

LÓGOI

Caracas
Venezuela
Semestre
julio - diciembre
2007



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

12

REVISTA DE FILOSOFÍA

Contenido

ARTÍCULOS

- La noción de causa sui en Descartes*
Alfredo D. Vallota9
- La confianza en la organización: ¿valor o valiosa?*
Diógenes Mayol37
- En torno al intento de fundamentar los derechos humanos*
Manuel Gándara53
- Notas acerca de la violencia*
Sandra Pinardi.....67
- Modalidad pastoral del Estado en Venezuela: la educación
en la constitución bolivariana*
Ana Sofía Cabello.....85
- Dudas, deudas, cancelaciones y absolutos en los orígenes del
sujeto moderno*
Álvaro Martín Navarro101

COMUNICACIÓN

- El origen de la sociedad según David Hume y Jean-Jacques
Rousseau*
Leire Scarcia Bilbao119

DISCUSIÓN

- La renta básica: una presentación en sociedad*
Jesús Hernández.....131

RESEÑA

- Victoria Camps y Amelia Valcárcel: hablemos de Dios*
Mario Di Giacomo141

- NOTICIAS.....147

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
Guía y planilla de evaluación.....	164

Presentación

En esta oportunidad *Lógoi* presenta en su ejemplar N.º 12 un conjunto de trabajos, algunos de los cuales constituyen investigaciones que confrontan la Filosofía no sólo en sus fuentes más distintivas, sino en otros ámbitos del saber como son los valores de las organizaciones, los derechos humanos, y la educación. Son nuestros deseos que las páginas que siguen colmen los requerimientos de investigadores, docentes y estudiantes de Filosofía.

Iniciamos con el artículo de Alfredo Vallota: *La noción de causa sui en Descartes*. El autor aborda un tema vital para la metafísica cartesiana: la noción de Dios causa sui, concepto que ha contado con importantes opositores y defensores a lo largo del pensamiento filosófico occidental. Él representa, en el caso de Descartes, una veta para la discusión y la controversia, al punto que coloca sobre el tapete una serie de interrogantes de carácter ontológico, epistemológico y moral ineludibles para la reflexión filosófica.

El ensayo de Diógenes Mayol, *La confianza en la organización: ¿valor o valiosa?*, considera necesario medir el alcance que para las instituciones, sean estas públicas o privadas, tiene el uso de la confianza, entendida como un valor. La pregunta: ¿Por qué es meritorio para las corporaciones incluir entre sus postulados a la confianza?, lleva a discurrir sobre la pertinencia o no de la confianza en cuanto aval para las relaciones estables dentro y fuera de una organización.

Por su parte, Manuel Gándara presenta un trabajo titulado: *En torno al intento de fundamentar los derechos humanos*. Aquí el tema, por demás controversial, es saber si es o no posible encontrar un fundamento sobre los derechos humanos desde la plataforma conceptual que ofrece hoy día la ética; ello sin obviar tanto un contexto signado por la multiculturalidad, como un cuerpo de teorías que van desde la defensa a la universalidad de los derechos humanos hasta llegar a las tesis pluralistas-relativistas más representativas.

En *Notas acerca de la violencia*, Sandra Pinardi muestra a través de sus líneas un problema que cruza la vida y cultura urbana, escindiendo en lo más hondo la existencia humana, a saber: la "violencia empírica". Esta realidad nos enfrenta a las aporías culturales que se producen en ámbitos como el lenguaje y las relaciones interpersonales, alterando, inclusive, la propia corporeidad.

Ana Sofía Castañeda en *Modalidad pastoral del Estado en Venezuela: la educación en la constitución bolivariana*, analiza las instituciones del Estado venezolano, en especial las vinculadas al tema educativo y su reforma constitucional, tomando como referencia metodológica y conceptual el uso que hace Michel Foucault del poder.

En otro orden de ideas, Álvaro Martín Navarro sugiere la construcción subjetiva del hombre moderno desde variables económicas, culturales e institucionales. A tal fin, la tarea propuesta busca rastrear las ideas que sirvieron de soporte para la formación de instituciones políticas y educativas en el mundo moderno, el cual estuvo signado por el racionalismo, la ilustración y el romanticismo.

La investigación exploratoria adelantada por Leire Scarcia Bilbao en *El origen de la sociedad según David Hume y Jean-Jacques Rousseau*, parte del puesto que ocupa el hombre en el Estado de Naturaleza tanto en el pensamiento de Hume como en el de Rousseau. La diferencia manifiesta entre ambos autores indica la necesidad de revisar los complejos argumentos en torno al supuesto principio social de la humanidad.

En *La renta básica: una presentación en sociedad* Jesús Hernández presenta una propuesta de renta básica a considerar para el contexto venezolano.

Entretanto, la reseña de Mario Di Giacomo sobre el libro de Victoria Camps y Amelia Calcárcel titulado: *Hablemos de Dios*, manifiesta la importancia que aún hoy en día tiene entre nosotros el tema de lo divino y la transcendencia.

Finalmente, *Lógoi* se complace en informar a sus distinguidos lectores que esta revista ya se encuentra registrada en el Catálogo de **Latindex**, folio 16860, después de que el resultado de la evaluación indicó que ella cumple con 29 de los 33 parámetros de calidad exigida para una publicación periódica. De esta forma, buscamos mantener nuestro compromiso de mejorar con cada entrega, procurando, entre otras cosas, una mayor presencia y visibilidad en el ámbito académico nacional e internacional.

José Luis Da Silva
Director

La noción de causa sui en Descartes

Alfredo D. Vallota*

RESUMEN

Anselmo se une a Occam, Nietzsche a Tomás de Aquino, Agustín a Suárez, Duns Scoto a Schopenhauer en el rechazo a la noción de *causa sui*, que Descartes presenta y defiende en su obra. Sin embargo, la noción de Dios *causa sui* no es un aspecto marginal en la metafísica cartesiana sino un tema central, aunque pareciera haber sido presentado en clave casi esotérica, sin ocultarla pero deslizándose para no llamar la atención. En el trabajo se trata la manera en que Descartes la introduce, la desarrolla y las consecuencias onto-teo-lógicas que acarrea, especialmente en lo que se refiere a la concepción de Dios como potencia.

Palabras clave: Descartes, *causa sui*, metafísica cartesiana, poder, Dios

Descartes' Notion of Causa Sui

ABSTRACT

Anselm unites to Occam, Nietzsche to Thomas Aquinas, Augustinus to Suarez, Duns Scot to Schopenhauer in the rejection to the notion of *causa sui* that Descartes presents and supports in his work. However, the notion of God *causa sui* is not a marginal aspect in the cartesian metaphysics but a central topic, although it seemed to have been presented in an almost occult key, without hiding it but slipping for not getting the attention. This paper deals with the way in that Descartes introduces it, the way he develops it and the onto-teo-logical consequences that it carries, especially in what refers to the conception of God as potency.

Key words: Descartes, *causa sui*, cartesian metaphysics, power, God

* Alfredo D. Vallota es profesor de la Universidad Católica Andrés Bello (UCAB) y dicta cursos en Universidad Central de Venezuela (UCV) y Universidad Simón Bolívar (USB). Correo electrónico: avallota@cantv.net

Desde Agustín de Hipona hasta F. Suárez, pasando por Tomás de Aquino, la noción de *causa sui* es francamente rechazada. Después de Spinoza también encuentra opositores, como Schopenhauer y Nietzsche. En cambio, en el período que va entre Suárez y Spinoza, se produce la explosión de esta idea y su supervivencia posterior depende fundamentalmente de este momento. Aunque Spinoza la presenta con toda fuerza en su *Ética*, que inicia precisamente con la noción de autocausalidad, apreciamos que es una noción que no define y simplemente contrapone lo que puede pensarse, el concepto de *causa sui*, con la existencia de una esencia o naturaleza particular que no se explicita en términos de causa, por lo que ambos términos de la contraposición no pueden hacerse equivalentes.¹ Spinoza está usando una noción que ya había sido presentada y tratada, está retomando un tema que ya ha sido pensado y el responsable es Descartes.

El tratamiento del concepto de *causa sui* en Descartes, al que coloca en el centro de la discusión de su tiempo, genera todo tipo de interrogantes: ¿Cuál es el origen, cómo surge en Descartes? ¿No se trata acaso de una noción que se presenta como lógicamente contradictoria? ¿Qué relación tiene con el resto de su metafísica? Más aún, estas cuestiones se agravan porque Descartes no la trata en sus textos principales, sino en ocasión de responder a algunas objeciones de sus primeros lectores. Al respecto, las *Respuestas a las objeciones* juegan un papel que no es claro en la obra cartesiana. ¿Son lo que su nombre señala, aclaraciones ante las observaciones presentadas por sus lectores respecto de su propuesta presentada en las *Meditaciones*, o son un complemento ineludible de la obra? ¿Descartes ocultó en la *Meditaciones* aspectos importantes de sus ideas para presentarlas, como ocasionalmente, en otros textos? Éste no es el único caso de temas, si se quiere claves, que no están presentes en las *Meditaciones* y que pareciera que debieran estar, como la teoría de la "Creación de las Verdades Eternas".² En nuestro asunto particular, la noción de Dios *causa sui* no se presenta en el texto central de las *Meditaciones*, ni tampoco en el *Discurso*,

1 Cfr. B. Spinoza: *Ética demostrada según el orden geométrico*, Buenos Aires, FCE, 1958, I, Definición 1: "Por causa de sí entiendo aquello cuya esencia implica la existencia, o sea, aquello cuya naturaleza no puede concebirse sino como existente".

2 La noción de la creación de las Verdades Eternas, clave para la validez de la figura del Genio Maligno, la leemos en tres cartas a Mersenne. Las citas cartesianas corresponden a *Oeuvres de Descartes*, edición de Charles Adam y Paul Tannery, en adelante AT, usando las traducciones de Vidal Peña en *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Madrid, Alfaguara, 1977, en adelante VP, y la de E. de Olaso y T. Zwanck en *Descartes Obras Escogidas*, Buenos Aires, Ed. Charcas, 1980, en adelante OZ.

ni en los *Principios*, ni en *Cartas* sino solamente en las *Respuestas a las objeciones*.

De manera que cabe decir que las *Meditaciones* tienen en las *Respuestas* no sólo un complemento, sino que aspectos importantes de la metafísica cartesiana como el que nos ocupa, que bien pudiera ser uno de los momentos más resaltantes, están expuestos en ocasión de las objeciones que le hicieron sus primeros lectores, como es el caso que nos ocupa. Sin embargo, la noción de Dios *causa sui* no puede considerarse un aspecto circunstancial, lateral, en la metafísica cartesiana, sino un aspecto central aunque pareciera haber sido presentado en clave casi esotérica, sin ocultarla pero deslizándola para no llamar la atención, como sucede con las Verdades Eternas. Intentamos mostrar en este trabajo por qué no cabe considerarla un asunto ocasional, marginal, sino que se trata de un tema que se enfrenta a toda la tradición y que cobrará tanta importancia en Spinoza.

La tradición en la noción de causa sui

El filosofema *causa sui* no es originario de Descartes y posee un largo linaje. Ya un oráculo de Apolo decía de la divinidad que es *nacida u originada en sí misma*. Aristóteles también usa *causa sui* pero no lo refiere a los dioses o al Absoluto sino al hombre y, concretamente, a su libertad. Para El Estagirita, el hombre es *causa sui* en tanto puede autodeterminarse a actuar, o no actuar,³ por lo que la autocalidad humana se refiere a sus acciones y no a sí mismo, en tanto nada puede ser causa de sí ya que todo ente tiene su causa eficiente en algo exterior a él. Esta misma noción de *causa sui* es la que retoma Tomás de Aquino para signar la libertad humana.⁴ Por otro lado, y a pesar de que Aristóteles trata el problema de Lo Divino, nunca inserta la causalidad en el interior del Absoluto ya que esto implica una contradicción, pues sería el caso de algo que mueve y es movido al mismo tiempo.

También hay otras referencias a la noción. Lactancio sostiene que Séneca afirmaba que *Deus se ipse fecit*, mientras que el mis-

3 Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, III, 1, 1110^a, en: R. Mc Keon (Ed.): *The Basic Works of Aristotle*, Nueva York, Random House, 1941. Cuando se refiere a las acciones voluntarias dice: "el principio del movimiento de los miembros instrumentales en acciones de esa clase está en el mismo que las ejecuta y si el principio de ellas está en él, también está en sus manos el hacerlas o no". Traducción propia.

4 Cfr. Tomás de Aquino: *Contra Gentes* (México, Porrúa, 1991), I, 72, 7: Libre es aquello que es causa de sí mismo.

mo Lactancio en sus *Institutiones divinae* afirma que, no habiendo nada anterior a Dios, es natural que Él se creara a sí mismo.⁵ Cándido, escritor arriano, en su obra *Sobre la generación* señala que *Dios es causa de sí mismo*; Mario Victorino en su réplica *Sobre la generación del Verbo* acoge la expresión referida al Absoluto *sui ipsus est causa*⁶, y san Jerónimo, en su *Ad ephesios*, dice que Dios es origen de sí mismo y causa de su propia sustancia.⁷ Sin embargo, estas afirmaciones no pasan de ser fórmulas que no tienen un gran desarrollo y podría decirse que son metafísicamente rudimentarias.

El autor que intenta un tratamiento del tema es Plotino. El Dios de Plotino es absolutamente trascendente, incomprensible, inefable, superior a todo ser y a todo pensamiento. Es el Uno, indiviso, carente de toda multiplicidad, por lo que no puede atribuírsele ningún predicado. En la *Enéada* VI, 7 afirma:

Lo que corresponde en Él a la existencia y lo que corresponde al acto no son dos cosas diferentes...; lo que es como su acto y su vida no se relacionan en Él como un atributo a un sujeto; su ser es eternamente y se engendra, de alguna manera, eternamente con su acto: Él se hace a sí mismo a la vez de su ser y de su acto, es decir, de sí mismo y de ninguna otra cosa. (Subrayado nuestro)

Sin embargo, la doctrina no es clara, en especial porque en otras ocasiones Plotino se refiere al Uno como inengendrado e inengendrable, permanentemente estable y firme en su ser. Pareciera que Plotino con *causa de sí* se refiere a la libertad perfecta, a la completa autodeterminación, y por ello es *causa de sí y señor de sí*. En cambio, cuando trata al Absoluto como omnipotencia, nunca lleva la infinita potencia sobre sí misma, por lo que pareciera que la infinita potencia no tiene poder sobre sí misma.⁸

En cambio, hay críticas claras a la noción de *causa sui* en dos pensadores importantes como son Agustín de Hipona y Tomás de Aquino. La objeción de ambos se centra en que la causalidad eficiente implica una dependencia de lo causado con respecto a su causa, pero un ser que es por sí es un ser sin dependencia de otro. Como éste es el caso de Dios, que no puede depender de nada ni

5 Lactancio: *Institutiones Divinas. Libros I-III*, I, *De falsa religione*, 7, Madrid, Gredos, 1990

6 Cfr. A. L. González: *El Absoluto como causa sui en Spinoza*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1996, pp. 12-13

7 San Jerónimo: *Comentario a la Epistola a los Efesios*, II, sur III, 14, citado en A. L. González: *op. cit.*

8 Cfr. Plotino: *Enéada* VI, 8 (Buenos Aires, Aguilar, 1971)

nadie, no puede ser causado y, en consecuencia, Dios es incausado. La noción de *causa sui* carece de sentido si la referimos a Dios. Agustín lo dice en estos términos: "Quien piensa que Dios sea de tal potencia que se puede engendrar a sí mismo, yerra tanto más cuanto no es así Dios, pero tampoco la criatura espiritual ni la corporal; pues no hay absolutamente ninguna cosa que se engendre a sí misma en el ser". (*De Trinitate, I, c.1*)

Tomás de Aquino también expresa su oposición a la autocausalidad eficiente con diversos argumentos. Por una parte, sienta que la causa debería preceder al efecto, lo que es imposible en el caso de Dios al que nada puede precederlo; por otra, porque Dios no tolera ninguna causa y, precisamente, toda su segunda vía se apoya en que Dios se encuentre fuera de la cadena causal a la que pertenecen los seres finitos y relativos y de la que Dios debe estar excluido. Tomás, cuando explica que en Dios se identifican esencia y existencia, dice:

Todo lo que conviene a un ser, sin pertenecer a su esencia, le conviene en virtud de alguna causa; pues las cosas que no forman una unidad esencial, si se unen, precisan una causa que las una. El ser, por lo tanto, conviene a dicha quiddidad por alguna causa. Y esto será o por algo que pertenece a su propia esencia, o por la misma esencia o por otra cosa. En el primer caso, como la esencia es conforme a dicho ser, se seguirá que una cosa es causa de su propio ser. Y esto es imposible porque, según el orden de los conceptos, la causa es antes que el efecto. Si un ser fuese causa de su propio ser, se concebiría siendo antes de ser, lo que es imposible; porque en el orden de lo inteligible, primero es la causa y después el efecto; por tanto si hubiese algo cuya esencia fuese la causa de su ser, se deduciría que debería existir antes de existir, lo que es absurdo... Si, en cambio, le conviene en virtud de otra causa cualquiera, tendríamos esto: todo lo que adquiere el ser por otra causa es causado, y no es, por tanto, causa primera. Mas Dios es la primera causa incausada. (*Suma contra gentiles, I, 22*)

El argumento del Aquinate se resume en que la causalidad de las causas dadas en la experiencia no se explica si no hay una causa primera y, para que esa causa sea verdaderamente primera, ella misma no debe tener causa. En la serie de *causas segundas* debe haber una *causa primera* que sea trascendente a la serie, una causa primera incausada. El núcleo del argumento es que, dada la anterioridad que ha de tener la causa con respecto al efecto, la autocausalidad implicaría que el mismo ser tendría que ser como causa antes de ser como efecto, *debería existir antes de existir*, lo que es un absurdo. De manera que, para Tomás de Aquino, la

noción de causación del propio ser es imposible y se concluye que Dios ha de ser incausado, no tener causa alguna.

Tomás de Aquino también usa otro argumento para rechazar la autocausalidad divina como es el de la simplicidad. Todo lo causado, lo que tiene causa, es compuesto y la causa es, precisamente, lo que une los elementos del compuesto (*omne compositum causam habet*), por lo que la propiedad específica de lo compuesto es tener causa. En consecuencia, la pura simplicidad del Absoluto no puede tener causa y no cabe introducir la causalidad en lo absolutamente idéntico, no cabe pensar una identidad simple construida por una causa.

Pero Agustín de Hipona y Tomás de Aquino no son los únicos que adoptan esta posición opuesta a la noción de *causa sui*. Los acompañan San Anselmo, Duns Scoto, Occam y Suárez, quienes comparten el enfoque tradicional de que Dios es incausado y que seguramente Descartes conoce, ya que hace referencia a estas opiniones cuando en carta a Mersenne dice el axioma ordinario de la Escuela *nihil potest esse causa efficiens sui*.⁹ No solamente esto, en el siglo XIX Schopenhauer también se une a este grupo y Nietzsche dice que la *causa sui* es la más bella contradicción pensada hasta hoy, una especie de violación lógica y acto *contra-natura*.¹⁰ De manera que Anselmo se une a Occam, Nietzsche a Tomás de Aquino, Agustín a Suárez, Duns Scoto a Schopenhauer en esta oposición a la *causa sui*, que Descartes defiende.

Origen de la noción en Descartes

Con Descartes la expresión *causa sui* alcanza una nueva significación, que es con la que llega a nuestros días. Descartes sustituye la noción de Dios como ser incausado, tal como lo concebía la tradición, por la de Dios que se causa a sí mismo que tendrá su seguidor en Spinoza y marcará un camino de la metafísica moderna que resonará hasta Sartre. Dados los antecedentes a los que nos referimos, la noción cartesiana de *causa sui* es una radical novedad respecto de toda la tradición y por ello le acarrea la crítica de teólogos y filósofos coetáneos, en cuya discusión precisamente se desarrolla la propuesta. Con *causa sui* podemos entender la

⁹ Descartes: *Carta a Mersenne*, 18/3/1641, AT III, 336.

¹⁰ Cfr. Schopenhauer: *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, II, # 8, accesible en www.Schopenhauer-web.org/textos, y P. Nietzsche: *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, 1982.

aseidad negativa, no ser por otro, con lo que no sería sino una palabra nueva para un tema viejo, o puede ser considerada como una causa positiva, que veremos que es lo que Descartes sostiene. Claro es que, como dice Tomás de Aquino, se presenta el problema de ser una contradicción lógica porque nada puede precederse a sí mismo, contradicción que nuestro filósofo no desconoce. La *causa sui* sería la versión metafísica del Barón de Münchhausen, que se sostiene en el aire tomado de sus propios cabellos. ¿Qué urgencia teórica lleva a Descartes a una posición tan riesgosa?

La respuesta la podemos encontrar en la *Respuesta a Objeciones I* cuando dice "la luz natural sí nos dicta que no hay cosa alguna de la que no sea lícito preguntar por qué existe, es decir, indagar su causa eficiente, o bien, si es que no la tiene, averiguar por qué no la necesita"¹¹, posición que reafirma con el primero de los axiomas o nociones comunes de su presentación a la manera geométrica de la *Respuesta a Objeciones II*: "No hay cosa alguna existente cuya causa de existencia no pueda ser indagada. Pues del mismo Dios puede eso indagarse". El indagar acerca de las causas deviene para Descartes una cuestión universal, un principio por el que la causalidad y la existencia se tornan intercambiables, fundando una ontología que, como incluye a Dios mismo, es más bien una onto-teo-logía.¹² Este principio está signado por la *luz natural* que, aunque no nos señale que todo lo que percibimos o imaginemos sea verdadero, nos dice muy bien que todas nuestras ideas o nociones deben tener algún fundamento de verdad, que es el sello distintivo de la confianza en nuestra facultad de pensar.¹³ El principio de causalidad afirma que todo lo que existe tiene causa y es la causa la que efectúa la existencia como su efecto, como lo anuncia en la *Meditación III* cuando dice "es manifiesto por la luz natural que debe haber en la causa eficiente y total por lo menos tanta realidad como en su efecto", con lo que nuestro tema está enraizado, aunque no del todo desarrollado, en la obra principal del filósofo francés.¹⁴

La consecuencia del establecimiento de este principio universal es inmediata, la noción de causa o razón suficiente de toda exis-

11 Descartes: *Respuesta a primeras objeciones*, AT IX, 94. y VII, 119. VP 92

12 La universalidad de la causa y su posición ontológica es compartida por Francisco Suárez que, aunque excluye a Dios, admite que su perfección infinita es la razón [causa] de su unidad y propiedades, que bien podría acercarse a la consideración de una causalidad en Dios. Cfr. Suárez: *Disputaciones metafísicas*, XII, Prólogo, t. 25, pp. 372-373

13 Descartes: *Discurso del método*, cuarta parte, AT VI, 40, OZ 166

14 Descartes: *Meditaciones metafísicas*, Meditación III, AT IX, 32, OZ 239

tencia no tiene excepciones y, en oposición a Tomás de Aquino y como un claro antecedente de Leibniz, cabe preguntarnos si Dios tiene una causa, qué tipo de causa es o, en todo caso, cuál es la razón de que no la necesite. Como veremos, una consecuencia de la aplicación de este principio a Dios, al infinito, es que el infinito pensado en términos de razón suficiente debe declinarse como una potencia infinita, lo que no es tan visible como la noción de *causa sui*, pero no por ello menos importante en la onto-teología cartesiana.¹⁵ La consecuencia, que también avizoran los teólogos, es que con esta perspectiva el Dios delineado deja de ser un Dios religioso, al que se le pide y reza, siendo un personaje más en el cuadro que se está pintando del mundo.

Descartes, siguiendo a San Anselmo, asocia a Dios con la Perfección: "Llamamos Dios a la sustancia que entendemos supremamente perfecta"¹⁶ y, a la par, sostiene que la idea de Dios es una que todos tenemos, tanto por la razón como por la revelación. La idea de Dios a la que se refiere es la idea de un ser "soberano, eterno, infinito, inmutable, omnisciente, todopoderoso y creador universal de todas las cosas que están fuera de él."¹⁷ Ahora bien, ¿esta idea es posible o se trata de una quimera, una idea que encierra contradicción interna? Descartes enfrenta este problema a raíz de las observaciones que le hicieron los autores de las *Segundas Objeciones*. En su respuesta sostiene que con la idea de posible o no contradictorio se pueden entender dos cosas: por un lado, cuanto no repugna al pensamiento humano, en cuyo caso la naturaleza de Dios es posible en tanto que está concebida con nociones claras y distintas, aunque de manera incompleta e insatisfactoria¹⁸. O bien por posible se entiende algo inherente a lo que está fuera del entendimiento, independientemente de lo que podamos concebir de él, que lo haga posible o imposible de ser causado. Pero, en este último caso, por el solo hecho de estar fuera del entendimiento es evidente que la cosa es posible, ya que la contradicción consiste en nuestra imposibilidad de "unir las ideas que se contradicen."¹⁹ En otras palabras, no podemos atribuir a la naturaleza divina un contenido contradictorio a partir de la idea posible que tenemos de ella, ya que la naturaleza de Dios sólo puede conocerse por su idea

15 Cfr. J.-L. Marion: "Entre analogie et principe de raison", en: J.-M. Beyssade y J.-L. Marion: *Descartes, Objecter et répondre*, Paris, PUF, 1994, p. 321

16 Descartes: *Respuesta a objeciones II*, AT IX, 125, VP 130

17 Descartes: *Tercera meditación*, AT, IX, 32; OZ 239

18 Descartes: *Respuesta a objeciones II*, AT, IX, 119, VP 123

19 Descartes: *Respuesta a objeciones II*, AT, IX, 119; VP 123-124

y lo que por ella se conoce "es lo bastante como para saber que no hay contradicción en que exista."²⁰

Siendo posible la idea de Dios, Descartes muestra que se corresponde con un existente real y para ello podemos recordar la formulación que hace en su *Quinta Meditación*, en la que establece que, siendo la existencia una perfección, no le puede faltar a quien es omnipotente y, más aún, a este ser "la existencia le pertenece necesariamente."²¹

Acostumbrado en todas las demás cosas a distinguir entre la existencia y la esencia, fácilmente me convenzo de que la existencia puede ser separada de la esencia de Dios y que así se puede concebir a Dios como no siendo actualmente. Pero, sin embargo, cuando pienso en él con más atención, encuentro manifiestamente que la existencia no puede ser ya separada de la esencia de Dios, como de la esencia de un triángulo rectilíneo la magnitud de sus tres ángulos iguales a dos rectos, o bien de la idea de una montaña la idea de un valle; de modo que no hay menos repugnancia en concebir un Dios (es decir, un ser sumamente perfecto) al que le falte la existencia (es decir, al que le falte una perfección) que concebir una montaña que no tenga valle.²²

Sobre esa base, Descartes introduce el punto que nos interesa porque sostiene, a diferencia de las argumentaciones agustina y tomista, que la existencia necesaria de Dios es tal porque Dios es *causa sui*. Dios no sólo es causa de que tengamos la idea de Él en nosotros y causa de todo lo creado, sino que también Dios es *causa de sí mismo*, una observación que no pasó desapercibida para los primeros lectores (como Caterus), que le hicieron observaciones al respecto y que Descartes respondió sentando su posición con toda fuerza al decir: "...aunque Dios haya existido siempre, sin embargo, puesto que Él mismo se conserva, parece que puede ser llamado con propiedad, causa de sí mismo."²³

En primera instancia podemos considerar la posición cartesiana como una defensa a ultranza del principio de causalidad, es decir, la causalidad es un principio del que no escapa ni siquiera Dios mismo. En este sentido la cuestión sería: si todo tiene una causa, Dios debe tenerla porque, de no ser así, no todo tendría una causa ya que Dios no la tendría y, en consecuencia, el principio de

20 Descartes: *Respuesta a objeciones II*, AT, IX, 119, VP: 123

21 Descartes: *Respuesta a objeciones II*, AT, IX, 119 VP: 124

22 Descartes: *Quinta meditación*, AT, IX, 53; OZ 265

23 Descartes: *Respuesta a objeciones I*, AT, IX, 87; VP: 92

causalidad no tendría validez universal. Más aún, las principales pruebas de la existencia de Dios, incluyendo la de la *Tercera Meditación*, involucran la validez universal del principio por lo que, si Dios no tuviera una causa y el principio de causalidad no fuera universal, entonces las pruebas de su existencia más admitidas no tendrían valor alguno y no se podría demostrar la existencia de Dios racionalmente, es decir, no habría manera de probar su existencia. Entre las múltiples consecuencias que esto acarrea podemos mencionar que todo el intento de nuestro autor por alcanzar la verdad del mundo se derrumbaría.²⁴ De manera que, para Descartes, si un principio es un primer principio lo es en absoluto y si no, no es principio, al menos en los términos más rigurosos de la palabra. Si el principio de causalidad sienta que todo tiene una causa, entonces Dios también debe tenerla, y en este caso tal causa no puede ser sino Él mismo.

De manera que, como Dios debe tener una causa, entonces ha de ser causa de sí, cualquiera que sea la manera en que esto pueda entenderse. Entender a Dios como una causa incausada haría perder a la causa su valor universal, que es uno de los principales instrumentos para inteligibilizar el mundo. El Absoluto debe ser causa de sí mismo, y encerrar en ello la naturaleza misma de la causa, con lo que la causa primera no estaría fuera de la cadena causal. Aquí hay una verdadera separación de la posición tomista para la que la causa primera está fuera de la cadena causal, ya que, según Descartes, la causa primera sería *primus inter pares*. De allí que sea esto un tema de preocupación para los teólogos, puesto que la incorporación de Dios a la cadena causal lleva a repensar su carácter de *Ab-soluto*, es decir, absuelto, desligado de todo lo demás, ajeno, entre otras cosas, a la cadena causal.²⁵

Las Objeciones

El tema de la autocausalidad divina se discute en ocasión de las objeciones que le hace Caterus acerca de la manera de entender la expresión *por sí mismo* (Primeras Objeciones) y en las que le hace Arnauld (Cuartas Objeciones) apoyadas en las de Caterus.

24 Cfr. É. Gilson: *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, 1951, p. 229

25 Cfr. A. L. González: *op. cit.*, p. 25

Primeras Objeciones

Caterus, Johan de Kater, arcipreste de Alkmaar y notable tomista de la época, pone en evidencia la novedad de la posición cartesiana frente a la tradición, aunque lo hiciera con intención de refutarla. En su objeción, enfoca el tema desde la perspectiva de la causalidad eficiente referida a un *ser por sí*. A la expresión *por sí* se le asignan dos sentidos: uno, positivo, que significa que se da el ser a sí mismo (*a seipso ut a causa*) y otro, negativo, como distinto de *ser por otro* (*a seipso et non ab alio*). Caterus sostiene que, si fuera el primer caso, esta condición no asegura que el ser que se causa a sí mismo sea infinito y perfecto. En este sentido, se opone a lo que considera el argumento de Suárez y Descartes²⁶, porque el ser por sí ha de entenderse como infinito, pues si algo es finito y limitado es porque la causa es incapaz, o porque no quiere, lo que no puede ser el caso de algo que es causa de sí mismo.²⁷ Sin embargo, para Caterus, esto debe demostrarse y no puede considerarse incontrovertible porque, por un lado, *por sí* no puede entenderse como por una causa y, en caso de que así fuera, bien podría ser que el *ser por sí* tuviera una limitación que naciera de *sus principios intrínsecos y constitutivos*.²⁸ De manera que ser causa de sí mismo no asegura ser perfecto e infinito, como es el caso de Dios, por lo que a Dios debemos pensarlo como incausado.

Por otro lado, Caterus sostiene que *por sí* no puede entenderse como por una causa porque "no le ha sido posible, antes de ser, prever lo que podría ser, para escoger lo que después sería."²⁹ Este argumento, similar al que hemos visto en Tomás de Aquino, sostiene que para ser causa de algo se debe pre-existir al efecto, por lo que no se puede ser *causa de sí* ya que esto implica que aquello a lo que se da el ser debe existir antes de recibirlo, lo que es un absurdo.³⁰ De forma que, concluye Caterus, en Dios la noción de *por*

26 Caterus relaciona la posición cartesiana con la de Suárez, aunque no pareciera que ambos se refieran a lo mismo. Suárez, quizás por influencia de Duns Scoto, sostiene que si algo es *por sí* es necesariamente infinito e ilimitado, pero no llega a coincidir con Descartes en que *ser por sí* implica ser causa de sí precisamente porque su potencia es infinita. Cfr. E. Gilson; *op. cit.*, p. 225

27 Cfr. Descartes: *Primeras objeciones*, AT, IX, 76; VP 82: "Por ahora no prestaré oídos si me decís: puesto que es *por sí* se habrá dado fácilmente a sí mismo todas las perfecciones y no os atenderé pues *por sí* no se entiende como por una causa." Lo destacado es el argumento que Descartes expone en la *Tercera meditación* para sostener que depende de un ser infinito que tiene todas las perfecciones y es *por sí*. AT, IX, 38; OZ 247.

