentido de una "mayéutica" existencial en tanto el nacimiento de la <existencia> no es posible en el individuo aislado.

La aclaración de la <existencia> tiene su comienzo no en el ser-objeto, sino en la existencia empírica; su finalidad consiste en poner de manifiesto la infinitud de la *posible <existencia>* frente a la finitud del existir empírico. Desde la existencia empírica, el *pensamiento aclaratorio* "retrocede" hacia un "más allá de toda objetividad"[59], en el que la <existencia>, aunque "se dirige hacia sí en el mundo aprehendiendo lo que existe"[60], no descansa ni en lo que existe, ni en sí misma; pues como posible <existencia> no es un ser que yo tengo, o del cual dispongo, sino que su ser es *mediado* en su esencia: "Su esencia es ser indirecto"[61]. No es, por

59 Jaspers, Karl. *Filosofía*, Vol. 1, p. 31

60 Ibíd., p. 32

61 Ibidem.

consiguiente, un concepto; sino un *índice* que señala hacia lo inobjetivo (trascendental) y que en sí mismo es inobjetivo. Esto es, el pensamiento aclaratorio representa en la concepción jaspersiana un modo *indirecto* de patentización filosófica del ser.

Por cuanto la filosofía no aporta un saber acerca del ser[62], sino que provee más bien al hombre de una *certidumbre* -que no hay que entender en sentido psicológico, como una suerte de vivencia o sentimiento; tampoco en el sentido de una certeza racional según tradición de raíz cartesiana-, esta "certidumbre" podría interpretarse más bien en analogía con una "revelación". Deberá entonces rebasar toda manifestación de la conciencia según los modos de la relación sujeto-objeto (relación cuyo ámbito de validez es restringido por Jaspers a la orientación, tanto empírica como filosófica, en el mundo). Más allá de ésta, se trata de una certidumbre *existencial* en tanto indiferenciable de "la certidumbre más profunda de sí mismo"[63].

Tanto la <existencia>, así como su aclaración metódica, representan el núcleo en que se origina y se "interpreta" la pregunta por el ser. Es por eso que, según Jaspers: "Todo filosofar puede ser llamado aclaración de la <existencia> *en el sentido más*

62 M. Heidegger critica la postura de K. Jaspers, consistente en la negación de la posibilidad de una ontología en general. Según Heidegger, tal consideración respondería a que Jaspers "entiende (...) por ontología sólo lo que se ha tenido hasta ahora por tal, y que ha quedado convertido en un montón de conceptos anquilosados" (En: Heidegger, Martin: *Schelling y la libertad humana*, traducción de Alberto Rosales, Caracas, Monte Ávila Editores, 1996 (1971), p. 78). La base de tal rechazo tendría, según el señalamiento de Heidegger, la extrema gravedad de una incomprensión de fondo: el desconocimiento de "la necesidad y la naturaleza de la pregunta fundamental por la verdad del ser" (Ibíd.), la cual ha sido diferenciada por Heidegger de la pregunta por la verdad del ente. El propio Heidegger reconoció explícitamente en una carta a Jean Wahl: "La cuestión única de *Sein und Zeit* no ha sido tratada de ninguna manera por Kierkegaard ni por Nietzsche, y Jaspers la deja enteramente a un lado" (Cit. por: de Waelhens, Alfred: *La filosofía de Martin Heidegger*, traducción de Ramón Ceñal, S. J., Madrid, Instituto Luis Vives de Filosofía, 1952 (1942), p. 304). En efecto, la ontología que Jaspers rechaza es la teoría del ser según su concepción tradicional. Pero la diferencia ontológica entre el Ser y el ente podría ser considerada, según César Moreno (Véase en: Moreno, César: *Fenomenología y filosofía existencial. Enclaves fundamentales*, Vol. I, Madrid, Editorial Síntesis, 2000, pp. 173-174) como "irrelevante" en la filosofía de Jaspers, pues el interés de éste se dirige no a la relación entre el Ser y el ente, sino a la diferencia entre mundo, existencia y trascendencia como los modos del ser, así como a los modos del trascender como praxis y como concepción metódica que instituye el filosofar. Jaspers ha propuesto en lugar de una "teoría" del ser, la concepción de una hermenéutica (metafísica) de las cifras entendida como *lectura del lenguaje de la Trascendencia*. "La ontología –estima Jaspers- ilusiona engañosamente al dar carácter absoluto a algo, de lo cual se ha de deducir lo demás. Encadena al ser que se ha hecho objetivo y deroga la libertad. Paraliza la comunicación, como si yo pudiese alcanzar mi sentido de la existencia empírica por mí solo (...), impide la lectura del escrito cifrado y hace perder la trascendencia. Ve un ser como uno y múltiple, pero no como el ser de la posible <existencia>, el cual no puede ser más que éste". Cf. en: Jaspers, Karl: *Filosofía*, Vol. 2, p. 531

63 Jaspers, Karl: *Filosofía*, Vol. 1, p. 38

amplio"[64]. Sea porque ante el mundo como un todo me pierdo en su inoclusión y heterogeneidad, retomándome a mí mismo(a) en mi libertad; sea porque la experiencia de la trascendencia me muestra los límites de las formas de objetivación del ser (ninguna de las cuales tiene validez general para la <existencia>), en todo filosofar la <existencia> representa tanto el límite extremo, como la posibilidad radical del filosofar. De ahí que la aclaración de la <existencia> constituye, para Jaspers, el único camino posible en nuestros días para el filosofar que se orienta a la metafísica.

Desde la <existencia> que se aclara, el pensamiento metafísico *evoca* la trascendencia como el ser "que no es existencia empírica, ni conciencia, ni tampoco <existencia>, sino que lo trasciende todo"[65]. El ser *trascendente* es lo absoluto; es contrapuesto "con la finitud, relatividad e inoclusión de todo lo que existe en y para la conciencia"[66] y no sólo desborda mi experiencia actual, sino también mi experiencia "posible" (Kant). Esto es, "trascendente es lo que, en absoluto, nunca puede llegar a ser objeto como existencia empírica" y tampoco "se hace presente a la conciencia como <existencia> posible"[67]. El ser de la trascendencia no es investigable y más bien resulta *dudoso*, aunque "toda filosofía está dirigida a la finalidad de cerciorarse de la trascendencia"[68].

Jaspers propone una lectura[69] del significado del pensamiento metafísico, a partir del postulado de las *cifras de la trascendencia*: "Al ser externo de la trascendencia pertenece su incognoscibilidad;

64 Ibíd., p. 37

65 Ibíd., p. 59

66 Ibidem.

67 Ibidem.

68 Jaspers, Karl: *Sobre mi filosofía*, p. 266. Este cercioramiento es también (y no exclusivamente) para Jaspers condición de la experiencia religiosa: "El hombre –por limitarse ya a la religión, ya a la filosofía- se hace dogmático, fanático y, al fin, al fracasar, nihilista. La religión necesita para persistir verdaderamente la conciencia de la filosofía. La filosofía necesita la sustancia de la religión para mantenerse llena de contenido" (Ibíd.). El problema "ontoteológico" ha sido "trasladado" o reconducido, podría quizá decirse, al ámbito de la conciencia existencial y a la filosofía (crítica) de la religión. Esta última ha sido valorada como la dirección predominante del pensamiento jaspersiano. Según H. J. Blackham, este pensamiento "no es una teología natural, pero podría decirse que ocupa el lugar de una teología natural. No es una filosofía cristiana, pero trata filosóficamente con las realidades elusivas tratadas de modo críptico en las enseñanzas de Jesucristo". La noción que Jaspers tiene de la Trascendencia "no es teística ni panteísta; naturalista ni antropocéntrica" (Véase en: Blackham, Harold J.: *Seis pensadores existencialistas. Kierkegaard, Nietzsche, Jaspers, Marcel, Heidegger, Sartre*, traducción al español de Ricardo Jordana, Barcelona, Ediciones de Occidente, 1965 (1959), p. 68). Añade Blackham que la noción de Trascendencia en Jaspers invita a la comparación con el Dios de la teología, pero considera que Jaspers no está expuesto a críticas de esta naturaleza pues su filosofía existencial "no es una descripción del Ser" sino "una invitación a la experiencia y una clave para la existencia" Blackham, H.J.: Ibíd., p. 69

69 Dicha lectura podría tener precedentes en la tradición mística cristiana, pero sobre todo en el neoplatonismo de Plotino, al cual Jaspers explícitamente ha considerado como una de las fuentes principales de su filosofía.

su ser interno es el escrito cifrado de todas las cosas"[70]. Desarrolla su teoría de las cifras en un sentido hermenéutico; esto es, con la intención de "traducir" al lenguaje de lo simbólico la exégesis (trans)histórica del lenguaje metafísico. La "cifra" representa lo que pudiera denominarse una "nueva objetividad"[71]: los "objetos" que le son propios no son realidades que podrían darse empíricamente al conocimiento, sino que desde el punto de vista de la existencia empírica se perciben como *vagas fantasías de la conciencia*. Pero son, además, objetos *absolutos*, no en sí mismos, sino para (en) la <existencia>[72]: símbolos que ésta "descifra" al comprenderse a sí misma en su <historicidad> (temporalidad), pues el desciframiento no es apropiación (objetiva). Estos objetos-símbolos son más bien aprehendidos *como si* representaran a la trascendencia en su "objetividad"; objetividad que, a su vez, tiene también un carácter simbólico, porque remite de modo impropio, podría afirmarse, al ámbito de la relación sujeto-objeto, ya que no es reducible a los contenidos determinados por ésta. Cuando estos símbolos ponen de manifiesto para la <existencia> algo "absoluto", entonces "desaparece su ser-objeto" y "se actualiza el verdadero ser para la <existencia>"[73]. El símbolo "es cifra: manuscrito de otro, el cual, generalmente ilegible, se descifra existencialmente" [74]; es "órgano por el cual la <existencia> se cerciora del ser"[75]. Debido a que lo absoluto no puede encontrarse en ninguna cosa constituida, no hay verdadera trascendencia como algo existente para un sujeto, sino "sólo como realidad para la libertad"[76]. En esta dirección, las cifras de la trascendencia representan el lenguaje que propiamente "habla" a la libertad del hombre y que resulta inconmensurable con cualquier posible expresión de sentido o de significación según "convenciones" o "acuerdos".

Al realizarse en la apropiación de la *objetividad absoluta*, el pensamiento metafísico, no obstante, sólo aprehende *de modo*

70 Jaspers, Karl: *Sobre mi filosofía*, p. 268. La distinción entre lo externo y lo interno en el Ser podría interpretarse como posible alternativa sin aspirar a analogías, a la concepción escolástica acerca de la relación entre la esencia y la existencia del Ser divino, según la cual, de Dios sólo puede conocerse que *existe*, pero no *qué* es. Para Jaspers, el ser externo de la trascendencia, su existencia, es incognoscible; es su "esencia" lo que habla a través de las cifras.

71 Cf. en: Jaspers, Karl: *Filosofía*, Vol. 1, p. 39

72 La <existencia> es para Jaspers el "lugar" y la condición *propia* de las realidades simbólicas.

73 Jaspers, Karl: *Filosofía*, Vol. 1, p. 39

74 Ibíd., pp. 38-39

75 Ibíd., p. 39

76 Ibíd., p. 40

indirecto lo absoluto. Es mediante la aclaración de la <existencia>, en las situaciones-límites y en las acciones incondicionadas que se hace posible este "contacto", donde "la objetividad recibe el valor de símbolo"[77], pues debido a su contenido sensible se expresa en imágenes y conceptos que en sí mismos son *objetos finitos*, cuya función simbólica consiste en "actualizar" el verdadero ser para la <existencia>.

Desde las condiciones de las situaciones-límites (*Grenzsituationen*), las cuales patentizan la oclusión y la quiebra de la existencia empírica, la <existencia> apela a la decisión a través del "salto", en que se produce el encuentro <histórico> de libertad y necesidad; de tiempo y eternidad, de <existencia> y trascendencia. Estas situaciones, debido a que se encuentran preñadas de <historicidad> (temporalidad), no pueden sustituirse por otras, ni se pueden suprimir; ellas "no cambian"[78], excepto sólo en su modo de manifestarse. Aunque como manifestación *aparecen* en la existencia empírica, expresan nuestra radical condición carencial[79]. De ahí su carácter irrevocable; de ahí su *necesidad*: "Son –dice Jaspers- a manera de un muro con el que tropezamos y ante el que fracasamos"[80]. Si bien no podemos modificarlas ni suprimirlas, podemos sin embargo *esclarecerlas*: ellas remiten al sentido paradójico de la condición intrínsecamente limitada (finita) del hombre, consistente en que éste se encuentra siempre *en situación*. A la vez, la *situación* constituye una "realidad referida a un sentido"[81] que significa ventaja o perjuicio para la existencia empírica; esto es, "oportunidad o impedimento"[82]; *posibilidad* o *imposibilidad*.

77 Ibíd., p. 38

78 Jaspers, Karl: *Filosofía*, Vol. 2, p. 66

79 ¿Qué significa *límite*? Según Jaspers: "Límite expresa lo siguiente: Hay otra cosa, pero, al mismo tiempo, esta otra cosa no existe para la conciencia en la existencia empírica". en: Jaspers, Karl: *Filosofía*, Vol. 2, p. 67. El límite se define como límite para la conciencia que se encuentra atada a la existencia empírica y por consiguiente a la situación fáctica con que se identifica. Siendo un límite para la conciencia empírica o <conciencia en general>, la situación-límite escapa a ésta, la cual *no concibe la diferencia* entre la situación fáctica y la situación-límite: "o bien no es afectada por las situaciones-límites", o bien "se abate para no ser más que la oscura cavilación en la impotencia y el desamparo" (Ibíd.). Frente a la realización fáctica de la existencia empírica en una situación finita, que es "particular, transparente y caso de algo general" en Jaspers, Karl: *Filosofía*, Vol. 2, p. 70, la <existencia> que se remite a las situaciones-límites, sin ser jamás lo general, afecta la totalidad de estas realizaciones.

80 Jaspers, Karl: *Filosofía*, Vol. 2, p. 67

81 Ibíd., p. 65

82 Ibidem. En su naturaleza empírica, la "situación" es objeto de investigación de las ciencias, las cuales atienden, bien a la tipificación (generalización) de las situaciones; bien a su irrepetibilidad en formas históricas únicas.

Si la situación fáctica define a la existencia empírica, la situación-límite define a la <existencia>: existir y experimentar las situaciones-límites "son una misma cosa"[83]: "En el desamparo de la existencia empírica hay un impulso ascendente del ser en mí"[84], pues la "auténtica función del límite"[85] consiste en *señalar a la trascendencia, sin dejar de ser inmanente.* Si la situación-límite es índice de la trascendencia, la acción incondicionada arraiga a su vez en aquel *impulso ascendente del ser en mí* que como <existencia> es más que existencia empírica, sin poder, no obstante, alcanzar su realidad de modo independiente a ésta: *Situación-límite y acción incondicionada son los polos de la relación paradójica entre <existencia> y trascendencia.*

La imperfección de la libertad en sus realizaciones es manifestación de la *insuficiencia abismática*[86] de la <existencia>; "insuficiencia insuperable"[87] e *infinita*, que como culpa "es la misma cosa que la busca de la trascendencia"[88]. Por su incompletitud es posibilidad, frente a la cual la trascendencia es realidad sin posibilidad [89] o *realidad absoluta*: en la trascendencia cesan la libertad y la decisión, no por defecto, sino porque, al carecer la trascendencia de posibilidad, constituye la plenitud de lo real. Para la <existencia> toda referencia a la trascendencia se realiza a través de aspectos no sólo equívocos, sino *positivamente engañosos*[90] en su representación mediante enunciados y formas que, en sí mismos, carecen de valor universal y no pueden constituir(se) (según) cánones establecidos convencionalmente. Al mismo tiempo, la trascendencia rebasa la <historicidad> (temporalidad) de la <existencia>: mi <historicidad> no es el origen de la trascendencia, la cual, paradójicamente, si bien puede ser aprehendida <históricamente>, no puede ser pensada en sentido propio como <histórica> a su vez, ya que ella *es más de lo que es para la <existencia>.*

Ni como objeto para una <conciencia en general>; ni como <historicidad> existencial se "muestra" la trascendencia como

83 Ibíd., p. 67
84 Ibidem.
85 Ibíd., pp. 67-68
86 Cf. en: Jaspers, Karl: *Filosofía*, Vol. 2, p. 59
87 Ibíd., pp. 359-360
88 Ibíd., p. 360
89 Cf. en: Jaspers, Karl: *Filosofía*, Vol. 2, p. 363
90 Cf. en: Jaspers, Karl: *Filosofía*, Vol. 1, p. 553

"realidad". Si bien resulta accesible al hombre únicamente en la <historicidad> de la <existencia>, la única actitud verdadera del sí-mismo frente a la trascendencia (en la que ni éste ni aquélla se pierden) requiere de la conciencia de la independencia de la trascendencia, que se abre a la <existencia> como límite (absoluto), "en el cual estoy ante ella cuando soy auténticamente"[91]. Se comprende entonces que el lenguaje metafísico no es *una absurda traducción de la realidad de la trascendencia (sic.)* en "posibilidad lógica y psicológica", sino posibilidad *para la existencia,* la cual se "aclara" en su relación con lo "absoluto".

La trascendencia tampoco se identifica con una realidad trasmundana, inaccesible en algún lugar frente al mundo real[92], pues de serlo, la <existencia> no podría reconocerla en su <historicidad> y su realización <histórica> sería adulterada en el sentido de un imposible "emprender un camino hacia ese otro mundo"[93]. Esta duplicación del mundo –indica Jaspers- es engañosa. No hace más que trasladar a ese otro mundo cosas y sucesos que también hay en éste (...). Las imágenes e historias de ese mundo (...) se las trata como otra realidad empírica (...)"[94]. Será entonces la <historicidad> (unidad existencial de tiempo y eternidad) el "lugar" que, sin ser mundo, involucra al mundo como condición desde la cual la <existencia> está "situada" en relación a la trascendencia.

Lo mismo que para Kierkegaard, también para Jaspers la trascendencia de la divinidad no habla directamente al hombre: "Humillado en el suelo ante la *omnipotencia que abandona su ocultación para manifestarse*, habría perdido mi libertad"[95]. Pero si el hombre fuese en sí y por sí la trascendencia, "cesaría el movimiento, el cumplimiento y terminación estaría ahí, y ya no habría tiempo"[96].

La divinidad única es "*desconocida* en absoluto"[97]. Si la diversidad de formas del *escrito cifrado* de la trascendencia se identifica con la divinidad, "entonces se cae en la arbitrariedad: los múltiples dioses dan en algún modo razón a todo, cualquiera que esto pueda

91 Jaspers, Karl: *Filosofía*, Vol. 2, p. 367

92 Cf. en: Jaspers Karl: *Filosofía*, Vol. 2, p. 363

93 Ibidem.

94 Ibíd., p. 363-364

95 Ibíd., p. 440

96 Ibíd., p. 465

97 Ibíd., p. 486

ser"[98], anulando la trascendencia como incondicionalidad del ser, que es cambiado *en la calderilla de lo múltiple*. La concepción de Jaspers sugiere como método del pensamiento metafísico una "hermenéutica" de los símbolos (cifras) de la trascendencia, cuya lectura filosófica en la tradición pone en quiebra la pretensión de verdad incondicionada de los dogmatismos[99]. Esto explicaría la imposibilidad de que la metafísica aspire a constituirse como verdad absoluta, y así también que el pensamiento metafísico siempre se encuentre "en tensión" consigo mismo y con las formas de su expresión, las cuales le resultan extrañas. Jaspers ha apelado a la denominación de *lo Uno* para referirse a la trascendencia como el ser inobjetivable que, sin ser <existencia>, es aquello con lo que el existente puede relacionarse en su <historicidad>: aunque el existente nunca alcanza lo que *es* en tanto contenido del conocimiento, "ese abismo, vacío para la razón, puede llenarse para la <existencia>"[100].