28 Cfr. Descartes: *Primeras objeciones*, AT, IX, 86; VP 82

29 Cfr. Descartes: *Primeras Objeciones*, AT, IX, 86; VP 82

30 Esto es lo que se llama "principio de acción retardada", de "precedencia" o de "antecedencia", que dice que siempre hay una demora entre la causa y el efecto, siendo la primera

sí le cabe en su sentido negativo, en tanto no es en otro, es decir, en tanto es *a se* y se inclina por identificar *causa sui* con la *aseidad* divina, es decir, que su ser no emana de otro.

Descartes, en su respuesta, enfoca varios aspectos, todos centrados en la universalidad del Principio Causal, ya que "no hay cosa alguna que no sea lícito preguntar por qué existe, es decir, indagar su causa eficiente."³¹ Pero, para acceder al argumento cartesiano, cabe señalar una diferencia entre su noción de causalidad y la tradicional. En la herencia aristotélica, la esencia de la causalidad es algo distinto del ejercicio de la causalidad, ejercicio en el que solamente se expresa un poder que le compete a la causa esencialmente y que se tiene aunque no lo ejerza. De manera que hay una clara distinción entre lo que sería el ejercicio de la causa y la esencia o la causalidad de la causa. La causa es causa aunque no ejecute su causalidad, de manera similar a como un profesor es profesor aunque no esté dando clase y viendo una película en un cine. En cambio, Descartes no distingue entre una causalidad de la causa anterior al ejercicio de esa causalidad, una causalidad que sea previa a causar un efecto, sino que la causalidad aparece cuando se ejerce, y así lo expresa a Caterus: "La luz natural no nos dicta que sea propio de la causa eficiente preceder en el tiempo a su efecto, puesto que, al contrario, y hablando con propiedad, no recibe el nombre ni la naturaleza de causa eficiente sino cuando produce su efecto."³²

Para Descartes toda causa, en tanto tal, es contemporánea del efecto ya que la causalidad no consiste más que en la producción del efecto y la causa no es tal causa a menos que se dé el efecto. Si el efecto no se diera, entonces la causa no sería causa y nada es esencialmente causa independientemente del efecto. En Descartes, en quien las formas y naturalezas aristotélicas dejan de ser maneras de interpretar al mundo, la causa es tal solamente debido a su acción y no en virtud de su esencia, por lo que la causalidad de la causa no es otra cosa que el ejercicio de esa causalidad. De allí que la causa no recibe el nombre ni la naturaleza de causa eficiente sino cuando se produce el efecto, y antes del efecto no es tal

anterior en el tiempo al segundo. Hume, Schopenhauer, Hartmann y Russell sostuvieron este principio, aunque Russell no siempre. Cfr. M. Bunge: *La Causalidad*, Buenos Aires, EUDÉBA, 1961, p. 75

31 Cfr. Descartes: *Respuesta a Objeciones II*, AT. IX, 127; VP 132

32 Descartes: *Respuesta a Objeciones I*, AT. IX, 86; VP 92

causa eficiente, pues nadie es padre antes de engendrar un hijo.³³ En consecuencia, no hay la anterioridad que se reclama para la causa sino que es simultánea con su efecto y posibilita pensar la causa de sí. Claro es que en esto no podemos negar el problema que surge de la diferencia real que hay entre la causa y el efecto, el problema al que Spinoza le dará la solución y que llevará la noción a su apoteosis.

Otra diferencia que Caterus presenta se refiere al alcance de la causalidad, ya que parece reducir su alcance al ámbito fenoménico, en que los efectos son exteriores a sus causas, pero no la extiende a las ideas. Para Caterus, la idea en tanto *la cosa misma pensada en cuanto está objetivamente en el entendimiento*, es un acto del entendimiento por el que se cumple la forma de la cosa, es decir, es un efecto de una causa exterior. Pero como el espíritu también puede reflexionar sin que la cosa exista, el que algo así sea pensado es el término al que llega el pensamiento sin que haya movimiento ni cambio alguno en la cosa, por lo que no es sino una pura nada a la que no corresponde indagar su causa. La *realidad objetiva* de una idea, como la llama Descartes, es pura denominación, no existe en acto, por lo que las ideas no tienen causa, son solamente *concebidas*³⁴.

En la respuesta, es bien claro que Descartes extiende la noción de causa a las ideas y dice que "si alguien concibiese en su espíritu la idea de una máquina sumamente artificiosa y desusada, sería razonable preguntar cuál es la causa de esa idea aunque nunca hubiera sido construida y estuviera sólo en el pensamiento"³⁵. En otras palabras, Descartes sostiene que no hay ninguna diferencia entre *causada* y *concebida* y cabe preguntarse, precisamente, por qué causa una idea es concebida³⁶. Sin duda que éste es el argumento que sostiene la demostración de la existencia de Dios en la Tercera meditación, que difiere de las vías propuestas por Tomás de Aquino en las que se apoya Caterus.

33 Un caso ejemplar en la física, que avala la posición cartesiana, es la Segunda Ley de Newton que dice que la *fuerza causa aceleración*, y en esta causación no hay precedencia alguna, ya que la fuerza no está antes de la aceleración que ocasiona en los cuerpos sobre los que actúa. En este sentido, podemos decir que la causalidad no exige precedencia temporal sino precedencia existencial, es decir, que la causa tiene que estar presente para que se produzca el efecto, pero no tiene que estar temporalmente antes.

34 Descartes: *Primeras Objeciones*, AT IX 74; VP. 81

35 Descartes: *Respuesta a Objeciones I*, AT IX 83; VP. 88

36 Descartes: *Respuesta a Objeciones I*, AT IX 62; VP 88

A su vez, Descartes sostiene que si no pudiera afirmarse que algo se causa a sí mismo, no podría desarrollar una cadena causal hasta alcanzar una causa primera porque la cadena causal se haría infinita, no habría manera de *cerrarla*. Descartes rechaza que el comienzo de la cadena esté fuera de la cadena misma, que sería el caso de un Dios incausado, pues entonces no sería comienzo de la serie causal, es decir, no habría causa primera y la cadena debería ser infinita. En este tratamiento Descartes introduce dos nociones en las que también tiene una posición original. Una es su concepción del tiempo pulsante, discontinuo o cuántico al decir *al ver yo que pueden distinguirse y separarse las partes del tiempo* que no dependen unas de otras, por lo que, tal como lo dice en las *Respuestas a Objeciones II*, "no es menor la causa que se precisa para conservar una cosa, que para producirla por vez primera."³⁷ La segunda, derivada de esta forma de concebir al tiempo, es la noción de conservación que es muy diferente a cuando se concibe un tiempo continuo, porque la conservación con un tiempo pulsante involucra una verdadera recreación permanente. Si esto es así, cabe entonces la afirmación cartesiana de que Dios hace con relación a sí mismo lo que la causa eficiente hace en relación con su efecto ya que, aunque Dios haya existido siempre, puesto que Él mismo se conserva equivale a llamarlo con propiedad causa de sí mismo.³⁸

De manera que, para Descartes, Dios es por sí no sólo en sentido negativo (que no es por otro) tal como lo entiende la tradición, sino también en sentido positivo y muy positivo. Descartes, que ha utilizado la noción de causa para su demostración de la existencia de Dios, no renuncia a aplicarla al mismo Dios, al que no excluye de la aplicación del principio universal.³⁹ Más aún, sostiene que el sentido negativo con que se entiende *por sí* deriva de la imperfección del espíritu humano cuando ignora la causa "exigida por la naturaleza misma de la cosa."⁴⁰ En consecuencia, afirma el filósofo francés que:

...cuando decimos que Dios es por sí, podemos también sin duda, entender eso negativamente, pensando sólo que su exis-

37 Descartes: *Respuestas a Objeciones II*, AT IX, 127; VP, 133. Sobre este aspecto, cfr. A. Vallota: *Mecánica cartesiana de la res extensa*, Caracas, Ed. Innovación Tecnológica, UCV, 2001, pp. 132-133

38 Descartes: *Respuesta a Objeciones I*, AT IX, 87 VP 92

39 Descartes: *Respuesta a Objeciones I*, AT IX, 86, VP 92: "Pero la luz natural si nos dicta que no hay cosa alguna de la que no sea lícito preguntar por qué existe, es decir, indagar su causa eficiente, o bien, si es que no la tiene, averiguar por qué no la necesita."

40 Descartes: *Respuesta a Objeciones I*, AT IX, 87; VP 92-93

tencia carece de causa; pero cuando hemos indagado antes la causa por la que es, o por la que no cesa de ser, y considerando la inmensa e incomprensible potencia contenida en su idea, hemos visto que ésta es tan plena y pingüe que ha de ser la causa por la que es y no deja de ser, entonces decimos que Dios es por sí, no ya de un modo negativo, sino, al contrario, muy positivamente.⁴¹

Para Descartes, *por sí* no señala solamente que Dios no es causado por una causa ajena a Él mismo, ni por la nada, sino que la *real y verdadera inmensidad de su potencia* hace que por sí señale positivamente que Dios es causa de sí mismo y es causa de que se autoconserva, de la continuidad de su existencia.⁴² La potencia infinita de Dios es la causa de su ser y lo que lo conserva.

En cuanto a la observación de Caterus de que la causa podría encerrar alguna limitación, por lo que el ser causa de sí mismo podría no ser infinito ni perfecto, Descartes niega que la limitación tenga una causa porque toda limitación es una negación y *no es la negación la que requiere causa* sino, precisamente, aquello que está limitado por la negación. Ahora bien, para el cartesio la limitación puede tener dos maneras: porque quien produce la cosa no le ha dado más perfecciones, o porque la cosa producida no puede recibirlas, como es el caso del triángulo que no puede tener un cuarto lado. Ninguna de estas razones convienen al caso de Dios, cuya potencia es infinita, por lo que ser causa de sí implica que es perfecto e infinito.⁴³

Claro es que la idea de *causa sui* no debe asociarse con la idea fenoménica de causalidad eficiente, como bromeaba Schopenhauer al respecto con el caso del barón de Münchhausen cuando logran salir él y su caballo de un pantano jalándose de sus propios cabellos. Se trata de una causalidad que desborda el mundo fenoménico y se localiza en el ámbito de la realidad infinita, a la que llamarla Dios es nombrarla con un término de validez epocal. Al respecto Descartes desarrolla su idea en ocasión de *las Cuartas Objeciones*.

41 Descartes: *Respuesta a Objeciones I*, AT IX, 87-88; VP 93

42 Descartes: *Respuesta a Objeciones I*, AT, 86; VP 92: "Yo admito por entero que puede haber alguna cosa poseedora de una potencia tan grande e inagotable que no precise de concurso alguno ni para existir ni para conservarse, siendo así de algún modo causa de sí misma. Y pienso que así es Dios."

43 Descartes: *Respuesta a Objeciones I*, AT, 88-89; VP 94

Cuartas Objeciones

Arnauld, que cuando redactó las objeciones no había alcanzado todavía su doctorado en teología, conoció y apoyó en las *Cuartas objeciones* las posiciones de Caterus en torno a las maneras de entender *por sí*, entendiendo que aceptar la causalidad en el orden divino es un paso a asimilarlo al orden natural, tendencia que culminará con Spinoza, transformando el carácter de Ab-soluto al que hemos hecho referencia. La argumentación de Arnauld, sin embargo, incluye aspectos diferentes a los de Caterus y su desacuerdo se basa en la discrepancia con la afirmación cartesiana, *Dios hace con relación a sí mismo lo que la causa eficiente hace en relación con su efecto*, afirmación que considera atrevida y falsa.⁴⁴

Descartes había insinuado dos tipos de causalidad eficiente cuando decía:

Yo no he dicho ser imposible que una cosa sea causa eficiente de sí misma; pues aunque ello es del todo cierto cuando se circunscribe la significación de eficiente a las causas que son diferentes de sus efectos, o que los preceden en el tiempo, no parece que en este caso [el de Dios] dicha significación deba ser circumscrip-ta así, tanto porque ello sería fútil (pues ¿quién ignora que una cosa no puede ser diferente de sí misma ni precederse a sí misma en el tiempo?), como también la luz natural no nos dicta que sea propio de la causa eficiente preceder en el tiempo a su efecto: puesto que, al contrario y hablando con propiedad, no recibe el nombre ni la naturaleza de causa eficiente sino cuando produce su efecto y, por tanto, antes del efecto no es tal causa eficiente.⁴⁵

La posición cartesiana es la de negar el principio de precedencia y, para hacerlo, establece una dualidad de ámbitos en los que es posible distinguir diferentes situaciones: un ámbito en el que las causas se distinguen de los efectos y otro en el que no, al que podríamos llamar de una causalidad inmanente, como cuando se causan los propios pensamientos, a lo que hemos hecho referencia. Éste sería un caso similar al de la realidad perfectísima. Esta dualidad de causas, en particular la causalidad inmanente, es la que Arnauld critica cuando dice: "Toda causa es causa de un efecto y todo efecto es efecto de una causa y, por lo tanto, hay relación mutua entre causa y efecto: pero relación mutua sólo puede haberla entre dos cosas."⁴⁶

44 Cfr. Descartes: *Cuartas Objeciones*, AT IX, 163; VP. 170

45 Descartes: *Respuesta a Objeciones I*, AT. 86; VP 91-92

46 Descartes: *Cuartas Objeciones*, AT. IX, 163; VP. 171

A este argumento, Arnauld añade el sinsentido tradicional que encierra la noción de *causa sui*, ya que afirma "nadie da lo que no tiene, luego nadie puede darse el ser si antes no lo tiene. Ahora bien, si ya lo tiene ¿por qué habría de dárselo?"⁴⁷

Tampoco le pasa desapercibido a Arnauld el importante modo en que Descartes entiende que Dios se conserva, al que responde diciendo que "es evidente que no puede concebirse la existencia de un ser infinito, ni siquiera por un instante, sin concebir a la vez que siempre ha sido y será eternamente... y, por ende, que es superfluo preguntar por qué persevera en el ser."⁴⁸ En este sentido, y siguiendo la argumentación de san Agustín, Arnauld sostiene que en Dios no cabe hablar de pasado ni de futuro, sino de un continuo presente, y la pregunta por la conservación implica inadecuadamente que en Dios hay pasado y futuro. Más aún, para Arnauld, tampoco es apropiado hablar de conservación y perseverancia en Dios porque ambos términos encierran la noción de producción, la capacidad o disposición de recibir algo, una potencia que no cabe referirla a lo que es acto puro. De manera que, para Arnauld, no cabe hablar de *causa sui* referida positivamente a Dios, ya que Dios es un ser infinito a cuya esencia le pertenece la existencia y sólo los seres *que admiten distinción entre esencia y existencia actual requieren causa eficiente*. El mismo Arnauld, cuando hace un resumen de su posición, dice que a la pregunta de por qué Dios existe, la respuesta es porque es Dios, que no necesita una causa eficiente precisamente porque es un ser infinito a cuya esencia le corresponde la existencia.⁴⁹

La posición cartesiana frente a estas objeciones es un modelo de malabarismo intelectual, tratando de mantener su posición pero sin malquistarse con Arnauld. Aunque tampoco hemos de negar que se ve llevado a una elaboración más sutil de la autocausalidad divina, que hasta ese momento se había tratado en términos de eficiente, pero que ahora debe enriquecer al referirse al tipo de causalidad que corresponde a Dios.

Precisamente, Descartes rechaza que haya identificado la característica divina de ser causa de sí mismo con la causalidad eficiente típica del mundo natural y sienta que "es claro que esas palabras, causa de sí mismo, no pueden entenderse ahí como refe-

47 Descartes: *Cuartas Objeciones*, AT IX, 164; VP 172

48 Descartes: *Cuartas Objeciones*, AT IX, 164; VP 172

49 Descartes: *Cuartas Objeciones*, AT IX, 165; VP 174

ridas a la causa eficiente.⁵⁰ Dios es concebido con un dinamismo que identifica su esencia con una infinita potencia, y en esa potencia infinita está la causa o razón de que Dios no necesite causa eficiente.⁵¹ Pero esto no es sinónimo de que no podamos preguntarnos por qué Dios existe, es decir, por su causa, razón o principio.⁵² Precisamente, esa *potencia inagotable o inmensidad de esencia* es la razón de que Dios no necesite causa eficiente, pero no por ello ser *por sí* debe dejar de entenderse positivamente en lugar de sin causa. Por supuesto, no es el caso de ninguna otra cosa, aunque sea perfectísima en su género, en la que *por sí* sólo puede entenderse negativamente ya que en ninguna podemos encontrar en sí misma razón de su propia existencia, es decir, ser *causa sui*.

Sentado que no entiende la causalidad de Dios sólo en términos de eficiencia, aunque admite que referirse a ella puede ser útil para *guiar a la luz natural* en estos asuntos, Descartes apela para expresar sus ideas a la causa formal. La causalidad eficiente es la causa que hace que las cosas finitas existan, que también necesitan de un influjo positivo para conservarse, mientras que la causalidad formal se refiere al paradigma o esencia de la cosa. De manera que lo que es *por otro*, lo es por una causa eficiente, mientras que lo que es *por sí* lo es por una causa formal que se entiende como razón tomada de la esencia de Dios, que tiene una naturaleza que no necesita de una causa eficiente. Aunque, dado que en Dios su esencia no se distingue de la existencia, en última instancia preguntarse por una o la otra es lo mismo. Frente a la pregunta que había hecho Arnauld de por qué existe Dios, Descartes sostiene que la respuesta ha de darse en términos de su esencia, de la causa formal pero, dada la identidad entre esencia y existencia, entonces bien cabe hablar de una causa *cuasi eficiente*.

Descartes confirma esta apreciación, pues así como atribuye a Dios *la dignidad de ser causa*, en ningún momento le ha atribuido *la indignidad de ser efecto*, y así como hace de Dios causa de sí

50 Descartes: *Respuesta a Objeciones IV*, AT IX, 182; VP 191

51 Esta noción de Dios como potencia es muy apta para entender la producción de efectos en la naturaleza y es la que Spinoza hará suya. Cfr. Spinoza: *Ética*, I, prop. 34: "La potencia de Dios es su misma esencia."

52 Descartes señala que en otros problemas, como los referidos a la procesión de personas en la Santísima Trinidad, los teólogos usan *principio* y no *causa*, aunque los griegos nunca hubieran hecho distinción entre *arjé* y *aitia*. Admite que el uso de *causa* en este caso podría dar origen a la idea de una mengua en la figura del Hijo frente al Padre, pero evitar la palabra *causa* cuando no hay lugar para estos riesgos no se justifica, y más bien es necesaria. Cfr. *Respuesta a Objeciones IV*, AT IX, 184; VP 192.

mismo, nunca se refiere a Él diciendo que es efecto de sí mismo.⁵³ La razón es que cuando nos referimos al efecto lo hacemos en términos de causa eficiente, entendida como la entendemos en términos de las cosas finitas, pero a Dios no ha de tratárselo en estos términos sino "sólo en términos de la esencia misma de la cosa, o sea, por la causa formal, la cual, por no distinguirse en Dios existencia de esencia, guarde estrecha relación con la causa eficiente y, por ello, puede llamarse cuasi eficiente."⁵⁴

Descartes da un paso más en el desarrollo de su posición en los siguientes términos:

Entre causa eficiente propiamente dicha y ninguna causa hay una especie de término medio, que es la esencia positiva de una cosa, a la cual puede extenderse la idea o concepto de causa eficiente, del mismo modo que acostumbramos extender, en geometría, o el concepto de la mayor línea circular posible al concepto de línea recta, o el concepto de polígono rectilíneo, que tiene un número indefinido de lados, al concepto de círculo.⁵⁵

Descartes apela a ejemplos geométricos que encierran la noción de límite, como al que tiende una línea circular de radio muy grande o un polígono con un número indefinido de lados.⁵⁶ En forma similar se puede entender a la *causa sui* que, si bien no se refiere a una causa eficiente propiamente dicha, no deja de ser una causa positiva, afin con la causa formal, pero que en Dios se identifica con la causa eficiente, en lo que encuentra justificación para evitar el reproche, tal como dice: "Espero que no se me reproche el haber usado la analogía de la causa eficiente para explicar cosas concernientes a la causa formal, es decir, la esencia misma de Dios."⁵⁷ La apelación a la analogía es extraña en Descartes y, además, parece operar a la inversa de la analogía teológica, ya que en lugar de pensar la causalidad eficiente a partir de Dios, se piensa a Dios a partir de la causa eficiente, que de esta manera precede a

53 Descartes hace uso de la sutileza teológica que permite en la Trinidad hacer del Padre un Principio sin que por ello el Hijo sea Principiado, como lo sienta F. Suárez: *op. cit.*, XII, s.1, n.32, t. 25, p. 383

54 Descartes: *Respuesta a Objeciones IV*, AT, IX 188; VP. 196

55 Descartes: *Respuesta a Objeciones IV*, VP. 193

56 Cabe señalar que Nicolás de Cusa usa estos mismos ejemplos en *Docta ignorantia*: la línea en L. 1, Cap. 3, H.1, p. 9, y el polígono en L. 1, Cap. 13, H. 1, pp.25-27. Asimismo, en L. 1, Cap. 21, H.1 p. 43, a partir de la idea de un círculo infinito en el que la circunferencia, el centro y el diámetro coinciden en una unidad infinita, así como lo hacen el principio, fin y medio de todas las cosas, el Cusano identifica la causa formal, final y eficiente, que se asemeja a lo que Descartes dice cuando habla de causa eficiente y la total en *Carta a Mersenne*, del 27 de Mayo de 1630 en AT: I, 151

57 Descartes: *Respuesta a Objeciones IV*, VP. pp. 194

todo conocimiento en tanto que lo hace posible.⁵⁸ De esta forma, la causalidad no constituye un objeto sino el presupuesto mismo de toda racionalidad y de todo conocimiento, incluyendo el de Dios, tal como dice Descartes, la luz natural sí nos dicta que no hay cosa alguna de la que no sea lícito preguntar por qué existe, es decir, indagar su causa eficiente, o bien, si es que no la tiene, averiguar por qué no la necesita. Para alcanzar el conocimiento de la existencia de Dios fue necesario someterse a la instancia que hace a todo inteligible, la causalidad, porque Dios entra en la existencia de manera análoga a como lo hacen todos los demás entes, por consideración de su causa. Dios, que es causa de la idea de infinito que hay en nosotros, es también un caso extremo de la causalidad, pero no por ello deja de estar inscripto en la cadena causal. En este sentido es que podemos entender que una cosa *ab alio* es una que depende de una causa eficiente y una cosa *a se* lo hace de una causa formal, que conforma ese *término medio* del que habla Descartes.

De manera que bien podríamos decir que Dios es *a se* por una causa formal, su propia esencia, que lo dispensa de tener una causa eficiente. Pero, siguiendo lo que el mismo Descartes ha anunciado, es menester establecer por qué no necesita una causa eficiente. Pero, en la nueva concepción que estamos delineando, cabe decir que las cuatro causas aristotélicas más que límites definidos o espacios que hay que ocupar, lo que señalan es un horizonte de racionalidad.⁵⁹ Todo lo que puede ser conocido en su identidad debe declinarse en término de aquello que la asegura, que no es otra que *causa sive ratio*. La causa eficiente produce un efecto en tanto que da razón de él ya que la esencia de la causalidad, más que en su eficiencia y producción a la que desborda, radica en dar razón. A pesar de que en el mundo de las cosas finitas la causa eficiente es la que da razón en los seres finitos, en el caso excepcional de Dios, y en virtud de su esencia, Descartes establece que cede este dar razón a la causa formal. Sobrepasar la eficiencia no es sinónimo de sobrepasar el principio de causalidad, que hace posible la racionalidad de los entes, que se extiende como principio más allá de la mera producción, tal como ha dicho que *acostumbramos extender, en geometría, o el concepto de la mayor línea circular posible*

58 J-L Marion hace de la analogía la referencia constante del dispositivo hermenéutico aplicado a la doctrina de la creación de las verdades eternas, que entiende conforma una toma de posición teológica en filosofía, determina toda referencia entre el saber humano y el divino y es el fundamento del triple dominio de la metafísica especial: Dios, el mundo y el alma. Cfr. *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris, PUF, 1981, pp. 16 y 17

59 Cfr. *ibid.*, p. 431

al concepto de línea recta, que nos permite tratar la tangencialidad sin abandonar la racionalidad de las líneas curvas. La extensión de la noción de causalidad más allá de la eficiencia nos permite incluir a Dios en la cadena causal y acceder al conocimiento de su existencia.

Poder y Causa sui

Asumir la autocausalidad pone de relieve la importancia ontológica y gnoseológica que tiene la causa para Descartes, ya que el conocimiento sólo es posible a través del conocimiento de la causa para estructurar el famoso árbol de la ciencia. Como vimos, esto haría necesario que hubiera una causa de todas las causas, que sea causa de sí misma y cuyo conocimiento permita la inteligibilización de todo lo demás. Pero, interpretada como lo hace Descartes, como una propiedad que permite inteligibilizar a Dios, hace correr el riesgo, como dice Gueroult, de subordinar la esencia de Dios a su potencia, la potencia de causarse a sí mismo y conservarse. En otras palabras, se modifica la esencia misma de Dios porque esa fuerza se coloca entonces por encima de toda racionalidad y necesidad natural.⁶⁰ Si Dios se concibe esencialmente como poder y voluntad, se hace totalmente incognoscible, puesto que en las cosas finitas la inteligibilidad se funda en la causalidad eficiente que no cabe en la causalidad divina tal como lo hemos visto. Pero con ello se abre una incognoscibilidad de todo el resto, de la realidad tal como es, al menos en términos tradicionales y que, a juicio de Spinoza, fue el más grande error de Descartes.⁶¹ Dicho en otras palabras, la ciencia cartesiana es un saber humano de la realidad y no un saber de la realidad.

El papel de la potencia ha sido discutido por diferentes comentaristas y, en general, se estimaba que la potencia actuaba como un intermediario de la acción divina. Por eso, esta nueva perspectiva hace que Gilson afirme que "la fórmula decisiva de las Primeras y Cuartas Respuestas implica una transformación del argumento de San Anselmo, tan profundo que Descartes se va a encontrar, a partir de ese momento, sin predecesor conocido."⁶² Por su parte, Gouhier confirma esta apreciación cuando sostiene que "la mediación de la omnipotencia introduce una especie de causa-

⁶⁰ Cfr. *ibid.*, p. 436

⁶¹ Spinoza: *Carta 2 a Oldenburg*

⁶² E. Gilson : *op. cit.*, p. 226. Traducción propia.

lidad que da al argumento ontológico su forma completa, su marca cartesiana y su más alta evidencia.⁶³ Este papel de la potencia divina parece destacarse cuando atendemos a una línea de razonamiento referida a la existencia de Dios que aparece en el final de la *Respuesta a las Primeras Objeciones*, en la que se asoma un sentido diferente a ser un intermediario. Cuando Caterus objeta que de la idea de un ser perfecto pueda inferirse su existencia,⁶⁴ Descartes presenta una demostración de la existencia de Dios que no se apoya en la idea de perfección, sino en la de omnipotencia, con lo que escaparía a las objeciones de Caterus a este respecto. Dice Descartes: ⁶⁵

Mas si examinamos con cuidado, a saber, si la existencia conviene al ser supremamente poderoso, y qué género de existencia, podremos saber clara y distintamente que al menos le conviene la existencia posible, como a cualquiera de las otras cosas de las que tenemos una idea distinta, e incluso a aquellas que se componen de ficciones forjadas por nuestro espíritu. Y, en segundo lugar, dado que no podemos pensar en su existencia posible y, a la vez, tomando en cuenta su infinita potencia, que puede existir en virtud de su propia fuerza, concluiremos de ahí que realmente existe, y que ha existido desde toda la eternidad. Pues resulta manifiesto, por la luz natural, que aquello que puede existir por su propia fuerza, existe siempre. Y así entenderemos que la existencia necesaria está contenida en la idea de un ser supremamente poderoso, no por alguna ficción del entendimiento, sino porque el existir pertenece a la verdadera e inmutable naturaleza de un ser tal; y con igual facilidad conoceremos que es imposible que dicho ser supremamente poderoso no posea todas las demás perfecciones contenidas en la idea de Dios, de suerte que, por su naturaleza propia y sin ficción alguna del entendimiento, ellas se dan todas juntas, y existan en Dios.⁶⁶

En el argumento, Descartes sienta que la existencia de un ser sumamente poderoso es posible, de lo que se deriva que tal ser existe, existe por su propio poder y que tal ser existe siempre. Además, Descartes afirma que es imposible que dicho ser, supremamente

63 H. Gouhier: *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin, 1978, p. 177

64 En esto, Caterus se apoya en las objeciones que hace Tomás de Aquino a la prueba ontológica en su *Suma Teológica*, Ia, q. 2, art. 1. Dice Caterus: "Aunque se conceda que el ser supremamente perfecto implica en su solo nombre la existencia, no se sigue sin embargo que esa existencia, en la naturaleza, sea algo en acto, sino tan sólo que el concepto o noción del ser supremamente perfecto está inseparablemente unido a la existencia." Descartes: *Objeciones I*, AT. IX, 79

65 Cabe señalar que en lo subrayado en la cita que sigue, la versión de Vidal Peña que usamos en este trabajo no refleja exactamente la expresión que usa Descartes, porque traduce *puissant* por *perfecto*, con lo que se pierde totalmente el sentido al que estamos haciendo referencia.

66 Descartes: *Respuesta a Objeciones I*, AT IX, 94. y VII, 119

poderoso, no posea todas las demás perfecciones. Si bien para esta última afirmación no da pruebas, bien podríamos apelar a lo que dice en la *Tercera Meditación*: "Puesto que teniendo la virtud de ser y existir por sí mismo, sin duda debe tener también el poder de poseer actualmente todas las perfecciones cuyas ideas concibe, es decir, todas aquellas que concibo que están en Dios y que ya hemos comentado en ocasión de las objeciones de Caterus."⁶⁷ Sin embargo, Descartes pareciera querer atenuar la inocultable importancia de esta demostración, porque inmediatamente después afirma que esta demostración no difiere de otras que ha proporcionado. Sin embargo, tanto Koyré como Kenny ponen de manifiesto que se trata de una versión nueva y diferente.⁶⁸ Dice Kenny: "Generalmente él [Descartes] argumenta que puesto que Dios es perfecto y la existencia es una perfección, se sigue necesariamente que Dios existe. En las Primeras Respuestas, no es de la perfección de Dios sino de su omnipotencia que se deriva el argumento."⁶⁹

Varias consecuencias se pueden inferir de esta demostración que ni Kenny ni Koyré destacan, pero bien las señala W. Doney.⁷⁰ En la demostración, Descartes se apoya en la omnipotencia de Dios, que en lo inmediato le permite obviar las objeciones de Caterus, de la que precisamente deriva las perfecciones de esa omnipotencia, ya que *es imposible que dicho ser supremamente poderoso no posea todas las demás perfecciones*. Esta manera de entender la potencia divina como fundante de la noción de Dios se opone a la interpretación que, por ejemplo, hace Gilson de la omnipotencia como un intermediario entre la existencia y la perfección, entre su esencia posible y su existencia necesaria. También Gouhier se refiere a la mediación de la omnipotencia, con lo que ambos hacen de la perfección de Dios la esencia de lo divino. Sin embargo, muy otra parece ser la posición que Descartes muestra en este punto, en el que argumenta desde la posibilidad de un ser supremamente poderoso a la necesidad de su existencia y a su consideración de suma de perfecciones.

De forma que pareciera que el poder juega un papel más que importante en la noción del Dios cartesiano, que sería lo que impi-

67 Descartes: *Meditaciones metafísicas*, III Med. AT IX, 39-40

68 Cfr. A. Koyré: *Essai sur L'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*, Paris, Leroux, 1922, pp. 183-184

69 Cfr. A. Kenny: *Descartes: A Study of His Philosophy*, New York, Random House, 1968, p. 151

70 Cfr. W. Doney: "Descartes' Argument from Omnipotent", en: J. D. Moyal (Ed.): *René Descartes Critical Assesments*, London, Routledge, 1991, vol. II, p. 373

dió a Gilson encontrarle antecedentes, pero que André encuentra en la Mística del Logos de Nicolás de Cusa. Este antecedente bien puede ser consecuencia de la influencia del Cardenal De Bérulle, fundador de la congregación del Oratorio, y de Gibieuf, ambos claros partidarios de posiciones agustinas y neoplatónicas.⁷¹ La relación que hemos establecido entre *causa sui* y omnipotencia tiene, a su vez, un estrecho vínculo con otros aspectos de la propuesta cartesiana, como son la noción de infinitud, la creación de las verdades eternas y lo que podríamos llamar una cierta teología negativa en Descartes, que atraviesa toda su obra, tal como lo pone de manifiesto Marion.⁷² El conjunto le permite a André considerar que el concepto de Poder es el polo unificador de todos los esfuerzos especulativos de Descartes, desde su epistemología hasta su metafísica.⁷³

Tal como el mismo Descartes afirma, "el poder de Dios no puede tener límite"⁷⁴, y a él se encuentran supeditadas su *ratio veri* y su *ratio boni*, que es la expresión radical de la voluntad y la libertad de Dios, aquello en lo que somos a su imagen y semejanza.⁷⁵ En efecto, la verdad de algo no puede preceder al conocimiento que Dios tenga de ese algo o, en palabras de Descartes, *Dios conoce que son verdaderas o posibles, pero no digo por el contrario, que las verdaderas son conocidas por Dios como si fueran independientes de Él*, lo que hace que en Dios el acto de entender se identifique con el acto de querer.⁷⁶ En esto hay una clara similitud con la posición de Nicolás de Cusa, que coloca a Dios como *el poder más potente*, respecto del cual *nada puede ser anterior ni mejor*, raíz anterior a cualquier diferencia entre opuestos, fundante precisamente de la oposición de los opuestos, sin el que *nada puede ser, vivir y entender*.⁷⁷ En esta identificación de Dios como sumo poder, anterior a los opuestos, está la base de la coincidencia que *causa sui* acarrea entre la causa y el efecto. En el Cusano encontramos afirmaciones como: "Todas las cosas que no subsisten por sí mismas, por no ser causas de sí mismas, no proceden del acaso o la fortuna (...) es

71 Cfr. J. M. André: "Os antecedentes do conceito de causa sui e as raízes místicas da metafísica cartesiana do poder en Ribeiro dos Santos", en: P. Alves y A. Cardozo (Coord.): *Descartes, Leibniz e a Modernidade*, Lisboa, Ed. Colibri, 1996, p. 55

72 Cfr. *op. cit.*, pp. 270-271

73 Cfr. J. M. André: *op. cit.*, p. 48

74 Descartes: *Carta a Mesland*, del 2 de Mayo de 1644, AT IV, p118, OZ 425

75 Cfr. A. Vallota: "La Cuarta Meditación, Segunda Parte", *Revista Venezolana de Filosofía*, n° 31-32, Caracas, USB, 1995, p. 129

76 Descartes: *Carta a Mersenne*, 6 de Mayo 1630, AT I, 129; OZ 355

77 Nicolás de Cusa: *La cumbre de la teoría*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1998, p. 55

preciso que sean en virtud de una causa que tiene la razón por sí subsistente de las cosas.⁷⁸ De manera que la positividad del poder divino que sostiene Descartes tendría su antecedente en la mística tardo-medieval, que habría hecho una transposición de una Metafísica de la Infinitud a una Metafísica del Poder, que en Descartes se manifiesta en su noción de *causa sui* y en la libertad absoluta de la voluntad divina.⁷⁹

Final

Descartes se ha movido con extrema sutileza y ambigüedad en el tratamiento de las objeciones a fin de hacerlas más aceptables. En ocasiones ha negado que la *causa sui* se refiera a una causa eficiente, como cuando dice a Arnauld *Dios no necesita causa alguna eficiente para existir*, pero no ha dejado de afirmarle a Caterus: *yo no he dicho ser imposible que una cosa sea causa eficiente de sí misma*; atendiendo a la doble negación puede leerse como que ha dicho que es posible que una cosa sea causa eficiente de sí misma. En ocasiones no deja de calificar a la *causa sui* como *quodammodo o quasi*, pero a Caterus le advierte que el tema de la causa eficiente de Dios es *disputar sobre palabras*. Esto ha llevado a sus interlocutores a concentrarse en las consecuencias, pero no en el principio que encerraba la autocausalidad, la concepción de Dios como suma potencia.

Tal como Descartes presenta su posición, pareciera entonces que la causa es la razón suficiente de la existencia, una posición que en muchos sentidos comparte con su maestro indirecto y adversario directo, F. Suárez.⁸⁰ En consecuencia, tal como dice Marion, "la causalidad no designa una simple relación sino una propiedad universal del ente, de tal manera que ningún ente carece de referencia a la causalidad."⁸¹ Pero si la causalidad es el sello distintivo *del ente en tanto ente*, entonces Dios, el infinito, sólo puede entenderse como potencia infinita. El infinito no da razón de sí mismo sino como potencia, lo que introduce un aspecto en la onto-teo-logía cartesiana mucho más importante que el que se

78 Nicolás de Cusa: *De principio*, H, X₂₀, # 15

79 Cfr. J. M. André: *op. cit.*, p. 59

80 F. Suárez, siguiendo la tradición, niega que Dios tenga causa, pero no deja de admitir que haya razones, que ocupan el lugar de las causas, que justifiquen sus propiedades. Por ejemplo, la razón infinita de su perfección puede verse como (ac si) la causa de la unidad divina. Cfr. F. Suárez: *op. cit.*, t. 1, n. 29, t. 25, p. 12

81 Cfr. J.-L. Marion: "Entre analogie...", *op. cit.*, p. 320

vislumbra con la *causa sui*, pero que es la que abre la puerta para esta interpretación que ciertamente va más allá de las de la tradición.

La concepción de Dios, cuya esencia sería un Poder Máximo, se da análogamente en el hombre en su calidad de *homo imago Dei*. Precisamente, como hemos mostrado en otra parte,⁸² la concepción cartesiana de la voluntad humana es la que hace al hombre imagen de Dios infinito. Si algo se muestra como infinito en el ser humano es, precisamente, su voluntad, reflejo de la inmensidad del Poder Divino que se expresa en su autocalidad, en lo que J-L Marion encuentra los ecos de San Bernardo, Guillermo de Saint Thierry y Ricardo de Saint Victor, que le habrían llegado a Descartes a través de Mersenne y De Bérulle.⁸³ Esta Metafísica del Poder cartesiana se transparenta en el *Cogito* si atendemos al Art. 17 de sus *Pasiones del Alma*, cuando dice que al alma sólo le podemos atribuir dos géneros de pensamientos: acciones y pasiones. Aquello que nombramos acciones son todas nuestras voliciones que experimentamos como originadas en nuestra alma, al diferenciar de las pasiones cuyo origen radica en el cuerpo. De forma que esta Metafísica del Poder, de raigambre teológica en la mística tardo medieval, se seculariza en Descartes y el nuevo Dios, más que el de Abraham, de Isaac o Jacob, bien puede entenderse como el reflejo de la voluntad de poder del Hombre Moderno.

Descartes renueva para la modernidad el diálogo del alma consigo misma del que hablaba Platón,⁸⁴ que no es una mera pasividad ante la invasión de lo que los sentidos proporcionan, sino voluntad de pensar, voluntad de una actividad íntima y autónoma, en la que dramáticamente se duda y en la cual se alcanza también la evidencia indubitable de una conciencia consciente. El mundo deviene un horizonte ampliado de esa conciencia, tal como el mundo es una creación del Dios Poder que es *causa sui* y del que somos su imagen, reflejado en esa concepción de la felicidad con contentamiento del alma.⁸⁵ Jamás el antinaturalismo, dice Alquié, alcanzó una cota más alta que en Descartes quien encuentra, al final del camino, al hombre libre sin el consuelo del Mundo, sino teniendo que hacérselo, al hombre heroico y solitario de la modernidad, apoyado en su voluntad de inquietud, *el alma de la filosofía*

82 Cfr. A. Vallota: "La Cuarta Meditación...", *op. cit.*, pp. 120-133

83 Cfr. J.-L. Marion: *Sur la théologie...*, *op. cit.*, pp. 407-409

84 Cfr. Platón: *Sofista*, 263, d

85 Cfr. A. Vallota: *Las éticas cartesianas, Principia*, Barquisimeto, UCLA, 1997, p. 21

cartesiana,⁸⁶ al hombre que se abre la posibilidad de una autorrealización pensante o, como decía Santa Teresa de Ávila, la posibilidad de ser "una grande y muy determinada determinación de no parar hasta llegar."⁸⁷

⁸⁶ Cfr. F. Alquié: *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, PUF, 1950, p. 176.

⁸⁷ Teresa de Ávila: *Caminos de Perfección*, Cod. Escorial 35, 2; Cod. Valladolid 21,2.

La confianza en la organización: ¿valor o valiosa?

Diógenes Mayol*

RESUMEN

Encontrar la confianza expresada como valor de algunas organizaciones, sin abstracción de sus innumerables menciones en artículos y piezas publicitarias, nos interesó para adentrarnos en su significado y naturaleza. Parte de la búsqueda pasó por explorar los vocablos y conceptos implicados: organización, valor y confianza, y descubrir que la bibliografía acerca de la confianza no se caracteriza por abundante y menos aun si se la vincula con los valores éticos u organizacionales. La otra, por investigar si la confianza es un valor y, en caso contrario, descubrir su naturaleza y hallar la explicación de por qué a las organizaciones les importa la confianza; es decir, por qué la confianza puede ser/es valiosa en/ para la organización.

Palabras clave: comunicación, confianza, organización, sentimiento, valor, valor organizacional.

Trust in the Organization: a Value or Valuable?

ABSTRACT

Looking for a theme related to organizational ethic we found the trust as a value of some organizations, besides it frequent appears on papers, articles and advertising, so we were interested on taking a look into the meaning and nature of the trust. We first explored the words and concepts involved such as organization, value and trust, to discover the lack of references about trust, and more the less about trust as an ethic value, or as an organizational value. Then we tried to established if trust is an ethic value and, if not, to know about its nature and why corporations and agencies are worried about it; in other words why trust it's or can be valuable into and to the organization.

Key words: Communication, Feeling, Organization, Organizational value, Trust, Value

* Comunicador Social y tesista del postgrado en Comunicación Organizacional de la UCAB, con experiencia profesional en la industria petrolera, la banca, medios de comunicación y organismos gubernamentales. Ha publicado y es colaborador de la revista argentina Dir-Com. Correo electrónico: dmayol04@yahoo.com

Confiar en todos es insensato;
pero no confiar en nadie
es neurótica torpeza.

Juvenal

Introducción

Buscando un tema vinculado a la ética organizacional susceptible de desarrollarse a manera de ensayo, encontramos a la Confianza explicitada como valor organizacional de una institución al lado de Calidad, Honestidad, Responsabilidad, Lealtad e Integridad.

En lo particular se considera a la confianza piedra angular de toda relación, incluso el amor, porque sin confianza –hemos argumentado– poco sustento tiene el amor, por sincero y profundo que este sea. Así pues, nos pareció esta una oportunidad para ahondar en un tema en el que no habíamos ido más allá, a la vez que de interés para desarrollar como ensayo.

En este contexto, hicimos una primera aproximación a través de la Internet donde se constató, de una parte, escasa referencia al tema, especialmente si se vincula a la confianza con los valores; de la otra, esta palabra puede verse repetida en muchos y diversos contenidos relacionados con el quehacer de organizaciones empresariales, gubernamentales y no gubernamentales ¡como valor organizacional! Situación similar encontramos al consultar material bibliográfico y electrónico de carácter académico.

Luego, si la confianza es un valor ¿Por qué no se la encuentra en los textos que tratan el tema? Y si no es un valor ¿qué es? Y en tal caso: ¿Por qué las empresas le dan este rango?

Esta es la búsqueda no imaginada en un primer momento que nos hemos propuesto realizar a lo largo de las páginas siguientes, para lo cual es necesario acordar qué entendemos por *organización* y qué por *valor* –en primera instancia– para luego concordar respecto de la *confianza* como concepto y, entonces sí, intentar encontrar respuesta a las preguntas formuladas. Empecemos por lo que parece más sencillo de abordar.

La Organización

José Rodríguez de Rivera nos ayuda a saber que el término Organización surge del neologismo latino *organisatio* utilizado ya en el siglo XIV, que no se difunde hasta el siglo XVIII “sobre todo en relación con las ciencias biológicas... pues el término se emplea en sentido metafórico, estableciendo una analogía entre los ‘órganos’ del cuerpo biológico y los ‘órganos’ o instrumentos del cuerpo social ordenado”¹.

En su acepción más reciente en términos históricos, la organización surge a consecuencia de una revolución económica –el capitalismo– y otra política –la revolución francesa– a la que, creatura humana al fin y al cabo, se la estudia y se la entiende desde ópticas diferentes y hasta encontradas. “[La empresa] Es tal vez la organización intermedia por la que mayor tiempo pasamos; la socialización de los adultos, en las ciudades, tiene que ver con el mundo del trabajo, con relaciones entre pares en el ámbito laboral”².

Para Edgar Schein, citado por Rodríguez de Rivera, la institución, organización o empresa –términos que entenderemos como sinónimos– es “*coordinación racional de las actividades de un cierto número de personas que intentan conseguir una finalidad y objetivo común y explícito mediante la división de funciones y del trabajo, a través de una jerarquización de la autoridad y la responsabilidad*”³.

Bastons i Prat la concibe como “sistema de decisiones predefinidas”⁴ y artificial. Para Morin es una *máquina no trivial* en tanto que “actúa de una manera que no podemos predecir”⁵ y Kaufman precisa que se trata de “entidades legales y políticas creadas por las personas”⁶ en un esfuerzo por negarle cualquier semejanza con lo que en Derecho se denomina *persona natural*.

1 José Rodríguez de Rivera: El concepto de organización. Accesible en www2.uah.es/estudios_de_organizacion/temas_organizacion/teor_organiz/concepto_organizacion.htm [Consulta: 13 de junio de 2006]

2 Gustavo Morello: Desde Argentina: Líneas para la agenda de un gerente. Accesible en <http://www.eticaed.org/13.Morello.pdf> [Consulta: 27 de mayo de 2006]

3 José Rodríguez de Rivera: *op. cit.*

4 Miquel Bastons i Prata: *La toma de decisiones en la organización*, Barcelona, Ariel, 2000, p. 59

5 Edgar Morin: *Introducción al pensamiento complejo*, Barcelona, Gedisa, 2005, p. 116

6 Roger Kauffman y Bruce Stone: *Guía práctica para la planeación en las organizaciones*, México, Trillas, 2004, p. 61

Pero, además de ser creación del hombre –por tanto, convencional, cultural- está inmersa en otra creación humana, la sociedad, “un medio artificial... en el que el hombre importa”⁷ e integrada por seres humanos interactuantes quienes orientan su acción al cumplimiento de una misión común, para lo cual toman recursos del entorno, los procesan y los retornan transformados, ya como bienes, ya como servicios o como desechos. La organización pues, es razón y consecuencia de su creador, lo mismo que forma y conforma al entorno social, al que modifica y por el que es modificado en ciclos yuxtapuestos.

Savater, spinozista confeso, le confiere una razón de ser no economicista a la existencia de la organización y no es otro que “intentar remediar nuestras carencias y paliar por medio del auxilio mutuo debilidades constitutivas, por tanto recurrentes”⁸. Bastons i Prat coincide, pero su visión difiere de Savater en que, en lugar de ser remedio para las carencias, es posibilidad para potenciar la eficacia particular:

El ser humano puede aumentar la eficacia individual de sus decisiones por la vía de definir estructuras de comportamiento [división del trabajo y la especialización] que amplíen el conjunto de acciones factibles, los resultados producidos y las satisfacciones alcanzables por un solo individuo... Esto es lo que normalmente se denomina *cooperación*... una forma de optimizar socialmente la estructuración de decisiones cuando la racionalidad individual es limitada⁹.

Luego, además de ser una estructura organizada para transformar recursos, colocarlos en el entorno y obtener ganancias iterativamente, la organización es también propicia para unir capacidades necesariamente limitadas e intercambiar experiencias, con resultados que superan la suma de las partes, lo que redundará en beneficios para aquella pero también para sus integrantes, vía el aprendizaje. Lo uno y lo otro favorece al hombre en tanto ser y al hombre en tanto especie.

Con todo, la organización “no es aún... un concepto organizado”¹⁰ y tampoco consensuado, como se puede entrever. Pero mejor simplifiquemos, que aún nos queda mucho camino, y trancemos en

7 Fernando Savater: *El valor de elegir*, Barcelona, Ariel, 2003, p. 89

8 *Ibid.*, p. 88

9 Miquel Bastons i Prats: *op. cit.*, p. 57

10 Edgar Morin: *op. cit.*, p. 51

que la organización es una "asociación de personas regulada por un conjunto de normas en función de determinados fines"¹¹ para aproximarnos a los valores y a la confianza, en particular.

Valores porque valen

Si creímos nadar en aguas someras párrafos arriba, no cometeremos semejante ingenuidad en adelante porque de entrada tropezamos con una dificultad conceptual: *valor* es una palabra polisémica o, lo que es igual, con varias acepciones.

Sólo la Real Academia Española registra trece (13) acepciones, de las que citaremos la décima: "Cualidad que poseen algunas realidades, consideradas bienes, por lo cual son estimables. Los valores tienen polaridad en cuanto son positivos o negativos, y jerarquía en cuanto son superiores o inferiores".¹²

Maurice Thevenet nos dice de los valores que son "principios inmateriales [sin sustancia; no son objetos] y con una fuerte connotación moral"¹³ capaces a su vez de "paliar la ausencia de procedimientos o normas burocráticas",¹⁴ importancia compartida por el español Luis Tejada Palacios, para quien allí donde la vinculación de los valores es fuerte, la empresa puede ser normativa... lo opuesto a coercitiva: "la delegación, los círculos de calidad y el management son excelentes indicadores de los valores de la empresa"¹⁵. Por su parte, Paul Capriotti divide a los valores en dos —centrales y relacionales— con lo cual les da carácter descriptivo:

"Los Valores centrales Corporativos representan el *Cómo hace* la organización sus negocios. Es decir, cuáles son los valores y principios profesionales (los existentes en la empresa a la hora de diseñar los productos, de fabricarlos y de venderlos). Pero también incluyen los valores y principios de relación, es decir, aquellos que gobiernan las interacciones entre las personas, ya sea

11 www.rae.es

12 *idem*

13 Maurice Thevenet: *Auditoría de la cultura empresarial*, Madrid, Ediciones Díaz de Santos, 1992, p. 79

14 *Ibid.*, p. 84

15 Luis Tejada Palacios: *Un marco teórico y metodológico para la identidad conceptual de las organizaciones*, Madrid, Join Consultores en Imagen Global, 1992, p. 84

entre los miembros de la entidad o con personas extrañas a la compañía¹⁶.

Si entendemos bien al autor, son valores profesionales: Calidad, Innovación, Eficiencia, Eficacia, etc. Y son valores de relación: Respeto, Colaboración, Honestidad y Servicio, entre otros.

Coincidentalmente, Tejada incluye a los valores organizacionales entre ocho (8) identidades del marco teórico propuesto por él, para el estudio empírico de la identidad conceptual de la empresa; nos referimos a la *identidad axiológica*, al "conjunto de valores morales y profesionales que la organización profesa"¹⁷.

A esta variedad de acepciones se agrega la inexistencia de consenso respecto de la naturaleza de los valores. Los subjetivistas aseguran que estos no valen en sí mismos, que son las personas quienes les otorgan un determinado valor; hermeneutas como García Bacca aseguran que existen *valores en sí* (como la justicia y la lealtad) los cuales "valen aunque nadie los practique, y aunque practique los contrarios... los valores no nos hacen realmente y permanentemente buenos, sino sólo mientras los practicamos, durante y por los actos que los encarnan"¹⁸.

Así y con independencia de estas posiciones, hablamos de valor de cambio, valor sentimental, estético, religioso, vital, intelectual, lógico, ético y moral. El filósofo Max Scheler jerarquiza los valores en seis categorías y a estas en pares dicotómicos:

Sensibles (agradable - desagradable)

Vitales (noble - vulgar)

Estéticos (bello - feo)

Jurídicos (justo - injusto)

Lógicos (verdadero - falso)

Religiosos (sagrado - profano)¹⁹.

16 Paul Capriotti: "La imagen corporativa", en: José C. Lozada Díaz: *Gestión de la comunicación en las organizaciones. Comunicación interna, corporativa y de marketing*, Barcelona, Ariel, 2004, p. 66

17 Luis Tejada Palacios: *op. cit.*, s/n

18 Juan D. García Bacca: *Elementos de filosofía*, Editorial CEC, 2004, p. 77

19 Alberto Febrer B: Valor y amor según Max Scheler. Accesible en http://www.scielo.org.ve/scielo.php?pid=S079811712003000200003&script=sci_arttext [Consulta: 16 de junio de 2006]

Una primera deducción es que los valores son convenciones a las que sólo el hombre puede llegar con sus semejantes y que son mientras se los practica, lo mismo que ciertas partículas del mundo subatómico —por un instante, por una nada— que precisan de la acción para ser —“Los valores por tanto sólo tienen sentido en un mundo de particularidad, de individualidad”²⁰ y en esto encontramos similitud con la confianza.

Tampoco hay una calidad única de valores pues, así como existen (o no existen) valores en sí, también hay valores funcionales que pueden cambiar, ser cambiados o adoptados por la organización a partir de un momento dado.

Ello no impide que convivan unos y otros entre los valores organizacionales. La condición para ambos es que sean “lo que la empresa considera que es el bien”²¹ ya que todo valor está referido a una cultura —“un marco de referencia compartido”²²— y, como se admite, toda organización tiene su cultura propia. Es, de hecho, una micro sociedad.

Evidentemente —más allá de su naturaleza y cantidad— la sola enunciación de unos valores no basta; es también necesario que los integrantes de la organización los conozcan, se los apropien y actúen en consonancia, y en tal sentido tienen aplicación práctica: sirven para que todos “sepan cómo les va a juzgar la empresa y en función de qué criterios tendrán éxito o fracasarán”²³. Más sencillo, actúan como *decálogo* empresarial.

Asimismo, queda dicho, no por hacer explícitos sus valores la empresa es desde ya y para siempre buena. La sola prescripción de tales valores nos dice, a lo más, que sus miembros se comprometen públicamente a respetar ciertos principios morales y a actuar en consecuencia, por una parte; por la otra, que la organización los hará valer en caso de desacato e, incluso, de duda al momento de tomar una decisión difícil, compleja. Que ello ocurra o no, ya es harina de otro molino.

20 Darío Vargas G.: *El valor y su origen dentro de la esencia humana. Una mirada al sentido ontológico del valor*. Accesible en <http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei/vargas45.pdf> [Consulta: 23 de mayo de 2006]

21 Maurice Thevenet: *op. cit.*, p. 79

22 Jorge Etkin y Leonardo Schvarstein: *Identidad de las organizaciones. Invariancia y cambio*, Argentina, Paidós, 1995, p. 210

23 *Ibid.*, p. 81

Sirva entonces una duda, una gran duda que nos acompaña desde las primeras búsquedas, para dar pie al próximo punto de esta disertación: ¿Es la confianza un valor?

De la Confianza

Como la mayoría de las palabras que inician con la sílaba *co*, la confianza sugiere reciprocidad; que resulta más fácil confiar en quien se conoce que en un desconocido, en quien está más próximo que en quien está distante, y aquí la distancia no es exclusivamente física... también es psicológica, afectiva, emocional.

La Real Academia Española especifica siete (7) acepciones para el término Confianza, de los cuales tomaremos el primero: "Esperanza firme que se tiene de alguien o algo"²⁴ lo que naturalmente nos lleva al verbo Confiar, del que señalaremos tres (3) de las acepciones:

Encargar o poner al cuidado de alguien algún negocio u otra cosa.

Depositarse en alguien, sin más seguridad que la buena fe y la opinión que de él se tiene, la hacienda, el secreto o cualquier otra cosa.

Esperar con firmeza y seguridad²⁵.

Lógicamente, derivamos hacia el término *Fiar* con acepciones muy similares a las ya anotadas; de este vocablo interesa destacar el significado de la expresión *ser de fiar*: "Merecer por sus cualidades que se confie en él o en ello"²⁶.

Apoyados en estas acepciones es posible entresacar algunas características de la confianza; es decir:

- a) Implica esperanza en alguien o en algo.
- b) Supone la asunción de algún riesgo.
- c) Se basa en la buena fe y en la opinión que se tiene del otro.
- d) Implica entrega objetiva o subjetiva.
- e) Debe merecerse y por tanto no es una gracia.

La confianza y su acción, el confiar, semejan un cheque que se emite a favor de un tercero pero sin especificar monto ni fecha de

24 www.rae.es

25 *idem*

26 *idem*

caducidad, del que no queda otra constancia que no sea el acto mismo de la entrega objetiva (un bien) o subjetiva (una confianza). Y esto es lo que parece decir Petermann: "En el uso cotidiano del idioma, con «confianza» se designa, de manera precisa, la calidad de una relación personal"²⁷. "El que confía tiene que *correr un riesgo*, pues no posee informaciones suficientes ni control sobre los acontecimientos futuros. El potencial de actuación del que confía crece en la medida de la confianza"²⁸.

De acá podemos extraer otras características de la confianza:

- f) Califica una relación personal.
- g) Condiciona proporcionalmente al potencial de acción del sujeto que confía.
- h) Supone/facilita la toma de decisiones en medio de incertidumbre.

Ahora nuestra pregunta parece tener respuesta y ella es negativa. La confianza, a diferencia de la justicia y la lealtad, no puede practicarse aunque nadie más lo haga; es el caso de Lot, personaje bíblico. Sin embargo, el tema no queda zanjado del todo porque aún desconocemos qué es la confianza y para saldar esta deuda acudimos a Schlemenson:

[la confianza es un] sentimiento básico de la personalidad que tiende a la reafirmación vital, al amor, a la retroalimentación positiva con el ambiente, la unión y la esperanza, y a fortalecer lazos de colaboración que llevan a consolidar las relaciones sociales y la construcción de un objetivo social compartido²⁹.

Además de sentimiento, subjetivo por demás, Schlemenson nos revela a la confianza como el sentimiento que hace posible el gregarismo y sus variantes: la amistad —que no es conmutativa con la confianza— la convivencia, la vida en pareja, la cooperación y etc.

Y también a Bastons i Prats:

es un sentimiento que se tiene respecto a las *intenciones* de un agente, que surge del convencimiento de que su sistema de control internaliza (evalúa) los resultados implícitos de las acciones y hace

27 Franz Petermann: *Psicología de la confianza*, Barcelona, Herder, 1996, p. 3

28 *Ibid.*, p. 11

29 Aléu Schlemenson: *La perspectiva ética en el análisis organizacional. Un compromiso reflexivo con la acción*, Buenos Aires, Paidós, 1990, p. 45

sensible al agente a «lo que le pasa al otro» en la interacción con él³⁰.

En este caso, Bastons nos presenta a la confianza como expresión de empatía; es decir, de «Identificación mental y afectiva de un sujeto con el estado de ánimo de otro»³¹. No obstante, su definición semeja más a la de *Compromiso* –tácito, en este caso— en tanto que «Obligación contraída»³² que a la de confianza, pues acabamos de señalar que ésta no obliga a aquel en quien se confía; por el contrario, «El que confía tiene que *correr un riesgo*»³³. El beneficiario de la confianza no puede exigirla en recompensa, debe merecerla y –aun así— sólo puede disfrutar de ella sin llegar a ser su dueño.

Luego, la confianza es un sentimiento, es decir, «Estado afectivo del ánimo producido por causas que lo impresionan vivamente»³⁴ al igual que el amor y su contraparte el odio, y la tristeza, y los celos, y la rabia.

Para Bastons hay la confianza intrínseca que «facilita la estructuración formal del comportamiento»³⁵ –es decir, supone/facilita la toma de decisiones en medio de incertidumbre— y la confianza extrínseca que «nos permite suponer que un agente actuará de determinada manera por el aprendizaje operativo que experimenta en una interacción; en definitiva, por su personalidad»³⁶ o sea, implica esperanza en alguien o en algo. Russell Ackoff comparte el valor extrínseco, pero para él lo extrínseco «radica en su utilidad, su facultad para producir otra cosa de valor»³⁷.

No lo dice Bastons, pero es evidente que la confianza que inspire una organización juega un rol importante, si no determinante, cuando libres aún «Tenemos que decidir la participación en una organización»³⁸.

Esto nos lleva a comparar a la confianza con el tango y con el proceso comunicacional, en cuanto que requiere de al menos

30 Miquel Bastons i Prats: *op. cit.*, p. 177

31 www.rae.es

32 *Idem*

33 Franz Petermann: *op. cit.*, p. 11

34 www.rae.es

35 Miquel Bastons i Prats: *op. cit.*, p. 177

36 *Idem*

37 Russell Ackoff: *El arte de resolver problemas*, México, Limusa, 2003, p. 34

38 Miquel Bastons i Prats: *op. cit.*, p. 65

dos para que pueda surgir en tanto que sentimiento. La confianza comparte con los adjetivos que estos implican una comparación del sujeto adjetivado respecto de otro que hace las veces de referencia, de *benchmark*, ya positivo, ya negativo; sin tal referente, la confianza no tiene sentido ni razón.

Es pues, referencial como el hombre mismo; se tiene confianza o, simplemente, se confía en relación con algo o con alguien. Al respecto dice Petermann, la confianza debe responder a un *a quién* o a un *para qué* y se traduce en conducta específica.

A las características acotadas se añade que, dado su carácter sentimental, no es absoluta ni permanente y se la somete a prueba constantemente; si de tales pruebas surge victoriosa, entonces —al puro estilo popperiano— lejos de quedar verificada, sólo se demuestra que no se la ha falsado. Y mientras no se la falsee, contribuirá al «efecto reputación»³⁹ de Bastons.

Quien confía puede hacer lo mismo que el guerrero macedonio: no precisa cuidar su espalda porque de eso se encarga aquel a quien él mismo le cuida la suya, lo que nos lleva a que la confianza, en tanto que sentimiento positivo, ha de sembrarse y cultivarse en momentos propicios o los vientos no ayudarán a la germinación de la semilla sembrada a destiempo. Porque la confianza tiene su contraparte... la desconfianza y “sobre una base de desconfianza no se puede construir la confianza. Antes, hay que crear una historia sobre la cual pueda basarse luego la apuesta al futuro que es la confianza”⁴⁰.

Ahora es posible concluir que la confianza no es una virtud, un valor; al menos, su origen no está entre los valores sino entre los sentimientos, y si bien se le atribuye a un algo/alguien, tal atribución es individual y no societaria; es decir, no goza del común acuerdo y sin embargo, encontramos a Adela Cortina catalogando a este sentimiento como *valor moral*⁴¹.

Ello nos catapulta hacia la siguiente y última pregunta. Si demostrado como ha quedado, la confianza es un sentimiento y no

39 *Ibid.*, p. 177

40 Darío Rodríguez D: *Gestión organizacional: elementos para su estudio*. Accesible en www.puc.cl/sociologia/pdf/cultura.pdf [Consulta: 16 de mayo de 2006]

41 Adela Cortina: *Ética de la empresa*, Valencia, Trotta, 7ª ed., 2005, p. 63

un valor... ¿Por qué las empresas se refieren a ella como tal valor y no como lo que en efecto es?

El valor de la confianza

Nuestra búsqueda se originó de un encuentro con la confianza como parte de los valores expresados por una organización, pero ella no es la única. No son pocas las instituciones políticas, gobiernos y empresas públicas y privadas que argumentan acerca de la pertinencia de inspirar confianza, recuperarla o, en todo caso, de no perderla. El referente, por supuesto, es el público, el elector, el cliente, según cada caso.

Uno de los presupuestos básicos para la convivencia en una sociedad es la confianza entre los miembros de la misma y en un contexto de guerra y violencias entrecruzadas lo primero que se acaba es la confianza. Esta crisis de confianza se manifiesta, de una parte, en la dificultad para construir grandes propósitos colectivos, en la medida en que se desconfía de los líderes sociales⁴².