Dirigida a la trascendencia o abandonándola, en la ascensión o en la caída; enfrentándose a ella en el desafío o abandonándose en la confianza de lo inconcebible; sometiéndose a la claridad racional que ordena la existencia empírica y la vincula al sí-mismo en la ley del día, o quebrantando todo orden; todo deber y fidelidad como impulso de arruinarse en el mundo en la pasión de la noche, la <existencia> permanece en la tensión de estas polaridades sin conocer de antemano hacia dónde tiende cada una de ellas, porque no es posible determinarlo desde la existencia empírica, la cual es lo único accesible al saber en la <conciencia en general>: "Yo no aprehendo la trascendencia ni trato con ella mediante alguna acción repetible conforme a reglas. Yo estoy en ascensión hacia ella o en caída desde ella (...), experimento existencialmente la una por virtud de la otra"[101].

Para Jaspers, la metafísica sólo puede asumirse en nuestros días desde convicciones y certidumbres que, pudiendo ser aceptables, no son necesariamente demostrables, sino que constituyen en todo caso *indicaciones* de un *horizonte* de sentido, desde el cual

98 Ibidem.

99 Véase en: Habermas, Jürgen: *La lucha de los poderes ...*, p. 46

100 Jaspers, Karl: *Filosofía*, Vol 2, p. 356. Tanto el monoteísmo, como el politeísmo son por igual insificientes como representaciones de la trascendencia. Ni siquiera se puede (vs. el *personalismo*) atribuir a Dios personalidad, pues toda personalidad se da frente a otras personalidades, y Dios *no tiene contertulios*. La "idea" de Dios en Jaspers se encuentra sustancialmente influida por la metafísica de Plotino, y lo mismo que en ésta, también para Jaspers la trascendencia, siendo recóndita, *se hace presente* en la <existencia> y en el mundo, al margen de las fórmulas de la tradición religiosa y de las estructuras del entendimiento.

101 Ibíd., p. 445

es posible esclarecer la problematicidad de la <existencia>. Por eso la metafísica no es ontología, ni puede serlo, sino lenguaje de una posibilidad existencial, "la cual, por virtud de ella, puede esclarecerse a sí misma al entrar en contacto con la realidad absoluta"[102] a través de la fe filosófica, acto del hombre pensante que se cerciora al mismo tiempo de su posibilidad y de la realidad absoluta que es fundamento de la <existencia>.

No hay <existencia> sin trascendencia, pues de la misma manera que me cercioro de mi mismidad, también me cercioro de la trascendencia por la que soy: del "hecho" de la <existencia> se sigue la certeza de la trascendencia: "Como hombres –declara Jaspers- nunca nos somos suficientes, no somos nuestra única meta, sino referidos a la trascendencia. Por ella somos exaltados y al tiempo nos percatamos claramente de nuestra nulidad"[103]. Esta certeza (existencial) es para Jaspers tan evidente, que hace innecesaria toda prueba, ya que lo que no es accesible mediante el conocimiento, lo es a través de la fe que, fundada en la <existencia> y en su aclaración racional, abraza toda referencia posible a la trascendencia como símbolo que puede ser vivificado, *para que vuelva a adquirir significación*: " El pensamiento no puede conocer a Dios sino sólo hacernos dar cuenta de cómo en nuestra situación penetra la trascendencia en nuestra alma"[104]. Desde la conciencia existencial, se abre la trascendencia para el hombre en la experiencia de lo absoluto y de lo infinito *desde su propia finitud*.

102 Ibíd., p. 365. Todo el que filosofa, estima Jaspers, está sujeto constantemente al descarrío y se hace culpable de *formas impuras de expresión*, o *manifestaciones directas superfluas y esquematismos racionales*. Contra la fijeza de las objetividades y de las fórmulas, la *ironía* y el *juego* representan en la conciencia <histórica> de la trascendencia la superación del juicio ante lo únicamente objetivo: "Todo pensamiento filosófico se puede relativizar aún de nuevo. En la solemnidad de poseer la verdad (...) se olvida el juego; y se hace ridícula bajo la mirada de la ironía (...). Sólo en el ámbito del juego es posible (...) la verdadera seriedad". (Karl Jaspers: *Filosofía*, Vol. 2, p. 166)

103 Jaspers, Karl: *Condiciones y posibilidades para un nuevo humanismo*, p. 191

104 Jaspers, Karl: *Filosofía*, Vol. 2, p. 384-385. Jaspers rechaza toda fijación de la trascendencia en las formas de la existencia empírica. La representación de la trascendencia en el Dios personal es, según considera, la identificación del ser absoluto con la humanidad, con lo que se pretende "aligerar lo inconcebible del ser sí-mismo" (Karl Jaspers: *Filosofía*, Vol. 2, p. 539). Pues el sí-mismo "no es él mismo más que en la tensión de la trascendencia más lejana y el presente más presente; la tensión entre la cifra y la existencia empírica temporal; entre el ser dado y la libertad. Es como si el hombre desertase de serlo cuando se arrodilla ante sus ídolos. Ellos no exigen; sólo la divinidad es la que, como verdadera trascendencia, exige que el hombre sea sí-mismo en esta tensión. El hombre no puede llegar a ser nada ni ante el ídolo de sí mismo, en el cual se convierte en imagen, ni ante la humanidad, ni ante una forma personal de la divinidad. Contra todas estas y otras formas, incluso contra la divinidad que se manifiesta como cifra, debe defender su derecho, el cual le concede la divinidad trascendente desde la lejanía y confirma que Dios como trascendencia quiere que yo sea yo mismo". (Ibidem.)

Así, la *metafísica de las cifras* representa la "lectura" en la que se integran, y a la que se "traducen" paradójicamente estas experiencias; es lenguaje de la filosofía de la <existencia>, al cual ésta retorna para reencontrarse "en la fuente de la que surge"[105]: "La filosofía de la <existencia> es, en esencia, Metafísica"[106].

105 Ibid., p. 32
106 Ibidem.

LÓGOI Revista de Filosofía Nº 10. Semestre julio-diciembre 2006
Índice REVENCYT, código: RVL006 pp. 103 - 122

Valores occidentales en torno a la muerte en Diálogos Socráticos y en testamentos coloniales

Rosa Isabel Zarama Rincón *

RESUMEN:

Aunque la Atenas del siglo V a C. y la América Latina colonial tardía están muy distantes en la geografía y el tiempo, los dos espacios reconocieron la mortalidad del hombre y creyeron en la inmortalidad del alma. A partir de tres *Diálogos Socráticos* y de cuarenta y ocho testamentos coloniales hispanoamericanos se realizó una analogía acerca de cómo las dos culturas enfrentaron la muerte. Se hizo referencia a los dioses, la inmortalidad, la conciencia moral, la tradición, las redes de afecto y los ritos mortuorios.

Palabras claves: Muerte, Sócrates, testamento, ritos fúnebres

Value western around the death in Socratic Dialogues and in colonial testaments

ABSTRACT:

Although the Athens of the century V b C. and late colonial Latin America is very distant in the geography and the time, the two spaces recognized the man's mortality and they believed in the immortality of the soul. Starting from three *Socratic Dialogues* and of forty-eight Spanish American colonial testaments it was carried out an analogy about how the two cultures faced the death. Reference was made to the gods, the immortality, the moral conscience, the tradition, the nets of affection and the mortuary rites.

Key words: *Death, Socrates, testament, funeral rites*

* Historiadora y magíster en Relaciones Internacionales, Universidad Javeriana (Bogotá-Colombia), cursante del doctorado en Historia, Universidad Católica Andrés Bello (Caracas-Venezuela). Autora del libro: *Vida cotidiana en San Juan de Pasto, 1770-1810* (2006). Correo electrónico: rosa_isabelz@hotmail.com

Recibido: 10-03-2006 / Aprobado: 25-05-2006

1.- *Introducción*

La muerte humana es una vivencia tan trascendental que todas las culturas se ocupan de ella. Rafael Cartay explica: "porque la muerte es el rango más cultural del hombre,..."[1]. Esa situación se reflejó con exactitud en *Diálogos Socráticos* y en los testamentos coloniales hispanoamericanos. Los testamentos les sirvieron a las personas que pretendieron dejar organizados sus intereses espirituales y materiales antes de morir y que contaron con los recursos económicos para cancelar los mismos. En estos documentos se puede observar varios aspectos: religiosidad, bienes materiales, vida cotidiana, familia, economía, ritos fúnebres y cultura, entre otros asuntos. Hay otro tema relevante: el testamento está colmado de valores occidentales: creencia en un ser superior, el honor, la virtud. Valores similares se encuentran plasmados en los tres *Diálogos Socráticos* analizados en este artículo: *Apología de Sócrates, Critón o del deber* y *Fedón o de la inmortalidad del alma*[2]. El primero, referente a los argumentos que empleó Sócrates (filósofo griego, Atenas, 470-399 a. C.) cuando fue condenado a muerte; el segundo, el diálogo del pensador con su amigo Critón quien intentó persuadirlo para que escapara de la condena de muerte y optará por el destierro; el tercero, está relacionado con las últimas horas de vida y el deceso de Sócrates, en donde el filósofo y sus amigos hablaron sobre el alma.

En este artículo se hará una analogía sobre los elementos de muerte presentes en los *Diálogos Socráticos* y en cuarenta y ocho testamentos coloniales hispanoamericanos. Esos elementos son: dioses, inmortalidad, conciencia moral, tradición, redes de afecto y ritos mortuorios y fúnebres. Cuarenta de los testamentos corresponden a Pasto, ciudad ubicada al suroeste de la actual Colombia, con tradición agropecuaria y comercial; ocho testamentos coloniales pertenecen a Monterrey, población ubicada al noreste de México, igualmente con tradición ganadera. Las fechas de los documentos oscilan entre 1765 y 1810[3].

1 Cartay, Rafael: "artículo mortis". *en Una aproximación a la historia de la muerte en Caracas 1890-1990*, Caracas, Colección Rescate, Fondo Editorial Fundarte Fundarte y Alcaldía de Caracas, 1997, p. 9

2 Tomamos como fuente de consulta lo siguientes textos: Platón y Aristófanes: *Apología de Sócrates, Critón, Las nubes*. (Traducción de José García Yagüe), Barcelona, Ediciones Orbis, 1979. Platón: *Diálogos*. Madrid, Espasa Calpe, 2003.

3 Los testamentos de Pasto empleados en este trabajo se encuentran en la Notaría Primera de Pasto (NP): en las transcripciones se conservó la ortografía original. En tanto, los testamentos de Monterrey están recopilados en el libro de Lilia E. Villanueva de Cavazos.: *Testamentos coloniales en Monterrey 1611-1785*. Monterrey, Universidad Autónoma de Nuevo León, 1991.

Aparentemente, Atenas en el siglo V a. C. así como Pasto y Monterrey, dos ciudades de América Latina en la colonia tardía entre 1765-1810, son dos realidades tan lejanas en el tiempo, en el espacio y en sus identidades históricas que resultaría difícil comparar. Sin embargo, a pesar del enorme espacio geográfico y de los 22 siglos que las separan, hay muchos elementos en común: la preparación para la muerte y los valores occidentales presentes en los textos, ejes de la sociedad que pervivieron en la larga duración. Braudel escribió sobre la larga duración: "Algunas estructuras, al vivir largo tiempo, se vuelven elementos estables de una infinidad de generaciones: abarrotan la historia, la obstruyen; por lo tanto, ordenan su transcurso. Otras son más rápidas en desmoronarse. Pero todas son a la vez sostenes y obstáculos. Como esos valores, continúan teniendo vigencia a pesar del tiempo y del espacio"[4]. En este orden de ideas, la preparación para morir y los rituales mortuorios y fúnebres forman parte del dominio cultural de las sociedades; debido a su permanencia a través de los siglos se insertan en la larga duración.

Hay otros factores que relacionan los dos espacios en primer lugar, la antigua Grecia es una de las cunas de la cultura occidental, a la que América Latina pertenece. En segundo lugar, el testamento como documento para repartición de bienes surgió en Grecia y, en tercer lugar, la religión católica fundamental en la vida colonial se constituyó a partir de la tradición judía y helénica.

2. Vida espiritual

2.1. Dioses

Atenas y las ciudades latinoamericanas fueron sociedades profundamente religiosas, creían en sus dioses y practicaban ritos para acercarse a ellos y obtener sus bendiciones. En los *Diálogos Socráticos*, como en los testamentos, la convicción en seres superiores era la base de la fe; aunque la Antigua Grecia fuera politeísta y en América Latina fue impuesta una religión monoteísta, confiaban en dioses o en un Dios como seres grandes, creadores, buenos, sabios y paternales. Para A. Petrie, los griegos recurrían a sus dioses para todos los propósitos de su vida diaria a través de la oración, del sacrificio y por iniciativa propia[5]. Sus

4 Braudel, Fernando: *Escritos sobre historia*, México, F.C.E., 1991, p. 47

5 Petrie, Alexander: *Introducción al estudio de Grecia*, México, D. F., F. C. E., 1991, p. 131

numerosos dioses eran invocados en las diferentes circunstancias de la vida.

Los habitantes de las colonias hispánicas también fueron muy religiosos; esa tendencia se gestó en el catolicismo europeo, que se caracterizó por su fuerte espiritualidad, su acentuado misticismo, su inclinación al ascetismo y a la vida monástica, lo que generó un gran respeto por la religión católica y el seguimiento de sus disposiciones.

Los griegos sabían que pertenecían a sus dioses, ellos los habían creado y a ellos iban a volver a la hora de su muerte. Con una hermosa frase Sócrates estableció la relación estrecha que existía entre los dioses y los hombres: "... los dioses tienen necesidad de los hombres y éstos pertenecen a los dioses"[6].

En los *Diálogos Socráticos* la cercanía entre los hombres y los dioses es explícita. Los griegos tenían en Zeus[7] a su principal divinidad, a quien los personajes de los textos lo invocaron o exclamaron su nombre: "¡Por Zeus!"[8], lo que demuestra la presencia de los dioses en la vida cotidiana de los atenienses.

Tanto en los *Diálogos* como en los testamentos existe la convicción de que la vida está en las manos de los dioses. No en las manos de los hombres, porque los dioses deciden en que momento las personas deben partir: "... es preciso esperar qué la divinidad nos envíe una orden formal de abandonar la vida, como la que hoy me manda"[9]. Siguiendo la doctrina cristiana, los hispanoamericanos pensaban que la estancia de las personas en el mundo era transitoria y que el verdadero destino del ser humano era la vida eterna. El testamento estaba repleto de elementos religiosos, porque el derecho prestó su forma para instrumentar la religión católica En el documento mencionado, después del encabezamiento, una de las primeras cláusulas era: "Primeramente encomiendo mi alma a Dios Nuestro Señor que de la nada la crió, y el cuerpo a la tierra de que fue formado;"[10]. De esta manera en el escrito

6 Platón: *Diálogos...*, p. 150

7 Zeus ("Iuppiter") es la divinidad principal de los griegos, el amo supremo de los dioses y de los hombres, el sostenedor del orden moral, político y social. Petrie, Alexander: Op. cit., p. 127

8 Platón: "Fedón, o de la inmortalidad del alma" en *Diálogos*, p. 148, referencias similares. pp. 156, 194, 196

9 Platón, *Diálogos...*, p. 150

10 NP Libro 1807-1810, Protocolo de 1810, f. 110

se confirmó uno de los pilares del catolicismo: la separación del cuerpo y alma. Lo más importante era el alma creada por Dios y a Él se la encomendaron, el cuerpo al ser tierra regresa a su lugar de origen: la tierra. Material que de acuerdo con la tradición católica fue hecho el cuerpo humano.

Platón y los testadores latinoamericanos tenían fe en sus dioses, seres creadores que les ayudaría a dar el paso a la muerte. Para los católicos de la colonia, su Dios, la Santísima Trinidad, la Virgen, los santos y demás miembros de la corte celestial les daban esperanza en vida. Se aferraban a que sus patronos celestiales no los abandonarían, particularmente a la hora de morir; esa creencia en seres superiores les daba valor para asumir ese paso a lo desconocido. Esos sentimientos religiosos se plasmaron en los testamentos, así, habitualmente, en la cabeza de los testamentos se colocaba una frase con la siguiente expresión: "En nombre de Dios todo poderoso, Amén". Luego, en las cláusulas afirmaban: "En el nombre de la Santísima Trinidad Padre, Hijo y Espíritu Santo; tres personas distintas, y un solo Dios verdadero, Yo...". El testador persigue salvarse e ingresar a la gloria de su Señor corroborando sus creencias y encomendándose a la divinidad.

2.2. Inmortalidad

Para los atenienses como para los latinoamericanos de la colonia, la existencia de los dioses se relaciona con la inmortalidad del alma; para unos y otros la muerte fue la separación del cuerpo y alma. El texto *Fedón, o de la inmortalidad del alma,* es también conocido como "El testamento de Sócrates", porque en él Platón (Atenas 428–347 ó 348 a. C). filósofo recreó las últimas horas del pensador mientras dialogaba con sus amigos, su idea de la muerte, de la inmortalidad del alma, sus disposiciones acerca de su entierro y su deseo de cumplir con los compromisos que en vida había asumido. Buena parte de la discusión se centró en la inmortalidad del alma y de las relaciones entre cuerpo y alma, planteamiento que la filosofía occidental denominó dualismo. Así, la definición de la muerte para el ateniense fue: "¿No es la separación del alma y del cuerpo, dijo Sócrates, de manera que el cuerpo permanezca solo y el alma sola también? ¿No es esto lo que denominamos la muerte?[11].

11 Platón, *Diálogos...*, p. 152. Idea similar p. 156

En ese contexto en el que se encontraba, Sócrates afirmó: "(El alma) huye siempre del (cuerpo) recogiéndose en sí misma, meditando siempre, es decir, filosofando bien y aprendiendo efectivamente a morir ¿no es esto una preparación para la muerte?"[12]. Quiso decir que él como filosofo pasó muchos años aprendiendo a morir pues llevaba largo tiempo meditando sobre ese asunto y **estaba listo para dar ese paso**. Por eso, vivió sus últimos momentos de acuerdo con lo que predicó, fue fiel a sí mismo y a sus convicciones. Corroboró la seguridad que sintió en ese momento al decirle a su amigo: "Así es Critón, estaría fuera de lugar a mi edad el disgustarse por el hecho de tener que morir en fecha próxima"[13].

Sócrates y sus compañeros debatieron ampliamente sobre la inmortalidad del alma que existiría en el otro mundo y en el cuerpo que es mortal. Su amigo Cebes afirmó: "Es evidente Sócrates, que nuestra alma se parece a lo que es divino y nuestro cuerpo a lo que es mortal"[14].

El pensador tenía confianza en el más allá y que esa vida sería mejor. Creyó que en el más allá existiría la justicia de los dioses, que favorecería a los buenos de corazón. Pero nuevamente repitió que todo dependía de las decisiones de la divinidad: "Y el alma, este ser invisible que va a otro medio semejante a ella, excelente, puro, invisible, a los infiernos, cerca de un dios emporio de bondad y sabiduría, un paraje al que espero irá mi alma dentro de un momento si a la divinidad le place,..."[15].