Son muchas las organizaciones –mejor, sus directivos– quienes tienen plena conciencia de la diferencia de que el público tenga confianza o no en un producto, servicio, oferta y en la institución misma, como factor clave para que la venta o prestación del servicio se repita, debido (probablemente) a que la confianza conlleva fe, esperanza, responsabilidad, riesgo, credibilidad, expectativa, bien social y obligación fiduciaria, entre otras implicaciones. Pero esto no es todo.

Para Luhmann, parafraseado por Petermann, “en la confianza existe una forma más eficaz de reducción de complejidad⁴³ característica que destacamos previamente. A esta afirmación se unen Cortina y Bastons, quienes concuerdan en que a su vez “es crucial para reducir el coste de la organización⁴⁴ característica esta que también le atribuye el autor a la autoridad.

En particular, Bastons señala que el sistema operativo (la empresa) debe maximizar la capacidad de cooperar de los agentes internos (los empleados) y de compra de los agentes externos (los clientes). Por extensión, añadimos, la confianza contribuye a ob-

42 Alejo Vargas V: *El plan Colombia: sus efectos sobre la paz y la guerra*. Accesible en <http://www.derechos.org/nizkor/colombia/doc/plan/vargas.html> [Consulta: 09 de junio de 2006]

43 Franz Petermann: *op. cit.*, p. 11

44 Miquel Bastons i Prats: *op. cit.*, p. 115

tener la maximización tanto de la cooperación como de la compra y por ende, que se confíe en la organización se traduce para ésta en beneficios tangibles; pero, es de suponerse, tales beneficios son consecuencia y no causa, ni efecto.

[Dicen los gerentes] las relaciones basadas en la confianza constituyen la herramienta de conducción más eficiente que se haya inventado. No conocemos otro ardid de conducción –sostienen– que permita ahorrar más tiempo o que promueva más efectividad organizacional. Las relaciones de confianza logran que aun un plan organizacional defectuoso funcione. Las relaciones de confianza proveen la llave para las buenas comunicaciones, crean las condiciones para el trabajo en equipo, rectifican las acciones realizadas fuera de tiempo, y suavizan el impacto de una comunicación que de otra forma sería difamatoria y explosiva. En síntesis, las relaciones de confianza crean las condiciones para el éxito organizacional⁴⁵.

Efectivamente, aquellos beneficios son la traducción de los intangibles referidos por Schlemenson, incluida la comunicación, proceso transversal a la organización considerado –él mismo– elemento clave en la percepción de la empresa por parte de sus públicos. Así, cualquier duda que pudiera guardarse respecto de si fomentar o no la confianza en la organización, queda despejada con esta enumeración de ventajas adicionales.

Visto lo anterior, no siendo valor sino sentimiento, es evidente que la confianza es valiosa para la organización por sus implicaciones subjetivas y objetivas; desde este ángulo, tiene sentido que la empresa estime su presencia, resienta su ausencia y rehuya mencionar su naturaleza afectiva.

Luego, la confianza es un sentimiento valioso y, en simultáneo, un valor extrínseco de tipo funcional⁴⁶ o de relación⁴⁷ para la organización porque –dijimos– puede ser adoptado por ésta pues, representa “lo que la empresa considera que es el bien⁴⁸ y es “una forma eficaz de reducción de complejidad⁴⁹ que repercute no sólo en el «efecto reputación»⁵⁰ sino que se manifiesta objetivamente en los ingresos, es decir, es capaz de “producir otra cosa de valor”⁵¹.

45 Aldo Schlemenson: *op. cit.*, pp. 51–52

46 Maurice Thevenet: *op. cit.*, p. 81

47 Paul Capriotti: *op. cit.*, p. 56

48 Maurice Thevenet: *op. cit.*, p. 79

49 Franz Petermann: *op. cit.*, p. 11

50 Miquel Bastons i Prats: *op. cit.*, p. 177

51 Russell Ackoff: *op. cit.*, p. 34

Y esto se aproxima a una definición para la confianza como valor organizacional que ensayaremos sin seguridad de éxito, así la confianza es un sentimiento valioso que puede ser adoptado y propiciado por la empresa como valor relacional por cuanto contribuye eficazmente a reducir la complejidad y a favorecer la reputación institucional y sus ingresos. En consecuencia, la confianza debe cultivarse hacia dentro y hacia fuera de la organización.

Poco sensato parece cultivar la confianza fuera de la institución si no se obtiene dentro de ella, porque la ausencia de límites reales entre empresa y entorno terminará por exponer la disonancia organizacional, alejando la posibilidad del disfrute de las consecuencias tangibles e intangibles de la confianza que el otro —el referente, claro— deposita en la *persona jurídica*. A la inversa, la confianza granjeada a lo interno servirá de basalto y sustrato para cultivar confianza allende las fronteras empresariales, fronteras metafóricas y psicológicas, que no físicas. De manera similar, reviste mayor dificultad estimular el afloramiento de la confianza en el otro que perderla y es precisamente la "Pérdida de la confianza en el interior de la organización causante de la crisis y en su entorno"⁵² la primera de cinco características comunes a las crisis, según Robert y Verpeaux, citados por Justo Villafañe.

Dado que se trata de un sentimiento que surge en el otro y le pertenece al otro —lo mismo sucede con la imagen corporativa— requiere, exige, sea confirmada continuamente y, por la misma razón, es capaz de trastocarse en su contraparte de un momento a otro; he aquí la génesis de las mayores crisis comunicacionales de las últimas décadas: Union Carbide, Exxon, Ford, Firestone, Enron y Anderson Consulting tienen mucho que decir en este sentido... Tres de ellas ya no existen. Su antítesis es Jhonson & Jhonson.

Pero, aun si la confianza no fuese considerada valiosa por la organización o no es incorporada por ésta como valor propio, explícito, no le quedará más que aceptarla como sentimiento de quienes la conforman —los seres humanos, los empleados— para quienes sí es necesaria, y mientras más mejor, para interactuar con sus semejantes.

Sin embargo, no tienen la misma naturaleza, calidad y consecuencia esta forma de confianza interpersonal y la confianza

⁵² Justo Villafañe G: *Imagen positiva. Gestión estratégica de la imagen de las empresas*, Madrid, Pirámide, 2002, p. 299

que fluye de la *persona-cliente* a la institución, o de la *persona-empleado* a la institución. A la organización le interesan sobremanera las dos últimas si quiere tener la oportunidad de cumplir los tres objetivos de toda organización: supervivencia, crecimiento y utilidad⁵³.

¿Cómo hacerse acreedora de esas formas de confianza? Pues del mismo modo como la procuran las personas: transformándose en una organización *de fiar*; es decir, merecerla... dando motivos para que se confie en ella. Esto supone que la empresa invierta esperanza en sus empleados, lo cual implica asumir riesgos a partir de la buena fe: "Las experiencias gratificantes refuerzan los sentimientos de confianza, introducen una visión constructiva de los demás, y alientan la búsqueda de soluciones a través de la colaboración y el diálogo"⁵⁴.

En la medida que se entienda, se interiorice y se actúe en concordancia, surgirá el ambiente propicio para la toma de decisiones en medio de incertidumbre; en consecuencia, saldrán a flote las potencialidades organizacionales y, con ellas, los beneficios intangibles que tendrán su contraparte en el mundo de lo tangible⁵⁵.

53 Jean-Paul Sallenave: *Gerencia y planeación estratégica*, Bogotá, Norma, 2002, p. 58

54 Aldo Schlemenson: *op. cit.*, p. 49

55 Poco después de concluirse este ensayo, la organización que lo inspiró tomó la decisión de incrementar sus valores organizacionales a 10; en el proceso, dejó fuera 4 de los 5 valores originales: la confianza fue uno de ellos.

En torno al intento de fundamentar los derechos humanos

Manuel Gándara*

RESUMEN:

Este artículo quiere dar cuenta de la búsqueda del fundamento de los derechos humanos como tarea emprendida por la ética en su intento por contribuir a superar el problema de la pretensión de universalidad de tales derechos en un mundo signado por la multiculturalidad. En este marco, se presentan algunos esfuerzos de fundamentación de los derechos humanos y la discusión que en torno a ellos se ha dado, así como también el debate que han sostenido las posturas universalistas y pluralistas-relativistas. Se trabaja también la relación entre fundamentación y concepción de derechos humanos y se esboza el debate entre las propuestas iusnaturalistas y iuspositivistas.

Palabras Clave: fundamentación, derechos humanos, universalidad

Around the Attempt of Founding the Human Rights

ABSTRACT:

This article pursues the recount of ethic's search for the fundament of Human Rights in its effort to contribute with the overcoming of the problem presented by the pretended universality of such rights in a World characterized by multiculturalism. In this context, some attempts for explaining the human rights foundations are presented; along with the discussion arisen about the universalist and pluralist-relativist positions. There is also an elaboration on the fundaments and conceptions of human rights and some hints about the debate between the iusnaturalist and the iuspositivist proposals.

Key words: Human Rights, Fundamentation, Universality

* Licenciado en Filosofía, Magister en Filosofía (UCAB) y profesor de Ética en el ITER. Correo electrónico: manuelgandara@yahoo.com

I.- La búsqueda de fundamento como intento de superación del debate

En este artículo queremos dar cuenta de una de las tareas emprendidas desde la filosofía, y más concretamente desde la ética, en su intento por contribuir a superar el problema por la pretensión de universalidad de los derechos humanos en un mundo signado por la multiculturalidad: nos referimos a la búsqueda del fundamento de tales derechos; tarea ésta que, por lo demás, no se ha encontrado exenta de debates de todo tipo: desde la posibilidad de su pretensión, pasando por la pertinencia e incluso la relevancia de la misma.

Ciertamente, la lucha por lograr el pleno respeto de la dignidad de todos los seres humanos es de tal magnitud y complejidad que sería ingenuo pretender que algún tipo de sistema de razones logre superar toda suerte de obstáculos, tanto teóricos como prácticos, con que la búsqueda de ese ideal enfrenta; pero estamos convencidos que tampoco será posible sin los aportes propios del ejercicio reflexivo. La tarea supera la mera búsqueda de lo razonable, pero sin ella tampoco es posible llevarla adelante. Como hemos dicho, no pretendemos que sólo la reflexión ética logre encontrar una salida práctica al asunto, pero al mismo tiempo creemos que la falta de fundamento de los derechos humanos afecta la posibilidad de hacerlos exigibles¹, toda vez que ningún sistema normativo es susceptible de ser sostenido en el tiempo por la sola fuerza de coacción física aplicada para su mantenimiento. Ofrecer razones para el respeto a los derechos humanos coadyuvará a que los mismos vayan siendo asumidos por la voluntad de las personas y exigidos a las autoridades para su reconocimiento y respeto. Se trata de reconocer la implicación entre reflexión y praxis cotidiana, entre teoría y práctica. Sobre la función que la teoría, incluida la teoría filosófica, puede jugar en los aspectos prácticos de la vida, Martha Nussbaum acota:

Estoy convencida de... que los argumentos sistemáticos de la teoría tienen una importante función práctica que cumplir en el ordenamiento de nuestras ideas confusas, en la crítica de las realidades sociales injustas y en la prevención del tipo de racionalización autoengañososa que muchas veces nos convierte en colaboradores de la injusticia. Es perfectamente obvio, además, que la teoría tiene un gran valor práctico para la gente común, no-filosófica, en cuanto

¹ Cfr. A. Osuna: *Teoría de los Derechos Humanos. Conocer para practicar*, Salamanca-Madrid, San Esteban-Edibesa, pp. 83-84

le da un marco dentro del cual puede ver lo que le está sucediendo y le brinda conceptos con los cuales puede criticar lo que, de otro modo, habría permanecido como acechanza, sin ser nombrado, en el trasfondo de la vida.²

El abordaje filosófico ha de servir para develar la inconsistencia de algunas teorías, cuestionar aspectos de la realidad y evitar engaños que nos enrumben en construcciones contrarias a valores que nos pueden ser tan preciados como la justicia; debe ofrecer un marco de conceptual que permita esa labor de cuestionamiento. Si partimos del hecho de que una de las tareas de la reflexión ética consiste en tratar de determinar el fundamento del fenómeno moral, o al menos indagar en la posibilidad de tal ejercicio de fundamentación, y entendiendo que los derechos humanos más allá de su carácter de derecho positivo tienen un marcado componente ético, es pertinente preguntarse en qué medida la ética es capaz de aportar argumentos que permitan superar el conflicto entre multiculturalismo y universalismo. Así, pues, es tarea de la ética buscar razones bien articuladas que hagan de la pretensión por reconocer derechos a todos los seres humanos un asunto coherente y no arbitrario³.

En sentido general, el esfuerzo por fundamentar obedece a la necesidad de dar razón de las opciones que orientan nuestros actos, obligaciones, decisiones, sistemas normativos, fines de vida; el riesgo de equivocarnos a la hora de emprender proyectos y el temor a las consecuencias de tales equívocos nos lleva a preguntarnos por lo razonable, por lo que ofrece mayores soportes a partir de los marcos de comprensión de la realidad que hemos podido ir construyendo desde la experiencia y la reflexión posterior sobre la misma. A través del ejercicio reflexivo se quiere justificar lo que valoramos como importante y en función de lo cual orientamos nuestros proyectos, tanto personales como colectivos. Al dar motivos que justifiquen nuestras elecciones pretendemos que los otros, en tanto que seres racionales, también las asuman como justas, ampliando así la posibilidad de su reconocimiento. Al intentar fundamentar los derechos humanos no se pretende, por tanto, desconocer las razones del otro, sino por el contrario brindar la oportunidad para que se expliciten y se sometan a crítica las diversas razones, estableciendo así la consistencia de dichos derechos de cara a su

2 M. Nussbaum: *Las mujeres y el desarrollo humano. El enfoque de las capacidades*, Barcelona, Herder, 2002, p. 70

3 A. Cortina y E. Martínez: *Ética*, Madrid, Akal, 2a. ed., 1998, p. 130

reconocimiento, promoción y defensa. Es un ejercicio orientado a plantear la legitimidad de la enunciación de un derecho.

Cuando se habla de "fundamentación" conviene aclarar qué se quiere decir con ello. En sentido estricto, fundamentar los derechos humanos significa ofrecer razones —razones últimas: que no dependan de otras— que muestren que ellos integran el criterio básico de legitimidad de un Derecho positivo y que, más en general, es bueno comportarse de acuerdo con lo que prescriben.⁴

Al intentar fundamentar los derechos humanos no se hace más que dar razón de los mismos, de su pertinencia, de su pretensión de ser asumidos como derechos y por tanto exigibles por todas las personas; desarrollamos, por tanto, su legitimidad argumentativa. Pero será también tarea de la ética el preguntarse por el desencuentro existente entre las razones propuestas para reconocer un sistema de derechos y su efectiva incorporación en la práctica de los países. Todos éstos son elementos que no pueden ser dejados de lado por quien se pregunta por la fundamentación de los derechos humanos como posible aporte al debate entre universalidad y multiculturalismo

Desde la reflexión ética no han sido pocos los esfuerzos por encontrar una respuesta al reto que significa tratar de determinar un sistema de derechos que, por muy mínimo que se pretenda, aspira a tener validez universal a pesar de la diversidad cultural propia de nuestro mundo⁵. Así, contra quienes niegan validez a cualquier intento de fundamentación, bien por considerarlo innecesario (pragmatismo), o bien porque consideran que no existe base sobre la cual realizar el ejercicio fundamentador, o porque de existir no es posible conocerla, la reflexión ética a lo largo de la historia ha formulado tanto intentos de fundamentación no-morales (iuspositivismo), como morales. Entre los intentos de fundamentación moral se encuentran propuestas de carácter formal y sustantivo. Las propuestas formales han sido basadas bien en el consenso; en los presupuestos morales en que se basa la comunidad moral, con los que se van contrastando las nuevas propuestas estableciendo un equilibrio reflexivo con ellas (el constructivismo); o en necesidades implícitas en la racionalidad asumida que al actuar como condiciones de posibilidad sirven de piso para la justificación de los derechos (de carácter lógico-práctico). Por su parte,

4 M. Atienza: *El sentido del Derecho*, Barcelona, Ariel, 2001, p. 217

5 V. García: "Derechos Humanos sí, pero ¿por qué?", pp. 161-188, *Revista Moralia*, nº 21, 1998

las propuestas de tipo sustantivo han recurrido al derecho natural (iusnaturalismo), al bienestar (utilitarismo) o a valores superiores (fundamentación axiológica).

Ciertamente, todo intento de fundamentación absoluta de los derechos humanos se enfrenta a un problema de carácter epistemológico, debiendo enfrentar dificultades de tipo lógico-filosóficas, tal y como lo plantea el trilema propuesto por H. Albert⁶, según el cual todo intento fundamentador incurrirá bien en un retorno al infinito, dado que toda propuesta deberá a su vez ser fundamentada, o bien en un círculo vicioso, dando por supuesto lo que debería ser fundamentado, o bien interrumpiendo en algún punto el proceso de manera arbitraria, arguyendo que dicho punto ya no necesita ser fundamentado. También se presentan al intento por formular una fundamentación absoluta de los derechos humanos dificultades de tipo antropológico-culturales, dado que ha de responder a qué tipo de hombre se refieren dichos derechos ¿Desde qué marco cultural lo concebimos? Por último, también existen dificultades de tipo histórico, ya que tanto el contenido como la justificación de los derechos humanos están sometidos a modificaciones a lo largo de la historia⁷.

Los problemas antes planteados han llevado a que un estudioso de este tema, Norberto Bobbio, plantee que hay tres modos de fundar los valores: deducirlos de un dato objetivo (por ejemplo, la naturaleza humana), considerarlos como verdades evidentes por sí mismas, o logrando el consenso en torno a ellos⁸. En este marco, Bobbio descarta todo intento de fundamentación de los derechos humanos que pretenda carácter absoluto, apostando por el contrario por fundamentaciones parciales, que sean capaces de dar razón y motivar la práctica de los derechos de acuerdo a las cambiantes condiciones históricas y culturales. Pretender un fundamento absoluto, último, una razón irresistible a la que nadie pudiera negar su adhesión es para este autor una ilusión⁹. En este sentido, apuesta por la búsqueda del consenso que hace posible la adhesión general en un determinado momento histórico.

6 H. Albert: *Tratado sobre la razón crítica*, Buenos Aires, Sur, 1973, pp. 25-27

7 V. García: op. cit., p. 162

8 N. Bobbio: "Presente y futuro de los derechos del hombre", en: *El problema de la guerra y las vías de la paz*, Barcelona, Gedisa, 1982, p. 131

9 Cfr. N. Bobbio: "El fundamento de los derechos humanos", en: *Diccionario Crítico de los Derechos Humanos*, Universidad Internacional de Andalucía, 2000

Ciertamente, la propuesta de Bobbio no ha dejado de ser objeto de críticas, toda vez que la misma exige un permanente replanteamiento a lo largo de la historia, lo que la haría sumamente débil al estar sometida a las permanentes fluctuaciones del parecer en torno a las convicciones para actuar. De hecho, Bobbio reconoce que de esta manera tendremos como fundamento un consenso fáctico, una convención, un hecho histórico. A esta propuesta se le ha cuestionado el que pretenda hacer pasar un acuerdo de hecho por un fundamento válido, dado que la facticidad de un acuerdo no es por sí misma garante de su racionalidad¹⁰.

Sin embargo, la historia de la consecución de la misma Declaración Universal de los Derechos Humanos parece apuntar en la línea sugerida por Bobbio. En este sentido, no deja de ser significativa la anécdota referida por Jacques Maritain, uno de los miembros de la Comisión de Redacción de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, en la introducción a un volumen colectivo editado por la UNESCO y que lleva por título "*Los derechos del hombre*". En respuesta a la admiración que causó el logro de la Comisión al conseguir que siendo sus miembros de ideologías tan contrarias se pusieran de acuerdo en un listado único de derechos, éstos reconocieron que "se hallaban de acuerdo en lo tocante a los derechos enumerados en la lista, pero a condición de que no se les preguntara por qué"¹¹.

Aun cuando procedían de distintas tradiciones y perspectivas teóricas, los redactores de la Declaración Universal de los Derechos Humanos lograron coincidir en un cuerpo de derechos como concreción práctica ante la necesidad de proteger la dignidad humana. Más allá de las diferencias existentes entre los diversos sistemas de pensamientos y las diversas culturas, todo parece coincidir en el reconocimiento de un mínimo de dignidad. Podemos afirmar que el desarrollo actual del Derecho Internacional de los Derechos Humanos se basa en el universal reconocimiento de dicha dignidad como el fundamento de las exigencias éticas de las que derivan los derechos humanos. De hecho, cuando se indaga en el fundamento de los derechos a partir de lo que expresa el texto de la Declaración Universal, y por tanto aquello en lo que se ha logrado consenso como justificación para el reconocimiento y compromiso con un conjunto de derechos, el mismo se refiere a la dig-

10 J. Muguera: "La alternativa del disenso", en: *El fundamento de los derechos humanos*, Madrid, Debate, 1989, p. 34

11 *Ibid.*, p. 20

nidad humana como valor último que orienta la acción conjunta de los países. Así, la Declaración Universal de los Derechos Humanos arranca diciendo que "...el reconocimiento de la dignidad inherente a todos los miembros de la familia humana y de sus derechos iguales e inalienables constituye el fundamento de la libertad, la justicia y la paz en el mundo".

La dignidad humana ha sido entendida a lo largo de la historia, y lo sigue siendo hoy, como el valor que explicita y satisface las diversas demandas de la persona en el ámbito moral. Desde diversas perspectivas se concibe la necesidad de asegurar un particular resguardo de la persona, dando origen con ello a exigencias y deberes orientados a brindarle protección.

De esta manera, la noción de dignidad humana ha venido ocupando desde mediados del siglo XX un lugar fundamental en el Derecho Internacional de los Derechos Humanos, apareciendo en un gran número de declaraciones y convenios tanto internacionales como regionales, así como también en la legislación interna de muchos países. Ya en 1945 la Carta de las Naciones Unidas nos dice en el preámbulo, refiriéndose a los pueblos agrupados en ese Organismo, que los mismos están resueltos a "proclamar de nuevo su fe en los derechos humanos fundamentales y en la dignidad y el valor de la persona humana". Así, pues, desde el inicio de su conformación, el Derecho Internacional de los Derechos Humanos se ha sabido referido a la necesaria protección de la dignidad humana.

De la misma manera, los Pactos Internacionales de Derechos Humanos, tanto el Pacto de Derechos Civiles y Políticos, como el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, reconocieron en sus preámbulos (en ambos casos en el párrafo 2) que los derechos por ellos protegidos "se desprenden de la dignidad inherente a la persona humana". Una muestra clara de la manera como la comunidad internacional llegó a reconocer en la dignidad humana el fundamento de los derechos humanos, lo constituye la tajante afirmación recogida en el tercer párrafo del Preámbulo de la Declaración de Viena: "Todos los derechos humanos dimanán de la dignidad y el valor de la persona humana". *Afirmación ésta que deja pocas dudas sobre el nivel de convicción de los signatarios de dicha declaración.*

Está, pues, fuera de toda duda que el derecho internacional positivo de los derechos humanos encuentra su fundamento en la dignidad de la persona humana. Pues bien, una consecuencia obligada de esta fundamentación es el carácter universal e indivisible de los derechos humanos, siendo éstos el atributo necesario de toda persona humana, pues son inherentes a su dignidad.¹²

Sin embargo, si bien es cierto que la dignidad humana ha hecho referencia a lo largo de la historia al carácter absoluto de la persona, para algunos pensadores, su proclamación en el día de hoy no deja de resultar problemática en un contexto cultural en el que la decadencia de la metafísica ha implicado, entre otras posibles consecuencias, el descrédito del lenguaje sobre el respeto y la desaparición del carácter sagrado de la vida humana. Esta denuncia se hace particularmente presente en los debates sobre bioética, fundamentalmente desde sectores vinculados a tradiciones religiosas¹³. Al respecto, Regina Ammicht-Quinn nos dice lo siguiente:

En un mundo secularizado ya no son forzosamente obligatorias, o han dejado de ser evidentes, las estructuras religiosas en las que se fundamentaba tradicionalmente el concepto de dignidad, a saber, la comprensión del ser humano como criatura creada a imagen y semejanza de Dios. Los argumentos filosóficos tradicionales que fundamentaban la dignidad en la libertad, la razón, o el carácter personal del ser humano, también se han hecho problemáticos, precisamente en aquellos casos en los que actualmente se discute sobre la dignidad.¹⁴

El necesario desarrollo de argumentos a favor del reconocimiento y protección de la dignidad humana ha de ser capaz de asumir los retos de nuestro tiempo, caracterizado tanto por la crisis de las estructuras religiosas tradicionales, como por los planteamientos contemporáneos que someten a crítica las nociones de persona, libertad y razón.

II.- Relación entre concepción y fundamentación de los derechos humanos

Concepción y fundamentación de los derechos humanos son dos aspectos directamente vinculados, pero entre los que es necesario

12 C. Villán: "Significado y alcance de la universalidad de los derechos humanos en la Declaración de Viena", en: *Estudios Básicos de Derechos Humanos*, tomo II, San José de Costa Rica, Instituto Interamericano de Derechos Humanos, 1995, p. 335

13 Cfr. P. Valadier: "La persona en su indignidad", *Revista Concilium*, n° 300, abril 2003

14 R. Ammicht-Quinn: "¿Es agrada la dignidad? El ser humano, la máquina y el debate sobre la dignidad", *Revista Concilium*, n° 300, abril 2003, p. 222

mantener la distinción. La discusión en torno a la posibilidad o no de fundamentar los derechos y a la forma adecuada para hacerlo se encuentra íntimamente ligada al debate entre las diversas concepciones de los mismos derechos. Para dar continuidad a lo que venimos desarrollando en torno a la fundamentación de los derechos humanos, como posible aporte al debate entre universalidad y multiculturalismo, conviene detenerse aunque sea brevemente en este punto. Veamos.

Antonio Pérez-Luño, filósofo español del derecho, entiende por derechos humanos: "El conjunto de facultades e instituciones que, en cada momento histórico, concretan las exigencias de la dignidad, la libertad y la igualdad humana, las cuales deben ser reconocidas positivamente por los ordenamientos jurídicos a nivel nacional e internacional."¹⁵

Tal definición, si bien creemos que recoge buena parte de los elementos que son necesarios considerar, no deja de presentar un sesgo iusnaturalista al suponer la existencia de tales derechos independientemente del hecho de que los mismos hayan sido debidamente consagrados como tales por el poder estatal. En este sentido, llevan razón los iuspositivistas cuando exigen que para hablar con pleno sentido de derechos, en el caso de los derechos humanos, los mismos deben responder a los elementos propios de toda la noción de derecho. Al respecto, Francisco Laporta, en su artículo "Sobre el concepto de los derechos humanos", hace la siguiente enumeración de los componentes de la noción de derecho:

- a) La adscripción a todos y cada uno de los miembros individuales de una clase de...
- b) ... una posición, situación, aspecto, estado de cosas, etc....
- c) ... que se considera por el sistema normativo un bien tal que constituye una razón fuerte...
- d) ... para articular una protección normativa en su favor a través de la imposición de deberes u obligaciones, la atribución de poderes e inmunidades, la puesta a disposición de técnicas declamatorias, etc.¹⁶

En el marco ofrecido por esta forma de concebir el derecho, entendemos los derechos humanos como respuesta a exigencias mo-

¹⁵ A. Pérez-Luño: *Derechos Humanos: Estado de Derecho y Constitución*, Madrid, Tecnos, 1995, p. 48

¹⁶ F. Laporta: (1987) "Sobre el concepto de los derechos humanos", 1987. Accesible en www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/01306166433803728522202/cuaderno4/Doxa4_01.pdf [Consulta: 17 de diciembre de 2005]

rales que para su satisfacción requieren ser positivadas por los ordenamientos legales, convirtiéndose en leyes en el ámbito interno de las naciones, o bien en convenios internacionales que velen por su respeto y promoción. Sólo podremos hablar plenamente de derechos cuando los mismos hayan sido debidamente consagrados por los órganos políticos y jurídicos competentes, ofreciendo mecanismos de protección que cuenten con la capacidad coactiva para hacer valer su respeto. Ahora bien, ello no niega el que los mismos se fundamenten en demandas morales que, al ser reconocidas como tales, derivan en tal acto de consagración.

De la demanda moral por el reconocimiento y la defensa del derecho se origina el proceso histórico que conduce, o al menos ésa es la pretensión, a la positivización del derecho. Con ello, se distinguen moralidad y legalidad, sin desconocer que las mismas no pueden ser separadas en el plano empírico, toda vez que la legalidad refleja de una u otra forma las convicciones morales de los grupos de poder¹⁷. Si bien el ámbito de la legalidad está constituido por el conjunto de normas que conforman el derecho positivo, y que siendo emanadas por la autoridad correspondiente cuentan para hacer posible su cumplimiento con la posibilidad del uso coactivo de la fuerza, dichas normas sólo tendrán legitimidad en la medida en que protejan determinados valores vigentes en la sociedad.

Este enfoque coincide con la propuesta que Gregorio Peces-Barba ha hecho de asumir un "concepción dualista" de los derechos humanos, distinguiendo su fundamentación en la moralidad y su concreción en la legalidad, logrando integrar su condición de valores y de normas jurídicas válidas¹⁸. Con este enfoque dual, Peces-Barba coloca en relación, a la vez que distingue, lo que entiende por fundamento y por concepto de derechos humanos, dado que el fundamento responde al porqué de los derechos humanos y corresponde a la pretensión moral justificada, y el concepto responde al para qué de dichos derechos y se sitúa principalmente en la recepción de esa pretensión moral en el derecho positivo. En la misma dirección apunta Atienza cuando dice: "Esa fundamentación -según la tesis de la unidad de la razón práctica que antes se enunció- no puede ser más que moral: las razones últimas que

17 Cfr. E. Garzón Valdés: "Derecho y Moral", en: AA.VV.: *El Derecho y la Justicia*, Madrid, Trotta, 1996, p. 397

18 G. Peces-Barba: *Escritos sobre derechos fundamentales*, Madrid, Eudema, 1988, pp. 215-226

puede esgrimir un sujeto para actuar en una determinada forma son las razones morales.¹⁹

Ahora bien, el mismo Peces-Barba reconoce que el tránsito de la pretensión moral a la consagración en el derecho positivo no está libre de dificultades, por lo que requieren ser entendidos también como una realidad social, puesto que su proceso de reconocimiento y protección se ve condicionado por un conjunto de factores sociales, políticos o culturales que pueden bien favorecer u obstaculizar su efectividad²⁰. De esta manera, es necesario también afirmar los derechos humanos como exigencias de poder social surgidas a partir de la toma de conciencia de los valores sociales fundamentales que los individuos y los grupos sociales van teniendo en cada momento histórico, por lo que dichos individuos y grupos pugnan para lograr su reconocimiento jurídico²¹. Por tanto, es correcto decir que si bien es cierto que los derechos humanos tienen su origen en la moralidad, sólo se concretan como tales gracias a la acción política que hace posible su reconocimiento a través de los órganos con competencia legislativa²². La formulación de leyes es expresión de la confrontación de posturas políticas e ideológicas presentes entre los diversos actores y grupos de opinión, sirviendo de instrumento que viabiliza o impide el desarrollo de los diversos proyectos colectivos en la construcción de un determinado tipo de sociedad. La acción política se convierte por tanto en parte fundamental por la cual los sistemas morales, incluido el respeto por los derechos humanos, logran expresarse en los diversos sistemas jurídicos. Los derechos humanos tienen por tanto una estructura tridimensional: ética-jurídica-política. La toma de conciencia sobre la necesaria protección de un determinado derecho sólo logra concretarse jurídicamente gracias a la acción política de los grupos que lo promueven.