En *Apología de Sócrates,* Sócrates también exhortó a los jueces que lo escuchaban a confiar en la vida después de la muerte: "Así pues, también vosotros, ¡oh jueces!, debéis tener buenas esperanzas ante la muerte y pensar que hay una cosa cierta, y es que el hombre no alcanza ningún daño, ni en la vida ni en la muerte, y que sus asuntos no son descuidados por los dioses"[16]. Con esta frase el filósofo demostró que luego de la muerte hay otra vida con situaciones más halagüeñas que las terrenales, cómo el hombre al morir no se va a perjudicar y que siempre los dioses lo velarán y lo protegerán, aún en las situaciones más adversas.

12 Ibid., p. 172

13 Platón/Aristófanes. *Apología de Sócrates...*, p. 66

14 Platón, *Diálogos...*, p. 171

15 Ibid., p. 171. Idea similar p. 151

16 Platón y Aristófanes. Op. cit., p. 57

Siguiendo los señalamientos de la doctrina católica, los hispanoamericanos pensaban que la estancia de las personas en el mundo era transitoria y que el verdadero destino del ser humano era la vida eterna. Por eso, cuando una persona moría, su alma se separaba de su cuerpo y lo abandonaba, y después de ser sometida a un juicio individual, el alma se dirigía a uno de los lugares que había en el más allá: infierno, cielo y purgatorio. El día del juicio final resucitaría de la tumba para reencontrarse con su alma[17].

Esas creencias se manifestaban en una de las primeras cláusulas del testamento: "Primeramente encomiendo mi alma a Dios Nuestro Señor que de la nada la crió, y el cuerpo a la tierra de que fue formado; el qual hecho cadáver, mando se amortaje con el sudario del Real, y Militar Orden de Nuestra Señora de las Mercedes..."[18]. De está manera se reafirmó una y otra vez una de las ideas fundamentales del catolicismo: la separación del cuerpo y el alma. Lo más importante era el alma creada por Dios y a Él se la encomendaron. El cuerpo, al ser tierra, regresa a su lugar de origen, la tierra, material de que fue hecho el cuerpo humano según la tradición católica.

Con el anhelo de salvarse, los testadores le pedirían a Dios que los llevara junto a Él para que sus almas pudieran gozar de su amable presencia. Esa percepción del alma se observa en la siguiente cita: "(Dios) y lleve mi alma, a gozar de su beatífica presencia"[19]. Al mismo tiempo, le solicita perdón a Dios por los pecados, deseaban congratularse con Él antes de morir. Por ejemplo, en Pasto en 1810, doña Basilia Delgado y Astorquiza, solicitó en su testamento: "... Perdone todas mis culpas, y lleve mi Alma a gozar de su beatífica presencia"[20]. Lo dicho registra un modo usual que terminó por ser costumbre en muchos testadores cuando recurrían a dar limosnas y estipulaban obras pías para facilitar su ingreso al cielo.

En el tema de las buenas obras tenemos una Iglesia, interesada por el alma de sus fieles, al crear una serie de alternativas para que las personas lograran la tan anhelada salvación; así, los testadores, preocupados por la redención de su alma y deseosos de disfrutar del paraíso, pudieron recurrir a los sufragios con ese propósito. En

17 Von Wobeser, Gisela: *Vida eterna y preocupaciones terrenales. Las capellanías de misas en la Nueva España, 1700-1821.* México, D. F. Universidad Nacional Autónoma de México, 1999, p. 96

18 NP Libro 1807-1810, Protocolo de 1810, f. 110

19 NP Libro de 1807-1810, protocolo de 1809, f. 12

20 NP Libro 1807-1810, Protocolo de 1810, f. 109 r

esas circunstancias, el testador insertaba una o varias cláusulas relativas a un número de misas –rezadas o cantadas[21]- que debían celebrarse a favor de su alma y de sus parientes. Las "facilidades de salvación" que la Iglesia ofrecía a sus miembros provocaron el auge de las capellanías. En ese contexto, en 1807, el sacerdote pastuso Ramón España, solicitó fundar una capellanía:

> Se funde una capellanía de cinco mil pesos a veneficio de las almas del otorgante, sus padres, deudos y demás venefactores, la cual dota a razón de seis patacones cada misa, con obligación de vino y cera. A cuyo goze llama por patron y capellán a don Maximiliano Villota y Muñoz[22].

2.3. Conciencia moral

En la cercanía de la muerte, latinoamericanos y griegos escuchan con atención la "voz de la conciencia". El filósofo Walter Brugger definió la "conciencia moral", así: "Es aquella autoridad interior que manifiesta al hombre de manera enteramente personal y forzosamente perceptible lo que debe hacer o dejar de hacer, que emite su juicio antes de la acción como voz avisadora, prohibitoria, preceptiva o remisoria, y como fuerza laudatoria o condenatoria (remordimiento) después de ella"[23]. La expresión conciencia moral ha sido popularizado en las frases "llamado de la conciencia" o, "voz de la conciencia"[24].

Esa voz interna que cada persona escucha y que es superior en exigencia y apremio a cualquier voz externa se hizo presente en los *Diálogos* y en los testamentos. Cuando Sócrates hablaba con sus conciudadanos, uno de sus fines era enseñarles a escuchar la voz de su conciencia (daimon) que advertía cuándo obraban mal; así lo afirmaba: "Quién se acostumbra a obedecer esta voz obra siempre bien y llegará a ser un hombre bueno"[25]. Para Gaarder, Sócrates

21 Las misas cantadas habitualmente eran más costosas que las rezadas porque en las primeras se debía cancelar a los músicos.

22 NP Libro de 1807-1810, primer protocolo de 1807, fs. 12r y 13

23 Brugger, Walter, S. I: *Diccionario de filosofía*, Redactado con la colaboración de los profesores del Colegio Berchmans de Pullach (Munich) y de otros profesores. Traducido por José María Vélez. Barcelona, Editorial Herder, 1965, p. 112

24 Ferrater Mora, José: "Conciencia" en *Diccionario de filosofía*, Tomo I, (A-D) Nueva edición revisada, aumentada y actualizada por el profesor Joseph-María Terricabras, Barcelona, Editorial Ariel, 1998, p. 625

25 (A.A.V.V.) *Grecia. Historia Universal*, Bogotá, Círculo de Lectores, 1984, p. 225

era tan fuerte con su conciencia que: "El caso es que valoraba su *propia conciencia - y la verdad- más que su propia vida*"[26].

El peso de la conciencia, la necesidad de estar en paz consigo mismo, la idea de la justicia, y el hecho de que la vida se consume y que si no se manifiestan los deseos que la atormentaban no se cumplirían, hacía que muchas personas realizaran un "examen de conciencia" y comunicaran su última voluntad cuando sentían la proximidad de la muerte. Fue común que los sujetos ante la enfermedad o la proximidad de la muerte, y ante la incapacidad de cumplir con su conciencia le solicitaran a un tercero que ejecutara sus últimos deseos. En varias ocasiones, las últimas acciones que *emprendieron las personas fueron hechas para resarcirse con* la certeza de que era lo que convenía hacer. Por eso reconocieron hijos, dieron cuenta de objetos y dinero que debían, pues su propósito era dejar las cuentas claras antes de pasar al otro mundo y pasar lo más rápido posible por el angustiante purgatorio.

En ocasiones, parte de los bienes de los testamentos era destinado a favorecer a personas de menores recursos, por ejemplo: otorgar la libertad a esclavos en demostración de gratitud, perdonar deudas, dejar bienes en señal de reconocimiento y afecto; a jóvenes pobres dar la dote para el casamiento o para el ingreso al convento. Con *esos fines, en 1785, en la jurisdicción del Carrizal, en la gobernación* del Nuevo Reino de León, la señora María Cantú pidió: "Declaro ser deudora por el dicho mi marido a una mulata que vive en el (...) del Pilón en la hacienda del General Alonso de León que vive junto a la capilla (...) mando se le paguen de mis bienes o seis pesos de su valor"[27]. En este caso, aunque la deuda fue contraída por el marido difunto, la prestamista era una mulata, de condición social y económica inferior al deudor, pero la aparente debilidad de la mujer no fue pretexto para que la señora incumpliera con la palabra dada, con una obligación que su marido fallecido había contraído, y que ella por honor sentía que debía cumplir para estar *en paz con su conciencia*.

Otros ejemplos reveladores del deseo de ser justos y escuchar la voz de su conciencia fueron: En 1777, el vecino de la ciudad de Monterrey don Juan de Elizondo y su esposa acordaron darle la

26 Gaarder, Jostein: *El mundo de Sofía. Novela sobre la historia de la filosofía*, Madrid, Siruela-Norma, 1994, p. 79

27 Villanueva de Cavazos, Lilia E.: Op. cit, p. 246

carta de libertad a su esclava Juana María[28]. En la colonia ésta era una medida relativamente común como muestra de agradecimiento. Años después, en 1783, otro vecino del lugar, don Francisco Lozano, declaró que él y su esposa criaron a dos pequeños como hijos, "... por haberlos expuestos[29] en mi casa"[30], por esa razón les dejaron dinero, cien cabras, unas joyas y dinero para la carta de dote de la niña. Así explicaron su proceder: "Todo eso es mi voluntad por el amor y caridad con que los veo"[31]. El mismo señor le dejó a "Leonardito, el pastorcito", diez cabras por haberlo criado y porque lo atendió como si fuera un hijo[32].

3. *Vida en sociedad*

3.1. Tradición

La religión, los dioses y los testamentos forman parte de la tradición de los pueblos. La palabra νόμος, (*nómos*), usada por los griegos, y que se traduce por 'ley', tiene varias significaciones: la de «uso», «costumbre», «convención», «mandato» y con ello, la de un cierto orden. Originalmente se entendía la ley como algo que regula las relaciones entre los hombres[33]. En el texto *Critón o del deber*, Sócrates defendió el valor e importancia de las leyes y se sometió a ellas. Fue respetuoso de la ley de su ciudad y de sus funcionarios, las acata pues las considera la suprema autoridad para vivir en sociedad. Dice al respecto: "¿Les dirás quizá lo mismo que aquí decías, que la virtud y la justicia, las normas tradicionales de conducta y las leyes han de gozar de la máxima estimación de los hombres?"[34].

Para Sócrates su muerte era algo esperado, él mismo había pedido ese castigo a sus jueces y aunque podía optar por otro medio para salvar su vida, como el destierro, resolvió morir envenenado. El filósofo tenía tres hijos, uno joven y dos niños, pero no utilizó su situación familiar como excusa para enternecer a los jueces y obtener una pena más suave, incluso solicitó el máximo castigo:

28 Ibid., p. 213

29 Expuestos viene de expósitos. Expósitos: niños abandonados a las puertas de casas, iglesias o conventos y cuya identidad generalmente se desconocía.

30 Villanueva de Cavazos, Lilia E.: Op. cit., p. 225

31 Ibid., p. 225

32 Ibid., p. 229

33 Ferrater Mora, José: Op. cit., tomo K-P, pp. 2129, 2130

34 Platón/Aristófanes: Op. cit., pp. 80, 81

beber la cicuta. En el texto afirmó: "¡Ea!, pues, Sócrates; obedece a tus nodrizas (leyes), que somos nosotras, y no estimes a tus hijos, ni el vivir ni otra cosa alguna por encima de la justicia"[35].

Confió en la bondad y en la sabiduría de las leyes, que según el filósofo éstas no causan daño. Causó perjuicio la aplicación que le dieron los hombres. Así lo expresó con relación al juicio en el que fue condenado: "Ahora bien: es cierto que ahora vas a marchar a Hades, si es que vas, víctima de una injusticia –te la han ocasionado los hombres no nosotros, las leyes- "[36]. Aún frente a los cuestionamientos del tribunal que lo juzgó, el pensador demostró un profundo respeto por las instituciones y las autoridades de la época.

Cuando Critón lo invitó a pensar en otras alternativas para salvar su vida, en medio de un diálogo, se preguntó con sorpresa e incredulidad: "¿Y ahora nos sales con que no vas a ser fiel a lo convenido?"[37]. Para el griego, el valor de su palabra era muy grande y actuó de tal forma que sus palabras fueran coherentes con su proceder. Igualmente, siempre respetó la ley y la justicia. Pues el cumplimiento de esos preceptos llevaba a la virtud y su deseo fue que las personas cada día fueran mejores ciudadanos.

El testamento es un documento tradicional; como escrito para la repartición de bienes surgió en Grecia, pero fueron los romanos quienes lo perfeccionaron; a su vez los romanos, al conquistar la Península Ibérica; lo impusieron y durante la Edad Media se impregnó de elementos religiosos[38]. Las tierras del Nuevo Mundo al ser colonizada por España fueron también herederas de esa cultura. Según Alfredo Figueroa Navarro, en los testamentos "panameños", se reprodujeron los modelos en boga en la Madre Patria. Las invocaciones iniciales son similares, la religiosidad idéntica, las limosnas fijas comparables, el afán por precisar la mortaja muy parecido, la alusión a la vida terrenal igual. Sólo varían ciertas devociones a los santos particulares y las clases de entierros o la pompa de algunas ceremonias[39]. La situación que describió Figueroa Navarro para Panamá se presentó en los

35 Ibid., p. 81, 82

36 Ibid., p 82

37 Ibid., p. 80

38 Villanueva de Cavazos, Lilia E: Op. cit., p. 5

39 Figueroa Navarro, Alfredo: *Testamento y sociedad en el istmo de Panamá (siglos XVIII y XIX)*, Panamá, Impresora Roysa, 1991, p. 27. Edición conmemorativa del Quinto Centenario del descubrimiento de América: encuentro de dos mundos.

testamentos de Pasto y Monterrey, en dónde se conservó la forma del testamento ibérico y sufrieron las alteraciones mencionadas. El testamento es un documento que ha pasado de generación a generación durante más de 2300 años.

En América hubo aceptación de la autoridad de la Iglesia, todos esos elementos se reflejaron en los testamentos en donde se observó la obediencia al código español: para disponer de sus bienes, pagar las limosnas obligatorias que la Iglesia les exigió (mandas forzadas[40]) y respetar la autoridad del escribano que era el funcionario encargado de darle validez legal al escrito. Aunque en la América Hispanohablante dictar el testamento era una obligación impuesta por la sociedad y la Iglesia, acatarla significaba hacer un recuento de su vida y dar a conocer sus últimas disposiciones era una forma de respetar la tradición y de reproducirla.

> Vale apuntar que los escribanos del cabildo sabían de memoria el texto básico del testamento al que le agregaban las preferencias religiosas que anunciaba el testador, entonces la mayoría de los párrafos referentes a la parte espiritual eran muy similares, pues se encontraban en los manuales instructivos en boga para la época de los funcionarios mencionados. Lo que variaba eran las preferencias religiosas de los interesados.

Muchos de los testadores resolvieron planear sus disposiciones testamentarias con el debido tiempo y con profundo recogimiento, porque en su entorno social dictar el testamento era un asunto serio que exigía acuerdo y reflexión y que generaba importantes implicaciones para los beneficiarios. Uno de los testadores describió su actitud frente a este acontecimiento que era trascendental en la vida del implicado:

Resolver con maduro acuerdo y refleccion todo lo concerniente al descargo de mi conciencia. Evitar con claridad las dudas, y pleitos quien por su efecto pueden subsistirse después de mi fallecimiento y no tener ala hora de este algún cuidado temporal que me obite pedir a Dios de todas (...) la remicion que espero de mis pecados.[41]

Una de las condiciones exigida por el derecho era que la persona estuviese en su sano juicio. Para comprobar si se cumplía

40 Las mandas forzadas fueron pequeñas limosnas que se remontaban a la época de las cruzadas para liberar a los cautivos cristianos que trataban de conquistar los santos lugares.

41 NP Libro 1807-1810, Protocolo de 1810, f. 8

esa condición y para verificar que el escribano no alterara las resoluciones del testador, era acompañado por tres testigos, generalmente hombres, que daban fe de las adecuadas condiciones mentales del interesado. El testamento de don Juan de Elizondo, en 1772, lo redactó el alcalde de segundo voto de Monterrey porque no había escribano público ni real en esa jurisdicción. Elizondo, que ofició como autoridad, escribió:

> Y yo dicho alcalde ordinario de segundo voto que presenta esto doy fe conozco el otorgante y haber expresado todas las cláusulas en el expresado testamento, estando como está al parecer en su eterno juicio, memoria y entendimiento natural, el mismo con que siempre le he conocido y comunicado, a lo que fueron presentes el día de su autorización, el Capitan don José Simón de la Garza, don José Joaquín de la Garza, don José Eugenio Treviño y don Francisco de Villareal, todos vecinos de la jurisdicción de la citada ciudad y residente en el puesto de los Lermas... y lo firmó conmigo y con los testigos de mi asistencia aceptados y jurados...[42].

En la América colonial la gente testaba por varias razones: enfermedad, embarazo, campaña militar, pena de muerte y por precaución. En todos esos casos, la percepción de la cercanía de la muerte o por una actitud precavida hacía que muchas personas realizaran un "examen de conciencia" y dejaran en su testamento un recuento de su vida y particularmente la disposición de sus deseos espirituales y de sus bienes materiales. Tenían inseguridad, porque desconocían cuál era el momento de la muerte y lo que les esperaba en el más allá. Los testadores, aunque a veces hablaban del temor a la muerte como un sentimiento natural, se sobreponían a ese temor y en general aceptaban su deceso como "algo natural". En Pasto, en 1809, la señora Gregoria Chávez escribió: "...temerosa de la muerte que es natural, y preciza atoda criatura humana, y su hora incierta para estar prevenida con disposiciones testamentarias quando llegue"[43].

La gente en la antigüedad como en la colonia sintió la cercanía de la muerte y habitualmente aceptaron, respetando las excepciones del caso, esa situación inminente con dignidad, pues el encuentro con sus dioses les daba tranquilidad.

42 Villanueva de Cavazos, Lilia E: Op. cit., p. 214

43 NP Libro 1807-1810, Protocolo de 1810, f. 8

3.2. Redes de afecto

Tanto en *Fedón* como en los testamentos, hay muchos elementos referentes a su linaje. Aunque Platón mencionó tangencialmente a Jantipa, la esposa de Sócrates, y a sus tres hijos, de quienes ofreció cierta idea de la edad, pero no de su género, refleja el valor que la familia tenía para el filósofo y cómo ésta lo visitó en sus últimas horas. Cuando el final era inminente, el filósofo habló con sus hijos y con las mujeres de la parentela. Dejó en duda, además de su esposa, que otras mujeres pudieron acompañarlo ¿hermanas, amigas, vecinas? Lo importante es que el griego, como miembro de su familia, dialogó con ella, dio las últimas recomendaciones y la despidió para evitar que se entristecieran con su partida[44]. Anteriormente, en horas de la mañana la esposa de Sócrates, al ver a los amigos del filósofo que llegaban a acompañarlo en esos momentos tan difíciles para ella y para los amigos, no para el filósofo, mostró su tristeza: se lamentó y gritó[45].

Aunque los contertulios del ateniense al ser sus alumnos tenían suficientes razones para aceptar con tranquilidad la muerte, se sentían embargados por el dolor. Fedón narró: "La idea de que un hombre como Sócrates iba a morir me producía una extraña mezcla de pena y placer, lo mismo que a todos los allí presentes. Lo mismo nos habrías visto sonreír unas veces como prorrumpir en llanto..."[46]. Luego que Sócrates bebió la cicuta, sus contertulios no se pudieron contener y lloraron, su dolor era inevitable. Él los recriminó, con estas palabras: "Pero ¿qué es esto amigos míos?, nos dijo. ¿A qué vienen estos llantos?[47]. Aunque el maestro los invitó a tener cordura empleando la razón, en ese momento no primaba la razón sino el afecto del corazón.