El objetivo del presente trabajo ha hecho necesario abordar el debate planteado entre iusnaturalistas y iuspositivistas en torno a la calidad de derechos de los derechos humanos. Dilema que Pérez-Luño, en su libro *Derechos Humanos: Estado de Derecho y Constitución*, coloca en los siguientes términos:

19 M. Atienza: *El sentido del Derecho*, Barcelona, Ariel, 2001, p. 217

20 Cfr. G. Peces-Barba: *Curso de Derechos Fundamentales (I)*. Teoría General, Madrid, Eudema, 1991, pp. 95-98

21 Cfr. Iepala: "Curso Sistemático de Derechos Humanos". Accesible en www.iepala.es/curso_ddhh/ [Consulta: 25 de octubre de 2005]

22 Cfr. G. Peces-Barba: *Escritos...*, op. cit., p. 219

Toda búsqueda de una fundamentación para los derechos humanos se enfrenta con el secular dilema de optar entre una justificación de esos derechos derivada de un orden natural o trascendente (a la que parece oponerse desde el principio el hecho de que cualquier fundamento de ese orden es un producto histórico) y la simple aceptación del carácter positivo y empírico de cualquier declaración de derechos (de lo que debiera derivarse la ausencia de criterios para juzgar su valor y su desarrollo en la civilización). Es más, ya desde su planteamiento se advierte el carácter antinómico que doctrinalmente reviste el problema de la positivización de los derechos humanos fundamentales. Porque si, tal como postularon desde siempre los defensores de los derechos naturales, existen unos derechos que el hombre posee por su mera condición y sin que para ello deba mediar concesión discrecional alguna, parece ociosa o, cuando menos, accesorio su positivización; mientras que si, por el contrario, se precisa el requisito de la positividad para poder hablar de derechos fundamentales, queda en entredicho su pretendido carácter natural y necesario.²³

El debate se ha planteado, pues, en términos que parecen mutuamente excluyentes: ¿por qué ha de ser necesario positivizar derechos que ya están dados en la naturaleza?, o bien, ¿cómo sostener que dichos derechos son inherentes al ser humanos, si al mismo tiempo se dice que requieren ser consagrados en los cuerpos legales? Es necesario rescatar lo que de válido tienen ambas posiciones. Ciertamente formulamos derechos en respuesta a exigencias que se derivan del reconocimiento de la dignidad humana y de lo que tal reconocimiento implica; pero, por otra parte, para poder hablar propiamente de derechos, y justamente ésa es la pretensión en el caso de los derechos humanos, necesitamos que los mismos se hallen consagrados en los distintos instrumentos jurídicos para que gocen de la fuerza de ley más allá de lo que les pueda otorgar el imperativo moral.

A lo largo de este artículo hemos querido mostrar algunas de las tensiones presentes en la discusión en torno al fundamento de los derechos humanos como respuesta al problema que plantea la pretensión universalista de los derechos humanos en un mundo multicultural. En este marco, hemos hecho énfasis en el debate que han sostenido las posturas universalistas y pluralistas-relativistas. Queriendo ahondar en los aportes que la reflexión ética puede hacer en este debate, hemos presentado algunos intentos de fundamentación de los mismos y la discusión que en torno a tal intento se ha dado; discusión que nos ha llevado a trabajar también la relación entre fundamentación y concepción de derechos

²³ *Op. cit.*, p. 53

humanos y a esbozar el debate entre las propuestas iusnaturalistas y iuspositivistas. Como se ve, son muchos los campos abiertos aún en la materia que nos hemos propuesto estudiar. Sin duda alguna, el debate que intenta dar respuesta a la tensión existente entre la universalidad de los derechos humanos y la multiculturalidad, que caracteriza a nuestro mundo, se encuentra todavía a medio camino.

Notas acerca de la violencia

Sandra Pinardi*

RESUMEN

El objetivo principal de este artículo es mostrar cómo la "violencia empírica" puede ser pensada como el resultado de una escisión profunda en la existencia humana. Una escisión, una desproporción, una "inadecuación" en la conexión que se teje, como movimiento histórico y cultural, entre la condición fracturada de la existencia humana y la resolución con la que el devenir humano del hombre intenta y pretende cumplir con esas fisuras. La "violencia empírica" da cuenta de las aporías culturales que se producen cuando esta compleja conexión se tensa hacia alguno de sus dos extremos, ocultando o negando el otro; cuando existimos concibiéndonos sólo en los ámbitos del lenguaje puro o en los de la mera idea, o cuando nos atendemos exclusivamente como naturaleza y corporalidad.

Palabras clave: violencia, devenir animal, discurso, silencio

Notes Around Violence

ABSTRACT

The aim of this paper is to show how "empirical violence" can be considered as the result of a deep fracture that occurs naturally in human life. A fracture, a lack of proportion or balance, that occurs when appears a fissure appears between the belief of what human life ideally should be and the ways and means that it takes for its development, between the fissures belonging to human existence and the solutions with which human life pretends to fill or solve those fissures, as a result of historical and cultural movements. "Empirical violence" occurs when this complex relationship leans more towards one of its sides, denying the other; when existence is conceived only on the realms of pure language or idealism, or when it is conceived only on the realms of corporality and nature.

Key words: Violence, Becoming Animal, Discourse, Silence

* Doctora en Filosofía, USB, Licenciada en Letras, UCV. Profesora del Departamento de Filosofía de la Universidad Simón Bolívar a tiempo integral y de la Escuela de Filosofía de la Universidad Católica Andrés Bello. Correo electrónico: sandrapinardi@gmail.com

I. Panegírico

Quiero comenzar con una cita y una referencia, podrían ser muchas, podrían ser muy variadas, pero seleccionaré sólo dos pequeños textos que me involucran, que pertenecen a mi entorno inmediato –aun cuando no pertenezcan a mi experiencia personal–, que aparecen en este país, en sus calles, en sus escenarios, entre sus estrategias y fórmulas vitales. Una cita extraída de una canción, una referencia al diálogo de una película. La cita:

Un año después de la oscuridad salí de cana, gracias a todos lo esfuerzos y movimientos de mi pana, ya no ahí mañana ahora me sobra arrechera y ganas de pegar a los pajuños que las saltan como ranas, mi primera ejecución campanearlos y buscar mis armas, matarlos es lo único que purificaría mi alma, y los consejos de los que me quieren me dan calma, van a morir a plomo no morirán de asma, las bichas cantaban en la noche de fuego abierto, todos escuchan las balas que a.C. están dando el concierto, de repente vi muchas balas todo oscuro rojo y desierto.

[Colombia]

no lo puedo creer que mi pana el que está muerto por sus hijos y su mujer lo siento vienen los lamentos ayudo a que su espíritu vuele por los vientos, ¡DIOS MIO! mi costilla está muerto, quiero que todo el mundo sepa que lo que empieza algún día termina, así es la ley de los barrios y de todas sus esquinas...

[Colombia y Requesón- Coro]

Guerrilla Seca representa, miseria, hambre, pobreza... ¡MIERDA!, ésta es la realidad que te puede pasar, yo lo que digo es malandreo, historia real, Guerrilla Seca representa, miseria, hambre, pobreza... ¡MIERDA!, ésta es la realidad que te puede pasar yo lo que digo es malandreo, historia real.¹

La referencia: el diálogo imposible de la película *Secuestro Express*², ese hablar sin contención, incontinente, del que son presa todos los personajes de la película, esa conversación imposible en la que nadie se da lugar, tiene algún lugar ni se escucha. Un diálogo hecho de jirones, en el que todo y nada, a la vez, se hace presente, en la que cada palabra o cada gesto puede ser una ausencia total o el desencadenamiento de alguna situación totalmente desproporcionada. En *Secuestro Express* pareciera que el habla, atro-

1 Guerrilla Seca (GCK): "Malandreo negro", en: *Venezuela subterránea soundtrack*, disco producido por Echería y DJ 13, 2003

2 *Secuestro Express*. Director: Jonathan Jakubowicz, Miramax Films, 2005

pellada, continua, constante, es el espacio mismo de la agresión, el medio donde la violencia se instala y se formula, y es un habla sin diálogo, sin encuentros, despedazada; un habla hecha hecho, convertida en acontecimiento. Un habla, por ello mismo, silenciosa, imposible.

Tanto la cita como la referencia no son más que desgarrones arrancados a unos discursos a los que sólo podemos atender —e intentar entender— en el montaje de los distintos momentos que los componen y que no están, en ningún caso, ni expresados ni expuestos en lo que de ellos se ha hecho obra. Porque si ambos son "obras", ninguno de los dos cumple con lo que podemos entender como una imagen —en el sentido más apropiado y compositivo del término—, menos aún los podemos entender como "imágenes estéticas", ya que ellos, a la manera de una fotografía, están ubicados en el espacio incierto y fronterizo que media —sin resolución— entre el registro y el artificio, entre el documento y la invención. En este sentido, tanto las canciones de *Guerrilla Seca* como la película *Secuestro Express* son, propiamente, un montaje que no es estético ni simbólico, un montaje que incluye propositivamente su propias condiciones circunstanciales y experienciales, el momento fáctico de su elaboración y que, justamente por eso, porque da cuenta explícitamente de la "realidad" en la que se produce, se nos presenta inapropiable, se nos presenta silenciándose y silenciando su artificialidad, su condición ficticia.

Pero, igualmente, podemos escuchar la música y aprehenderla como música, o ver la película y pensarla de acuerdo a categorías cinematográficas, podemos a pesar del silencio que imponen entender lo que tratan estos textos, a qué se refieren, y podemos entonces valorarlos, negarlos o afirmarlos, como productos culturales o como ejercicios de creación, pero estoy segura de que no podemos saber *de qué se tratan*, dónde exactamente ubicarlos, reconocer lo que dicen tejido entre sus palabras —debajo de ellas—, escuchar lo que marcan y de qué son marca, porque como indiqué anteriormente en ellos se realiza una mudez, que no es poética o evocativa, sino que tiene que ver con el carácter fronterizo con el que estos textos ocurren, en el hecho de que son "imágenes" —canciones, películas— en las que la *imagen* —entendida como orden, como disposición intelectual, como expresión sintética— se deslava, se disuelve en un ejercicio des-simbolizante, en un ejercicio de pérdida, en un encuentro carente, ausente.

En este sentido, más allá de la narración –fragmentaria, insuficiente, siempre reiterada– que ambos trozos nos cuentan, más allá del testimonio sociológico que puedan entregarnos o del tipo de vida del que nos informan, más allá de las razones que, de manera indirecta, puedan dar a sus propias acciones, y sin pretender, por supuesto, omitir, desatender o abandonar todo lo que, en esos sentidos, estos dos pedazos de “conversación” nos presentan, lo que más me interesa de ellos es entenderlos desde ese hecho fronterizo que son, desde el habla, el gesto, con el que se hacen, con el que advienen, en su constitución simultánea de registro y ficción. Metafóricamente, por ejemplo, desde la frase distintiva con la que *Guerrilla Seca* se representa a sí misma, se hace imagen y se “deslava”, en cualquiera de las versiones en las que esta frase se proponga: esta es la **realidad**, ésta es la **realidad que te puede pasar**, ésta es la **historia real**, ésta es la **realidad más real (rial)**. Esto que me interesa puede ser, por otra parte, sólo una experiencia personal, aun siendo así me servirá para intentar mostrar lo que me ocupa de la violencia y cómo ella me preocupa.

Para comenzar, una impresión fenomenológica: el gesto –el habla sin continente– de ambos trozos, las palabras y nombres usados en la letra de la canción, el diálogo sin ritmo ni distancia –absolutamente atropellado– de la película, me son intensamente extraños, extraños, me destinan a la imposibilidad de comprenderlos, de hacerme cargo de ellos. Y me pregunto: ¿por qué?; evidentemente no es porque no pueda comprender el significado de las palabras o los nombres, en el primer caso, o porque no pueda con certeza distinguir las distintas frases o seguir de alguna manera ese ritmo desarticulado, atropellado, en el segundo. No es porque narren experiencias que no he vivido o porque exista algún tipo de brecha entre la ciudad que ambos textos exponen y la que yo recorro, no es porque esos modos de vida sean el límite de mis territorios, allí donde casi nunca llego y que, inevitablemente, veo siempre con cierta distancia. Todo esto es cierto, a veces más a veces menos, pero la extrañeza, la imposibilidad, la des-apropiación a la que me destinan tiene que ver más con una dureza, una resistencia, una zona oscura que no se propone simplemente en los significados que allí se expresan, sino que, también y aun en mayor medida, ha transido las palabras, los nombres, los ritmos y con ello se ha transformado la capacidad de escucha por lo que esas palabras y nombres, esos ritmos, se figuran, se constituyen como su propio silencio, su ausencia, en una escisión irreversible.

Grosería, jerga o lenguaje cotidiano, no importa, ritmo en una conversación sin destinatario, sin conexión, lo que se resiste y me detiene, me hace muda, en la palabra de *Guerrilla Seca* o en el diálogo de *Secuestro Express* no es la violencia explícita con que ellos quieren conmovernos, es por el contrario, una fractura implícita que percibo en ellos, su condición de *jirón*, el efecto mismo que producen desde lo que allí es y está continuamente negado o permanentemente sobreexpuesto y, en esa misma medida, aparece ausente de figura o forma, imposible de reconocer. Una negación que hace que la palabra –o la imagen– en sí, su significado, sea **nada**, una negación que da cuenta, se hace cargo, de una articulación inadecuada, de lo impropio de un lenguaje que parece ser su propio límite y que, por ello, sólo puede decir a condición de no entregar más que su propia invalidación. Si el habla, como dice Levinas³, es entregar el mundo al otro, es un dar dándose, tanto *Guerrilla Seca* como *Secuestro Express* hacen presente el momento de una desarticulación, hacen efectivo un desencuentro, se dan en una palabra o en un ritmo sin retórica, que intenta deshacerse de su alteridad, que es pura invocación y, por ello, lugar de silencio. Pareciera que en estos fragmentos, en estos discursos el habla articulada, el lenguaje, deviene “animal”, se hace *voz* –presencia plena, sin quiebres–, se hace un grito tanto si atendemos a sus vocablos, a sus contenidos o a su ritmo.

En efecto, eso que en ambos trozos está continuamente negado o permanentemente sobreexpuesto es la fractura –la desavenencia– de nuestra capacidad de escucha, y con ello, la fractura –la desavenencia– de nuestra constitución ética. Es decir, si la escucha –apertura al decir diciéndose del otro– es el mecanismo de instauración de nuestra eticidad, el espacio en el albergamos al otro haciéndonos, lo que *Guerrilla Seca* o *Secuestro Express* nos hacen presente, nos muestran, es cómo hemos excluido de nosotros el eco, la resonancia, de las palabras y nombres que dicen ese espacio cercano, ese espacio que también nos pertenece. La violencia que marca esas expresiones no se da, entonces, sólo en lo que narran o anuncian, sino especialmente en el hecho de que son extranjeros para nosotros, en el hecho de que podemos no reconocerlos en nosotros y podemos pensarlos como una excepción. Es decir, en el hecho de que podemos pensarlos y entenderlos como situaciones o circunstancias en las que lo humano –aquello que nos delimita– parece perderse, en las que la vida ha perdido rumbo y orientación, en vez, probablemente de pensarlos

3 Cfr. Emmanuel Levinas: *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sigueme, 2002, pp. 76-106

como situaciones o circunstancias humanas, de una humanidad excesiva, en las que –a pesar del malestar que puedan producir– lo humano mismo reclama presencia, reclama audición. La violencia que expresan tiene que ver, en definitiva, con dos cosas, por una parte, porque evidencian la imposibilidad de nuestra escucha –de hacernos cargo de ellos–, por la otra, porque inscriben en lo humano instancias que nuestra idealidad considera o concibe como imposibles. Un discurso de sótanos, de subterráneos, que rebasa sus propios umbrales.

Por ello mismo, la violencia que marcan, que contienen, no es una expresión o una proposición, no es un significado o una narración, es el acto imposible e impotente de tener que articularse en y desde la propia desarticulación, en un lenguaje que no los acoge –les hace cuesta arriba la enunciación–, que no los aguarda y que, por ello, es siempre un lenguaje que hay que trocar, que torcer. La violencia que marcan esta elaborada en el acto inimaginable de entenderse desde ese silencio que se impone cuando la palabra es su propio exceso, es decir, cuando para decir-se existen ya demasiadas ideas y referencias inadecuadas, en las que no se encuentra lugar o expresión, cuando lo que se dice suena extranjero al otro y no es por tanto acogido.

II. El modo de la articulación

En *De la gramatología*, Jacques Derrida afirma lo siguiente:

...una tercera violencia puede *eventualmente* surgir o no surgir (violencia empírica) en lo que corrientemente se llama el mal, la guerra, la indiscreción, la violación: que consiste en revelar por efracción el nombre que presuntamente se dice propio, vale decir la violencia originaria que ha privado a lo propio de su propiedad y de su limpieza⁴. Tercera violencia de reflexión, podríamos decir, que desnuda lo no-identidad nativa, la clasificación como desnaturalización de lo propio, y la identidad como momento abstracto del concepto. En este nivel terciario, el de la conciencia empírica, es que debería situarse sin duda el concepto común de violencia (el sistema de la ley moral y de la trasgresión) cuya posibilidad se mantiene todavía impensada⁵.

La violencia empírica, los hechos y actos de violencia, constituye a veces, nos dice Derrida, un “tercer nivel de violencia” que no

⁴ La palabra francesa original es *propreté*.

⁵ Jacques Derrida: *De la Gramatología*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978, p. 147

puede ser considerado simplemente como una ausencia –la de bondad o de humanidad– o como una negación –la de la posibilidad y del discernimiento ético–, que no puede ser pensado sólo como un comportamiento inadecuado o como expresión de algún tipo de mal (social o personal), sino que debe ser pensado, por el contrario, también como la revelación, como la develación, de unas “violencias originarias” que están ligadas a la instauración misma de lo humano. A saber, aquellas violencias entretejidas en la “efracción del nombre” y que él someramente describe como las que han “privado a lo propio de su propiedad y de su limpieza”.

Pensada desde esta perspectiva, la violencia empírica consistiría, en algunas ocasiones, no sólo en un espacio de agresión y trasgresión, en un conjunto de actos de desintegración o disolución, de pérdida de límites, sino que su aparición –su darse– pondría en evidencia –haría presente– algo “esencial” del hombre: por una parte, el origen disruptivo de su *humanidad* –de su condición humana– y, por la otra, los mecanismos violentos con los que necesita silenciar –o disminuir– esa escisión originaria. Para Derrida, en este sentido, la violencia empírica puede poner al descubierto una suerte de “mecanismo constructivo” de lo humano, gracias al que las fisuras, obliteraciones y ausencias propias del existir del hombre se transforman en pensamiento y cultura, intentando a través de esa idealización mitigar y suplementar sus propias pérdidas, sus negaciones. La violencia, entonces, *eventualmente* aparece así como una operación de des-ocultamiento, un ejercicio involuntario de revelación en el que las deudas del hombre con su propia condición, con su propia apertura, se inscriben como actos irreversibles e ineludibles.

En efecto, este “tercer nivel de violencia” que, eventualmente, se da en la violencia empírica, probablemente cuando ésta nos afecta con cierta distancia, cuando ésta se hace instancia signífica o simbólica, opera en un doble sentido. Por una parte, dirigiéndose al mundo o a los otros desnuda las ausencias y escisiones originarias que las instituciones civilizatorias y culturales intentan silenciar; por la otra, reflexivamente –dirigida entonces hacia aquel que la ejecuta– hace evidente lo frágil de toda identidad, es decir, el hecho de que la “unidad” del yo o de la conciencia es siempre una apertura, una solicitud, un requerimiento.

Derrida nos coloca, por tanto, frente al problema de pensar la violencia empírica como un “tercer nivel de violencia”, una violen-

cia derivada de otras dos formas de violencia que, con respecto a ella son, en algún sentido, *originarias*. Unas especies de "violencias trascendentales" que diseñan y conforman, a partir de la estructura compleja y siempre cambiante de interconexiones entre ambas, la condición humana y los modos como esa condición se hace existencialmente hombre, sociedad, cultura, persona.

La primera violencia, la fundadora, podríamos decir, tiene que ver con la originaria condición precaria de nuestra existencia, y es emblematizada por Derrida por el advenimiento mismo del lenguaje, la sustitución de la voz natural por el habla articulada. La segunda violencia, que es en sí misma un mecanismo de ocultamiento, ocurre con la constitución de la subjetividad a la que la ausencia de voz, es decir, el lenguaje, obliga. La condición violenta de ambas está dada por lo que ellas anulan, obliteran, cancelan: a saber, la vida natural, la presencia plena a sí –identidad– y la posibilidad de una posesión sin reservas, tanto de nosotros como de lo otro.

En otras palabras, la "primera violencia" acaece en la propia conformación de lo humano, en su condición de existente: el llanto –grito– del nacimiento, el "estar arrojados". Cuando, por decirlo a través de algún ejemplo, para significarnos y significar el mundo, para establecer conexiones con lo otro –todo aquello que nos acompaña y rodea–, para identificarnos a nosotros y elaborarnos una cierta narración –simplemente para decirnos "yo"–, tenemos que hacerlo en otro, en una instancia previa y posterior, anónima e histórica, además in-significante: el lenguaje, que es lo más lejano del *ser*, justamente porque es puro medio, medialidad, encuentro y articulación. En otras palabras, esa primera violencia se da en el hecho de que nuestra voz –nuestra presencia y nuestras significaciones– tenga que enunciarse para ser, tenga que ser enlazándose en una diferencia –en una "fractura"–: la que media entre habla y lenguaje; que tenga que producirse, decirse y mostrarse en otro. Somos en el habla que nos permite figurarnos y constituirnos, y cuando hablamos lo hacemos en y por un lenguaje, cuando hablamos, tanto en el silencio de nuestros pensamientos como en el sonido de nuestras conversaciones, lo hacemos pasando por una palabra y, con ella, por la brusquedad de un concepto y de un indicativo, de unas determinaciones reductivas tanto con respecto de nosotros como de lo otro que intentamos testificar o testimoniar. Hablamos y lo hacemos articulándonos: uniéndonos de manera móvil con otro, engranándonos funcionalmente a

y en algo que nos es exterior, proponiendo(nos), disputando(nos), distribuyendo(nos).

En efecto, la "primera violencia" es aquella que nos diferencia, abriéndonos, con respecto de eso que podríamos pensar como la plenitud y la unidad de la naturaleza, que nos permite estar siendo, nunca ser. Nos abre, es decir, desarma, disuelve, quiebra esa unidad o plenitud (de lo orgánico o de lo ideal) convirtiéndola en una "estructura deficiente" –carente– que sólo puede realizarse, constituirse, como potencia o tendencia en ese lugar mediador e indeterminado –lenguaje, gesto, comunicabilidad– que le permite articularse con lo que no es, haciendo del *estar siendo* siempre un por venir, en el que nuestro "ser" (simplemente lo que somos) es deseo de ser, proyecto, existencia, condición ética. En este sentido, la "primera violencia" es nuestra condición existencial misma que en el lenguaje se evidencia de un modo radical, esa condición que es la marca de una ausencia, de una pérdida y, en tanto tal, la conversión de la vida en deseo y tensión, es una apertura: una fisura que urge llenarse, un quiebre que necesita restituirse, un espaciamento que invita a des-alejarlo.

En un ensayo sobre Emmanuel Levinas, Derrida nos expone claramente esta "primera violencia", diciéndonos:

...que lo mismo (el pensamiento [*y*] [*de*] el ser) no sea jamás lo idéntico significa de entrada que el ser es historia, se disimula a sí mismo en su producción y se hace originariamente violencia en el pensamiento para decirse y mostrarse. Un ser sin violencia sería un ser que se produjera fuera del ente: nada; no-historia; no-producción; no-fenomenalidad.⁶

Esta "primera violencia" es la que actúa cuando, en la condición fracturada del estar siendo y la existencia, nuestros modos de producir significaciones –de decirnos y decir lo otro– se instauran en un lenguaje predicativo, de sujetos y verbos, en un habla de frases.⁷

6 Jacques Derrida: "Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas", en: *La Escritura y la Diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 149

7 La frase, en tanto que inicio de toda predicación, de toda enunciación, es siempre la expresión de un sentido que se realiza a través de un conjunto de palabras, con un ordenamiento y un ritmo, con puntualizaciones y gradaciones, discursivamente. En tanto que expresión de un sentido, la frase es distinta del sentido o del significado, es su medio de darse, su lugar; en tanto que conjunto de palabras ordenadas y rítmicas, la frase pone, dona, el sentido en la forma de un recorrido, de un tránsito, haciendo imposible la inmediatez, la plenitud de su presencia. Y la frase es, sin embargo, el ser mismo del pensamiento, no un instrumento, sino la posibilidad de que tenga lugar, de que ocurra.

La "segunda violencia", por su parte, opera justamente contra la condición deficiente, abierta del estar siendo, de la existencia, intentando restituir en ella la unidad, la presencia a sí, la inmediatez. Se instala, obliterando el lugar abierto a otro que es el habla, para proponer nuestro estar siendo como un hacerse del pensamiento, para proponer nuestro significar como un pensar en y dentro de las fórmulas y las fronteras del ser, de lo idéntico y de la presencia. La "segunda violencia", para decirlo analógicamente, es la que entrega nuestra ausencia esencial de voz a la totalidad ideal e in-significante del lenguaje –de un sistema autoritario y totalizante–, y que sustituye, en esa medida, el habla articulada por una voz simulada que no es más que una *sustancia imaginaria*. En efecto, este segundo acto de violencia, que nos coloca por sobre nuestras propias instancias deficitarias, es el modo desde el que nos hemos producido, convertido y constituido en cultura –conocimiento, valores, ideales, narraciones–, y su mecanismo principal –altamente eficiente– es el de la sustitución y la confusión.

A saber, sustituye el sujeto eminentemente abierto y erótico de la existencia por una subjetividad –por una inmanencia– que se comprende autónoma y en la que se confunde significación –proceso de enunciación– con significado, en la que se mezcla acontecimiento con figuración o con información, en la que se reduce la experiencia a experimento, en la que se anulan los deseos y se suspende la impotencia –transformándola en imposibilidad, nulificándola⁸. Esta subjetividad que se entiende como totalidad "libre", que se concibe autónoma, no es más que una *sustancia imaginaria*, dice Derrida, el producto de reemplazar la necesidad-de-ser-en-otro por la imposición –siempre autoritaria– de un conjunto de instancias ideales, el producto de haber suplantado el estar siendo –siempre provisional, necesariamente deficiente– por un ser que es sólo figuración: producto racional. La "segunda violencia" es, entonces, una violencia ejercida contra el modo fundamental de ser un existente, contra la constitución histórica del ser, de su ser también su no-ser, de su estar siendo.

En este sentido, gracias a este segundo acto de violencia se constituye la cultura, se instala el significado como un bien transmisible y compartible, el deber-ser (la idealidad de lo deseado, de lo anhelado) se conforma en norte, frontera y límite de nuestras acciones. Esta "segunda violencia" es también consustancial al

⁸ Sobre este aspecto ver: Giorgio Agamben: *Infancia e Historia* y *El lenguaje y la muerte*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editor, 2006, p. 212

proceder humano, en tanto que en ella hacemos de los espacios de la experiencia actos y hechos simbólicos, conformamos nuestras dimensiones imaginarias y cognoscitivas. La "segunda violencia" es apelación, solicitud y ruego a la posibilidad de inscribir significaciones en el devenir de la historia y en el acontecimiento histórico que es nuestra propia existencia: entramado en sus efectos de sustitución, el estar siendo se inscribe como memoria, como figuración, dándose entonces para la reflexión.

La "violencia empírica" aparece *eventualmente*, por tanto, señalando una desproporción, una "inadecuación" en la conexión, necesariamente paradójica, que se teje, como movimiento histórico y cultural, entre la condición fracturada de la existencia humana (primera violencia) y la resolución con la que el devenir humano del hombre (segunda violencia) intenta y pretende cumplir con esas fisuras. La "violencia empírica" da cuenta de las aporías culturales que se producen cuando esta compleja conexión se tensa hacia alguno de sus dos extremos, ocultando o negando el otro; cuando existimos concibiéndonos sólo en los ámbitos del lenguaje puro o en los de la mera idea, o cuando nos atendemos exclusivamente como naturaleza y corporalidad. En efecto, **la violencia empírica revela que la conexión entre el estar siendo y la necesidad de ser se desarticula** y desatiende su propia destinación (el otro) a través de la imposición autoritaria de un conjunto de *sustancias imaginarias* que no comprende o reconoce como tales, sino que supone como radicalmente reales o verdaderas.

Muchas preguntas surgen de esta afirmación –o proposición–, muchas paradojas parecen presentársenos, entre ellas, ¿cómo entender la violencia, en cualquiera de sus "formas", en términos de reflexión y revelación? ¿Qué es lo que se desnuda entretejido en esa tercera violencia, más aún, cuáles son los mecanismos que operan en aquello que se desnuda –se revela– en conexión con los actos empíricos de violencia? ¿En qué sentido la "humanidad" de lo humano se inscribe en el entramado de estos actos originarios de violencia? ¿De qué se trata y cómo opera, entonces, la "humanidad" del hombre?

Sin pretender responder esas preguntas, intentaré colocarlas como marco, como límite, para realizar algunas reflexiones, para anotar algunas cosas, con la finalidad –a lo mejor inmensamente pretenciosa– de interpretar la violencia propia de nuestro tiempo y nuestras sociedades desde algunos lugares que, más allá de con-

denarla, y junto con ello, nos permitan comprender el grito silencioso que en ella se elabora, el reclamo que enmudece y la deuda que proclama.

III. La economía de la agresión

En este sentido, Derrida propone que la violencia empírica (guerra, mal, indiscreciones, violación –la ley tanto como sus trasgresiones–) *eventualmente* involucra, reinscribe y repite, contingente y oblicuamente, aspectos diversos de esa estructura compleja y *originaria* que constituye –o a partir de la que se conforma– la humanidad, lo humano del hombre, su cultura. Entendidos de esta forma, los hechos violentos, los actos de violencia, por una parte, pueden revelar o poner en juego más de lo que a primera vista parece y, por la otra, están intrínsecamente conectados a esa violencia originaria: el advenimiento del lenguaje y el deseo de ser en el que convierte el estar siendo, que es, en algún sentido, su razón y el lugar *originario* desde el que opera.

¿Cómo comprender entonces esa **realidad más real (rial)** que los actos de violencia ponen *eventualmente* en circulación, ponen para la circulación? A modo de inicio, por tanto lleno de dudas, creo que la violencia empírica, si intentamos pensarla, y no simplemente negarla –es decir, mostrar cómo ella es algo contrario a nuestra idea de hombre o cultura, su momento oscuro–, exhibe en la sobre-exposición que la caracteriza esa economía de la agresión en la que nuestro mundo contemporáneo se ha sustancializado, se ha informado y se ha formado.

Una economía de la agresión, una circulación ilimitada de negaciones, de obliteraciones y exclusiones: a saber, nuestras ciudades se han contaminado con una guerra que no sólo es permanente sino que es también infigurable, nuestra cultura –puro humanismo e idealidad– se ha desarmado en un cúmulo de exclusiones, nuestra cotidianidad se ha fracturado haciéndose la más de las veces inimaginable, sin dar lugar a comprensiones o certezas: pareciera que asistimos a un devenir animal de lo que somos, de lo que podemos decir, a una infra-experiencia. Hay algo que se nos ha expropiado, algo que se nos ha distanciado infinitamente, un extrañamiento en el que somos otros para nosotros mismos...y la violencia empírica (sin límites, sin negociaciones) es su síntoma. Esta economía de la agresión –que no es otra cosa que la operación

desarticulada de nuestra condición ética, de nuestro "ser acogida de lo otro"– se establece en el "malandreo", a la vez, puro cinismo y solidaridad sin resquicios, entendido éste no sólo como un modo de vida peculiar –situado en ciertas circunstancias–, sino como operación generalizada de sobre-vivencia, como fuerza de comercio con una alteridad que no involucra y que, por tanto, suspende toda acogida.

Si el existir es, como decíamos anteriormente, una apertura –una falta, una carencia–, si es un estar siendo por y en otro –el o lo otro– (emblematizado por la articulación que es el habla humana –lenguaje– a diferencia de la voz animal), si lo humano está caracterizado por dos actos de violencia, uno primero que nos distancia de la plenitud orgánica –de la voz y la presencia plena–, otro que nos obliga a construirnos, podríamos llegar a pensar que el hombre es violento por naturaleza (Hobbes tendría la razón, entonces) y que, en ese sentido, nuestra contemporaneidad en su excederse no es sino la plenitud de su disposición más esencial. Por el contrario, creo que esa violencia empírica sin límites ni negociaciones (sin pacto ni protección), el síntoma que intentamos pensar, es justamente algo que desdice de esta primera interpretación lineal de lo que sucede, que es por demás una interpretación que subyace a la mayor parte de nuestra tradición de pensamiento y que se ha armado actuando por pura negación, por ocultamiento.