En América Latina los testadores a lo largo del texto hicieron numerosas referencias a sus orígenes, en parte porque el documento lo requería: mencionaban los nombres de sus progenitores, el lugar de nacimiento, si estaban vivos o muertos; hacen referencia a su esposa, o sus esposas, los nombres de sus hijos, los que murieron, lo que les entregaron como dotes matrimoniales o dotes religiosas, lo que deben recibir de herencia. Muchas veces expresaron sentimientos de gratitud, afecto y preocupación hacia el cónyuge

44 Platón: *Diálogos...*, p. 209
45 Ibid., p. 147
46 Ibid., p. 146
47 Ibid., p. 210

y hacia su prole. Por ejemplo, en Pasto, el 1 de noviembre de 1800, el viudo don Francisco Mariano Maya, padre de cinco niños pequeños, temeroso de su fallecimiento, nombró a Juan de Segovia como tutor y curador de sus hijos, debido a su buena conducta y honradez, para que cuidara y vigilara la conservación y el aumento de los bienes[48]. Al señor Maya, le preocupaba el futuro económico de sus descendientes y por eso dejó sus recursos en manos de una persona de su confianza que los incrementara.

El papel de la familia continuó después de la muerte del testador, cuando hicieron cumplir sus deseos en tanto relacionados con la ceremonia fúnebre, lo acompañaron en los funerales y en el entierro, y dispusieron la repartición de los bienes. Por eso, en numerosas ocasiones los albaceas fueron hermanos, cónyuges o hijos[49].

La importancia de la familia como factor que le da fuerza y sostén a sus miembros a lo largo de la historia de la humanidad es innegable. En los testamentos hay numerosos ejemplos de cómo progenitores e hijos piensan en el bienestar de unos y otros cuando el testador fallezca. Sócrates quiere darles la mejor herencia a sus hijos con su ejemplo, pues no tenía bienes, ni le importaba tenerlos. En los testamentos, porque el documento no tiene ese propósito, los testadores no adoctrinan a sus hijos.

3.3. Ritos mortuorios y fúnebres

Cuando las personas saben que van a morir, quieren cumplir unas ceremonias tradicionales que cada cultura ha establecido. Como se mencionó anteriormente, los griegos, en su vida diaria, solicitaban la intermediación de sus dioses a través de la oración y del sacrificio[50]. Entonces, era normal que los invocaran en los ritos mortuorios y en los ritos fúnebres. Sócrates cumplió con rigor los actos que acostumbraba la religión: los homenajes tributados a la omnipotencia de la divinidad, la libación, la plegaria a los dioses antes de beber la cicuta y el sacrificio de un gallo a Asclepio.

Como la cantidad de cicuta era exacta para producir la muerte, el filósofo no pudo hacer una libación a sus dioses, sin embargo los

48 NP Libro de 1800 (Sin protocolo) f. 268

49 Zarama, Rosa Isabel: *Historia de la vida cotidiana en San Juan de Pasto, 1770-1810*, Biblioteca del Centenario del departamento de Nariño, 1904-2004. Pasto, Gobernación del departamento de Nariño, 2005, p. 166

50. Petrie, Alexander: Op. cit., p. 131

invocó: "... pero al menos estará permitido, porque es justo elevar sus plegarias a los dioses a fin de que bendigan y hagan próspero nuestro viaje; es lo que les pido: ¡que escuchen mis ruegos! Y arrimando la copa a los labios la apuró con una mansedumbre y tranquilidad admirables"[51]. Humildemente les pidió a los dioses que escucharan sus rezos. Es una necesidad de las personas sentirse acompañadas en el más allá. La descripción de sus últimas horas refleja que murió sintiendo una profunda paz.

De acuerdo con lo que describió Platón, los muertos en Grecia eran quemados o enterrados y se celebraban unos funerales en donde se hablaba del difunto[52]. Cuando los amigos le preguntaron a Sócrates, ¿cómo quieres que te enterremos? el maestro les respondió: "Como se os ocurra...". Líneas después agrega: "Hay que tener más valor y decir que sólo es mi cuerpo lo que entierras y entiérralo como te plazca y de la manera que juzgues más conforme con las leyes"[53]. Su respuesta demuestra el poco interés que tenía en discutir cómo serían las ceremonias fúnebres en su honor, pues sabía que lo más importante era el alma que estaba con los dioses, pero quería que se hicieran los ritos, de esa forma se sintió confiado y se conservaba y se respetaba la tradición religiosa. Sócrates, al igual que la mayoría de los testadores revisados, demostró humildad y sencillez al manifestar sus últimos deseos. Sus palabras finales fueron dirigidas a su gran amigo Critón para recordarle el sacrificio que acostumbraba a ofrendar al dios de la medicina: "debemos un gallo a Asclepio[54]; no te olvides de pagar esa deuda"[55].

Desde la Edad Media los cristianos formaron un conjunto de ritos y de actitudes ante la muerte, para alcanzar el cielo y evitar el infierno. Con el paso del tiempo, las prácticas asociadas a la muerte se fueron perfeccionando hasta llegar al "arte del bien morir", que consistió en que las personas debían practicar durante su vida las virtudes cristianas, evitar pecar, hacer penitencia y obras de caridad. Tenían que testar, y antes de su muerte deberían

51 Platón: *Diálogos...*, p, 210

52 Ibid., p. 208

53 Ibidem.

54 Asclepio/Esculapio es el dios de la medicina, quien tuvo mucho prestigio en el mundo antiguo. Los griegos lo llamaban Asclepio y los romanos Esculapio. www.nomismatike.hpg.ig.com.br/mitologiaesculapio.html/ consultado el 27 de febrero de 2006. El sacrificio era una acción de gracias al dios, probablemente insinuando que por la muerte le libraba de todos los males de la vida. Véase Platón: Diálogos..., p. 211.

55 Ibid., p. 144, 145

confesarse, comulgar y recibir la extremaunción. Por último, las personas cercanas debían llevar a cabo los ritos funerarios y mortuorios propios de cada lugar[56].

En el proceso de morir juegan un papel importante los ritos fúnebres. Sócrates, al no tener miramientos, dejó en sus amigos la responsabilidad de encargarse de ese asunto. Por el contrario, en la mayoría de los testamentos coloniales muchos de los autores ordenaron con lujo de detalles todo lo relacionado con su defunción: la mortaja que usarían, el tipo de cortejo fúnebre, con cruz alta o baja[57], doble de campanas[58], limosnas para los pobres, presencia del diácono y subdiácono; la misa podía ser rezada o cantada[59], muchas veces decidían cuántos sacerdotes celebrarían la misa; el lugar en donde quería ser enterrado, bien fuera en un sitio específico dentro de una iglesia o en cementerios.

Don Ramón de la Barrera, uno de los personajes más acaudalados de Pasto en 1807, siguiendo al pie de la letra el "arte del bien morir", ordenó:

> ...mando se me amortaje con el Abito de Nuestro
> Serafico Padre San Francisco, y que le acompañe el Cura
> Parroco, con cruz alta, y doble de campanas, y se sepulte
> en la Iglesia del mismo Seráfico Padre.
> 2. Mando que en el día de mi Entierro, siendo ora y si no en el
> inmediato, se selebre por mi Alma Misa cantada de Cuerpo
> Precente, con Diacono, subdiacono, vigilia y responso...[60]

Una costumbre de la época consistía en mandar a celebrar sufragios por el alma del fallecido, con frecuencia los testadores asignaban un monto de dinero para ese fin y especificaban las características de esas eucaristías. Don Juan Bautista Cavazos, habitante de Monterrey, ordenó un novenario de misas rezadas con su ofrenda y dobles[61].

56 Von Wobeser, Gisela: Op. cit., p. 101

57 Cruz alta significaba un entierro lujoso, cruz baja un entierro sencillo, hubo una tercera categoría, limosna, destinada a esclavos o pobres de solemnidad que no tenían los recursos para pagar los gastos eclesiásticos y por eso eran gratis.

58 Doble de campanas: le daba a la ceremonia un aire triste y un carácter público.

59 La misa cantada habitualmente costaba cinco veces más que la rezada, porque se debía cancelar a los músicos.

60 NP, Libro de 1807 a 1810, Protocolo del año 1807, f. 24 r

61 Villanueva de Cavazos, Lilia E.: Op. cit. p. 233

Los individuos en el testamento explicaban la forma cómo se costearían los gastos que generaría su funeral y su entierro, pues en el pasado como en la actualidad, los funerales eran ceremonias costosas, en parte, por los valores que se debían cancelar a los sacerdotes y los elementos que se usaban en el ritual: cera, pan o vino importado de España. Solamente los esclavos y los pobres de solemnidad tenían una ceremonia fúnebre gratuita. El dejar preparados los recursos para costear el entierro era una costumbre de la época y una demostración de la responsabilidad de la persona consigo misma, no quería dejar problemas y los gastos de su deceso a familiares o amigos.

4.- Consideraciones finales

Platón le dio vida a Sócrates a través de sus *Diálogos Socráticos*, en donde Sócrates es el principal personaje. Sócrates representa al hombre ateniense de su tiempo. Los autores de los testamentos también revelan una manera de ser y de concebir el mundo. En estos dos conjuntos de fuentes tan lejanas en el tiempo como cercanos en la medida de la vigencia de muchos de sus planteamientos, en general, sobresale lo mejor de la especie humana: la humildad, la capacidad de pedir perdón, la bondad, la generosidad, la riqueza que proporciona la vida espiritual, la fe, la importancia de la tradición, el valor de la esposa, de los hijos y de los amigos, la rectitud, la coherencia entra la palabra y la acción. Revelan valores perennes occidentales que escapan de la temporalidad. Esa ha sido una permanente lucha, de la humanidad, ser fiel a sus valores. Finalmente, los valores son los pilares de toda sociedad.

En las últimas décadas en América Latina sus ciudadanos han dejado de prepararse para la muerte: no hacen testamento, no comentan con sus familiares cómo van a distribuir los bienes, no planean su entierro, no dejan un dinero para sus gastos funerarios; en síntesis, muchas familias se resisten a mencionar el asunto como si esa experiencia fuera ajena a ellos. Es una demostración de negación de la muerte. Muchas personas fallecen sin prepararse espiritualmente para ese momento. Vale la pena volver los ojos a los *Diálogos Socráticos* y a los testamentos en donde las personas tenían claridad sobre su mortalidad y preparaban a su familia y los bienes para después de su fallecimiento; pues planear cómo se distribuirán sus bienes, saldar las deudas materiales y emocionales, decidir que fin tendrá su cuerpo y pensar en costearse su entierro,

continúan siendo acciones de responsabilidad de las personas consigo mismas, con su familia y con la sociedad. El compromiso de un individuo con su medio no concluye con su muerte sino con el deber de legar la menor cantidad de problemas de sí mismo a sus congéneres y, de pronto, permitir que esos congéneres vivan en mejores condiciones.

LÓGOI Revista de Filosofía N° 10. Semestre julio-diciembre 2006
Índice REVENCYT, código: RVL006 pp. 123 - 128

Comunicación

Conferencia-Discusión: Células-madre: ¿peor el remedio que la enfermedad?

Jhozman Camacho Molina, S.J.*

El día 17 de mayo la Cátedra Abierta de Pensamiento Cristiano de la Escuela de Filosofía/UCAB realizó un foro titulado de la siguiente manera: Células madre: ¿Peor el remedio que la enfermedad?

Jesús Hernaez (Director, Escuela de Filosofía, UCAB)

Al igual que en otros foros de la misma cátedra, tres académicos invitados disertaron, desde su campo de especialización, acerca del tema en cuestión. Para esta ocasión hemos optado por remitir a nuestros lectores un par de textos relacionados, sí, con el foro indicado, pero que constituyen, primero, una reflexión personal a propósito de dicho tema, y segundo, un resumen "científico" del estado de la cuestión. La extensión de tales textos justifica dejar de lado esta vez la crónica del foro como tal.

Células madre. Por el Dr. Cardier R. Muñiz

La denominación "stem cells", células troncales o células madre, se refiere a una línea de células indiferenciadas capaces de transformarse, mediante un proceso de diferenciación celular, en células de diferentes tejidos, desde los cuerpos formes de la sangre hasta el tejido del sistema nervioso.

La capacidad de las células madre de transformarse en diversos tipos celulares depende de su grado de diferenciación o maduración. Mientras menos diferenciada o madura sea una célula madre, mayor será su capacidad para transformarse en cualquier tipo de célula.

* Estudiante del último año de carrera de la Escuela de Filosofía UCAB. Correo electrónico: jhozmancm@hotmail.com

Recibido: 10-11-2006 / Aprobado: 12-12-2006

De acuerdo al potencial para generar diversos tipos celulares, las células madre pueden ser totipotentes, ya que pueden formar a un individuo completo; pluripotentes que aunque no pueden generar a un individuo se pueden transformar en cualquier variedad de células; las multipotentes cuya capacidad se restringe a transformarse en sólo cierto tipo de células; y unipotentes las cuales sólo pueden diferenciarse a un solo tipo celular.

Mucho de lo que se lee en la prensa y en publicaciones no especializadas sobre el tema de las células madre corresponde en realidad a trabajos de investigación realizados con células que se encuentran en estados más avanzados que el de célula madre propiamente dicha. De hecho algunos de estas informaciones se refieren a células madre en niveles ya próximos al comienzo de su diferenciación, con lo cual su potencial terapéutico es mucho menor.

Considere la diferencia entre las verdaderas células madre y las que no lo son con el siguiente ejemplo: para un transplante de médula ósea se necesitan de 3 a 5 millones de células por kilogramos de peso corporal del paciente, mientras que el mismo efecto regenerador en la médula potencialmente se lograría a partir de una sola célula madre seleccionada mediante un procedimiento apropiado.

Investigaciones sobre características y funciones de las células madre (fundamentalmente las del sistema sanguíneo o hematopoyético) se han realizado los últimos cincuenta años. Basado en los conocimientos generados de estos estudios es que el uso de células madre con fines terapéuticos ha sido realizado a través de los transplantes de médula ósea para regenerar el sistema sanguíneo en miles de pacientes. Con relación a las células madre obtenidas de embriones (células madre embrionarias), en la actualidad se autoriza el uso de estas para investigación con fines terapéuticos pero no con fines reproductivos.

Debido a que las células madre son indiferenciadas es muy difícil reconocerlas ya que se confunden con otros tipos celulares y esto dificulta los procedimientos para su reconocimiento, aislamiento y purificación. Estas células poseen una capacidad enorme de proliferación comparable a las células cancerígenas, pero a diferencia de estas su crecimiento se detiene en algún momento mientras que las células cancerosas no lo hacen.

En laboratorios de investigación especializados, es posible inducir a las células madre a diferenciarse o transformarse en diversos tipos de células mediante el uso de una serie de proteínas específicas, llamadas citoquinas. Estos procedimientos podrían potencialmente ser usados para producir, en el laboratorio, diversos *tipos celulares para el tratamientote algunas enfermedades, tales* como aquellas que afectan a pacientes comprometidos en su sistema inmune.

En la actualidad, alguna de estas citoquinas que inducen a las células madre a producir células de sangre, son comercializadas por la industria farmacéutica como agentes terapéuticos para uso en humanos. Un ejemplo de estas proteínas inductoras es la eritopoyetina que se emplea para inducir la producción de glóbulos rojos en algunos pacientes.

Aunque muchas personas creen que las células madre solo se pueden obtener del embrión (células madre embrionarias), esta no es la única fuente de estas células prodigiosas, ya que también se pueden aislar de ciertos tejidos en organismos adultos. Es así, que en el adulto las células madre se pueden obtener por aspiración de la medula ósea. En la ultima década se ha hecho mas rutinario la obtención de las células madre directamente de las venas, luego de administrarle a pacientes la proteína G-CSF, la cual hace que estas células salgan de la medula ósea hacia la sangre y circulen en estas por varios días.

De igual manera, hoy en día se colecta sangre de cordón umbilical como fuente de células madre formadoras de sangre. Con relación a esto, es importante señalar que la principal experiencia clínica del uso de células madre de sangre de cordón umbilical ha sido su administración en pacientes no relacionados con el donante. Esto como una medida para sustituir el transplante de medula ósea entre pacientes no relacionados.

Aunque en el laboratorio, en sistemas in vitro y animales de experimentación, los resultados con células madre son extraordinarios, la aplicación o uso de estas células en humanos es muy limitado por la posibilidad de que estas se transformen en células sin control de su crecimiento, y más aún se transformen en células tumorales. Mas aún el recienta caso de fraude, usando células madre embrionarias humanas, protagonizado por un

investigador coreano ha generado mayores restricciones en la investigación con estas células en humanos.

No obstante a pesar de los riesgos que implica siempre la aplicación de un nuevo tipo de terapia el futuro parece se promisorio ya que este tipo de células presenta importantes aplicaciones en el campo de la medicina entre ellas la posible sustitución de transplantes como los de hígado y corazón. De hecho una modalidad del uso de estas células con fines regenerativos de corazones infartados, se ha practicado a nivel mundial en un gran número de pacientes. Potencialmente estas células también podrían ser usadas en pacientes diabéticos para regenerar las células productoras de insulina en el páncreas.

En otro orden de ideas podrían surgir interrogantes referentes al aspecto bioético en el uso de células madre. Debido a que la sangre contiene células madre surge un problema ético con las transfusiones ya que el receptor recibe células madre y con ella ADN del donante que incorpora información genética de otra persona al receptor. El problema ético adquiere otra magnitud cuando se trata de los embriones de desecho. Como un producto de las técnicas de reproducción in vitro se producen grandes cantidades de embriones que no se implantan y que hay que conservar en nitrógeno líquido un procedimiento que no es posible mantener para siempre.

En el caso que los embriones implantados en la madre sigan su curso hacia la formación de un individuo sano pierde sentido el seguir conservando a los "hermanos" y el problema es que se va a hacer con ellos. Se ha planteado la alternativa de dejarlos crecer en incubadora hasta el nivel de blastocito y de él obtener células madre embrionarias para uso en el tratamiento de diversas enfermedades. Si bien esto le daría un sentido a la muerte inevitable de los embriones genera a su vez serios interrogantes bioético y no menores problemas su posterior comercialización.

Un poco de Cristianismo y otro poco de células madre por el Lic. Javier Hernández

Hoy en día el conocimiento humano nos ha llevado a nuevas fuentes de comprensión e interacción con el mundo natural. Esto ha decantado en alternativas viables de generación constante de

bienestar y salud para la humanidad, lo cual no es desechable y mucho menos condenable. Desde los inicios del cristianismo siempre se ha buscado la salvación y la felicidad de la especie humana, premisa valida siempre y cuando no atente contra la misma naturaleza humana. Jesús, el Salvador, no solamente vivió y convivió entre hombres para darles la buena noticia, sino que también les brindo cura y sanación para distintas enfermedades.

Hoy, con el avance tecnológico de las ciencias se ha fundado y generado un nuevo paradigma en el área de la biología moléculas en lo que respecta a la clonación terapéutica, que es una técnica para lograr producir y reproducir células madre que lograran traer bienestar y salud para la humanidad.

Los problemas surgidos por el uso de células madre se deben, en primera instancia, a su lugar de procedencia, que genera una gran polémica moral y ética porque parte de si origen proviene del uso y manipulación de embriones humanos. En la medida en que se ha ido avanzando en este campo de la investigación científica, se ha logrado saber que las células madre no solamente se pueden extraer de embriones humanos, sino también de otros lugares del cuerpo humano. Esto trae como consecuencia positiva que se pueden utilizar células madre para regenerar tejidos y curar enfermedades en los seres humanos si su lugar de procedencia no es embrionario, pero no podemos dejara un lado que los depósitos mas ricos y efectivos son los embriones humanos.

Ciertamente la posición cristiana es muy variada en cuanto al uso, pero clara en el origen de las mismas células: no se puede mejorar la calidad de la vida humana en potencia, pues el remedio pasa por la destrucción de la vida humana. Algunos científicos dicen que es correcto el uso de embriones humanos desechados, pues si no se usan son un desperdicio y una perdida de alternativas para la curación de otros seres humanos. Firman que ninguna célula madre puede por si misma convertirse en un ser vivo (humano). Pero partiendo desde una visión cristiana (y aristotélica en lo que quepa), todo embrión en potencia es un ser humano y en acto un embrión humano. A partir de esta idea y creencia podemos deducir que la vida humana se debe respetar y conservar desde sus mismos orígenes primigenios.

Por ende, la biotecnología necesita la regulación y autocontrol para llegar a espacios de consenso, buscando alternativas factibles

para la aplicación de técnicas génicas. Son conocidos los problemas de los miles de embriones sin usar que aguardan resguardados en nitrógeno liquido en hospitales, centros médicos y clínicas de fertilidad en el mundo, lo cuales poco a poco han sido desechados por no tener una utilidad practica hasta ahora. Pero eso no lleva a concluir que el uso de ellos es recomendable y correcto por tener un final peor que el de usarlo. Nosotros, los miembros de la Cátedra de Pensamiento Cristiano, estamos de acuerdo con la necesaria creación de instancias de consenso y dialogo, fundadas en los espacios del discernimiento ético y moral.

Sin duda, la reflexión cristiana no puede dejar de lado estas nuevas técnicas que generan innovaciones y mejoras que velan por la salud de la humanidad buscando su felicidad y bienestar; pero eso no le impide discernir sobre los asuntos de la ciencia con posturas claras, objetivas y consensuales.

El cristianismo tiene como deber imperativo generar los espacios de dialogo para llegar a sendas de solución ante nuevos dilemas de la ciencia contemporánea.

LÓGOI Revista de Filosofía N° 10. Semestre julio-diciembre 2006
Índice REVENCYT, código: RVL006 pp. 129 - 133

Reseña

Giovanni Reale. *Eros, demonio mediador.* Barcelona, Editorial Herder, 2004[1]

*Antonio Enrique Villaroel Bastardo**

En cuanto a la estructura del texto tenemos que Reale divide su exposición en quince capítulos, los cuales giran en torno a los siete discursos pronunciados en el Banquete; destacándose aquellos que dejan al descubierto los "mensajes dramatúrgicos" de Platón, (como es el caso de los capítulos II y VIII); así también el desciframiento de la naturaleza de Eros tiene un lugar distinguido Ello se observa en los capítulos X y XI respectivamente donde se revela la naturaleza de Eros exponiéndose en detalle el análisis que adelanta Platón al recrear dicho personaje mitológico.

Vale decir, que la experiencia de sumergirse en las páginas de este texto termina por cautivar al lector desprevenido. El autor ofrece, no sólo una fresca y dinámica lectura del *Banquete*, sino también la propuesta de una lectura dinámica de Platón. El texto, que lleva como subtítulo: "El juego de las máscaras en el Banquete de Platón", plantea el diálogo como un "juego de máscaras" en el que cada discurso, más allá de servir únicamente de preámbulo o de portavoz de las teorías platónicas, sirve de "máscara" a ciertas intenciones de su autor. Platón disfraza muy hábilmente, utilizando a cada personaje como una "máscara", el verdadero sentido de lo que quiere transmitir. Esto es, la intención de Platón con cada discurso, contrario a lo que haya podido pensarse en ciertas ocasiones, consiste en presentar la teoría griega del amor, las ideas equivocadas que sobre este dios se tienen, depurarlas, y presentar sus nuevas y paradigmáticas teorías. Desde Fedro hasta Alcibíades, cada uno de los discursos tiene una intención oculta;

1* Estudiante del último año de carrera de la Escuela de Filosofía UCAB. Correo electrónico: antoniovilla6@gmail.com.
Título original: *Eros dèmone mediatore. Il gioco delle maschere nel Simposio di Platone.* RCS Libri S.p.A., Milán, 1997. Traductores: Rosa Rius y Pere Salvat.

Recibido: 10-03-2006 / Aprobado: 25-07-2006

cada discurso está compaginado en perfecta armonía con el resto, esperando revelar su verdadero significado.

Platón hace uso de un extraordinario juego dramatúrgico, que oculta al ojo desnudo el verdadero sentido de lo que quiere decir, y que a su vez sirve de clave al lector iniciado para descifrar el sentido de lo oculto. Este juego dramatúrgico resulta, en muchas ocasiones, incomprendido y pasa, en muchas otras, desapercibido: "también a Jaeger se le escapa casi por entero [...] la importancia del papel dramatúrgico del discurso"[2]. Reale describe con gran maestría, el papel que cumple cada una de las máscaras en el complejo juego en el que Platón presenta, de modo oculto, su teoría sobre el amor:

Fedro, el primero en tomar la palabra, representa la máscara del literato[3] [...] El literato sensible e inteligente, pero necesitado de filosofía[4]. Sigue [...] Pausanias, [...] la máscara del orador-político refinado, que trata de proporcionar una justificación del amor masculino por los jóvenes[5].

> Erixímaco, [...] médico inspirado en los filósofos naturalistas, Heráclito en particular[6].
>
> Aristófanes, máscara de la Musa del arte de la comedia, de la cual Platón [aludiendo a sus doctrinas no escritas] se sirve para ocultar a la mayoría y para revelar a la minoría capaz de entender sus convicciones más recónditas sobre aquello que considera de mayor valor[7].
>
> Agatón, que [...] pronunciará un discurso expuesto con gran sutileza, para demostrar que él había planteado el problema del Eros de modo perfecto, sin saber resolverlo[8].

Una vez que Reale expone, "máscara por máscara", el mensaje que Platón intenta transmitir mediante ellas, llegamos al turno de Sócrates, en boca de quien el filósofo pone siempre sus doctrinas:

> Platón hace pronunciar a Sócrates algunas de sus doctrinas más grandiosas, ante las cuales la mayor parte de lo dicho por las máscaras precedentes resulta muy poca cosa [...] solicita

2 Reale, Giovanni: Eros, demonio mediador, Barcelona, Editorial Herder, 2004, p. 135

3 Ibid., p. 31

4 Título del capítulo IV

5 Ibid., p. 32

6 Ibidem.

7Zlbidem.

8 Ibid., p. 32, 33

> hablar con Agatón, y discute con éste en forma dialógica [...] bajo la máscara del Sócrates que en la narración se presenta como refutado e instruido por la sacerdotisa, reaparecen diversos rasgos característicos de la máscara de Agatón, con toda una serie de efectos dramatúrgicos [9]

Cada elemento del preámbulo dramatúrgico que Platón da a este diálogo, posee un rico significado en relación con lo que quiere transmitir. Lo que quiere transmitir, no sólo lo hace por medio de lo que escribe explícitamente, sino también a partir de aquello a lo que alude por medio de símbolos. Los diálogos platónicos, según Reale, intentan reforzar, de alguna manera u otra, aquello que conocemos como sus "doctrinas no escritas": las teorías corren el riesgo de "la inadecuada comprensión de los mensajes por parte de los mediadores que los han transmitido"[10]. Un aporte importante de la lectura de Reale, es el de considerar al diálogo platónico como un "refuerzo" de lo que Platón transmitió explícitamente por medio de la oralidad a sus discípulos, pero que no quedó registrado *explícitamente* en sus escritos. Esta perspectiva nos hace buscar más allá del texto el verdadero significado de lo que quiso transmitir el filósofo, despertando nuestra curiosidad acerca de la riqueza de su pensamiento que aún puede quedarnos por descubrir.

El diálogo platónico tiene, dice el autor, entre sus finalidades la de afirmar, bien sea directa o indirectamente a sus discípulos, las doctrinas enseñadas por el maestro ateniense. Encontramos entonces en el *Banquete* un tapiz en el que, gracias al uso de este "juego dramatúrgico", se entretejen las "doctrinas no escritas" y las teorías platónicas que han llegado a nosotros a través de sus escritos.

Los elementos a los que Platón alude en este juego dramatúrgico deben ser tratados con el debido cuidado, pues ellos apelan, en ciertas ocasiones, al contexto en el que se desarrollaron las enseñanzas del filósofo. De este modo, y puesto que sus lectores eran probablemente sus mismos discípulos, el que utilizara ciertos símbolos ayudaba a que el mensaje para ellos fuese más contundente de lo que puede serlo para nosotros si no atendemos cuidadosamente a ciertos detalles históricos, contextuales y biográficos de personajes y situaciones que figuran en el diálogo. Un claro ejemplo es el discurso de Agatón, de quien dice el autor que en "su relato de Eros nos pinta, con enamoramiento narcisista,

9 Ibid., p. 33, 34

10 Ibid., p. 48

su propia imagen"[11]; "la 'flor', la 'juventud' y la 'delicadeza' son rasgos sustanciales, no sólo del Eros, sino también de la máscara [de Agatón]"[12].

Para abordar este tema Reale hace un análisis previo de la figura de Agatón, de algunos rasgos biográficos, y plantea que el uso de esta figura de por sí –así como muchas otras del diálogo-, ayuda a transmitir con mayor eficacia aquello que Platón quiere: el hecho de que sea Agatón quien pronuncie ese discurso, no es fortuito, ello obedece a motivos muy claros. La carga semiológica que esconde el uso de este personaje tiene, en sí misma, cierta connotación: conlleva una simbología que comunica parte de la intención, que busca mayor contundencia en el mensaje y que nosotros pasaríamos desapercibida de no ser por una acuciosa lectura. El que la figura de Agatón sea utilizada previamente a la de Sócrates, el que se haya utilizado la figura de un poeta de bello aspecto físico como Agatón, por ejemplo, sugiere al lector ciertas ideas que Reale descubre en su lectura. Así como sucede en el caso de Agatón, sucede en muchos otros: el uso de símbolos responde a una compleja intención de llevar un mensaje de distintas maneras.

La propuesta de Reale de una nueva lectura de Platón parte del hecho de que en el diálogo, como sucede en otros diálogos platónicos, la dramaturgia juega un papel de enorme relieve. De este modo, propone una "lectura dramatúrgica" del diálogo, una que debe acompañar a la comprensión del diálogo y que no debe pasar desapercibida:

> confieso que yo mismo, en el pasado, me sentía a perplejo frente a este discurso, y en especial ante el fuego del artificio de palabras de su final, y que sólo he comprendido plenamente gracias a algunas escenificaciones que he promovido[13].

Reúne Reale de un modo seductor, una lectura que pueda ofrecernos nuevas profundidades de la riqueza del diálogo, con la lectura que, desde la dramaturgia, permite que se haga. Resulta importante esta visión dramatúrgica del diálogo, a tal punto, que el mismo Reale confiesa haber comprendido ciertos aspectos del diálogo, habiendo visto una representación teatral de éste:

11 Ibid., p. 139

12 Ibid., p. 140

13 Ibid.,p. 144

> yo mismo sólo logré comprender el juego dramatúrgico entrecruzado de las máscaras, como ya he señalado, tras haber dirigido a dos actores en la escenificación del *Banquete* [...] La puesta en escena lleva a cabo de modo adecuado –en este caso- el estudio científico analítico de la obra[14].

Luego de hacer una lectura detenida de cada una de las máscaras y el significado que ellas conllevan, Reale analiza el final del *Banquete* en el que, según su interpretación, Platón, mediante una "firma de autor", nos sugiere "que *el verdadero poeta es el filósofo, y que el auténtico arte es el arte de la verdad, que, en cuanto tal, engloba lo trágico y lo cómico, y los sabe expresar de manera adecuada*"[15]; al final del diálogo "Sócrates les forzó a reconocer que es propio del mismo hombre saber componer comedias y tragedias, y que quien es poeta trágico de las reglas del arte, también lo es cómico"[16].

De este modo es como el autor concluye su obra en la que, no sólo presenta una lectura alterna del *Banquete*, sino que lo hace considerando, entre sus métodos aproximativos, una perspectiva distinta: la de la lectura dramatúrgica. De igual forma, encontramos en la consideración del diálogo como "refuerzo de las doctrinas no escritas", un importante aporte que pudiera servir de impulso para futuras investigaciones.

14 Ibid., p. 152
15 Ibid., p. 266
16 Ibid., p. 265

LÓGOI Revista de Filosofía N° 10. Semestre julio-diciembre 2006
Índice REVENCYT, código: RVL006 pp. 135 - 143

Discusión

Reflexión sobre el carácter universalista de la ética del discurso de Jürgen Habermas

Valdson Dos Remedios Silva Amorin*

1. Introducción

El planteamiento de Habermas en su obra: "Aclaraciones a la ética del discurso"[17] es muy interesante y amerita una reflexión seria y detenida. Por ser un proyecto bastante sugerente y muy diverso en sus consideraciones, nos sentimos remitidos a otros matices no muy explícitos en la teoría de la ética del discurso del autor. Sin intención de restringir demasiado el tema tratado en este trabajo, me limitaré al análisis del capítulo primero de la obra señalada, titulada: "¿Afectan las objeciones de Hegel contra Kant también a la ética del discurso?". Merece la pena señalar que este es un trabajo de corte analítico del capítulo seleccionado y, por eso, me permitiré algunas consideraciones particulares que reflejan ciertas inquietudes surgidas en la medida en que progresa la reflexión acerca de las proposiciones expuestas en el texto. La particularidad de las consideraciones no pretenden ser posturas definitivas frente a la teoría defendida por Habermas, sino más bien expresión de inquietudes fruto de la expectación ante el tan importante tema de la justificación de las normas éticamente válidas mencionadas por el autor y la posibilidad de su aplicación. En pocos casos indico, a manera de sugerencias, algunas posibles

17 *Estudiante del último año de carrera de la Escuela de Filosofía UCAB Correo electrónico: valdson@hotmail.com
Habermas, Jürgen: *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid, Editoral Trotta, 2000

Recibido: 12-02-2006 / Aprobado: 30-06-2006

implicaciones que pudiera tener la actualización del planteamiento de Habermas sobre la ética del discurso.

Menciono los distintos puntos a los que hace referencia Habermas en el texto analizado, examinando algunos y, otros, simplemente señalándolos ya sea a manera de preguntas ya sea como relacionado con otros matices de interés en el texto. Pero nunca emitiendo comentario como respuesta definitiva a los cuestionamientos surgidos a partir del análisis del tema. Merece la pena decir que la riqueza del texto ha permitido responder, desde el texto mismo, muchas de las incógnitas, dejando otras meramente planteadas.

2. El carácter universal de la ética discursiva

La ética del discurso de Habermas es manifiesta la tendencia a la universalización de criterios para fundamentar la validez de los juicios éticos. Habermas apuesta no sólo por un discurso de corte universalista, sino también por una especie de reconstrucción crítica de la racionalidad como fundamento de la sociedad que es, dicho sea, desde el punto de vista de los planteamientos democráticos del autor. Tal es la pretensión de universalidad de los juicios de valor de la ética del discurso que para que un discurso sea efectivo debe ser emitido públicamente. Lo que pretende Habermas es saber si es posible o no establecer en la contemporaneidad un discurso ético justificable. Por ello, lo que la ética del discurso toma como punto de partida no es un hecho ontológico, sino lingüístico de la acción comunicativa o de la argumentación.

De ahí que su preocupación no sea tanto por las cuestiones morales cuanto por los procedimientos que deben justificar cuáles normas de las que rigen la vida cotidiana son más adecuadas. Basados en esas consideraciones, muchos autores consideran la ética del discurso como una ética de carácter procedimental, por un lado, y deontológico, por otro, puesto que enuncia los procedimientos que deben determinar la corrección de las normas, normas que no parecen ser invento de filósofos, sino más bien provenientes del mismo proceso de socialización. Esto no quiere decir que la filosofía no juegue un papel importante en dicho proceso, al contrario, el papel de la filosofía puede ser considerado

como el de descubrir las formas de justificación de las normas que rigen la vida en colectividad.

La efectividad de un discurso depende, en parte, de su validez, o de que sea universalizable, y dicha universalización que da validez al discurso ético tiene su fundamento en el consenso entre los sujetos capaces de comunicación racional; pero el consenso al que parece hacer referencia Habermas no es una especie de asentimiento de una mayoría, puesto que la mayoría puede equivocarse. Además, si lo que pretende es que sea universalizable el discurso y las normas para que sean éticamente válidas, no convendría hablar de consenso de la mayoría porque sería excluyente y, por consiguiente, no universal. De modo que, siguiendo el planteamiento del autor, la validez de un discurso ético no depende de una aprobación numericamente considerable, puesto que la colectividad no garantiza la validez del discurso si éste no es aprobado por todos los que tienen capacidad argumentativa o comunicativa.

La propuesta de Habermas no parece ser excluyente dado que mientras más general sea la aceptación de lo formulado tanto mejor, y esa generalización envuelve el acuerdo de todos los individuos que por el solo hecho de participar en la discusión se reconocen a sí mismos y a los demás como sujetos de derecho. Y partiendo de ese punto de vista podemos sugerir que hay en la ética del discurso una implícita evocación a la noción identidad, pues los sujetos no se configuran a sí mismos si no reconocen al otro como interlocutor válido y capacitado para defender, a través de la argumentación, sus puntos de vista, responder a críticas y, a la misma vez, ser proposititos en sus planteamientos. Observamos como una de las propuestas primordiales de Habermas descansa sobre la base de poder llegar a establecer un mínimo de normas elementales de convivencia, de relación social y coexistencia en un mundo saturado de conflictos.

En este sentido, el autor apela a la intersubjetividad como procedimiento viable para la socialización de los individuos y legitimación de las pautas que normalizan dicha socialización. Aquí podemos notar una prudente distancia entre las proposiciones de la ética comunicativa y el solipsismo de Descartes, por ejemplo. Vale señalar que la intersubjetividad como requisito indispensable para la validez de las normas éticas no elimina la individualidad del sujeto. La intersubjetividad parece ser la síntesis de las subjetividades, que se identifican a partir de un proceso racional

derivado de la deliberación argumentativa; este último punto amerita una detenida reflexión que no ofrecemos en este trabajo.

Según Habermas no hay imposición de criterios, sino que lo que puede estar moralmente justificado es consecuencia de que todos, sin excepción, lo acepten así, y por eso es que la ética discursiva reivindica la universalización de las normas. Ese carácter normativo del discurso está implícito en el mismo lenguaje que expresa categorías universales, insinúa nuestro autor, aplicables como instrumentos de regulación en el desarrollo de la señalada socialización de los individuos que se relacionan y se reconocen mutuamente como seres capaces de configurarse a sí mismos, partiendo de su capacidad de razonar. Paradójicamente, Habermas sugiere que los sujetos sólo pueden individualizarse si están insertos en una comunidad de lenguaje que intersubjetivamente comparte la vida y los procedimientos de fundamentación de las normas que regulan la convivencia, de modo que la construcción del sujeto individual implica esa inclusión en la sociedad, y sólo desde allí es posible moldearse y defender su individuación como ser racional y activo.

Los lineamientos seguidos por Habermas nos sugieren que la ética del discurso tiene como tarea principal la solución de dos cuestiones fundamentales para una teoría ética. Por un lado, busca dar una respuesta a los cuestionamientos acerca del problema de la fundamentación del discurso o de las normas como potenciales reguladoras de la convivencia humana. Por otro lado, quiere saber si esas normas, consideradas en un primer momento como potenciales reguladoras, pueden ser actualizadas en la práctica, en una palabra, si son aplicables. De esas pretensiones de la ética del discurso podemos deducir un carácter pragmático contenido en su desarrollo. El punto primero que señalamos como preocupación de la ética discursiva pudiera ser considerado desde este punto de vista pragmático, puesto que lo que la filosofía parece tener como reto en este contexto es, precisamente, la fundamentación pragmática, pero no reducida al mero pragmatismo, sino que lo trasciende.