En este sentido, si esta violencia sin negociaciones muestra algo, lo que muestra es que en el comercio entre nuestra condición de "estar siendo" (primera violencia) y la necesidad de constituirse como significado estable (segunda violencia) hay algo que se ha desviado, algo equívoco. En ese comercio no se ha producido un lugar que nos permita una experiencia significativa, lo que se ha establecido es una pérdida, justamente la pérdida de nuestra condición histórica, de nuestra circunstancialidad, de nuestra apertura. A saber, nuestra necesidad de significados estables, nuestra necesidad de recuperar cierta unidad –de armarla, de constituir-la–, que es una necesidad absolutamente humana, ha sustituido, ha obliterado de forma radical, nuestra condición abierta (negándola, tachándola), ha suplantado nuestra absoluta necesidad de ser en y por otro. En otras palabras, en vez de un sujeto situado y contextual, se nos impone como nuestra propia naturaleza una subjetividad formal y racional absolutamente libre y autónoma, una subjetividad más allá de toda localización que, en vez de ser un momento de encuentro creador, se ha convertido en la forma

autorizada y autoritaria de pensarnos siempre como algo inaccesible. Se ha cancelado, entonces, nuestra condición abierta, nuestro ser un querer-ser, de un modo tan radical que nos hemos reducidos a una *sustancia imaginaria*, perdiendo con ello de vista nuestra necesidad esencial: ser con los otros. La violencia empírica no es más que la muestra inexorable de que nos hemos puesto de espaldas a nuestra condición ética. Una sustitución sin oscuridades, en la que la subjetividad formal e ideal –la humanidad– subsume al sujeto situado, y que implica, porque nos escinde de nuestra experiencia y de nuestro cuerpo, un extrañamiento en el que somos para nosotros mismos imposibles e impensables, aquí se instala, se sitúa, inamovible, este exceso de violencia que nos asalta.

En otras palabras, si algo nos dice el silencio de *Guerrilla Seca* o de *Secuestro Express* es que no hay una “imagen total” o una “idea plena” que pueda convenirnos, es que toda experiencia está absolutamente situada y que, en ella, siempre lo que “se da” se da involucrado en una ausencia, en una oscuridad, en una fisura que no es nulificación sino que es, en su condición impotente, en su carencia misma, una forma de ser, la forma de ser que somos. Y lo que nos dice es, justamente, cómo al estar siempre lanzados hacia una instancia que nos es inapropiable –la pura forma de la racionalidad– nuestra cotidianidad se hace de arrechera, de deudas y golpes, de miserias. Pone, entonces, ante nosotros cómo no es posible pensar lo que somos en simbolizaciones instantáneas –conceptos o ideas inamovibles, plenos– porque ellas sólo exceptúan la acción propia de lo que está siendo, porque ellas sólo reducen las escenas convirtiéndolas en algo inmóvil, pura fantasía. Lo ponen justamente porque, en ambos ejemplos, podemos constatar que la agresión específica de los discursos se hace nada ante la urgencia, la petición de poder imaginar, de ponerse en el lugar de que esas condiciones, esas escenas, tengan lugar para nosotros, en nosotros. En efecto, la violencia empírica *eventualmente* nos hace partícipes –por efecto y defecto– de una inversión perversa, la de colocar la *fantasía* (el fetiche) en el lugar de la experiencia, la de hiperbolizar la idealidad, la pura formalidad (siempre autoritaria), que pretende y se pretende como captación total y absoluta, y para la que toda situación, todo tener lugar, no es sino una sombra –lo que resta y queda como resto de la luz–. Se comprende, entonces, cómo y por qué “están dando el concierto, de repente vi muchas balas todo oscuro rojo y desierto”.

En este sentido, la violencia sin negociaciones es el producto, podríamos decir, de negar(nos) en una idealidad que nos es inaccesible (sea idea de hombre, espacio cultural, ejercicio político), y de haber negado culturalmente nuestra condición esencialmente impotente —el **No** que nos conforma, nuestra apertura—. Esa violencia extendida es lo que aparece como experiencia posible cuando el significado sustituye los procesos de significación, cuando la subjetividad es un velo que oculta al sujeto, cuando no podemos atender —y comprender— nuestra desgarradora experiencia de estar en el mundo, con otros. Porque esa experiencia es, siempre, desgarradora, saca algo de uno, incide, compromete, en ella lo otro es "costilla", a la vez, interioridad y posibilidad de constituir otra vida, de ser también otro.

La realidad más real (rial) aparece, entonces, como resistencia, como un saber situado, marginado, contextual, en el ser y saber desde lo impropio, que en el caso de *Guerrilla Seca* o *Secuestro Express* se da en el ejercicio de su propia negación, ya que lo afirmado o adecuado aparece ubicado siempre en un sitio demasiado lejano a la posibilidad de la experiencia. Esa resistencia, ese saber situado que esta violencia revela son una advertencia: advierten de nuevo —y nos advierte— que la existencia está allí, y sólo allí, donde podemos vivirla: en la falta misma que nos procura, en la impotencia con que nos enfrenta; advierte que está allí a pesar de la condición despojada con la que se pueda *eventualmente* presentar. Porque en ambos casos no estamos frente a imágenes estéticas en sentido estricto, sino más bien ante unos registros, unos documentos, unos jirones arrancados a la cotidianidad, estamos ante algo que no representa o simboliza justamente porque es. Y es, quizás, justamente porque rebasa sus propios umbrales, porque se instala en sus límites, en una situación intersticial en la que el habla se da como un encuentro entre el lenguaje —lo que nos articula y el articula el mundo— y la voz —lo que nos recupera presencia, como ahora ausente de historia—.

La realidad más real (rial) solicita un acto de reinauguración, gracias al que el mundo pueda hacerse más allá de las representaciones clausuradas, en los lugares —que son por demás siempre aquellos en los que tenemos-lugar— en los que la relación con nosotros, con los otros y con el mundo se establece en los gestos y las cercanías, allí donde para significar debemos acoger, para encontrar tenemos que entregarnos también. ¿Por qué esa **realidad más real (rial)** nos reclama desde una economía de la agresión, entre

actos de violencia y violaciones? Porque creo que lo que reclama y nos reclama es atender otra vez a la condición articulada desde la que somos; porque lo que reclama y nos reclama es haber construido el mundo (los lugares para ser y estar) de manera tal que excluyen todas las operaciones propias de nuestra cotidianidad. En este sentido, la economía de la agresión devela una resistencia, aquella con la que nuestra cotidianidad –y también nuestra cultura– se opone, se enfrenta transgrediendo las determinaciones idealizantes, emitiendo una señal, urgiéndonos un gesto: aquel necesario –inminente– que no permita la desaparición de lo circunstancial en los territorios de lo siempre presente, de eso siempre allí que por tanto nunca ocurre, nunca tiene-lugar.

La economía de la agresión lo absorbe todo, se extiende sin resguardos, parece entonces que un devenir animal nos asalta continuamente convirtiendo nuestras experiencias en ruinas, en paisajes devastados, en sitios en los que nada tiene lugar. En ella, sin embargo, la violencia empírica no es sólo un mal o una carencia, sino que está allí gritando, revelando y revelándose contra esa operación devastadora la cultura que nos ha despojado de nosotros mismos; en este sentido, la eventualidad se ha hecho acto, y esta circulación sin límites de la violencia está allí, creo, para atajar esta pulsión de desaparición que ha impregnado nuestro modo de comprendernos, es decir, ella –en su acaecer y en lo que su acontecer exhibe– resume todo aquello que hemos pretendido idealmente negar, mostrando cómo lo que parece “imposible” no sólo es y ha sido posible, sino que además ha sido y es pensado, actuado, cómo lo impensable es hecho y pensamiento, es presencia.

La realidad más real (rial) reclama, cuando aparece informada como una “tercera violencia”, una operación de resistencia de parte de nosotros, la de resistirnos a interpretar toda acción que nos incomode como inadecuada o como inexistente, como pura negación, la de resistirnos a nuestras propias generalizaciones, a nuestras propias valoraciones prejuiciosas, la de resistirnos a suscribir sin mediaciones su acontecer y su extensión sin límites.

IV. Des-imaginaciones/des-articulaciones

La paz sólo se hace en un **cierto silencio**, determinado y protegido por la violencia de la palabra. Como no dice ninguna otra cosa que el horizonte de esta paz silenciosa por la que se hace invocar, y que

tiene como misión proteger y preparar, la palabra guarda *indefini-
damente* el silencio.⁹

Sin conclusión posible porque, como diría Didi-Hubermann, "... para el que quiere *saber cómo*, el saber no ofrece ni un milagro ni un respiro. Es un *saber sin fin*: una interminable aproximación al acontecimiento, y no su captura en una certeza desvelada"¹⁰, quiero terminar estas notas con una proposición, un testimonio y una imagen.

La proposición: podríamos intentar pensar, y pensarnos, en nuestras des-imaginaciones, allí en los intersticios que se dan entre todos los significados que poseemos, en los lugares liminares en los que la significación aún puede tener-lugar.

El testimonio y la imagen, dos des-articulaciones (des-imaginaciones):

El testimonio: el "musulmán", el no-hombre, con respecto del cual nos dice Agamben lo siguiente:

Que, con respecto de los musulmanes, no se pueda hablar con propiedad de "vivos" es algo que confirman todos los testimonios. "Cadaáveres ambulantes" los denominan Améry y Bettelheim. Carpi los llama "muertos vivos" y "hombres momia"; "se duda en llamarlos vivos" escribe Levy al referirse a ellos... "Presencias sin rostro" o "larvas", habitan en cualquier caso en el límite entre la vida y la muerte... Pero a esta imagen biológica se une inmediatamente otra que, en realidad, parece contener su verdadero sentido. El musulmán no es sólo o no tanto un límite entre la vida y la muerte; señala, más bien, el umbral entre el hombre y el no-hombre... Hay, pues, un punto en el que, a pesar de mantener la apariencia de hombre, el hombre deja de ser humano. Pero ¿qué significa para un hombre convertirse en no-hombre? ¿Existe una humanidad del hombre que se pueda distinguir y separar de su humanidad biológica? (...) El musulmán ha penetrado hasta una región de lo humano -puesto que negarles simplemente la humanidad significaría aceptar el veredicto de la SS, repetir su gesto- donde... la dignidad y el respeto de sí se han hecho inservibles. Pero si existe una región de lo humano en la que éstos conceptos no tienen sentido, no se trata entonces de conceptos éticos genuinos, porque ninguna ética puede albergar la pretensión de dejar fuera de su ámbito una parte de lo humano, por desagradable, por difícil que sea su contemplación.¹¹

⁹ J. Derrida: *op. cit.*, p. 236

¹⁰ G. Didi-Hubermann: *Imágenes pese a todo. Memoria Visual del Holocausto*, Barcelona, Paidós, 2004, p. 130

¹¹ Giorgio Agamben: *Lo que queda de Auschwitz*, Valencia, Pre-textos, 2002, pp. 56 y 65.

La imagen: la película *Sin City*¹² en una de las preguntas que, al menos a mí, me formula, ¿qué queda, qué resta, cómo es el resto y el rastro cuando la imagen –idealización, dibujo, significado– toma posesión completa de los lugares, cuando se alza como existencia, y el existente es, entonces, una función gráfica, un espectáculo de totalización sintética?

12 *Sin City*. Director: Frank Miller y Robert Rodriguez, Troublemaker Studios, 2005

Modalidad pastoral del Estado en Venezuela: la educación en la constitución bolivariana

Ana Sofía Cabello*

RESUMEN

El filósofo Michel Foucault identifica en el Estado moderno dos tendencias en el ejercicio de su poder, una totalizadora y otra individualizante, un modo burocrático y otro pastoral. A continuación se revisará la presencia de este doble fenómeno en las instituciones del Estado venezolano, a través de un análisis del discurso constitucional sobre la educación.

Palabras clave: educación, Estado pastoral, Estado burocrático

Pastoral Modality of the State in Venezuela: the Education in Bolivarian Constitution

ABSTRACT

Philosopher Michel Foucault identifies in the modern State two tendencies in the exercise of his power, one that totalizes and another that individualizes, a bureaucratic modality and another pastoral modality. The presence of this double phenomenon in the institutions of the Venezuelan State will be reviewed, through an analysis of the constitutional speech on the education.

Key words: education, pastoral State, bureaucratic State

* Licenciada en Filosofía de la UCAB, tesista de la Maestría en Filosofía de la práctica de la UCAB, profesora de las cátedras de Antropología Filosófica I y II en la UCAB, profesora de las cátedras de Ética y Filosofía de la Educación en la UC. Correo electrónico: asc_77@hotmail.com

En su escrito de 1970, *El orden del discurso*¹, Michel Foucault identifica la voluntad de verdad con un procedimiento de exclusión que controla las prácticas discursivas de forma especialmente amplia. Esto, no por tratarse de una racionalidad característica de nuestras culturas occidentales, sino porque ha logrado ejercer poder en todos los ámbitos.

Los procedimientos de exclusión se refieren a todas aquellos sistemas externos o internos que controlan la producción de discursos. Los sistemas o procedimientos externos de exclusión son: 1) la palabra prohibida, 2) la separación de la locura y 3) la voluntad de verdad. Este tipo de prácticas: 1) prohíbe ciertos discursos al identificarlos con objetos tabú o permiten su producción sólo a oradores privilegiados, 2) separa y rechaza algunos discursos por ser generados por la locura, aceptando sólo los producidos por la razón, o 3) diferencian ciertos discursos identificándolos con la verdad y oponiéndolos a otros señalados como falsos. Este último procedimiento externo de exclusión es el que nos interesará especialmente ya que en nuestras sociedades se exige, como condición necesaria de todo procedimiento de control, que pueda erigirse con pretensiones de verdad.

Un segundo tipo de sistemas de exclusión son internos a la práctica discursiva, éstos limitan, clasifican, ordenan y regulan la distribución de las prácticas discursivas. Foucault señala tres procedimientos de esta clase: 1) el comentario, que conjura, al repetirlo, el azar del discurso original, 2) el autor, que agrupa los discursos como si fueran coherentes en tanto son producidos por un sujeto y 3) las disciplinas, que, al diferenciarlos, controlan la producción de los discursos.

Hay todavía un tercer tipo de sistemas de sumisión del discurso, que busca reglamentar su utilización. Nuestro autor identifica cuatro prácticas de este tipo: 1) los rituales del habla, que definen las circunstancias que deben acompañar al discurso, 2) las sociedades de discursos, que reglamentan la distribución del discurso, 3) los grupos doctrinales, que intentan sujetar a un grupo de individuos a un discurso uniforme del que se espera sean exponentes y 4) las adecuaciones sociales, que a través de la educación, persiguen el mantenimiento político de la aceptación del discurso.

¹ Michel Foucault: *El orden del discurso*, Buenos Aires, Tusquets, 1992

Existen entonces sistemas de control para la producción y la distribución de nuevos discursos, así como para el empleo de los ya existentes. Estos últimos podríamos decir que son más amplios en tanto pueden involucrar subgrupos sociales o la sociedad entera, mientras que la voluntad de verdad parece ser el fundamento de validez para todos los discursos que se producen y transmiten.

En nuestras sociedades occidentales la voluntad de verdad está apoyada en prácticas institucionales para la transmisión y aplicación de los discursos. Las instituciones sociales (públicas y privadas) son también sistemas de sumisión del discurso. Ahora bien, lo que signifique en cada ámbito social este requerimiento no puede determinarse unívocamente, pues los procedimientos del ejercicio del poder son divergentes y hasta contradictorios. Debido a lo cual, lo requerido es preocuparse por analizar experiencias, disciplinas, esferas de poder particulares y no pretender una comprensión de la racionalización social como totalidad. Es decir, no deben ser pensados como eventos que busquen una dominación social coherente.

Para Michel Foucault, el poder es siempre una relación ejercida que tiene capacidad de determinar actividades, es un "entramado de acciones que inducen a otras acciones"². El poder no sólo es prohibición, es exclusión de posibilidades, es producción de ciertas prácticas, el ejercicio del poder consiste en estructurar ciertas acciones para impulsar otras. El poder especifica y limita de tal modo las posibilidades vitales del individuo, que lo determina, sin forzarlo. El poder es capacidad de un individuo de modificar la acción de otro. Esto puede lograrse a través de relaciones de poder, es decir, de ejercicios de poder indirectos, que tienen la intención no de determinar una respuesta particular sino un campo de respuestas posibles, en palabras de Foucault, se trata de "guiar la posibilidad de conducta y poner en orden sus efectos posibles"³.

La especificidad más importante del poder es su cualidad de ser un mecanismo de objetivación del individuo, podemos decir que las relaciones de poder generan la identidad del sujeto. El ejercicio del poder impulsa al individuo a relacionarse consigo y con los demás de cierta manera, a construirse una determinada forma de vida, adaptada a los paradigmas sociales. En este sentido puede decirse

2 Michel Foucault: "El sujeto y el poder". Accesible en www.campogrupal.com/poder.htm [Consulta: abril 2005]

3 *Ibidem*.

que el poder construye sujetos que están sujetos a otros, a través de mecanismos de control y dependencia de un grupo social sobre otro, así como a sí mismos, a través de procesos de autoconocimiento y de formación de identidad. El Estado moderno es el actor que de manera predominante genera esta sujeción a sí mismo, a través de un doble efecto de totalización e individualización. Este doble proceso categoriza a los individuos en grupo sociales, a la vez que los reduce a una identidad que deben reconocer como verdadera. Cada sujeto posee una identidad propia y un rol social.

Aunque la organización del Estado moderno es centralizada, burocrática y unificadora, a través del marco jurídico que se dicta, también incorpora lo que nuestro autor identifica como el pastorado, que utiliza técnicas de poder orientadas a influir sobre los individuos. De este modo, se reúnen el poder centralizador de la administración burocrática y el poder individualizador de unas técnicas de gobierno permanente sobre cada individuo. El Estado moderno establece diversos tipos de relaciones de poder, señala Foucault que gobernar es: "estructurar el posible campo de acción de los otros"⁴. Surgiendo, entonces, dos relaciones paralelas, una entre la ciudad y el ciudadano y otra entre el pastor y su rebaño.

El análisis que se pretende realizar a continuación responde a la inquietud por examinar la presencia de esta modalidad del poder pastoral en la realidad venezolana. La pregunta que intentaremos responder es: ¿cuáles características del poder pastoral moderno pueden identificarse en las relaciones de poder que expresa la *Constitución bolivariana* como práctica discursiva del Estado venezolano? Siguiendo las recomendaciones de Foucault, es necesario realizar el ejercicio en cada ámbito cultural, pero debido a la extensión del documento, el presente escrito sólo estará referido a la cuestión educativa⁵.

Foucault se ocupa de las características distintivas del poder del pastorado tanto en "Omnes et singulatim: Hacia una crítica de la <<razón política>>"⁶ como en *El sujeto y el poder*⁷. En ellos señala que el poder político moderno conjuga el marco jurídico del

4 *Ibidem*

5 Para comodidad del lector se reproducen, al final del escrito, los artículos de la *Constitución de la República bolivariana de Venezuela* a los que se hará referencia posteriormente, por ser aquellos que versan sobre la educación.

6 En Michel Foucault: *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Barcelona, Paidós, 1996

7 Michel Foucault: *El sujeto y...*, *op. cit.*

Estado, con la intención de cuidado y mejora de la vida de cada individuo que tenía el antiguo pastor griego.

Según explica Foucault en "Omnes et singulatim"⁸, en el antiguo poder pastoral el líder tenía la honrosa tarea de agrupar, guiar y salvar a cada individuo del rebaño. El ejercicio de poder era constante y requería el conocimiento de cada sujeto del rebaño, por eso luego el cristianismo utilizó, con el mismo propósito, los métodos del examen y la dirección de conciencia. Por otro lado, el Estado es una forma de organización política con una racionalidad y unos mecanismos especiales, fundados en los discursos del siglo XVI sobre la doctrina de la razón de Estado (que se ocupó de sus principios y métodos) y la teoría de la policía (que versaba sobre los instrumentos a utilizar en el ejercicio del poder).

En este nuevo pastorado político que es el Estado moderno, primero, el Estado-pastor asume la responsabilidad total de la vida de cada individuo y del colectivo, su función es conseguir bienestar y seguridad para los ciudadanos-rebaño. Segundo, el Estado-pastor recibe obediencia absoluta, el guiado depende por completo e indefinidamente del pastor, quien es el encargado (y único capaz) de promover una mejor vida para su rebaño; esto a través de múltiples organismos estatales. Tercero, el Estado-pastor conoce de manera particular a cada individuo, cómo vive, qué actividades realiza y qué clase de ayuda requiere; para lograrlo, el Estado se ha apropiado de dos instrumentos que persiguen la producción del yo dentro del cristianismo: el examen (conocimiento) y la dirección (guía) de conciencia. Y cuarto, la función de estas técnicas es que el individuo renuncie al mundo y a su propia voluntad, es una forma de objetivación del sujeto, una relación consigo mismo determinada por el poder del pastor. El Estado moderno integra las individualidades, al restar espacio a las prácticas subjetivas y someterlas a patrones sociales.

Nuestro filósofo advierte que las relaciones de poder no pueden reducirse a las instituciones del Estado, sin embargo, sostiene que: "las relaciones de poder han sido progresivamente gubernamentalizadas, es decir, elaboradas, racionalizadas, y centralizadas en la forma de -o bajo los auspicios de- instituciones del Estado"⁹.

⁸ Michel Foucault: *Tecnologías del yo...*, op. cit., p. 115

⁹ Michel Foucault: *El sujeto y...*, op. cit.

El Estado moderno ha logrado controlar los tres tipos de relaciones a través de los cuales se ejerce el poder: 1) los sistemas de comunicación, que están referidos a la producción de significados y a toda ordenación de los signos de comunicación, 2) las llamadas actividades teleológicas, que expresan capacidades objetivas de transformación de la realidad, de emplear medios para lograr fines concretos y 3) las relaciones de poder, que constituyen el campo de dominación y de desigualdad, de sujeción del hombre sobre el hombre. Por esto puede decirse que el Estado es un espacio privilegiado para el análisis, y la educación formal es un ejemplo en el que los tres campos actúan concertadamente para lograr la transformación del individuo.

En primer lugar es necesario caracterizar las relaciones de poder que se patentizan en la institución educativa venezolana, para luego evaluar cuáles características del nuevo pastoreo del Estado moderno están presentes en este ámbito de poder del Estado venezolano.

En relación a la primera parte de la tarea, Foucault¹⁰ señala que es necesario establecer: a) Si los sistemas de diferenciación surgen de la ley, tradición, diferencias económicas, culturales o del saber. b) Si los objetivos que se persiguen son de mantenimiento de privilegios, acumulación de beneficios o ejercicio de autoridad. c) Si la existencia de las relaciones de poder se mantiene a través de amenazas, armas, palabras, disparidad económica, vigilancia, reglas (implícitas o explícitas) o tecnología. d) Si las formas institucionales están dadas por tradición, leyes, moda, estructuras jerárquicas (como escuelas), aparatos de vigilancia o regulación. Y e) los grados de racionalización en términos de efectividad de los instrumentos, certeza de los resultados, proporción de costos económicos y de resistencia.

A continuación realizaremos el análisis con referencia a los artículos concretos de la *Constitución de la República bolivariana de Venezuela*¹¹.

En cuanto a los sistemas de diferenciaciones que establece la ley, se observan diversos criterios. En el artículo 103 se distingue la educación de los discapacitados y los reos. El 104 se refiere a

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Juan Garay: *La Constitución Bolivariana comentada*, Caracas, Corporación AGR, 2001 (segunda versión: *Gaceta Oficial* 5.453 del 24 marzo 2000)

personas con una cierta moralidad. En el 105 se diferencian las profesiones que requieren titulación de las que no. En el 106 se distinguen las instituciones educativas privadas de las del Estado. El 121 se refiere a la educación indígena. Y el 135 distingue a los profesionales que cumplan con la prestación del servicio a la comunidad. Todas éstas son clasificaciones que facilitan el ejercer poder sobre las actividades educativas.

El fortalecimiento de la autoridad como uno de los objetivos de las instituciones educativas se observa en todos los artículos sobre el tema, en los que se encuentran términos como "inspección", "supervisión", "requisitos de ley", "ideario bolivariano", "determinación de modos" y "condiciones". También está presente la búsqueda de beneficios como otro objetivo, ya que el artículo 102 defiende la educación como una función del Estado por ser un beneficio social y contribuir al desarrollo de los individuos. En los artículos 109 y 111 se señala que la investigación y el deporte son actividades que producen beneficio material y espiritual.

Respecto a los medios empleados para la establecer las relaciones de poder en el espacio educativo, destacan las palabras, las reglas y la vigilancia. Esto se muestra en todos los artículos de la Constitución, ya que es una propuesta escrita que se define como "norma suprema" (artículo 7) de sujeción para todos los poderes públicos así como de los individuos. Se establecen condicionamientos, supervisores y castigos para las diversas prácticas.

Las formas de institucionalización que señala el texto son las estructuras institucionales (artículo 103) y los aparatos de regulación a través de la ley y reglamentos especializados en la materia, así como la actuación del poder público competente.

Para la segunda fase del análisis habrá que tomar en cuenta las dos doctrinas en las que, para Foucault, se encuentra la genealogía histórica del poder pastoral moderno, para lograr completar las características generales ya señaladas. Se trata de doctrinas que desde el siglo XVI se formularon para especificar principios, objetivos y métodos del Estado: la razón de Estado y la teoría de la policía.

Sobre la razón de Estado explica Foucault¹² que las reglas del Estado no provienen de la tradición ni de verdades religiosas, sino

12 Cfr. Michel Foucault: *Tecnologías del yo...*, op. cit., p. 121 y sig.

del conocimiento de la naturaleza de lo gobernado. El fundamento de la selección de los métodos apropiados a utilizar por el Estado debe provenir del estudio de las relaciones políticas únicamente. El gobierno del Estado es diferente de lo que podría ser el poder divino o la autoridad de alguna personalidad de la comunidad. Lo que persigue la razón de Estado es mayor estabilidad y potencia, no para algún individuo, sino para el propio Estado (y sus instituciones como forma de permanencia de éste) y presupone el saber específico de la estadística como mecanismo de registro para conocer la capacidad de gobernar.

Por otro lado, la policía es una técnica de administración de todos los ámbitos del Estado¹³, la cual se ocupa de los individuos en tanto seres activos. La policía interviene las actividades humanas. Busca, por un lado, desarrollar la vida de los individuos y, por otro, fortalecer al Estado. Señala Foucault que la policía es una "intervención racional que ejerce un poder político sobre los hombres"¹⁴, y aquí poder político está referido a las relaciones entre los hombres. De modo que, al ocuparse de administrar y planificar una actividad de los individuos (trabajo por ejemplo), el Estado logra controlar las relaciones entre los actores (relaciones de producción, propiedad, etc.). Este ejercicio racional sobre las actividades parece ser entonces el sustento de la integración controlada de los individuos, a la que se hizo referencia anteriormente. La policía se ocupa de que los individuos obtengan las ventajas de la vida en sociedad y así amplía el poder del Estado a cada ámbito de la vida. Podría decirse que es una intromisión total y, a la vez, centrada en el individuo.

En términos generales puede identificarse la característica de responsabilidad total sobre cada individuo por parte del poder pastoral, con el establecimiento de deberes para que el Estado los cumpla. Mientras que los deberes que recaen en los ciudadanos parecen medios para la obediencia que el rebaño debe al pastor. El conocimiento necesario por parte del Estado, de cada individuo, se logra a través de la exigencia de presentación de declaraciones, registros llevados por el Estado, requerimientos burocráticos y en general todo instrumento de organización de la vida del individuo.

13 "... existen once cosas que la policía debe controlar dentro del Estado: 1) la religión, 2) la moralidad, 3) la salud, 4) los abastecimientos, 5) las carreteras, los canales y puertos, y los edificios públicos, 6) la seguridad pública, 7) las artes liberales (a grandes rasgos, las artes y las ciencias), 8) el comercio, 9) las fábricas, 10) la servidumbre y los labradores, y 11) los pobres". Michel Foucault: *Tecnologías del yo...*, *op. cit.*, p. 132.

14 *Ibid.*, p. 131.

La sujeción que resulta de estos tres procedimientos se afirma a través del establecimiento, por parte del Estado, de los derechos del individuo que se reconoce como ciudadano. A continuación las referencias a los artículos concretos de la *Constitución de la República bolivariana de Venezuela*¹⁵.

Respecto a la responsabilidad del Estado pastor. En el artículo 102 el Estado venezolano asume como un deber el dotar a todos los ciudadanos de educación formalizada, se dice que tiene carácter obligatorio por ser el camino para desarrollar el potencial creativo de cada individuo, así como el ejercicio de su personalidad. En el artículo 103 se exige que esta educación sea de calidad y mantenida por el Estado, es su deber invertir en ella. En el 104, se impone al Estado que debe garantizar la estabilidad laboral de los profesionales de la educación y estimular su actualización de conocimientos. En el 108, el Estado garantiza medios para la información al alcance de todos los individuos. En el artículo 110 se señala que debe garantizar el cumplimiento de principios éticos y legales en las investigaciones que se realicen en el área. Y el artículo 111 da la tarea al Estado de garantizar los recursos necesarios para la educación deportiva de todos los individuos. Entonces, el Estado debe ocuparse de lograr las condiciones de posibilidad, de mantenimiento y de desarrollo de individuos que reciban educación de calidad, gratuita, completa, ética y actualizada.

En cuanto a la obediencia por parte de los gobernados: la obligatoriedad de cursar educación formal hasta nivel medio, ya reseñada en el artículo 103, impone un deber para cada ciudadano. En el artículo 108 se obliga a todas las instituciones educativas a incorporar nuevas tecnologías. Más adelante, en el 135, se impone a todo profesional que desee ejercer el deber de dar servicio a la comunidad, como forma de responder al Estado. Esto último no deja de ser interesante, ya que se refiere a aquellos individuos que ya han sido formados, desarrollados, por las instituciones educativas. Se observan aquí algunos requisitos para hacer uso del derecho a la educación, que también es cumplimiento del deber de la educación.

En relación al conocimiento de los individuos por parte del Estado tenemos que, desde el artículo 3, se explicita la voluntad de dirección de los ciudadanos a través de la educación, al señalar que ésta es un proceso fundamental para cumplir con las funciones

15 Cfr. Juan Garay; *op. cit.*

del Estado. Luego, en el artículo 59, se permite que los individuos manifiesten en el espacio educativo la fe que profesen, siempre que esto no sea contrario a la moral establecida o al orden público. En el 104 se hace hincapié en el examen de los individuos, ya que se señala que los docentes serán evaluados por la ley con la intención de reconocer su moralidad y capacidad académica. Lo mismo que en el 121, donde se dicta que la educación que recibirá el indígena dependerá de los valores de la comunidad a la que pertenece. Mientras que el 105 se ocupa de la dirección; la ley determinará en qué casos será requerido un título formal, además de cuáles serán las condiciones del ejercicio profesional. En el 106 se pide de nuevo mostrar las capacidades al Estado, esta vez como requisito para fundar y mantener una institución educativa.

Todas estas determinaciones del espacio educativo dibujan el perímetro de posibles actividades de los sujetos ciudadanos de la República. Son sujetos con derechos y deberes en lo referente a su propia educación.

El discurso constitucional puede analogarse con un manual sobre la policía (en el sentido referido anteriormente), ya que la formulación señala su preocupación por las actividades y su función de potenciar la vida del individuo y del Estado. En los artículos 107 y 111 se determinan las materias que se dictarán en las instituciones educativas, en el 105 se condiciona el ejercicio de la profesión. Y ya se ha señalado anteriormente (al hacer referencia a los artículos 59 y 106) el hecho de que se legisla sobre la profesión de creencias y la fundación de establecimientos. En cuanto a la tarea de impulsar el desarrollo del individuo y el fortalecimiento del Estado, en los artículos 3, 102 y 110 se asocia la educación respetuosa de los principios constitucionales con la prosperidad de la persona, el servicio a la sociedad, así como con el desarrollo y la seguridad nacional.

Ha sido posible señalar en el discurso constitucional alguna determinación respecto a todos los elementos de la modalidad pastoral del poder del Estado. Especialmente, parece característico del Estado venezolano su preocupación por dictar el camino de desarrollo personal a sus ciudadanos.

El poder estatal señala la importancia que tendrá para cada individuo una práctica como la educación, determina cómo será impartida, sobre qué temas versará y para qué será empleada.

Todo esto prácticamente sin prohibiciones ni represión, sino señalando una dirección que promete, a cada ciudadano, su bienestar y el del Estado.

Lo característico del Estado pastor es su capacidad de inducir a vivir de cierta forma, lo cual se logra a través de un discurso que ofrece proporcionar el camino para el verdadero bienestar y desarrollo individual y social. El estudio de las relaciones de poder evidencia que las formas de control en nuestras sociedades se han transformado hacia modos más sutiles y racionales, pero el Estado sigue tutelando la vida de los individuos.