Esa fundamentación es posible, como hemos señalado, si tiene como presupuesto la reflexión sobre los postulados implícitos en el discurso argumentativo de los principios morales y de las pautas básicas que fundan las condiciones de posibilidad no sólo de un discurso de corte práctico, sino la posibilidad de que

dicho discurso sirva como instrumento para la solución efectiva de los problemas de la vida ordinaria. Y así tenemos ya señalado el carácter pragmático de la ética del discurso al que acabamos de hacer referencia. Esa tendencia a la practicidad reitera lo que decíamos anteriormente acerca de si la intersubjetividad suprimía o no la ecuanimidad individual. Lejos de caer en este punto que pudiera dar pie a refutaciones de su teoría, su propuesta va en la línea de defender una garantía de la individuación del sujeto partiendo de los rasgos prácticos del discurso argumentativo que avala la formación de la voluntad común como síntesis de la subjetividad de los implicados en dicho discurso. De forma que no hay una desvinculación social; no hay en la teoría del discurso de Habermas una fragmentación de la sociedad, sino una tendencia a considerar a la sociedad desde un punto de vista democrático.

Ni el encontrarse consigo mismo como afirmación de la individualidad supone fraccionamiento de los lazos sociales, ni la socialización que tiene como instrumento el proceso intersubjetivo supone devaluación de la persona como individuo. Cabría manifestar una inquietud acerca de la cuestión que subyace al planteamiento de Habermas, y se refiere al momento previo al consenso. El proyecto de Habermas, hemos dicho, aunque tienda a la universalización no devalúa la individualidad de los sujetos, pero ¿habrá una especie de sentimiento de renuncia de sí mismo en cada sujeto a la hora de adherirse a las conclusiones del sentir de la colectividad? No parece ser este un punto de fácil solución. En el desarrollo de una argumentación, si no hay predominio de unos sobre otros, sino acuerdo unánime que incluye a todos los participantes y si, además, esos mismos individuos son dueños de su individualidad, ¿llegarían a coincidir en lo que pudiera ser favorable para todos, teniendo como elemento para ello la mera argumentación, o se recurriría al recurso de la persuasión?

Si ese elemento persuasivo está presente en la argumentación, entonces pudiéramos considerar cierta primacía de unos sujetos sobre otros porque ¿qué es la persuasión sino una estrategia para inducir a que se adhiera a determinada tendencia, en este caso particular, argumentativa? Así, pues, pareciera que la propuesta de Habermas encierra cierta complejidad en este punto. No se niega, reiteramos, que el individuo se mantenga como tal aunque acepte el consenso de propósito universalista, sin embargo, previo a la aceptación, ¡qué escrupuloso parece ser el movimiento de "salir de sí" y atender a la intersubjetividad como presupuesto de

fundamentación de los discursos éticos! Si no hay imposición, si no hay desnivel en la argumentación colectiva, si no hay renuncia de la individualidad ni persuasión, ¿qué movimiento se da en cada sujeto inmediatamente previo al momento del consenso, al salir del ámbito individual y adherirse intersubjetivamente a la colectividad y, no obstante, asegurar la incolumidad de su individualidad?

De esa sutileza que parece ser captable intuitivamente en el cambio *-no menos sutil-* hacia el asentimiento racional no habla Habermas. Dice, simplemente, que:

> Sin la ilimitada libertad individual de la toma de posición respecto de pretensiones de validez criticables, una aquiescencia obtenida fácticamente no puede ser verdaderamente universal; sin la disposición solidaria de cada uno a ponerse en la situación de todos los demás, no se podrá llegar en modo alguno a una solución que merezca la aquiescencia univesal.[18]

Este fragmento parece expresar la intención de Habermas de no hacer desaparecer las capacidades individuales en la intersubjetividad, pero no explica cómo se da el paso al que hemos hecho mención a manera de curiosidad o inquietud. Además de la complejidad acerca del paso sutil de la individualidad a la relación intersubjetiva, hay otro punto inquietante y no menos complejo. Si las normas, para que sean consideradas éticamente válidas requieren del asentimiento de todos los implicados en la discusión argumentativa, hay aquí lo que pudiéramos calificar de "inconveniente" que parece sobrepasar las pretensiones de fundamentación, puesto que no se ve una delimitación establecida acerca del alcance de lo que Habermas llama *"todos los implicados..."*.

Si se refiere a una comunidad ideal de comunicación, ¿qué mecanismos se pudieran utilizar para lograr el asentimiento de todos los individuos, cuyas vidas estarán regidas por unas reglas universales donde el criterio de universalización es el consenso de todos los que sean capaces de comunicación argumentativa, sin exceptuar a nadie, puesto que una excepción supondría fragmentación y, en consecuencia, no sería un criterio universal? Estas son inquietudes que surgen a raíz de la reflexión acerca del planteamiento de la ética del discurso. Como decíamos al inicio, la ética del discurso busca, además de justificar la validez de las normas, cerciorarse de la posibilidad de aplicación de éstas.

18 Habermas: Op. cit., p. 23

La complejidad parece estar en cómo reivindicar la aplicación y el cumplimiento de unas normas a todos los individuos si no tenemos muchas garantías de que realmente dicho principio tiene la aprobación de todos, requisito indispensable para su universalización.

La pregunta acerca de la necesidad de justificación de normas éticas universales desde la racionalidad discursiva nos sugiere la siguiente preocupación: pareciera que la justificación de una ética de carácter universalista tiene pretensión de hacer frente al relativismo moral de nuestro tiempo. En un mundo en el que casi todo parece tender a la devaluación y, en consecuencia, a estar permitido, no suena absurdo que se pretenda formular unas pautas de conducta de validez universal que se resistan a dicha tendencia. Un universalismo ético considerado desde ese punto de vista o con ese propósito pareciera ser la solución al problema del relativismo e incluso del pluralismo hacia el que pudiéramos ser llevados dadas la diversidad de los contenidos morales actuales, muchos de ellos, dicho sea a manera de reiteración, parecen estar devaluados.

Un punto clave que no debemos olvidar es lo que a la cultura se refiere. La validez de unas pautas de conducta que normalicen la vida de la colectividad debe ser, sugerimos, discernida muy seriamente, puesto que no pocas son las comunidades de individuos en las que los criterios de organización social son heredados, y esos criterios sostenidos por la tradición con frecuencia son resistentes a cualquier tipo de cambio. Por eso, justificar unas normas de aplicación universal, teniendo en cuenta el aspecto cultural, no parece tarea muy viable, puesto que, además de enfrentarse a la tradición..., parece que la diversidad es uno de los elementos fundamentales para la organización de los pueblos.

Lo que acabamos de señalar no es una opinión en contra de la posibilidad de justificación de la ética discursiva, sino una mera advertencia acerca de lo que pudiera ser peligroso teniendo en cuenta que las normas a las que hace referencia Habermas deben ser de tal modo universales que igualmente universal sea su aplicación. Esto tiene, si no directa incidencia en la forma cómo están organizadas las culturas, al menos no parece extravagante conjeturar la posibilidad de alguna implicación, aunque indirecta, dado que parece cuestionar el derecho legítimo, por demás, sobre la diferencias sociales entre los seres humanos. Conviene señalar

que las advertencias que señalamos aquí no representan una negación a la posibilidad de justificar una ética como la que propone Habermas. Pareciera, por lo que referimos sobre el relativismo, necesario cierto universalismo ético; el problema parece estar precisamente en que, aunque sea necesario, su justificación se enfrenta a obstáculos considerables en la contemporaneidad.

Pero, sea posible o no fundamentar una ética discursiva en nuestros tiempos como lo propone el autor, lo que parece estar claro es que la convivencia en una comunidad tanto mejor será cuanto más coordinadas estén las acciones de los individuos por ellos mismos, en palabras de Habermas, si coordinan su acción comunicativa. Esa coordinación es un proceso que no se da de golpe, sino que requiere de ese entendimiento mutuo, puesto que la comunicación suele ser uno de los elementos fundamentales en toda comunidad a la hora de establecer criterios con los cuales dirigir la vida y la integración social de los individuos.

La ética discursiva tiene, reiteramos, muchos puntos sobre los cuales habría que discernir seriamente, a comenzar por la singularidad en la que se hallan relacionados los términos "autonomía" y "dependencia", términos aparentemente distintos, pero, de acuerdo con la propuesta de nuestro autor, integrables en una relación "pacífica". Los muchos temas a los que nos remite la reflexión de la ética del discurso son aparentemente los que le dan a la teoría de Habermas cierto movimiento; son esas particularidades, entre otras, las que la hacen interesante.

3. La socialización como requisito para la individuación

En adelante señalaremos algunas particularidades de ese proceso de configuración del hombre como sujeto que se constituye a sí mismo a partir de las relaciones sociales, intersubjetivamente. Ese proceso de configuración de la identidad personal implica el reconocimiento del otro como sujeto autónomo, pero también dependiente de la integración a la comunidad y de las relaciones intersubjetivas que en ella se dan, que son el punto de partida para la fundamentación de la ética del discurso, como lo hemos indicado al inicio.

Pudiéramos decir que la ética del discurso, tal como la propone Habermas, sugiere pensar que el ser humano al tiempo que se constituye como sujeto, vinculado a una comunidad de habla, actualiza su propia vocación de ser humano. El individuo que se integra socialmente de tal modo que para constituirse como tal tiene que reconocer al otro como sujeto, no sólo capaz de argumentar y defenderse, sino también como sujeto de derecho, está, digamos, poniendo de manifiesto una cierta disposición a realizar su humanidad en solidaridad con el otro. Ese proceso de configuración de la propia individualidad que tiene como requisito previo solidarizarse con el otro apostando por la intersubjetividad, parece sugerir también que el ser humano se hace autónomo si deja que su voluntad sea moldeada por la de la colectividad, lo cual parece ser paradójico. No obstante, según Habermas, en eso consiste la universalización de las normas éticas, aunque, como hemos apuntado como curiosidad, no parece muy claro ese paso de la postulación de la voluntad individual a la adhesión a la voluntad general.

También hemos señalado que la teoría de Habermas niega, de cierto modo, el solipsismo y el individualismo a la misma vez que hace frente a la posibilidad del escepticismo moral. La tendencia a la universalización refleja ese matiz de la ética del discurso. Es evidente la inclinación de Habermas a la superación del individualismo y el aislamiento, sin embargo, sin atacar las subjetividades de los sujetos. Para el autor el ser humano no se configura en soledad, sino en relación racional y responsable con el otro; de modo que la ética del discurso no permite tomas de decisión que defiendan intereses no universalizables. Entre el individualismo y el universalismo no hay, al menos no es notable en la ética del discurso, término medio. De eso se infiere que los intereses defendibles por la ética del discurso no son de grupos constituidos, puesto que eso implicaría fragmentación y, por decirlo así, atropellaría el proceso hacia la universalización necesaria de los criterios de regulación de la integración social de los individuos.

NOTICIAS

Eventos y Participaciones de la Escuela de Filosofía UCAB y de su cuerpo profesoral.
Año académico (abril 2006 - diciembre 2006)

Conferencia: Células Madres: ¿Peor el remedio que la enfermedad?

Programa de actividades:

1.- Bienvenida y palabras de apertura
2.- Presentación de los ponentes
3.- Reproducción de un video corto explicativo
4.- Ponentes:
    Dr. Tomás Cardier (presenta prof. Fidel Torres); Dr. Raimundo Villegas (presenta Javier Hernández); Mg. José Lezama (presenta prof. Jesús Hernáez)
5.- Ciclo de preguntas (a cargo del prof. Rafael Muñiz)
6.- Lugar y fecha del evento: Auditorio de la Biblioteca de la UCAB, 17 de Mayo de 2006. Ente patrocinante: Cátedra Abierta de Pensamiento Cristiano de la Escuela de Filosofía/UCAB

Seminario de Pensamiento Cristiano Contemporáneo dictado en la Universidad Católica Cecilio Acosta. Maracaibo

Entre el 19 y 23 de mayo 2006 de los corrientes, se dictó el Seminario de Pensamiento Cristiano Contemporáneo a los seminaristas estudiantes de primero y segundo año de Filosofía de la Universidad Católica Cecilio Acosta (UNICA) en la ciudad de Maracaibo. Este seminario es uno de los que se ofrecen en la Licenciatura en Filosofía de la Universidad Católica Andrés Bello en Caracas y fue dictado por el Lic. Juan Antonio Gómez, egresado de la Escuela de Filosofía de la UCAB. La invitación fue hecha por el Rector del Seminario Mayor Santo Tomás de Aquino de la Arquidiócesis de Maracaibo Pbro. Angel Leonardo Villalobos, quien señalaba que esta era una oportunidad de intercambio entre ambas Universidades Católicas, buscando de esta manera la mejor formación de los seminaristas de la Arquidiócesis de Maracaibo,

futuros sacerdotes tanto de la Arquidiócesis de Maracaibo, como de las Diócesis de Coro, Cabimas y San Carlos del Zulia.

Nota elaborada por el prof. Juan Antonio Gómez Aguanes,
correo electrónico:jgomez@ucab.edu.ve

III Olimpíada Nacional de Lógica

El 10 de junio de 2006 se celebró la III Olimpiada Nacional de Lógica en Guadalajara, México. Este es un evento organizado por la Academia Mexicana de Lógica y, aunque es un evento de carácter nacional, contó con la destacada participación de una delegación de estudiantes de la Escuela de Filosofía de la Universidad Católica Andrés Bello.

La III Olimpíada Nacional de Lógica tuvo lugar en la VOCA o Escuela Vocacional, un centro de educación media adjunto a la Universidad de Guadalajara. Para la ocasión, se dieron cita en el lugar delegaciones de varias universidades y centros de educación media de México y una delegación venezolana de la Universidad Católica Andrés Bello. Esta estuvo conformada por:

1. Mariana Aznar: estudiante del segundo año de Filosofía en la UCAB
2. Marie Lépinoux: estudiante del segundo año de Filosofía en la UCAB
3. Laura Solórzano: estudiante del segundo año de Filosofía en la UCAB
4. Ignacio Garófalo : profesor de la UCAB

Hay que hacer especial mención de la estudiante Marie Lépinoux, quien fue distinguida verbalmente en el acto de premiación por haber quedado entre los diez primeros lugares.

Las tres estudiantes habían clasificado en la fase eliminatoria que tuvo lugar el día 4 de Abril de 2006 en la Universidad Católica Cecilio Acosta (UNICA), en Maracaibo; todo esto dentro del marco del II Encuentro Iberoamericano de Estudiantes de Filosofía (IIEIEF).

La participación de la delegación de Venezuela en la III Olimpíada Nacional de Lógica fue posible gracias al patrocinio del Banco Mercantil y al apoyo institucional de la Escuela de Filosofía de la Universidad Católica Andrés Bello.

Nota elaborada por el prof. Ignacio Enrique Garófalo Arráiz,
correo electrónico: garofaloi@yahoo.com

Grados Académicos y premios obtenidos por el personal docente de la Escuela de Filosofía

Profesora Goiz-Eder Calvo: Doctora en Filosofía. Universidad del País Vasco, España. Título de la tesis doctoral: *Reconstrucción histórica-social de una enfermedad la anorexia nerviosa.* Defendida en el mes de marzo de 2005.

Profesora Lizette Nava de Müller. Maestría en Filosofía. Universidad Simón Bolívar, Venezuela. Título del trabajo de grado: *Metáforas e interpretación, Donald Davidson: Sobre el fundamento actitudinal de la comunicación.* Defendido el 26 de Junio de 2006. Cabe destacar que la profesora obtuvo una mención honorífica en la entrega de los premios Federico Riu.

Profesora Lorena Rojas Parma: Doctora en Filosofía. Universidad Simón Bolívar, Venezuela. Título de la tesis doctoral: *Conocimiento y verdad en Protágoras. Un ensayo sobre el saber del ciudadano.* Defendida el 6 de Octubre de 2006.

Nota elaborada por el prof. José Luis Da Silva,
correo electrónico: joma79@movistar.net.ve

Ganadores del Premio de Filosofía Federico Riu ABN 27/10/2006

"El martes 31 de octubre se entregará el Premio de Filosofía Federico Riu, en su novena edición, en un acto a efectuarse a las 11:00 de la mañana en la sede de la embajada de España. Este evento está organizado por la Fundación Federico Riu y cuenta con el patrocinio de la Fundación Chacao.

Orientado a incentivar, promocionar y difundir la investigación en el campo de la Filosofía en el país, este prestigioso galardón es entregado bianualmente en tres categorías: Ensayo Largo, Ensayo Corto y Tesis de Grado.

Filósofos y estudiantes de Filosofía de todo el país participaron en esta edición, que contó con un jurado integrado por los profesores Colette Capriles, de la Universidad Simón Bolívar; Miguel Albujas, del Instituto de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela, y Eduardo Piacenza, de la Universidad Católica Andrés Bello.

Los ganadores del IX Premio Federico Riu fueron: Javier Aoiz, en la categoría de Ensayo Largo, por su trabajo *Alma y Tiempo en Aristóteles*; Fabiola Vethencourt, en la categoría de Ensayo Corto, por La *discusión entre S. y C.: un recuento y una evaluación;* Ygor Fuentes, por la tesis de grado *La contextualización del conocimiento como desenlace en la filosofía de Wittgenstein.*

Asimismo, Lizette Nava de Müller fue distinguida con una mención Honorífica por su trabajo *Metáfora e interpretación* en Donald Davidson, según lo indica una nota de prensa de la Fundación Chacao.

Este premio es el único reconocimiento a la investigación filosófica que existe en Venezuela y es otorgado desde 1987 por la Fundación Federico Riu, que fue creada en homenaje al ilustre filósofo venezolano de origen español, Federico Riu Farré, quien ejerció a lo largo de su vida una importante labor profesional, pedagógica y de investigación filosófica en el país"

Fuente: AGENCIA BOLIVARIANA DE NOTICIAS.
Disponible en : http://www.abn.info.ve/go_news5.
php?articulo=67767

REVISTAS RECIBIDAS POR CANJE

Opción. **Revista de Ciencias Humanas y Sociales. Universidad del Zulia. Facultad Experimental de Ciencias. Departamento de Ciencias Humanas., año 22. n° 49, abril 2005 pp. 130**

Contenido: I. Artículos: *Ciudadanía activa: La construcción del nuevo sujeto indígena,* Nila Leal González. *Vagos acercamientos a la indiscreta interioridad de la significación,* Eduardo Peñuela Cañizal. *El contrato de comunicación en una perspectiva lingüística: Normas psicosociales y normas discursivas,* Patrick Charaudeau. *Análisis semántico-pragmático de las caricaturas de Pedro León Zapata (Zapatazos),* Adiana Chirinos, Antonio Franco y Lourdes Molero de Cabeza. *La racionalidad productiva de la familia campesina,* Orlando José Chirinos. *Análisis crítico de un estudio acerca de la gerencia del conocimiento en empresas,* Matilde Flores Urbáez, Jesús Peña Cedillo.

ConcienciActiva21. **Revista de ética y valores en un mundo globalizado. Fundación ConcienciActiva21. Caracas, n.° 13. Julio 2006. pp. 201**

Contenido: Artículos: *Valores, coordinación y racionalidad,* Francois Eymard-Duvernay er al. *Ética, política y democracia,* Alexis Alzuru. *Recogiendo las velas (1995-2001),* Rafael Arraíz Lucca. *Calles y vagancia (La ciudad de Roberto Arlt),* Álvaro Contreras. *Risa y sonrisa te traerán las costumbres,* Julio Barroeta.

ConcienciActiva21. **Revista de ética y valores en un mundo globalizado. Fundación ConcienciActiva21. Caracas, n.° 14. Octubre 2006. pp. 199**

Contenido: Artículos: *Nuevo Paradigma Epistemológico de la Ciencia,* Miguel Martínez M. *La psicoterapia ontoanalítica. Ética de circunstancias,* Atanasio Alegre. *Páginas del Diario Literario 2003,* Alejandro Oliveros. *El punto final de un poema,* Vivian Jiménez. *Giverny. Un espacio para la emergencia,* María Ángeles Octavio. *V. S. Naipaul. Nóberl de origen antillano,* Arnaldo E. Valero.

Araucaria. **Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades, año 5. n° 10, segundo semestre 2003. pp. 259**

Contenido: Las ideas: su política y su historia: El mundo es un pañuelo: La técnica "Small-World" de Milgram: *Internet, amigos y bacterias: la alargada sombra de Stanley Milgram,* I. Maya Jariego. *El problema del mundo pequeño,* S. Milgram. *Comentarios a "El problema del mundo pequeño" de S. Milgram,* A. Diáz Guilera, A. Arenas, R. Guimerá, J.L. Molina, F. Casas y C. Lozares. *El movimiento de los grupos políticos (claques) en tres períodos presidenciales de México,* S. Schmidt, Gil Mendieta. *El núcleo de la élite colonial de Santiago de Guatemala: un bloque cohesivo,* S. Casaola. Monográficos: El ALCA y el sueño de Bolívar (coordinado por G. E. Emmerich): *El debate sobre el ALCA,* G. E. Emmerich. *Legados bolivarianos para la democracia y la integración. Perspectivas intelectuales de principios del siglo XXI,* J. Pakkasvirta. *El área de libre comercio de las Amé5ricas en el contexto de las relaciones entre Estados Unidos y América Latina,* G. Prévost, R, Weber. *El Congreso Anfictiónico de Panamá. Una hipótesis complementaria sobre el fracaso del primer*

ensayo de integración, G. A. de la Reza. *Vacía: la agenda social en el MERCOSUR y en el ALCA*, A. Costa Vaz. Perfiles y Semblanzas: *Larizss Adler de Lomnitz: Categorías, redes y cadenas (por qué se mantiene la desigualdad)*, I. Maya Jariego. Reseñas y Debates: *"La red política en México. Modelación y análisis por medio de la teoría de gráficas", de J. Gil Mendieta, S. Schmith*, J. L. Molina. *"Análisis de redes. Aplicaciones en Ciencias Sociales de J. Gil Mendieta, S. Schmith, eds.*, J. L. Molina. *La filosofía del siglo XX a través de la hermenéutica (a propósito de Temas de filosofía hermenéutica. Conferencias y ensayos, de C. B. Gutiérrez)*, L. A. Rossi. Documentos: *Documentos incluidos en la carpeta del experimento del Mundo Pequeño, de S. Milgram*, I. Maya Jariego.

Revista Venezolana de Ciencia Política. **Centro de Investigación de Política Comparada. Postgrado de Ciencia Política. Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas. ULA., n° 21, enero-junio 2002 pp. 191**

Contenido: Artículos: *Consideraciones políticas sobre un insólito golpe de Estado*, Juan Carlos Rey. *¿Empeorando para mejorar? Cambio política y desgobierno económico en Venezuela*, Manuel Hidalgo. *Una Vuelta al populismo "clásico: el caso de Hugo Chávez*, Jorge Lazo Cividadez. *Gobernabilidad en el cambio democrático. Las relaciones entre los poderes ejecutivo y legislativo en la transición mexicana*, Rogelio Hernández Rodríguez. *El factor trabajo como tema en la agenda global*, Carlos A. Romero. *Mandela, un "mantra" para nuestro tiempo*, Enrique Neira Fernández. Libros: *Los partidos políticos latinoamericanos. Un estudio comparativo. Alfredo Ramos Jiménez:* Eduardo J. Marapácuto. *Una interpretación teórica y empírica de los partidos políticos en América Latina*, Richard Lalander. *Teoría jurídica del poder constituyente. Jesús Rondón Nucete:* José Antonio Rivas Leone.

Revista Venezolana de Ciencia Política. **Centro de Investigación de Política Comparada. Postgrado de Ciencia Política. Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas. ULA., n° 22, julio-diciembre 2002 pp. 169**

Contenido: Artículos: *La Constitución de 1999 y la reforma política: Implicaciones para la gobernabilidad democrática*, Ricardo Combellas. *Las transformaciones de la política y la "revolución" chapista: ¿Nadando contra la corriente?*, Nelly Arenas. *Dictadura y democracia en Venezuela. Discurso del mito del "Gendarme Necesario"*, Luis Ricardo Dávila. *Un balance de veinte años de reformas políticas y económicas de México*, Leonado Curzio. De la transición continua a la instauración democrática. *El caso meicano en perspectiva comparada*, César Cansino. *Ética de la responsabilidad bajo la dimensión de la gestión pública*, Víctor Martín, Juliana Ferrer. Libros: *La transición venezolana. Aproximación al fenómeno Chávez. Alfredo Ramos Jiménez (Comp.):* H. C. F. Mansilla *Ciencia Política. Una aproximación transdisciplinaria. José Antonio Rivas Leone:* Francisco R. García Samaniego. *Derecho Constitucional. Una introducción al estudio de la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela. Ricardo Combellas:* José Gregorio Contreras

Revista Venezolana de Ciencia Política. **Centro de Investigación de Política Comparada. Postgrado de Ciencia Política. Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas. ULA., n° 23, enero-junio 2003 pp. 134**

Contenido: Artículos: *Problemas jurídicos y políticos de la subrogación presidencial en la Constitución venezolana 1999,* Hermann Petzold Pernía. *Comunicación y transformación política en Latinoamérica,* Reiny Beth Torres Barroso. *La revolución nacional de 1952 en Bolivia: un balance crítico,* H. C. F. Mansilla. *El impacto de la ciencia en la construcción e la noción de ciudadanía global,* Alexander López. *La globalización, modernidad reflexiva y los medios de comunicación en nuestros imaginarios culturales,* Francisco García Samaniego. *Bolívar y la integración latinoamericana,* Alba Ivonne León de Labarca, Juan Carlos Morales Manzur. Libros: *Formación y bases de la modernidad en Hispanoamérica. Luis Ricardo Dávila:* Lionel Muñoz Paz. *Las paradojas de la democracia liberal (la ausencia del hombre en el fin de la historia). Carlos Kohn Wacher:* Vanesa Parilli Heredia. *Hacia la Asamblea Constituyente. Jesús Rondón Nucete: José* Antonio Rivas Leone. *Constituciones al análisis estadístico. Rafael Hernández Nieto:* Mariano J. Durán N.

Revista Venezolana de Ciencia Política. **Centro de Investigación de Política Comparada. Postgrado de Ciencia Política. Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas. ULA., n° 24, julio-diciembre 2003 pp. 189**

Contenido: Artículos: *A propósito del cambio estructural del sector ciencia y tecnología nacional,* Jaime Requena. *Conflicto, espacio público y cambio políticos de la democracia venezolana en el gobierno de Hugo Chávez (1998-2002),* Juan Eduardo Romero Jiménez. *La meritocracia en Pdvsa: la lógica subyacente de una discusión interesada,* Luis J. González Oquendo. *Mariano Picón Salas: capitalismo de Estado y fundamentos de la nación venezolana (1931-1948),* Ramón Rivas Aguilar. *Reforma del Estado y descentralización en el marco de la nueva Constitución Bolivariana,* Mariaza Ávila Urdaneta. *La producción de inseguridad en la sociedad global,* Jaume Curbet. *La participación como problema para una definición del concepto,* Alejandro Moreno. Libros: *Los intelectuales y la política. Rafael del Águila (Coord):* Rosendo Bolívar Meza *La destrucción cultural de Iraq. Un testimonio de postguerra. Fernando Báez:* José Antonio Rivas Leone. *La sociedad del riego global. Urlich Beck:* Francisco R. García Samaniego.

Revista Venezolana de Ciencia Política. **Centro de Investigación de Política Comparada. Postgrado de Ciencia Política. Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas. ULA., n° 25, *enero-junio* 2004 pp. 172**

Contenido: Artículos: *Los Círculos Bolivarianos. El mito de la unidad del pueblo,* Nelly Arenas, Luis Gómez Calcaño. *Los massmediáticos y las sociedades contemporáneas. Un acercamiento a la relación medios-democracia,* Ysabel Cristina Briceño Romero. *La economía ambiental y la política ambiental,* Leonardo J. Caraballo. *Veinte años de democracia en la Argentina ¿Qué democracia?,* Mercedes Kers, Santiago C. Leiras. *La ciencia de la política,* Rosendo Bolívar Meza. *Teoría de la organización y administración pública. Revisión crítica de la perspectiva weberiana de la democracia,* Jaime Grimaldo Lorente. *Barry Buzan y la teoría de los complejos de seguridad,* Claudia Sisco Marcano, Oláger Chacón M. Libros: *The Unraveling of Representative Democracy in Venezuela. Jennifer L. McCoy, David Myers (Editores):* Richard Lalander *América Latina. Crisis del Estado clientelista y la construcción de repúblicas ciudadanas. Miguel Sobrado, Juan José Rojas Herrera:* Francisco R. García Samaniego. *El desconcierto de la política. Los desafíos de la política democrática. José Antonio Rivas Leone:* Miguel Ángel Herrera Zgaib.

Revista Venezolana de Ciencia Política. **Centro de Investigación de Política Comparada. Postgrado de Ciencia Política. Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas. ULA., n° 26, julio-diciembre 2004 pp. 201**

Contenido: Artículos: *El gobierno de Hugo Chávez y el consenso democrático continental. Desde la reunión de Québec hasta el Referéndum Revocatorio presidencial,* Raquel Gamus Gallego. *La descentralización venezolana y el chavismo. Transformación del sistema político partidista,* Richard Lalander. *Medios y política en Venezuela bajo la Revolución Bolivariana,* Francisco R. Gracia Samaniego. *Ciudadanos contribuyentes en Venezuela. Perfiles sociales, políticos y culturales,* María Méndez Peña. *Una nueva gramática social en la poliarquía brasileña. La cultura política y capital social,* Marcello Baquero. *El proyecto de Constitución Europea. El reto de la democracia supraestatal,* Francesc Morata Libros: *El control social y su devenir histórico. Una aproximación a la historia de las instituciones de control social en Occidente. Jesús Manuel Salcedo Picón:* Marian P. Pérez García. *Diálogo en torno a la república. Norberto Bobbio y Mauricio Viroli:* Abraham Enrique Andara. *Suice of the elephants? Venezuelan descentralization between partyarchy and chavismo. Richard O. Lalander:* Francisco R. García Samaniego.

Yachay. **Revista de cultura, filosofía y teología. Instituto superior de estudios teológicos. Universidad Católica Boliviana, Cochabamba. Año 23, n° 43, primer semestre 2006. pp. 145**

Contenido: Discurso: *Discurso para los docentes de la Universidad Católica Boliviana en Cochabamba,* Oscar Uzín, OP. Artículos: *La UCB frente a los retos del presente,* Gregorio Iriarte O, m.i. *Nuevos enfoques teológicos sobre la Eucaristía,* Victor Codina sj. *Pachamama e identidad aymara en el proceso de la inculturación,* Martín Mamani Yujra. *Embriones del cine valluno,* Alber Quispe Escobar. *La ironía de la inteligencia. Sátira, parodia y autoironía en Juan José Arreola,* Mauricio Gil O. *Acerca del paradigma en Platón, desde República V, 472ª-473b* Juan Araos Úzqueda.

Límite. **Centro Revista de Filosofía y Psicología. Facultad de Cs. Sociales Administración y Economía. Universidad de Tarapacá. Arica. Chile n° 8, año 2001. pp. 98**

Contenido: Sección I: Psicología: *Estudio cualitativo exploratorio de las pandillas juveniles en la ciudad de Arica,* Gregorio Cayo R., Milenne Benaberre P., Ricardo García J. *Jugando con fuego o dorando la píldora: ¿Hacia dónde nos lleva la educación en derechos humanos?,* Francisco Leal Soto. Sección II: Filosofía. *Sobre sentido y denotación en Gottlob Frege,* Leonardo R. Águila Pizarro. *Lógica e inteligibilidad.* Miguel Espinoza V. *No somos dioses: una reflexión ética surgida de las catástrofes naturales,* Juan Carlos Bussenius.

Límite. **Centro Revista de Filosofía y Psicología. Facultad de Cs. Sociales Administración y Economía. Universidad de Tarapacá. Arica. Chile n° 9, año 2002. pp. 102**

Contenido: Sección I: Psicología: *Métodos de resolución de conflictos,* Claudia López Pizarro. Sección II: Filosofía. *Estudio de ontología. Las opciones ideológicas y el escepticismo de David Hume,* Alex Espinosa Verdejo. *Los senderos de la medicina,*

la ciencia y la tecnología. Introducción a la Bioética. Juan Carlos Bussenius, S.J. *Sobre sentido y la referencia de los entes matemáticos y simbólicos,* Leonardo Águila Pizarro.

Límite. **Centro Revista de Filosofía y Psicología. Facultad de Cs. Sociales Administración y Economía. Universidad de Tarapacá. Arica. Chile n° 10, año 2003. pp. 99**

Contenido: Artículos: *Dos contribuciones sobre la estabilidad y el determinismo de los sistemas,* Miguel Espinoza Verdejo. *Los códigos de comunicación grupal,* Maria Eugenia Mansilla. *Psicoterapia sistémica centrada en narrativas: una aproximación.* Ana María Zlacheysky Ojeda. *Poder y posibilidad o la posibilidad de la posibilidad,* Jorge Alfonso Vargas. *Acerca de la teoría de catástrofe,* Rigoberto Beltrán Barrios.

Límite. **Centro Revista de Filosofía y Psicología. Facultad de Cs. Sociales Administración y Economía. Universidad de Tarapacá. Arica. Chile n° 11, año 2004. pp. 119**

Contenido: Artículos: *Imágenes y conceptos de familia expresados en las representaciones sociales de mujeres de sectores urbanos populares de la ciudad de Temulco, Chile,* Berta Herrera Guerrero, Bernardita del C. Weiseer Soto, Diana Salazar Salazar. *El amor y la verdad y la libertad de expresión,* Mons. Héctor Vargas Bastidas sdb. *La utopía como elemento transformador de la sociedad,* Alfonso Díaz Aguad. *La autoestima en la educación,* Dr. Rodolfo Acosto Padrón, Lic. José Alfondo Hernández. *El problema del nominalismo. El lenguaje de Hobbes,* Jorge Alfonso Vargas.

Límite. **Centro Revista de Filosofía y Psicología. Facultad de Cs. Sociales Administración y Economía. Universidad de Tarapacá. Arica. Chile n° 12, año 2005. pp. 139**

Contenido: Artículos: *Vita Viventibus y Élan Vital. Tomás de Aquino vs. Plotino en versiones de Leonardo Polo y Henri Bergson,* Luz González Umeres. *Conocimiento y desarrollo emocional desde el enfoque cognitivo procesal sistémico,* Eugenio Saavedra Guajardo. *Lo psicosocial en contextos educativos: Consideraciones conceptuales y empíricas en liceos de alta vulnerabilidad,* Francisco Leal Soto. *Poética del psicoanálisis,* Rosario Herrera Guido. *La noción de sujeto en psicoanálisis: Una relectura de la obra freudiana, a propósito del concepto de represión,* Andrea Naranjo Lama.

Cuadernos UCAB. **Vicerrectorado académico. Universidad Católica Andrés Bello. n° 4, año 2006. pp. 133**

Contenido: Artículos: *La democracia ciudadana como proyecto político: una alternativa a la democracia liberal,* Carlos Kohn Wacher. *Entre el Estado Racional y la legitimidad de la violencia. Continuidad y cambio en la teoría política de Max Webber,* Miguel Albujas Dorta. *¿Heroicidad o ciudadanía?: Anotaciones en torno a la oción de República en Fermín Toro,* Rafael García Torres. *Ubicuidad del militarismo en las crisis políticas del siglo XX venezolano,* Corina Yoris-Villanasa. *La constitución y el imaginario político venezolano,* Omar Astorga.

ÍNDICE ACUMULADO

ARTÍCULOS:

ARTÍCULOS:

Barrios, Edison: *La reducción de la experiencia: Respondiendo a la pregunta de Crick*, 2003, N° 6, p. 9

Bazó Canelón, Abelardo: *El conocimiento de Dios de los futuros contingentes en el pensamiento de Tomás de Aquino. Estado de una controversia*, 2005, N° 8, p. 11

Beriain, Josetxo: *Contingencia social y liberalismo político*, 2002, N° 5, p. 9

Blanco, Daniel: *Aristas controversiales en la caja negra de Darwin*, 2005, N° 8, p. 67

Blank, Carlos: *Popper y el problema de la autonomía del pensamiento sociológico*. 2001, N° 4, p. 15

Blank, Carlos: *La dimensión ética del racionalismo crítico de Karl Popper*. 2005, N° 8, p. 49

Carrera, Liduvina: *Paradigma en el personaje de ficción*, 2002, N° 5, p. 45

Cavell, Stanley: *La Visión del Lenguaje de Wittgenstein* (Tr. Víctor J. Krebs). 1999, N° 2, p. 9

Chacón, José Luis: *El espacio del ser, el ser del espacio: la discusión acerca del espacio y sus alcances en la fenomenología de la percepción de Maurice Merleau-Ponty*. 2004, N° 7, p. 7

Dastur, Françoise: *¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche?*, 2002, N° 5, p. 69

Dávila, Jorge: *La paz de un guerrero del pensamiento*. 2000, N° 3, p. 10

Desiato, Massimo: *Teoría y Poder (El papel del intelectual según Foucault)*. 1999, N° 2, p. 45

Desiato, Massimo: *Una ética para la retórica: La "Nueva Ilustración" y los medios de comunicación*. 2004, N° 7, p. 75

Díaz, Esther: *La construcción del objeto de investigación: Edipo reciclado*, 2003, N° 6, p. 27

Di Giacomo, Mario: *En torno a la plenitud del origen*. 2004, N° 7, p. 117

Fuenmayor,Ramsés: *Educación y la reconstitución de un lenguaje madre*. 2001, N° 4, p. 39

García, Héber: *La filosofía de la mente de John Searle*. 2003, N° 6, p. 41

Gauna P, Aníbal: *Praxis ético-política y cultura en Venezuela. Aproxi-*

mación desde la obra de Foucault, 2003, N° 6, p. 83

González Fabre, Raúl: *La Teoría del Precio Justo según Francisco de Vitoria*. 1999, N° 2, p. 81

Gros, Frédéric: *Foucault y la función del intelectual: Un jansenismo político* (Tr. Carlos Padrón). 2000, N° 3, p. 25

Guevara, María Fernanda: *El amor en las relaciones concretas con el prójimo (Ontología y ética en El Ser y la Nada)*. 1998, N° 1, p. 7

Guzmán, Rayda: *Cinco órdenes en torno a un problema de ficción, ilusión y conocimiento*. 1999, N° 2, p. 133

Hayman, Ezra: *Niveles verbales y preverbales en la "Interpretatio Naturae"*, 2005, N° 8, p. 89