***Reproducción de los artículos sobre la educación en la Constitución de la República bolivariana de Venezuela*¹⁶**

Titulo I: Principios fundamentales (art. 3)

Artículo 3.- El Estado tiene como fines esenciales la defensa y el desarrollo de la persona y el respeto a su dignidad, el ejercicio democrático de la voluntad popular, la construcción de una sociedad justa y amante de la paz, la promoción de la prosperidad y bienestar del pueblo y la garantía del cumplimiento de los principios, derechos y deberes consagrados en esta Constitución.

La educación y el trabajo son los procesos fundamentales para alcanzar dichos fines.

Titulo III: De los derechos humanos y garantías, y de los deberes

Capítulo III: De los derechos civiles (art. 59)

Artículo 59.- El Estado garantizará la libertad de religión y de culto. Toda persona tiene derecho a profesar su fe religiosa y cultos y a manifestar sus creencias en privado o en público, mediante la enseñanza u otras prácticas, siempre que no se opongan a la moral, a las buenas costumbres y al orden público. Se garantiza, así mismo, la independencia y la autonomía de las iglesias y confesiones religiosas, sin más limitaciones que las derivadas de esta Constitución y la ley. El padre y la madre tienen derecho a que sus

¹⁶ Juan Garay: op. cit.

hijos o hijas reciban la educación religiosa que esté de acuerdo con sus convicciones.

Nadie podrá invocar creencias o disciplinas religiosas para eludir el cumplimiento de la ley ni para impedir a otro u otra el ejercicio de sus derechos.

Capítulo VI: De los derechos culturales y educativos (Art. 102 a 111)

Artículo 102.- La educación es un derecho humano y un deber social fundamental, es democrática, gratuita y obligatoria. El Estado la asumirá como función indeclinable y de máximo interés en todos sus niveles y modalidades, y como instrumento del conocimiento científico, humanístico y tecnológico al servicio de la sociedad. La educación es un servicio público y está fundamentada en el respeto a todas las corrientes del pensamiento, con la finalidad de desarrollar el potencial creativo de cada ser humano y el pleno ejercicio de su personalidad en una sociedad democrática basada en la valoración ética del trabajo y en la participación activa, consciente y solidaria en los procesos de transformación social consustanciados con los valores de la identidad nacional, y con una visión latinoamericana y universal. El Estado, con la participación de las familias y la sociedad, promoverá el proceso de educación ciudadana de acuerdo con los principios contenidos de esta Constitución y en la ley.

Artículo 103. Toda persona tiene derecho a una educación integral, de calidad, permanente, en igualdad de condiciones y oportunidades, sin más limitaciones que las derivadas de sus aptitudes, vocación y aspiraciones. La educación es obligatoria en todos sus niveles, desde el maternal hasta el nivel medio diversificado. La impartida en las instituciones del Estado es gratuita hasta el pregrado universitario. A tal fin, el Estado realizará una inversión prioritaria, de conformidad con las recomendaciones de la Organización de las Naciones Unidas. El Estado creará y sostendrá instituciones y servicios suficientemente dotados para asegurar el acceso, permanencia y culminación en el sistema educativo. La ley garantizará igual atención a las personas con necesidades especiales o con discapacidad y a quienes se encuentren privados de su libertad o carezcan de condiciones básicas para su incorporación y permanencia en el sistema educativo.

Las contribuciones de los particulares a proyectos y programas educativos públicos a nivel medio y universitario serán reconocidas como desgravámenes al impuesto sobre la renta según la ley respectiva.

Artículo 104. La educación estará a cargo de personas de reconocida moralidad y de comprobada idoneidad académica. El Estado estimulará su actualización permanente y les garantizará la estabilidad en el ejercicio de la carrera docente, bien sea pública o privada, atendiendo a esta Constitución y a la ley, en un régimen de trabajo y nivel de vida acorde con su elevada misión. El ingreso, promoción y permanencia en el sistema educativo, serán establecidos por ley y responderá a criterios de evaluación de méritos, sin injerencia partidista o de otra naturaleza no académica.

Artículo 105. La ley determinará las profesiones que requieren título y las condiciones que deben cumplirse para ejercerlas, incluyendo la colegiación.

Artículo 106. Toda persona natural o jurídica, previa demostración de su capacidad, cuando cumpla de manera permanente con los requisitos éticos, académicos, científicos, económicos, de infraestructura y los demás que la ley establezca, puede fundar y mantener instituciones educativas privadas bajo la estricta inspección y vigilancia del Estado, previa aceptación de éste.

Artículo 107. La educación ambiental es obligatoria en los niveles y modalidades del sistema educativo, así como también en la educación ciudadana no formal. Es de obligatorio cumplimiento en las instituciones públicas y privadas, hasta el ciclo diversificado, la enseñanza de la lengua castellana, la historia y la geografía de Venezuela, así como los principios del ideario bolivariano.

Artículo 108. Los medios de comunicación social, públicos y privados, deben contribuir a la formación ciudadana. El Estado garantizará servicios públicos de radio, televisión y redes de bibliotecas y de informática, con el fin de permitir el acceso universal a la información. Los centros educativos deben incorporar el conocimiento y aplicación de las nuevas tecnologías, de sus innovaciones, según los requisitos que establezca la ley.

Artículo 109. El Estado reconocerá la autonomía universitaria como principio y jerarquía que permite a los profesores, profesoras,

estudiantes, estudiantas, egresados y egresadas de su comunidad dedicarse a la búsqueda del conocimiento a través de la investigación científica, humanística y tecnológica, para beneficio espiritual y material de la Nación. Las universidades autónomas se darán sus normas de gobierno, funcionamiento y la administración eficiente de su patrimonio bajo el control y vigilancia que a tales efectos establezca la ley. Se consagra la autonomía universitaria para planificar, organizar, elaborar y actualizar los programas de investigación, docencia y extensión. Se establece la inviolabilidad del recinto universitario. Las universidades nacionales experimentales alcanzarán su autonomía de conformidad con la ley.

Artículo 110. El Estado reconocerá el interés público de la ciencia, la tecnología, el conocimiento, la innovación y sus aplicaciones y los servicios de información necesarios por ser instrumentos fundamentales para el desarrollo económico, social y político del país, así como para la seguridad y soberanía nacional. Para el fomento y desarrollo de esas actividades, el Estado destinará recursos suficientes y creará el sistema nacional de ciencia y tecnología de acuerdo con la ley. El sector privado deberá aportar recursos para los mismos. El Estado garantizará el cumplimiento de los principios éticos y legales que deben regir las actividades de investigación científica, humanística y tecnológica. La ley determinará los modos y medios para dar cumplimiento a esta garantía.

Artículo 111. Todas las personas tienen derecho al deporte y a la recreación como actividades que benefician la calidad de vida individual y colectiva. El Estado asumirá el deporte y la recreación como política de educación y salud pública y garantizará los recursos para su promoción. La educación física y el deporte cumplen un papel fundamental en la formación integral de la niñez y adolescencia. Su enseñanza es obligatoria en todos los niveles de la educación pública y privada hasta el ciclo diversificado, con las excepciones que establezca la ley. El Estado garantizará la atención integral de los y las deportistas sin discriminación alguna, así como el apoyo al deporte de alta competencia y la evaluación y regulación de las entidades deportivas del sector público y del privado, de conformidad con la ley.

La ley establecerá incentivos y estímulos a las personas, instituciones y comunidades que promuevan a los y las atletas y desarrollen o financien planes, programas y actividades deportivas en el país.

Capítulo VIII: De los derechos de los pueblos indígenas (art. 121)

Artículo 121.- Los pueblos indígenas tienen derecho a mantener y desarrollar su identidad étnica y cultural, cosmovisión, valores, espiritualidad y sus lugares sagrados y de culto. El Estado fomentará la valoración y difusión de las manifestaciones culturales de los pueblos indígenas, los cuales tienen derecho a una educación propia y a un régimen educativo de carácter intercultural y bilingüe, atendiendo a sus particularidades socioculturales, valores y tradiciones.

Capítulo X: De los deberes (art. 135)

Artículo 135.- Las obligaciones que correspondan al Estado, conforme a esta Constitución y a la ley, en cumplimiento de los fines del bienestar social general, no excluyen las que, en virtud de la solidaridad y responsabilidad social y asistencia humanitaria, correspondan a los particulares según su capacidad. La ley proveerá lo conducente para imponer el cumplimiento de estas obligaciones en los casos en que fuere necesario. Quienes aspiren al ejercicio de cualquier profesión, tienen el deber de prestar servicio a la comunidad durante el tiempo, lugar y condiciones que determine la ley.

Dudas, deudas, cancelaciones y absolutos en los orígenes del sujeto moderno**

Álvaro Martín Navarro *

RESUMEN

El siguiente artículo presenta algunas variables que se establecieron en la edificación del sujeto moderno, especialmente en la modalidad del sujeto filosófico a partir de textos de Descartes, Hobbes, Kant y Hegel. Estos autores mostraron, en diversos momentos de la construcción de la modalidad subjetiva, variables económicas, culturales e institucionales que han sido obviadas por ciertos pensadores y críticos. El artículo identifica algunas de estas variables en la construcción del sujeto moderno con los procesos que cada autor estableció en la creación del Estado, las instituciones, las academias y el pensamiento.

Palabras clave: Filosofía moderna, sujeto, Descartes, Hobbes, Kant, Hegel

Doubts, Debts, Cancellations and Absolute in the Origins of the Modern Subject

ABSTRACT

The following article tries to show to some variables that settled down in the construction of the modern subject, specially in the modality of the philosophical subject from texts of Descartes, Hobbes, Kant and Hegel. These authors showed, at diverse moments of the construction of the subjective modality, economic variables, cultural and institutional that has been avoided by certain thinkers and critical. The article identifies some of these variables in the construction of the modern subject with the processes that each author established in the creation of the State, the institutions, the academics and the thought.

Key words: Modern Philosophy, modern subject, Descartes, Hobbes, Kant, Hegel.

** Este trabajo se desarrolló dentro de las líneas de investigación del Instituto Venezolano de Investigaciones Lingüísticas y Literarias "Andrés Bello", el cual recibe financiamiento del FONACIT (PEM2001002027) y del FONDEIN-UPEL

* Profesor e investigador de la UPEL-IPC. Correo electrónico: almanavar@cantv.net

La modernidad del sujeto filosófico viene dado por el signo de la duda; esta situación se tornó insoportable para algunos pensadores y escritores que, como Descartes, plantearon un discurso en el cual presentaba una posibilidad de salvar el alma de las dudas a través del nacimiento de una vinculación particular entre conciencia íntima, libertad, y razón; que desarrolló un concienciar *sui generis* del autor como creador, asumiendo el progreso de la voluntad en la medida en que el alma deja sus hipotecas fiduciarias -*fiducia: fe*- con Dios, relación que poseía el sujeto premoderno; todo lo anterior con el fin de *representarse como propietario*; un propietario que conciencia los "valores" de la individualidad del alma, y que concibe métodos para garantizar que su pensamiento se desenvuelva disminuyendo las dudas. Los métodos se centraron en buscar la salvación del alma fuera de las regulaciones ambiguas de las instituciones religiosas, e incluso, sobre las prioridades de la salvación del alma *per se*, por la salvación del pensamiento, su seguridad y autonomía.

Podemos aseverar, como lo hace Hannah Arendt en su libro *La condición humana*, que básicamente el *sujeto moderno* nace de la duda, apuesta *no por la salvación del alma sino por su pensamiento*, no por los "usos" de los símbolos institucionales o por la sumisión a las instituciones predominantes, sino por las certezas que le permitan la elaboración de una economía que no esté estandarizada por las instituciones eclesiásticas y sustentadas por la fe, por lo fiduciario, sino por los Estados políticos, por las leyes del Estado, impuestas y establecidas por un juicio más humano, por la posibilidad de que sus pensamientos entren en una dinámica mercantil de *uso y cambio* de ideas, argumentos, reflexiones, más que en una dinámica de purificación de las almas. Para Arendt, es a partir del siglo XV donde comienzan las modificaciones de cosmovisiones derivadas de sus diversas relaciones con las dudas: el cambio de un sistema geocéntrico por uno heliocéntrico, el descubrimiento de las funciones orgánicas como la circulación sanguínea descrita por William Harvey y reflexionado por Descartes, la puesta en escena de nuevos países, paisajes y gente a través de los diversos hallazgos geográficos, la conciencia de riqueza y de concepción del mundo por la burguesía, así como nuevas hermenéuticas de diversos textos antiguos, generando nuevas posiciones religiosas como la Reforma y el nacimiento de religiones protestantes y, nuevos ensayos filosóficos con estilos particulares donde el hombre se

trata de ver a sí mismo y lo que lo rodea desde otras perspectivas como la de Montaigne.

Debemos precisar que a partir de la serie de descubrimientos y cambios de cosmovisiones que afectaron los paradigmas de una metafísica que sostenía las bases del sujeto filosófico premoderno, algunos pensadores y escritores reelaboraron visiones del mundo que desmontaban integralmente la metafísica de un sujeto filosófico medieval, que hacía referencias entre una soteriología o salvación del alma, y una casuística. Estas visiones del mundo y desmontaje del sujeto medieval o premoderno, permiten el nacimiento de la conciencia que busca dentro de sí, dentro de la razón y sus juicios los parámetros que sustentan su retórica, cosmovisiones y especialmente su pensamiento. Este planteamiento de un pensamiento certero, íntimo, verdadero, implica una serie de posturas e individualidades, que necesitan una base de seguridad que solamente tendrá asidero en una lógica, en un método, en una lengua común con otros sujetos conformando fuertes lazos intersujetivos; lo que posibilita buscar la salvación fuera de las regulaciones de la institución religiosa y apostando a un conocimiento del alma y del mundo que le da prioridad al pensamiento: lo más íntimo que puede poseer el individuo moderno, y lo que permite asumir el nombre personal como único, como autor, que a diferencia del *actor* medieval¹, que expresaba sus propias ideas, pero sólo apoyándose en otra autoridad, el autor moderno expresará sus pensamientos con nombre y apellido, René Descartes será él mismo en sus ensayos sin la necesidad de la venia de una autoridad para redactarlos.

Esta subjetividad que nace de la duda y que permite *mi* firma, *mi* pensar y *mi* actuar ha tenido la habilidad para adaptarse a los cambios culturales, al devenir histórico de las ideas, al paso circunstancial de civilizaciones; en fin, la puesta en escena de un *sujeto moderno filosófico* que ha permitido reagrupar y desagrupar constante y profundamente la noción de verdad en conjunción con algún sistema metafísico. Desde el siglo XVII dichas adaptaciones y conjunciones se han vuelto más fangosas y problemáticas. La

¹ La diferencia entre el *actor* medieval y el autor moderno, la explica Roland Barthes en los siguientes términos: Pensemos aquí en la manera profunda y sutil, según su costumbre, con que la Edad Media había ajustado las relaciones con el libro (tesoro antiguo) y de aquellos que tenían el cargo de reconducir esta materia absoluta (absolutamente respetada) a través de una nueva palabra. Hoy sólo conocemos historiadores y críticos (e inclusive se pretende hacernos creer, indebidamente hay que confundirlos); la Edad Media había establecido en torno del libro cuatro funciones distintas: el *scriptor* (que recopilaba sin agregar nada), el *compilator* (que no agregaba nada por cuenta propia), el *commentator* (que no intervenía en el texto recopilado sino hacerlo inteligible) y por último el *actor* (que expresaba sus propias ideas, apoyándose siempre en otras autoridades). (Barthes, 1998, pp. 79-80).

duda, los cambios de paradigmas, el cuestionamiento constante acerca de la salvación del alma, las polémicas entre la fe y la razón, la Reforma y Contrarreforma, generaron nuevas estéticas, nuevas éticas, nuevas economías; con lo cual se conformó un caldo de cultivo que permitirá, por primera vez en la historia moderna de la humanidad, revisar un sujeto donde la principal función será buscar cierta independencia de la institucionalidad, sin caer en la mera observación crítica, propia del sujeto desinstitucionalizado, o cínico, –tipo Sócrates–, o bien anacoreta, y alejándose voluntariamente de ella –tipo San Antonio–. El sujeto moderno de corte filosófico, pensamos que buscará hallar brechas a través de “intercambios económicos de pensamientos” con las instituciones, cambios que serán regidos por una economía, por comercialización de “uso” y/o “cambio” de ideas, reflexiones, más que de símbolos o métodos para la salvación del alma.

El *sujeto moderno* de corte filosófico demanda la seguridad del pensamiento, inclusive sobre el acto de la simple escritura; el sujeto moderno pide garantías para que el pensamiento no sea enajenado por cláusulas institucionales que le exigen sumisión por protección, busca “capital reflexivo” para que éste se redimensione, a través de una(s) certeza(s), de entendimientos claros y distintos, y así transformar la realidad.

Estas condiciones del *sujeto moderno* de corte filosófico, amplias y complejas, permitieron la “apuesta” dentro de la escritura filosófica de los siglos XVI y XVII para que *Descartes introduzca en sí la noción del sujeto moderno* desde el cual nos re-pensamos, nos re-presentamos y nos re-evaluamos. Descartes comenzará sus discursos acerca del sujeto moderno sobre el eje del pensamiento, es por esto que su raciocinio no se reconduce únicamente a confeccionar un sujeto donde la institución se reestructure, modificando viejas constituciones de jerarquización, prescripción y finalidad, para proponer una opción “democrática” de cosmovisión política y estatal; sino que desarrolla un “acercamiento” a nosotros mismos, un ir hacia lo profundo de nuestra conciencia, hacia la conquista de nuestros pensamientos en nuestra alma, y a su vez “alejando” el pensar íntimo de estructuras limitadas por paranoias, desconfianzas, inseguridades.

Descartes construye el sujeto filosófico moderno a partir de las formas mentales y los instrumentos de la razón que operan en todos los individuos de la misma manera, siendo precisamente el

material derivado de la experiencia lo que modifica las interpretaciones y no la razón en cuanto operadora. Pero Descartes se encontrará con el problema, no sólo de la duda que trata de resolverlo desde la razón, desde una nueva apuesta gnoseológica, sino de la deuda. El sujeto institucionalizado se caracteriza por poseer una deuda, podemos visualizar al sujeto premoderno en la medida en que conserva una deuda con la institución religiosa, o con cualquier sistema metafísico que funciona como "garantía" de su pensar y existir. Entre los siglos XIV y XV no será la deuda con Dios, o con el emperador, o con el dueño de las tierras para la salvación del alma, la deuda principal; serán los modos y formas del conocimiento, su obtención y distribución lo que generará la nueva deuda. El *sujeto moderno* buscará generar conocimientos a través de un "capital de ideas" innatas o derivadas de la experiencia, mientras llega a una certeza clara y distinta, a una seguridad que resguarde su pensamiento, y ésta será dada por Descartes a través de la puesta en escena del "método" o la construcción de un camino gnoseológico por el cual cualquier individuo puede transitar para conocer certeramente sin endeudarse con una institución, con una metafísica, con un pensar. De ahí la reiterativa frases de Descartes de que su método le sirvió a él para ordenar sus ideas aunque no garantice que sirva para todos².

Las deudas merman en la medida en que el individuo se vuelve menos autónomo, está más restringido por las instituciones, por retóricas, impidiéndole ser autor, usar su nombre, de ahí el anonimato que caracterizó a ciertos períodos del pensamiento. Pero a medida en que el nombre, la firma, la puesta en escrito del pensamiento particular aparezca, una deuda nace, ¿pero con quién se endeuda el pensador? En algún momento durante los siglos XIV y XV ocurrió un desplazamiento gnoseológico, que fue acompañado por cambios de sistemas económicos. Estas modificaciones gnoseológicas-económicas se ven en el desplazamiento de un cuerpo incorpóreo, representado en el alma, hacia una institución incorpórea y sostenida metafísicamente, hacia un individuo corpóreo, de un autor, de un nombre, que comienza a realizar negociaciones con un Estado, con un sistema sustentado en leyes, es decir, se pasa de una relación metafísica-espiritual entre individuos incorpóreos e instituciones a una relación entre individuos corpóreos,

2 Podemos observar en varias partes del *Discurso del método*, expresiones como: Mi propósito no es enseñar el método que cada uno debe adoptar, para conducir bien su razón; es más modesto; se reduce a explicar el procedimiento que he empleado para dirigir la mía (Descartes, 1999, p. 10). Trato de reformar mis pensamientos, sólo los míos; mi propósito es el de levantar el edificio de mis ideas y de mis creencias sobre un cimiento exclusivamente mío (Descartes, 1999, p. 14).

de individuos identificables por medio de sus pensamientos y lenguajes con un Estado, éste se transformará en ese "quién" con el cual el pensador se endeuda. El Estado ya no poseerá un cuerpo místico, sino un cuerpo "artificial" y regulado por leyes, como un *Leviatán*³, que imitará el cuerpo más "natural", que se aleja de un cuerpo metafísico, sublimado de sus funciones orgánicas y fisiológicas que se mantenía en la Edad Media.

La duda-deuda apremió al sujeto filosófico moderno; la metafísica teocéntrica no pudo eliminar *las dudas*, y el sujeto institucionalizado, se sintió perdido frente a las *deudas* que comenzaron a aparecer en la medida en que empezaban a crecer las necesidades de su autonomía; simultáneamente, los poderes de la Edad Media, concentrados en las instituciones eclesiásticas, fueron mermando ante el nacimiento del Estado y del individuo soberano que se fraguó dentro de una economía no feudal, sino mercantil⁴. *Las dudas-deudas* ayudaron al hombre a liberarse de la dependencia de las categorías del viejo escolasticismo, del mismo modo que los comerciantes en el Renacimiento buscaron en el comercio los medios que los liberasen de las antiguas ataduras del orden feudal, pero a costa de otra disposición social y especialmente dentro de otras estructuras epistemológicas que permitieran nuevas inversiones y endeudamientos, lo que creó otras instituciones que sustentaban la aparición de nuevas cosmovisiones, como por ejemplo, el Estado laico, unido por leyes y

3. Hobbes define el Estado como un Leviatán, como un cuerpo artificial: En efecto, gracias a su arte se crea ese gran Leviatán que llamaremos república o Estado [en latín *civitas*], que no es más que un hombre artificial, aunque de mayor estatura y robustez que el natural para cuya protección y defensa fue instituido; y en el cual la *soberanía* es un alma artificial que da vida y movimiento al cuerpo entero; los *magistrados* y otros funcionarios de la judicatura y del poder ejecutivo, *son* artificiales; la *recompensa* y el *castigo* (mediante los cuales cada nexo y cada miembro vinculado a la sede de la soberanía es inducido a ejecutar su deber) son los *nervios* que hacen lo mismo que el cuerpo natural; la *riqueza* y la *abundancia* de todos los miembros particulares constituyen su potencia; la *salus populi* (la salvación del pueblo) son sus negocios; los consejeros, que informan sobre cuantas cosas precisas conocer, son la *memoria*; la *equidad* y las *leyes*, una razón y una *voluntad* artificiales; la *concordia*, es la *salud*; la *sedición*, la *enfermedad*; la *guerra civil*, la *muerte*. (Hobbes, 2001, p. 3).

4. "Con el papa Inocencio III (1198-1216), el papado estuvo a punto de unificar al mundo feudal en un nuevo Estado imperial mercantil, el orden teocrático se acercó a una reconstitución del orden político clásico. Pero el Estado mercantil unitario no era en verdad posible, porque, desde principios del siglo XI, el mercado estaba estimulando toda una serie de prácticas sociales distintas que con el tiempo conducirían a la formación de un nuevo tipo de sociedad. En el año 1303, el papa Bonifacio VIII, último gran representante de la autocracia papal, moría humillado y con el sueño de imponer el poder temporal de la Iglesia a toda la Cristiandad. Un nuevo poder se le había opuesto y lo había derrotado: el Estado nacional, representado por el rey de Francia que en nombre de la soberanía de la nación francesa no reconocía ya ninguna otra autoridad temporal por encima de la propia. Veamos, pues, cómo es que se gestó en las entrañas de la sociedad feudal, irrigadas por las nuevas y fértiles corrientes del comercio renovado con el oriente, esta nueva organización nunca antes vista en la historia de la humanidad que es aún hoy parte importante de nuestra realidad" (Del Búfalo, 1996, p. 74).

comunicado por una lengua común. Estos elementos y visiones contribuyeron a formar las bases de lo que se ha llamado *sujeto moderno*, cuyos principios y síntesis, a su vez, fueron trazados por Descartes, y cuya principal característica es que el sujeto se desenvolverá dentro del poder de la razón y no dentro del poder institucional, es decir, el sujeto moderno comienza a corporalizarse como pensamiento, como firma, como autonomía. Descartes aboceta un sujeto que intercambia directamente con los mercaderes de ideas, que subsiste en lo diario, lo cotidiano y lo contingente, y que se adapta al devenir cambiante del mundo que desde el siglo XVII buscará el establecer los Estados como racionales, en última instancia: negociables, dejando en un segundo plano la preponderancia de la salvación del alma a través de las instituciones eclesiásticas.

El *sujeto desinstitucionalizado*, o la otra cara de la moneda del *sujeto filosófico institucionalizado moderno*, tomará otro rostro, otros enunciados, distinto al sujeto desinstitucionalizado premoderno, quien se cerraba en un ciclo de críticas a las instituciones pero que al final era exiliado del pensamiento o terminaba alejado a la imposición de las instituciones. Al sujeto desinstitucionalizado que conforma Descartes, se le permitirá elaborar discursos desde una existencia *duda-deuda* acerca del propio discurrir diario, de las observaciones cotidianas, de la seguridad de su pensar subjetivo, de encontrar un bienestar íntimo que le permita enfrentar las crisis institucionales del Estado, especialmente los cambios de paradigmas gnoseológicos y epistemológicos que enfrenta; este *sujeto desinstitucionalizado* no se queda en la mera crítica, buscará sustentar otras bases para sus vinculaciones con las instituciones del Estado sin su sumisión, y así sobrevivir dentro de los engranajes propias de ella y que se desarrolla en una nueva *pólis*, por lo que en vez de desenvolverse dentro de un poder, dentro de una acción de fe, tratará de crear un "diálogo" racional entre él y las instituciones racionales, y este medio de dialogar será a través de escritos, metáfora de la racionalidad.

El autor, fruto del sujeto moderno, comienza a tener función de mediador entre el individuo y las instituciones estatales, más que justificador de sentencias y opiniones como había sido en el Medio Evo. El autor a través de sus ensayos trata de establecer, a manera de contrapartida de la retórica institucional, elementos para crear bases para el funcionamiento del Estado. Si bien el Estado, al igual

que las instituciones, busca instaurar sentidos en el devenir de las comunidades donde actúa, el Estado está en la obligación de crear un ámbito de acción a una multiplicidad de pensamientos e ideas que alimente el perfeccionamiento del Estado mismo, porque dentro de las instituciones no estatales, en última instancia, el individuo puede tener una acción volitiva de pertenecer o no a una institución, de ahí su cinismo o postura anacorética, pero esta acción volitiva no existe en las instituciones del Estado, el individuo pertenece al Estado por un principio de nacimiento, por sentimiento patrio, por necesidad económica. El autor, el individuo que negociará con el Estado, generará escritos, creando mecanismos que le permitirán mantener su individualidad, sus pensamientos y visiones de mundo, así como fortalecer a las instituciones para que desarrollen espacios para los ciudadanos. A partir de la consolidación de la noción de autor, nacen los discursos, reflexiones y especialmente los ensayos o diálogos, que buscarán discurrir, reflexionar, pensar, "ensayar" sobre las fluctuaciones de las ideas en un mercado de "capitales ideológicos", de Estado, de la búsqueda y consolidación de sentidos.

Durante los siglos XVI y XVII todos los *sujetos modernos filosóficos* manejaban la producción del *ensayo* inaugurada por Montaigne, y que retomarán pensadores como Descartes, Hume, Locke, etc. El ensayo poseerá "los guiones", "las escenas", que permitirán al *sujeto filosófico moderno* tomar posturas alternativas frente al *sujeto moderno* que se institucionaliza, que conseguía su seguridad dentro de la estructura del Estado, conformando "diálogos", "discusiones", "puntos de vista". La retórica del altar, propia del Medio Evo, se disuelve entre las retóricas del Estado y las academias aparecen como armas políticas de los gobiernos. El autor será el resultado más expedito del *sujeto moderno*, y los ensayos sus productos, el autor llevará consigo la firma⁵, el nombre, la individualidad, el conocimiento, buscando una dialéctica entre lo individual y lo absoluto que se presenta en el Estado, sin mediadores, sin autoridades, sin sumisiones ante el miedo producido por lo no racional. El autor firmará los ensayos donde plantea negociaciones, diálogos, pensamientos, revisión de cosmovisiones; en principios sustentados por su razón, referencia que apela a un sentido universal de racionalidad que se consolidará por medio de las diversas argumentaciones que la misma razón responderá.

5 Para precisar más nuestra visión entre la relación autor y firma, remitimos al libro: *Márgenes de la filosofía*, de Jacques Derrida, su ensayo titulado: "Firma, acontecimiento, contexto".

El mismo Descartes se verá atrapado dentro de su propia "dialéctica", de su propio "guión", que tiene que confrontar a través de diversos ensayos en el que se demuestra a sí mismo su efectividad. Descartes apostará por un *sujeto filosófico moderno*—por un sujeto que imbrica un sujeto desinstitucionalizado en cuanto a ser autor y crítico, y un sujeto institucional en cuanto a argumentar para o hacia las instituciones—, capaz de plantear otras alternativas frente a las instituciones que empieza a fundar el Estado moderno—obviamente los Estados modernos permiten la operatividad del sujeto moderno y viceversa—, pero a diferencia de sus predecesores clásicos, no se conformará con la mera crítica a la institucionalidad y sus valores, aunque ciertamente acepta entrar en una especie de *juego gnoseológico* que busca acceder a un *poder retórico* fundamentado en la racionalidad, que permite generar un discurso de autor, y que a su vez, sea asimilable por otros individuos que comparten, junto al autor, los procesos de racionalidad, logrando así por medio de la razón, generar estrategias frente a Estados totalitarios, teocéntricos o demagógicos; y obligando al Estado a estudiar propuestas, a aceptar al autor y sus ensayos como material para desarrollar nuevas promesas.

Estas consideraciones dará a la institución mecanismos para asumir discursos, sólo si son racionales y tienen credibilidad—crédito—, evitando así la mala fe y las "monedas falsas" que pueden visualizarse cuando los discursos contienen pensamientos enfermos o argumentando entre ensueños. Sabemos que Descartes busca demostrar que no estaba loco y que no estaba soñando al escribir; que sus razonamientos, sus pensamientos son sólidos, sustentados en un discurso racional, si bien se sustenten a costo de pasar la salvación del alma, como principal problema, a un segundo plano. Por eso debe, en última instancia, generar pruebas que posibiliten su participación económica en los intercambios entre el individuo racional y el Estado racional, sin trampas, sin "monedas falsas", por lo que no nos hemos de extrañar cuando en las *Meditaciones metafísicas* asegure Descartes estas posibilidades⁶.

6. Podemos ver esta inquietud en sus *Meditaciones Metafísicas*: ¿Cómo podría yo negar que estas manos y este cuerpo son míos? Para negarlos tendría que ser un insensato o un perturbado, como esos que aseguran continuamente que son emperadores y van vestidos de andrajos, o creen que poseen trajes de oro y púrpura y van desnudos o se imaginan ser cántaros o que su cuerpo es de cristal. Esos son locos y yo sería extravagante como ellos si siguiera su ejemplo. (...) ¿Estaré soñando ahora? Mis ojos ven claramente el papel en el que escribo; muevo la cabeza a un lado y a otro con perfecta sutura, levanto el brazo y me doy clara cuenta de ello. Todo esto me parece mucho más distinto y preciso que un sueño. No, no estoy soñando. (Descartes, 1999, p. 55-56).

Descartes nos muestra aquí los peligros de un discurso que implica "otros sentidos" no propios de la razón, que no son "rentables", provechosos, modernos, como son el sueño y la locura. Observamos cómo, si bien Descartes auspicia un método racional, única forma de garantizar ante el Estado su pensamiento, también aspira a que los resultados de estos pensamientos sean de un sentido claro y distinto; planteando una *economía restringida*, que busca una racionalidad de sentido, *manejable por las instituciones del Estado, de la academia, de la política*. Descartes nos propone una *economía restringida* en la medida en que nos enseña un método que desea administrar los gastos del sujeto moderno, sus apuestas deben ser racionales, no caóticas, el caos es anónimo, sin causas, sin fin, sin autor. El caos contiene desafueros, excesos, transgresiones, y en el momento de la escritura moderna es la subjetividad del afirmar, reafirmar y firmar, los linderos del sujeto a través del autor, por medio de un nombre lo que prevalece.