Hernáez, Jesús: *El liberalismo implícito de la tradición moral Aristotélico-tomista*. 1998, N° 1, p. 27

Hernán López, Garay: *Algunas reflexiones sobre las condiciones de posibilidad de la democracia en América Latina*. 2003, N° 6, p. 123

Jara, José: *De Nietzsche a Foucault, un peligroso tal vez*. 2000, N° 3, p. 39

Jorge H., Carlos: *Notas de lectura de la "Crítica de las Providencias de(l) Gobierno" de Simón Rodríguez*. 2006, N° 9, p. 9

Jove, Daniel: *Aristóteles, Leibniz y la noción de entelequia*. 2004, N° 7, p. 135

Juárez, José Francisco: *La formación en valores como principio rector de la calidad educativa en las universidades*. 2004, N° 7, p. 151

Kohn, Carlos: *Apuntes para una crítica a la teoría liberal de la democracia: una visión desde América Latina*. 2000, N°3, p. 57

Lezama, José Q: *Ética, investigación y tecnología*. 2003, N° 6, p. 107

Larrique P., Diego: *La pertinencia de los clásicos en las ciencias del espíritu: la formación del canon sociológico*. 2004, N° 7, p. 181

López Saco, Julio: *Dao: unidad, vacío, totalidad: ¿una visión generadora y orgánica del cosmos?* 2004, N° 7, p. 215

Malavé Naime, Luis Alfonso: *¿Puede ser universalizado el procedimiento argumentativo? Una crítica contra la ética del discurso*. 2006, N. 9, p. 53

Mujica Ricardo, Michel: *Reconstrucción del campo intelectual de las teorías sociológicas del siglo XIX*. 2000, N° 3, p. 69

Ramos Queiroz, Daniel: *La búsqueda compulsiva del significado y el riesgo de proyección: paranoia y psicoanálisis*. 2003, N° 6, p. 151

Pérez Hernáiz, Hugo: *Espacio, cuerpo y conocimiento. Sociología del espacio de producción del conocimiento*. 2002, N° 5, p. 87

Pinardi Gallinato, Sandra E.: *Una hermenéutica del cuerpo*. 2006, N. 9, p. 75

Reyes, Oscar: *La esperanza social post-metafísica en Richard Rorty.* 2000, N° 3, p. 111

Rivas, Carlos: *Lo dionisíaco y lo apolíneo como elementos configuradores de lo humano (Una lectura de "El nacimiento de la tragedia" de Nietzsche).* 2000, N° 3, p. 131

Rivas, Carlos: *Un marco discursivo (psicoanalítico) para comprender la realidad política venezolana contemporánea.* 2003, N° 6, p. 173

Rosales Sánchez, Juan: *Sociedad y poder político en Simón Rodríguez.* 2006, N° 9, p. 25

Sarmiento, Gustavo: *Fuerza activa y relaciones entre substancias en los Gedanken von der wahren Schätzung der lebendingen Kräfte de Kant.* 1998, N° 1, p. 57

Seoane C., Javier B.: *H. Marcuse: En búsqueda del sujeto perdido.* 1998, N° 1, p. 73

Seoane C., Javier B.: *Mitología, razón moderna, polimitismo y teoría crítica mínima.* 2002, N° 5, p. 101

Straka, Tomás: *De la libertad cristiana a la libertad ilustrada. Notas para una historia de la ética en Venezuela (1753-1839).* 2002, N° 5, p. 133

Jáñez B., Tarcisio: *Argumentación deóntica versus legitimación del aborto.* 2005, N° 8, p. 119

Tepedino, Nelson: *La ética dialógica de Jürgen Habermas (Paradoja de una idea de racionalidad).* 1998, N° 1, p. 105

Urriola, Pedro Pablo: *Algunas consideraciones sobre el materialismo eliminativo.* 1998, N° 1, p. 123

Vallota, Alfredo: *Dos posibles fuentes del Genio maligno..* 2004, N° 7, p. 229

Zerpa, Levis: *¿Son posibles las divergencias genuinas en lógica?.* 2001, N° 4, p. 59

COMUNICACIONES:

Astorga, Omar: *Repensando el nexo entre ética y política.* 2001, N° 4, p. 129

Briceño Guerrero, José M.: *Conferencia inaugural* del Primer Congreso Internacional sobre Pensamiento Europeo Latino Americano. 2001, N° 4, p. 83

Cuillerai, Marie: *¿Podemos confiar?: Confianza dada y confianza producida.* 2001, N° 4, p. 119

Dávila, Jorge: *En el camino del pensamiento.* 2001, N° 4, p. 91

Dávila, Luis Ricardo: *La escritura de la modernidad: Gramática (y) política en Andrés Bello.* 2001, N° 4, p. 193

Desiato, M.: *Hermenéutica, postmodernidad, violencia.* 2000, N° 3, p. 159

Da Silva, José Luis: *Eventos de la Escuela de Filosofía UCAB. Año*

académico 2004-2005. 2005, N° 8, p. 123

De los Reyes, David: *Deslinde y unión de dos orillas. Una aproximación filosófica.* 2001, N° 4, p. 107

Fernandez-Bollo, Edouard: *Eugenio Espejo: Ilustración y visión del Indio.* 2001, N° 4, p. 153

Florián, Víctor: *Las bases filosóficas del pensamiento político de Miguel Antonio Caro.* 2001, N° 4, p. 185

Gauna P., Aníbal: *Escenario del Poder: de Adorno a Foucault.* 2004, N° 7, p. 251

García Castro, Antonia: *La memoria: Dilema político, apuesta para el pensamiento de lo político.* 2001, N° 4, p. 143.

Hayman, Ezra: *Ética y estética: una enemistad declarada y una amistad secreta.* 2001, N° 4, p. 99

Mayz Vallenilla, Ernesto: *Hombre, comunidad y humanismo.* 1998, N° 1, p. 147

Rivas, Carlos: *Un camino para filosofar en psicología: Contribuciones de la Antropología Filosófica a la Meta-Psicología.* 2000, N° 3, p. 177

Rivas, Carlos: *Diversidad sexual y filosofía política en Venezuela* 2003, N° 6, p. 197

Reyes, Oscar: *Bolivarianismo, latinoamericanismo y tercermundismo.* 2002, N° 5, p. 187

Reyes, Oscar: *Tablones y plumas de agua.* 2004, N° 7, p. 269

Seoane C., Javier B.: *Desintegración social y desafíos ético-políticos para la Venezuela del por-hacer.* 1999, N° 2, p. 151

Serrano Álvarez, Arturo: El *Filebo y The Matrix. Una Apología de los placeres falsos.* 2006, N° 9, p. 113

Sologuren, Jaime: *Nihilismo y transvaloración.* 2002, N° 5, p. 211.

Tepedino, Nelson: *¿Qué hacemos al leer filosofía?* 1999, N° 2, p. 173

Zafrani, Haim: *Lugares de sabiduría judeo-musulmana.* 2001, N° 4, p. 231

DISCUSIONES:

Herrera Aldana, Mario A. *El hombre como ser histórico. Del "modo de ser histórico" al "ser histórico" en el pensamiento de Mario Sambarino.* 2006. N°. 9, p. 131

NOTAS:

Hannot, Thamara: *A propósito de Imposturas Intelectuales: de Sokal y Bricmont.* 2000, N° 3, p. 187

Orellana Benado, Miguel: *Identidad, filosofía y tradiciones.* 2002, N° 5, p. 229

Seoane Pinilla, Julio: *Cuatro consideraciones a tener en cuenta acerca del autismo.* 1999, N° 2, p. 183

NORMAS PARA LA ENTREGA DE COLABORACIONES

Lógoi es una revista semestral cuyo objeto consiste en publicar colaboraciones que constituyan un aporte para el debate filosófico. *Lógoi* es arbitrada conforme a las exigencias establecidas por el FONACIT y REVENCYT. Toda entrega de colaboraciones deberá cumplir con las siguientes pautas:

1) Los autores enviarán sus trabajos por triplicado al Consejo de Redacción de la Revista. En dos de esas copias, destinadas a los jueces, no figurará ni el nombre ni la adscripción institucional del autor. En la última copia, en hoja aparte al texto, se indicará a modo de sinopsis curricular: nombre del autor, su dirección, teléfono, e-mail (si tiene), adscripción institucional (si tiene) y títulos obtenidos (con Universidad y fecha de cada uno). Este ejemplar deberá estar firmado por su autor en cada página.

2) Todo artículo deberá ser acompañado por un resumen en español y otro en inglés, no excediendo ambos de una cuartilla o 100 palabras cada uno.

3) Una copia del trabajo se presentará en formato de diskette o CD con indicación aparte del sistema operativo utilizado.

4) Cuando un autor envíe un artículo para su consideración, se entenderá, salvo la excepción de acuerdo expreso con el Consejo de Redacción, que ese trabajo es inédito. De la misma manera, el autor se compromete a autorizar exclusivamente su publicación a *Lógoi, Revista de Temas Filosóficos*. En consecuencia, a efectos de una ulterior publicación o reproducción, el autor deberá solicitar permiso a la Revista haciendo mención expresa en la nueva publicación del lugar original de publicación.

5) Cada artículo será evaluado por dos jueces especialistas en el área, bajo la conocida modalidad de "doble ciego". Estos podrán aprobar su publicación, suspenderla hasta tanto se hagan correcciones pertinentes o rechazar el trabajo. En todo caso, la decisión será argumentada y guiada por los siguientes criterios: a) exposición diáfana de los objetivos perseguidos en el artículo y del tema desarrollado en el mismo; b) redacción y ortografía correctas; c) coherencia e ilación de las ideas expuestas; d) relevancia del tema y problemas tratados; y, e) uso de fuentes bibliográficas y hemerográficas acordes con el tema tratado. De existir veredictos discrepantes, se recabará una tercera evaluación por parte de un nuevo juez. Una vez llegadas las copias al Consejo Editorial, éste dará una respuesta al autor sobre el veredicto final en un plazo no mayor de 90 días continuos. Asimismo, si el trabajo es aprobado con correcciones, el autor dispondrá de un plazo de treinta días continuos para realizarlas. Finalmente, una vez que el Departamento de Publicaciones envíe al Consejo de Redacción el formato de prueba de la Revista, éste entregará a cada autor su artículo para que en un plazo de 7 días continuos haga las revisiones finales al mismo.

6) Las colaboraciones deberán cumplir las siguientes características en su presentación: a) todas las notas estarán a pie de página; b) las citas de libros llevarán el siguiente orden: nombre y apellido del autor seguido de dos puntos; título de la obra en itálicas seguido de coma; en caso de traducción nombre y apellido del traductor seguido de coma (siempre y cuando estén disponibles los datos); lugar de edición, nombre de la editorial seguido de coma, si no es la primera edición deberá llevar el número de la misma seguido de coma; el año de la edición usada, conjuntamente con año de publicación original del texto entre paréntesis, seguido de coma; número de la página o páginas reseñadas. Ejemplo: Grases, P.: *La peripecia bibliográfica de Simón Rodríguez*, Caracas, UNESR, 1979, p. 16. Si se trata de artículos, el título se colocará entre comillas seguido de coma y el título de la publicación en itálicas. Una vez que haya aparecido en nota la publicación, para las siguientes notas referidas al mismo texto sólo se requerirá asentar el apellido y nombre del autor, el título de la obra en itálicas y el número de página o páginas de referencia. Incorporar los términos: *Ibid*, *Ibidem* y *Op. cit.* siguiendo las pautas tradicionales. *Lógoi* se reserva el derecho de introducir modificaciones

tipográficas para dar uniformidad a la presentación de la Revista. c) límite máximo de palabras: artículo: 15.500, comunicaciones: 7.500, reseñas: 3.000

7) En caso de ser aceptada su publicación, los autores recibirán dos ejemplares de la Revista.

8) En caso de dudas sobre algunos de los puntos anteriores, o de requerirse información adicional, consultar por medio de los siguientes correos electrónicos: /joma79@movistar.net.ve -/ jdasilva@ucab.edu.ve / jhernaez@ucab.edu.ve

NORMS FOR THE DELIVERY OF COLLABORATIONS

Lógoi is a semiannual magazine whose object consists on publishing articles that constitute a contribution for the philosophical debate. *Lógoi* is arbitrated according to the exigencies established by FONACIT and REVENCYT. Any article will have to fulfill the following guidelines:

1) The authors will send their works by triplicate to the Editorial Council of the Magazine. In two of those copies, intended for the judges, will not appear neither the name nor the instituiton to wich the author belongs. In the last copy, in a separate sheet, the author will include a curricular synopsis: name, address, telephone number, email, institution and titles or degrees (University and date). This copy will have to be signed by its author on each page.

2) All articles will include a summary in Spanish and another one in English; no more than 100 words each one.

3) All articles will be submited along with a copy in floppy disk or CD; operative system must be indicated.

4) All articles sent for evaluation must be unpublished, except when there is an express agreement with the Editorial Council. Moreover, the author commits itself to authorize the publication of its article exclusively to *Lógoi*, Magazine of Philosophical Subjects. Consequently, for a later publication or reproduction of the article, the author will have to ask for permission to the Magazine doing clear mention in the new publication of the original publication source.

5) Each article will be evaluated by two experts in the area, under the well-known "double blind" modality. The experts will approve, suspend (until the pertinent corrections are made) or reject the work. In any case, the decision will take into account the following criteria: a) clear exposition and development of goals and subject; b) correct writing and spelling; c) coherence and cohesiveness of ideas exposed; d) relevance of the problem; and, e) bibliographical and hemerographical sources in relation with the subject. In the case of a discrepant verdict, a third evaluation will be performed by a new judge. After the arrival of the copies, the Publishing Council will give a verdict in 90 days. If the work is approved with corrections, the author will have a term of thirty days to make those corrections. Finally, once the Publication Department has sent the sample format of the Magazine to the Writing Council, the latter one will give each author its article for ulterior revisions (this must be done in a 7 days term).

6) The collaborations will have to fulfill the following presentation criteria: a) all notes will be footnotes; b) the biographical notes will have the following order: author's full name followed by two points; title of the work in italics followed by a comma; in case of translation, full name of the translator followed by a comma (as long as the data is available); edition place, name of the publishing house followed by comma, edition number followed by comma (if it is not the first edition,); the year of the edition in use, and the year of original publication of the text between parenthesis, followed by comma; number of page or pages reviewed. Example: P. Grases: *The bibliographical journey of Simón Rodriguez*, Caracas, UNESR, 1979, p 16. If it is an article, the title will be placed between quotation marks, followed by comma, and the title of the publication will be in italics. Once a publication has appeared in a note, the following notes of that publication will only include the author's last and first name, the title of the work in italics and the number of page or pages. *Lógoi* may introduce typographic modifications in order to unify the Magazine's format, c) maximum limit of words: article: 15.500, communications: 7.500, reviews: 3.000

7) In the case the collaboration is accepted for publication, the author will receive two copies of the Magazine.

8) For help or additional information send an email to: joma79@movistar.net.ve jdasilva@ucab.edu.ve / jhernaez@ucab.edu.ve

PAUTAS PARA LOS ÁRBITROS

1) Una vez recibido el manuscrito, el cual ha de ser inédito, se remite a la atención del Consejo Editorial, que examinará su contenido procurando su congruencia con alguno de los temas de interés para *Lógoi, Revista de Filosofía*, cotejando que posea la extensión, la metodología y la sindéresis requerida. En caso de no satisfacer estos requerimientos se advierte al autor o a los autores sobre la situación, recomendándoles la incorporación de un mínimo de condiciones objetivamente detalladas o la imposibilidad de su admisión.

2) Si se cumplen con las normas exigidas se comunica al autor o autores la recepción del manuscrito, al tiempo que se remite a dos árbitros bajo la modalidad de "doble ciego" para su peritaje. Estos revisan en detalle todos los aspectos relativos a la forma y el fondo de los trabajos, indicando en la planilla correspondiente las observaciones y calificaciones que consideran apropiadas. Una vez concluido el arbitraje, ha de ser devuelto el manuscrito con el correspondiente formulario de evaluación a los editores.

3) El Consejo Editorial es el responsable de actuar con la debida reserva en relación al resguardo de la identidad del árbitro y de su respectiva evaluación.

4) El Consejo Editorial asume el compromiso de mantener a buen resguardo el nombre del autor o autores de los trabajos consignados a los árbitros.

5) Para la elección de un árbitro evaluador, es necesario considerar su reconocida autoridad como especialista en el área, además de poseer reconocidos valores morales.

6) El director de *Lógoi. Revista de Filosofía* consignará a los expertos además del trabajo, un formulario que recogerá su opinión y una copia de las normas para la presentación de las colaboraciones.

7) Una vez consignada la colaboración a los correspondientes árbitros, se esperará por su dictamen un lapso de 30 días contados a partir de su recepción; si al término de este no se obtiene la respuesta solicitada, será remitido nuevamente al arbitraje con otro experto designado por el Consejo Editorial.

8) El Consejo Editorial, asume ante el árbitro, el compromiso de que la colaboración solo se publicará si el autor se somete a las observaciones y sugerencias efectuadas por parte de los expertos, sirviendo de intermediario a los fines de realizar las aclaraciones que considere convenientes. En este caso, el trabajo deberá contar con el aval fehaciente de la mayoría calificada de los árbitros que el Consejo Editorial ha designado para la evaluación, de lo contrario será rechazado.

9) Existen cuatro tipos de dictámenes que pueden resultar del arbitraje: i) publicable; ii) publicable con modificaciones menores; iii) publicable con modificaciones mayores de forma y contenido, y iv) no publicable.

10) El primer y segundo caso el manuscrito original ya arbitrado se remite al corrector de estilo y editor para modificarlo según las

especificaciones requeridas para su posterior diagramación. En el tercer caso se devuelve el trabajo al autor o autores, quienes deberán modificarlo atendiendo a todas y cada una de las recomendaciones hechas por los árbitros. Una vez hechas las correcciones, los mismos deberán remitir el manuscrito modificado a los editores, los que se cerciorarán de que se corresponda con las consideraciones recogidas en la planilla de arbitraje. No obstante, si existen discrepancias en el tipo de correcciones, el Consejo Editorial someterá el trabajo a un nuevo arbitraje y en el caso de ser aprobado se procederá a comunicar al autor o autores la publicación de su colaboración. Finalmente, en el último caso, el o los autores son informados sobre el resultado del arbitraje, indicándosele(s) las razones y argumentos para su rechazo.

11) Cuando el manuscrito arbitrado corresponde a las apreciaciones i) o ii) el autor o los autores reciben de parte del director de la revista una carta de aceptación formal en la que se indica además en qué volumen será publicado su manuscrito. Normalmente esta carta se envía a través del correo electrónico y luego una versión impresa, junto con dos ejemplares de la revista.

GUÍA PARA LA EVALUACIÓN (Indique con una X)

Aspectos a evaluar	Bajo	Medio	Alto	No aplica
1.- Resumen				
2.- Título. Se corresponde con las expectativas del trabajo				
3.- Claridad de los objetivos				
4.- Respaldo de estudios antecedentes				
5.- Metodología				
6.- Originalidad				
7.- Coherencia expositiva				
8.- Redacción				
9.- Pertinencia de la bibliografía				
10.- Solidez de las conclusiones				

PLANILLA DE EVALUACIÓN

Tras considerar adecuadamente el artículo sometido a mi juicio, considero que es

- Publicable ( )
- Publicable con observaciones menores ( )
- Publicable con observaciones mayores ( )
- No publicable ( )

OBSERVACIONES (utilice la otra cara si fuere necesario)

En Caracas, a___ de _____ de _____/

Este ejemplar se terminó de
imprimir en Caracas en
mayo del año 2007
en los talleres de Editorial Texto C.A.