Esta construcción lleva a que en el discurso del *sujeto filosófico moderno* confluyan la seguridad de un *método* guiado por el *lógos*, propio del *sujeto filosófico institucionalizado*, y la búsqueda de posiciones propias, subjetivas, de un autor, de un *drama* -sentido de pérdida, inseguridad, miedos, autosuficiencia, control del destino- que a su vez, se unen a la postura del *sujeto filosófico desinstitucionalizado*. Mientras esta dialéctica o proceso discurre, el *sujeto filosófico moderno* a su vez irá creando un imperio subjetivo, de racionalidad, que se irá institucionalizando hasta tener una hegemonía dentro de la construcción de las instituciones modernas, las cuales hemos heredado, y desde las cuales nos desplazamos en la actualidad.

La económica de sentido⁷ que ha devenido en los discursos filosóficos se verá fortalecida cuando la apuesta de Descartes por el *sujeto filosófico moderno racional* dé pie para que la razón, de ser como una propiedad personal, íntima, individual, se desplace a los estamentos que conforman el Estado y le dé su sentido de propiedad. El Estado, originado por sistemas mercantiles, se transforma en racional y, por lo tanto, elaborará los sujetos propios de él, que hablen por él y actúen por él.

⁷ Parte del uso técnico que adjudicamos al término *economía de sentido* y sus variantes, vienen estructuradas a través de las propuestas de Georges Bataille en su ensayo: "La noción de gasto" publicada en su libro *La parte maldita*.

Descartes elabora sus meditaciones en una noche de 1619, solo, en una habitación, buscando las garantías para un pensamiento dentro de un libre mercado razonable; ejercita modelos de existencia que fundan estructuras para engranar sentidos íntimos del individuo, y los sentidos de vida que se generan de los intercambios económicos; desarrolla intuiciones que derivarán en dos obras: *Reglas para la dirección del espíritu* (1628), publicado después de su muerte, y *Discurso del método* (1634). Estas obras desarrollan las intuiciones de un nómada entre países de cambios profundos, que permitían al individuo tomar diversas posturas frente a los distintos acontecimientos que ocurrían. En 1649 el Parlamento inglés luchaba entre los resultados de la decapitación de Carlos I y la autoridad de Cromwell; en otras palabras, entre el viejo régimen institucional derivado de un despotismo divino y un régimen institucional derivado del despotismo de un sujeto mercantil. En este ambiente germina en 1651 el *Leviatán*, de Tomas Hobbes, quien fundamentó la creación del Estado a partir de los actos de soberanía de un individuo libre que debe dar su consentimiento, como si se tratara de un pacto de caballeros, de individuos iguales –tanto en el pensar, el obrar y en el administrar economía–. No será entonces la palabra revelada ni la retórica del altar, ni Dios, los que legitimen los sentidos y funcionamiento del Estado, no será un poder “exterior” al individuo lo que defina y catalogue el poder, sino la voluntad individual, el razonamiento íntimo que buscará consensos, así como considerar la individualidad del ser humano sobre sus relaciones concretas.

El método que usará Hobbes para estructurar el Estado, a diferencia del método cartesiano que se sustenta en un idealismo que busca basar la cognición a partir del conocimiento de las causas y que procede por demostración, se basará en el cálculo, en lo empíricamente medible, en lo sensible, por supuesto, ambos sostenidos desde una racionalidad. Por lo que la voluntad, la capacidad de cambio, la inclinación para el actuar, estarán vinculados a la imaginación y la memoria en la medida en que permiten *el cálculo* de los resultados de la acción en el momento de la deliberación, permitiendo así que el individuo soberano pueda entregar su soberanía y, especialmente, entregarse a las instituciones, al poder, al *Leviatán*.⁸

8 A) respecto Enzo Del Búfalo nos comenta: Todo el planteamiento de Hobbes para legitimar el poder del Estado, obedece a la necesidad de basar su origen en el consentimiento de los súbditos, porque solamente así la soberanía puede cederse a una persona artificial. Para ceder la soberanía hay que poseerla en primer lugar y, por lo tanto hay que ser *persona*. Pero cuando esta última asume la figura social *individuo*, debe ir más allá de la mera capacidad

Con Hobbes el concepto de persona –natural y jurídica– comenzó a desarrollarse en la medida en que se ajusta la racionalidad a los sistemas mercantiles y viceversa. Una persona será aquella que *participe* de la cultura, del Estado, de la política, a través de intercambios simbólicos, de pensamientos y de pactos, por lo que la noción de persona asumirá tanto la herencia de Descartes, del *sujeto moderno*, como la del *sujeto mercantil moderno*, así como sus vinculaciones con los ejes simbólicos propios de la cultura en la que se desenvuelve. Estas fusiones hacen que la persona adquiera la categoría de racional, ya que conoce y elabora razones, así como da y exige derechos a sus pensamientos en la medida en que desarrolla comunicaciones, procesos intersubjetivos, progreso de ideas para la estabilidad del Estado. Esto permite al Estado exigir a las personas posturas morales y la capacidad de *ser responsables de lo que dicen y hacen racionalmente*. Esta necesidad hace que el sujeto genere un cambio profundo tanto en su estructura como en su forma de presentación; estos cambios también, en parte, se deben a las permutaciones económicas que se suscitan durante estos siglos y a la necesidad profunda de superar esta contradicción para no generar deudas, haciendo a la larga que la visión metafórica de la moneda, como forma de intercambio de bienes o ideas, se desplace a otras formas de intercambios mercantiles, como serán el billete y el cheque al portador. Estas nuevas formas de pago económico alimentarán, metafóricamente, las nuevas presentaciones del sujeto moderno.

El *sujeto moderno de corte filosófico kantiano*, aunque intenta conciliar lo personal y lo institucional, fundiéndolos en un *yo trascendental*, arrastrará el anverso y el reverso de la dualidad primigenia de la moneda; pero Kant traslada la dualidad inmanente del concepto de sujeto a su soporte ilustrado, que es el concepto de razón, ¿pero cómo hace este cambio? Pensamos que éste se logra en lugar de la dualidad sujeto institucionalizado, o sujeto desinstitucionalizado, a uso de la razón pública o uso de la razón priva-

de hacer promesas y establecer alianzas de palabras. La transferencia de soberanía debe llevarse a cabo según las modalidades propias de las prácticas sociales mercantiles, esto quiere decir que la persona debe obligarse mediante "la mutua transferencia de derecho que es lo que los hombres llaman CONTRATO" –Traducción y referencia que hacer Del Búfalo a la frase de Hobbes en su *Leviatán*: «The mutuall transferring of Right, is that which men call CONTRACT»-, *observaciones del autor*-. La transferencia unilateral no es un contrato, es tan sólo un regalo, una donación o gracia y, por lo tanto, no obliga a nadie. El contrato, en cambio, obliga a las partes a cumplir con aquello en lo cual convinieron. (Del Búfalo, 1996, pp. 173-174).

da⁹. Así lo podemos observar en su escrito: *¿Qué es la ilustración?*, donde fundamenta estos usos.

Para aseverar algunos puntos de este desplazamiento del sujeto institucionalizado o desinstitucionalizado, hacia la razón pública o privada, no nos olvidemos del famoso ensayo de Kant titulado: *La contienda entre las facultades de filosofía y teología*. En éste podemos observar "metafóricamente" cómo el concepto de *institución filosófica* funciona como árbitro, como ordenador y topógrafo que limita, genera diferencias y concreta el concepto de *autonomía*. Este concepto es esencial para establecer lo que podríamos llamar un *sujeto trascendental filosófico*. En esta obra Kant explica cómo las otras facultades académicas censuran la actuación de la filosofía en campos que no le son propios, como el de la religión. Kant destacará que las otras facultades: (medicina, teología y derecho) mantienen un vínculo directo con el Estado –uso privado de la razón–; mientras la filosofía es la única que puede prescindir de él –uso público de la razón– y por lo tanto ser autónoma, inclusive éstas son catalogadas, según Kant, facultades superiores, quedando la filosofía como una facultad inferior, pero una facultad inferior que fundamentará la razón pública y, por ende, será el fundamento del *sujeto trascendental*.

Igualmente, en *La contienda entre las facultades de filosofía y teología*, Kant no permite que el Estado controle las "dudas" que puedan generarse en las prácticas de las facultades que hacen uso privado de la razón, pues será la facultad de filosofía, la institución filosófica, la que fundamentará el uso de la razón pública. Ella someterá a exámenes de verdad cualquier contrariedad que puedan surgir entre los sujetos en sus relaciones con el Estado y las instituciones. Será la Filosofía la que garantice los cambios de adquisición y utilización del saber, la estabilidad del sujeto moderno en su relación con la razón, y por ende de la modernidad.

9 Esta diferencia la desarrolla Kant en su ensayo "¿Qué es la ilustración?" de la siguiente manera: Contesto: el uso público de su razón debe ser en todo momento libre, y sólo éste puede llevar a los hombres al estado de Ilustración; pero su uso privado debe ser a menudo limitado muy estrechamente, sin que ello obste, en particular, al progreso de la ilustración. Entiendo por uso público aquel que alguien, en calidad de *docto*, puede hacer de su propia razón ante el público entero del mundo de lectores. Llamo uso privado al que le está permitido hacer de su razón en un puesto civil, o función, que se le ha confiado. En ciertas tareas, que se emprendan en interés de la república, es necesario ciertos mecanismos, por cuya mediación algunos miembros de la república deben comportarse de modo meramente pasivo para ser dirigidos hacia fines públicos mediante una unanimidad artificial del gobierno, o, al menos, para impedir la destrucción de tales fines. Entonces tienen libre poder para enseñarlo según le parezca bien, puesto que ha sido enviado para predicar según la prescripción y en el nombre de otro. (Kant, 1999a, pp. 65-66).

Al individuo, al común del pueblo, sólo le quedará usar su razón privada para desarrollar su ironía, críticas y juicios pero en "privado". El dictamen del tribunal de la Facultad de Filosofía siempre será superior a cualquier otro dictamen acerca del mundo, especialmente si éste deriva de un sujeto desinstitucionalizado, crítico, cínico, premoderno, use o no un método, sea docto o no. Esto implicará que La Filosofía será la rectora del pensar y del escribir correctamente, por lo que todo pensar y escribir que se circunscriba al ámbito de una razón privada, es decir, escrituras íntimas, reflexiones en soledad, ensayos, poesías, ficción, que estaban presente en pensadores griegos y modernos, La Filosofía lo margina, siendo el marco para preparar discursos, textos, economías, para desarrollar todo aquello que la Facultad de Filosofía descuida, es decir, el ámbito literario.

Podemos sintetizar que después de repensar al sujeto, que surge de un mundo convulsionado por las dudas y del cambio de un sistema feudal a sistema mercantil, Descartes abre las opciones de la subjetividad del pensamiento que se irán estrechando en la medida en que las instituciones modernas se conformen. El sujeto moderno se desplazará, junto con las ideas de ilustración -razón- y de modernidad -cambio-, esto traerá consigo que: a) El sujeto filosófico homogenizará sus funcionamientos, sus discursos, para ello deberá crear instancia. Hobbes muestra una primera posibilidad en el Estado, pero Kant, muestra la instancia de la Facultad de Filosofía, siendo ésta un tribunal capaz de juzgar las diversas proposiciones de los sujetos modernos. b) El sujeto trascendental que fundamenta la Facultad de Filosofía actuará y escribirá para sustentar el uso de una razón pública, pero este sustentar desde un autor, por más "privada", contradictoria, o racional que parezca, dependerá del "permiso" que otorga la *institución filosófica*, en el sentido de tribunal que esta esgrime.

La moneda, la dualidad entre la subjetividad y la objetividad, el instrumento de cambios e intercambios, como metáfora pasará a ser, con Kant, la metáfora del *papel moneda*. Éste se dobla, dependiendo del sistema económico o del sistema político del Estado, o de una serie de leyes a ejecutar, bien sean las leyes de la economía -donde el sujeto moderno usará una razón privada- bien sea desde una dinámica crematística¹⁰, o propia de la economía del Estado

¹⁰ Aristóteles en su *Política*, libro primero, capítulo 9, desde 1257a hasta 1258a, nos explica las diferencias entre el sentido primigenio del término economía, como sistema de cambios de bienes, y la necesidad del uso de la palabra crematística, como obtención de bienestar y exigencias del comercio para el Estado.

—donde el sujeto moderno usará una razón pública—. El sujeto será un *papel moneda*, fácil de doblar, de enrollar y desenrollar según las leyes y usos del ámbito de poder de una razón institucionalizada, de una razón filosófica. Pero el papel moneda, el crédito fiduciario, llevará en sí la *necesidad de aceptar* sus enunciados escritos en el papel, de participar en la credibilidad del uso del mismo, ya que la moneda metálica circula originalmente al tener un valor "mineral", mientras el papel tiene valor principalmente al circular, y circula porque lleva virtualmente una promesa de pago, disociando significados entre la deuda de ahora y su cancelación a futuro¹¹.

El *sujeto filosófico moderno concretado por Kant* subsumirá a los *sujetos institucional y desinstitucionalizado* en la Facultad de Filosofía, abarcando las subjetividades y los encuentros en la medida en que los modelos del pensamiento están coordinados dentro de ejes de acción dados por un uso público de la razón: "docto", universal, metafísico e ideológico; pero si bien Kant presenta este sujeto dentro de la filosofía, en algún momento la filosofía se presenta como sujeto.

Hegel heredó los diversos intercambios que se generaron entre el sujeto y el Estado, y entre la razón pública y la razón privada. En ambas posiciones se observa una consolidación de una economía, de unos lineamientos que permitan funcionar al Estado y para tal fin sintetizan los sentidos que determinan el mundo al individuo. Por lo que si el mundo de Descartes se caracterizó por dibujar un sujeto que deriva de las dudas, en el pensamiento de Hegel el sujeto nace de las múltiples escisiones que se van presentando. El mundo de Hegel fue el mundo de las críticas y de las revoluciones racionalistas del orden establecido, crítica rousseauiana de la cultura, crítica kantiana del conocimiento, revolución industrial, revolución francesa, revolución romántica. Todas las polaridades que el alma moderna oculta surgen bruscamente a la luz y aparecen como una contradicción que se hallan en todas las dimensiones y niveles de la experiencia humana.

11 El billete comienza a circular como experimento en Francia en 1720, y tuvo circulación en ciudades como Granada, Nápoles, Estocolmo, Colonia. Sin embargo, ya venía experimentándose con él desde el siglo XI por banqueros italianos, aunque no hubo una difusión extendida del mismo. Como afirma Shell: los Estados Unidos fueron la cuna histórica del uso difundido del papel moneda en el mundo occidental y un debate acerca del papel moneda y la moneda acuñada dominó el discurso político norteamericano desde 1825 hasta 1875. (Shell, 1985, pp. 18-19).

La escisión marcará la visualización del *sujeto absoluto* hegeliano, y este puede ser acompañado con una metáfora representada por algún instrumento financiero, y en el caso de Hegel pensamos que podría ser el cheque. Marc Shell nos explica¹², la importancia del un pagaré dentro del pensamiento de Hegel, que no sólo servirá para intercambiar ideas, sino para dar fe y avalar nuestro capital –intelectual y económico–, no sólo hoy, sino a futuro, insertándose dentro de un movimiento temporal. El cheque, como derivado natural del pagaré, se presenta como una metáfora de una totalidad, porque no sólo interviene el dueño de la cuenta, la institución bancaria, sino que puede ser recibido o cobrado indistintamente por cualquier persona, en cualquier lugar y en cualquier tiempo.

Pensamos que esta metáfora entre el cheque y el sujeto hegeliano busca unificar criterios donde las personas no sólo puedan emitir giros o cheques a su nombre a partir de un capital económico-intelectual, sino que a la vez pueden dinamizar los procesos dialécticos, los procesos de intercambio con las instituciones, los procesos de síntesis, sin reducirse a una razón –pública o privada–, sin reducirse a un resultado último, porque el resultado siempre será el mismo: lo absoluto.

Para Hegel lo Absoluto es esencialmente el resultado, que sólo al final es lo que es verdad. En esto precisamente consiste su naturaleza, su economía: ser real, sujeto al desarrollo de sí mismo. Tal vez parezca contradictorio concebir el Absoluto como resultado, pero Hegel veía el Absoluto no como principio, ya que ver lo absoluto desde un principio implica una intuición que no expresa necesariamente aquello de lo que realmente está contenido;

¹² Shell nos comenta: Hegel quería transformar el procedimiento "financiero" de la lógica formalista de Fichte en un proceso único y poderoso de cancelación y pago filosófico. En el discurso y la práctica comerciales del siglo XVIII, un pagaré o bono de cancelado (*aufgehoben*) aún tenía un valor positivo como recibo o cancelación de una deuda. En la dialéctica hegeliana, el resultado de la cancelación (*Aufhebung*) es, como este pagaré, a la vez nulo y positivo. [Aunque *Aufhebung* puede significar "cobrar un título de deuda", también puede significar "conservación" y, por tanto, "no cobrado". (...) En Hegel, el cero, que es el bono, no es simplemente negatividad, como en Kant, ni, al parecer simple unidad, como en Platón: el cobrador apropiado debe encargarse de cobrar el bono con intereses. Y este "tendero" es el dialéctico (...) En la dialéctica hegeliana, como en la platónica, la hipoteca económica imbuje la hipoteca intelectual: una hipoteca [o capital] monetario que produce intereses es como una hipótesis filosófica de la que se hace una deducción, y así como los bonos vencidos son homogéneos con las sumas de sus capitales e intereses, así, en cierto modo, las síntesis dialéctica son cancelaciones homogéneas de sus hipótesis. (...) Por otra parte, en Hegel (como en otros diálogos de Platón) la teoría ha de enfrentarse directamente al problema de la homogeneidad y la heterogeneidad, o la mismidad y la diferencia que motiva todo proceso dialéctico. (Shell, 1985, pp. 252-254).

en cambio como resultado, la razón ha realizado las mediaciones necesarias para que lo absoluto se deleve al final como verdad.

La autonomía que desarrolla el *sujeto moderno* con las visiones "económicas" de Kant y Hegel, nos permite observar cómo aquél desarrolla mecanismos para desenvolverse dentro de los diversos sistemas que se comienzan a desarrollar en el siglo XVIII. El *sujeto moderno filosófico* lejos de concretarse como trascendente a través de la Facultad de Filosofía, lejos de mostrarse como absoluto en cada resultado mediado por la razón, se plantea desde otras dinámicas que buscan dar respuesta a los cambios económicos, sociales y del pensamiento que se genera a lo largo del siglo XIX. Pensamos que hasta el siglo XVIII la noción de sujeto moderno lograba representar dentro de sí todas estas unidades sin quiebre, pero, a partir del siglo XIX, comienza una trasgresión, unas patologías y una corporalización del sujeto moderno que traerá, por un lado, un discurso que entrará en conflicto con el discurso tradicional filosófico del sujeto y de la filosofía como tribunal, y por otro lado, redimensionará la escritura y los discursos esgrimidos desde otros ámbitos mantenidos alejado de lo filosófico como es lo literario. De estas confrontaciones nacerá unas escrituras que conformarán un *sujeto moderno filosófico alterno* al tribunal de la filosofía y con un marcado estilo literato que podemos visualizarla en Sade, en Kierkegaard, en Nietzsche, pensadores que proponen otras alternativas al *sujeto moderno*: racional, absoluto, que en apariencia canceló todas sus deudas porque ya no las tenía. Pero las deudas y dudas seguirán apareciendo y de ahí los cambios que se han generado en el sujeto hasta nuestro presente posmoderno.

Comunicación

El origen de la sociedad según David Hume y Jean-Jacques Rousseau

Leire Scarcia Bilbao*

RESUMEN

Este ensayo es un análisis de la propuesta de David Hume en cuanto al origen de las sociedades, en contraste con la postura de Jean Jaques Rousseau. Ambos parten de un análisis del hombre en Estado de Naturaleza para explicar las causas del surgimiento de las sociedades, pero difieren en la interpretación de esas causas. Para Hume, el hombre no puede satisfacer sus necesidades en el Estado de Naturaleza, siendo la división del trabajo y el establecimiento de la propiedad lo que le permite sobrevivir. Para Rousseau, el hombre en el Estado de Naturaleza está en ventaja, y la división del trabajo y la propiedad son fuente de discordia y desigualdad.

Palabras clave: Sociedad, Política, Estado de Naturaleza, Discordia, Desigualdad, Ventaja.

The Origin of Society according to David Hume and Jean-Jacques Rousseau

ABSTRACT

This essay presents an analysis of the proposal of David Hume regarding the origin of societies, in contrast with the position of Jean Jaques Rousseau. Both authors begin their analysis considering man in State of Nature in order to explain the causes of the emergence of societies, although they differ regarding the interpretation of those causes. For Hume, man in the State of Nature can not satisfy his necessities, so it is division of work and establishment of property what enables him to survive. For Rousseau, man in the State of Nature is in advantage, and division of work and property are the sources of discord and inequality.

Key words: Society, Politics, State of Nature, Discord, Inequality, Advantage

* Licenciada en Estudios Liberales, egresada de la Universidad Metropolitana y actualmente se desempeña como docente en las asignaturas de Filosofía y Latin en el Colegio Sinfonía, La Castellana, Caracas. Correo electrónico: lescarcia@yahoo.com

La historia de las Ciencias Políticas se desarrolla de forma acumulativa, es decir, cada nueva propuesta se elabora sobre la base de una propuesta anterior, en parte complementándola, en parte refutándola. Con cierta frecuencia se suele dar una especie de "debate" entre las distintas teorías, en el que cada vez se van haciendo más agudos y complejos los argumentos, enriqueciendo así el pensamiento político en general. Hay un hilo conductor que las une, una serie de temas básicos sobre los cuales todos los pensadores vuelcan sus ideas. Uno de estos temas centrales, que ha ocupado a muchos de los más grandes representantes del pensamiento político, es el del origen de la sociedad.

En este breve ensayo, analizaremos cuál es el planteamiento que hace David Hume sobre este punto, contrastando algunos aspectos de su postura con la de Jean-Jacques Rousseau. Este contraste nos ha parecido particularmente interesante, ya que entre sus posturas encontramos que hay elementos que se asemejan, y nos proponemos ver hasta qué punto la coincidencia en elementos los lleva a coincidir en los argumentos. Cabe aclarar que cuando hablamos de "elementos" no nos estamos refiriendo a los temas que, como ya dijimos, son comunes en todos los autores. Nos estamos refiriendo a ciertas ideas en concreto que están presentes tanto en Hume como en Rousseau. Para ello, los textos principales que utilizaremos serán la segunda parte del tercer libro del *Tratado de la naturaleza humana*, de Hume, y el *Discurso sobre los orígenes y fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, de Rousseau.

Antes de poder entrar de lleno en el tema, explicaremos muy brevemente algunos aspectos del pensamiento filosófico de Hume, ya que sus planteamientos respecto a la política son sólo una pequeña parte dentro de su *Tratado*, y están fundamentados en afirmaciones anteriores. Como no es tema para este ensayo, sólo mencionaremos aquellas nociones que son indispensables para plantear nuestro asunto, pero aclarando siempre que es imposible comprender razonablemente el pensamiento de Hume (o de cualquier otro pensador) sin considerarlo como un todo.

La imaginación, según Hume, es una facultad del espíritu humano y nos permite crear la relación entre ideas. Mediante la imaginación separamos y unimos ideas y esto es lo que permite el conocimiento. Sin embargo, hay principios universales que la guían: semejanza, contigüidad y causalidad, y le otorgan regularidad.

Hay dos puntos concretos que derivan de estos principios y son fundamentales para nuestro trabajo. El primero es que hay dos tipos de objetos según la contigüidad: unos son contiguos, están presentes y nos impresionan con más fuerza y claridad; otros son los remotos, que para llegar a su origen tenemos que ir "hilando" desde el presente, y ese "hilo" muchas veces se pierde o interrumpe en el tiempo, los concebimos como oscuros y débiles, por lo tanto su ventaja es menos evidente. El segundo punto es que, por naturaleza, el hombre es inconstante, y no puede mantener fija durante largo tiempo una idea, por ello hace una relación entre objetos y personas, siguiendo siempre los principios de los que hablamos. Esto es importante para comprender en dónde encuentra Hume que hay problemas y cómo los soluciona. Por último, tenemos que mencionar qué es "artificio" para Hume: se entiende de algo creado por el hombre, que no está dado en la naturaleza de esa forma, pero su producción tiene origen en la naturaleza. Por eso, a pesar de que, por ejemplo, la Justicia es artificio, de todas formas el autor escocés habla de leyes naturales de justicia.

En resumen, lo mínimo de su teoría del conocimiento que debemos tener presente es que el pensamiento humano funciona por asociaciones que hace gracias a la imaginación. La imaginación se comporta de forma regular, y de la regularidad nacen las creencias. Creencias en el sentido de que cuando regularmente algo es de un modo, suponemos que seguirá siendo así. No existe certeza, pero la probabilidad es suficientemente alta como para que podamos aceptar las creencias como verdaderas.

Ahora bien, comencemos pues por ver qué nos dicen sobre el estado de naturaleza nuestros autores en cuestión. Ambos empiezan por una descripción física del estado del hombre salvaje. Para Rousseau, ese primer hombre es robusto, fuerte, ágil; no necesita de vestidos ni más vivienda del que la misma naturaleza le provee; está en una situación claramente ventajosa con respecto a otros animales, pues el hombre no tiene mayor problema para conseguir alimento; el ser omnívoro es un beneficio pues puede nutrirse con lo que tenga a la mano en el momento y en la naturaleza consigue satisfacer plenamente sus necesidades.

Por el contrario, para Hume, en ese primer momento el hombre se encuentra en total desventaja. El hombre en la naturaleza es frágil. No tiene garras, colmillos, ni pelaje, ni es tan fuerte o ágil como otros animales. Necesita conseguir vestidos, vivienda, etc.,

para sobrevivir y la naturaleza no lo ha provisto con los medios para arreglárselas. Para Hume hay un desequilibrio entre las necesidades y las herramientas naturales con las que el hombre salvaje cuenta.

Ambos autores coinciden, sin embargo, en que esos hombres salvajes son "brutos" e irreflexivos. De ahí que, por el momento, ninguno de los dos va a concebir la razón o la inteligencia como la herramienta natural del hombre.

Aquí debemos resaltar que, aun cuando los atributos que ven en él son distintos, tanto Hume como Rousseau están imaginando un mismo tipo de hombre, el hombre tal y como lo conocemos. El "salvaje" fuerte y robusto de Rousseau no es una especie distinta al "salvaje" débil de Hume. Cabe preguntarse, entonces, cómo partiendo de la misma "observación" llegan a conclusiones contrarias.

Los elementos que tiene en común y usan como parámetro de equilibrio o desequilibrio son, principalmente, vivienda, vestido y alimento. Sobre el alimento, es evidente que se trata de una necesidad. Pero mientras para Rousseau la satisfacemos sin mayor esfuerzo, pues casi cualquier cosa en la naturaleza nos servirá para nutrirnos, para Hume la búsqueda de nuestro "huidizo" alimento requiere un gran esfuerzo. En cuanto a la vivienda y el vestido, para Hume son una muestra de lo desprotegido que está el hombre en la naturaleza. El hombre los necesita para sobrevivir, y la naturaleza no se lo provee, él mismo tiene que procurárselos. Rousseau no los ve como una necesidad, sino como "comodidades innecesarias". En climas cálidos, no hacen falta vestimentas, para los climas fríos bastan las pieles, y en cuanto a la vivienda, cualquier árbol sirve. Cualquier cosa más allá de esto es innecesaria. Esto no quiere decir que para Hume la vivienda tenga que ser un palacio y la vestimenta un traje de gala. Lo que Hume indica es que para obtener esa misma piel de la que con tanto desdén nos habla Rousseau, el hombre tiene que hacer un esfuerzo mayor y nada fácil en esas condiciones, tiene que cazar, quitar la piel al animal, y confeccionar el vestido. Sobre la vivienda, lo que encontramos es que Rousseau no distingue entre vivienda como algo permanente y refugio momentáneo. Cuando Hume habla de vivienda, lo hace en términos de algo más duradero. Claro que esa concepción de Rousseau sobre la vivienda viene de que, según su concepción, el

hombre salvaje vive el momento, es decir, no tiene previsión sobre el futuro.

A partir de lo anterior, se ve claramente cómo vivienda, alimento y vestido pueden ser para uno muestra de perfecta armonía y, para otro, muestra de la indefensión natural. El hombre es el mismo y los elementos con los que intentan sostener sus puntos de vista también. Pero los conceptos que están manejando de vivienda y vestido son diferentes. En el caso del alimento, igual que es evidente que resulta una necesidad, es evidente también que se refieren a la misma cosa. La cuestión en ese punto está en que lo que Rousseau entiende por "dado por la naturaleza" es mucho más flexible que lo que entiende Hume. Para Hume podemos indicar que la naturaleza nos dio algo cuando de hecho lo tenemos. Para Rousseau, basta con que exista en la naturaleza para que pueda decirse que es dado por ella.

Hume plantea que hay tres problemas principales a los que se enfrenta el hombre cuando está solo. El primero, que su fuerza no es suficiente como para hacer una obra considerable. En efecto, un hombre por sí solo no puede conseguir ninguna de las cosas que necesita para sobrevivir, no tiene fuerza para enfrentar ninguna fiera, no tiene fuerza para construir vivienda. Sin agruparse, es poco lo que puede lograr. En segundo lugar, nos dice que no puede especializarse. Si él mismo tiene que conseguir por sus propios medios todo lo que necesita, no puede concentrarse en una sola tarea y tiene que encargarse de todo, no puede desarrollarse con excelencia en ninguna en particular. La tercera deriva de las dos anteriores, como la fuerza y el éxito no siempre son iguales, la más pequeña falta en una de estas artes particulares debe ir acompañada de la ruina y miseria inevitables. Es decir, como el hombre tiene varias y no una necesidad que satisfacer para sobrevivir, y no puede prescindir de ninguna, un fallo en la satisfacción de cualquiera de ellas resulta fatal.

Sólo en sociedad el hombre puede superar estos problemas. Al unir fuerzas se logra poder efectivo. La sociedad permite la división del trabajo, la especialización. Al repartirse las tareas, cada hombre puede encargarse de un sola y al mismo tiempo tener garantizada la satisfacción de las otras necesidades sin trabajar por ello directamente. La ayuda mutua minimiza las posibilidades de caer en la "ruina y miseria". La sociedad le da oportunidad al hombre de desarrollar habilidades y tener mayor seguridad.

Para Rousseau, esto no tendría ningún sentido, pues en su concepción de estado de naturaleza no hay problemas en la satisfacción de las necesidades. Al contrario, cuando se va perdiendo ese primer estado de naturaleza, y aparece la diversificación del trabajo, es que, según el filósofo francés, comienza a corromperse el estado de felicidad en el que se encuentra el hombre. Los problemas empiezan cuando el hombre comienza a querer cosas que no necesita y que no puede procurarse por sí solo.

Para Hume la sociedad es la solución y por tanto es una ventaja. Pero él aclara que no basta con que sea ventajosa, hace falta que los hombres se den cuenta que lo es. Esto es un problema, no sólo porque el hombre en la naturaleza es salvaje e irreflexivo, sino porque la ventaja es remota. Pero Hume nos dice que, afortunadamente, hay otro aspecto en el temperamento del hombre cuya ventaja está presente y es evidente: el apetito sexual. A éste lo pone como el primer interés del hombre y lo que lo mueve a unirse a otro. De dicha unión nace la primera sociedad que, al igual que para Rousseau, es la familia.

Pero una vez más, la forma de valorar la familia va a ser distinta en uno y otro. Para Hume, en la familia se van sentando bases que después serán útiles para formar la sociedad civil. En el trato entre padres e hijos se van suavizando las "rudezas" de la vida natural, es una preparación para poder entrar a una sociedad más amplia. Contrariamente, para Rousseau, esta primera sociedad desencadena inevitablemente la desigualdad, pues ya en la familia comienza la diferenciación de las labores.

Sin embargo, aunque la familia es una primera sociedad, para Hume, todavía hay un problema que complica la unión y evita además el salto de la familia a una sociedad amplificada: el hombre es de temperamento egoísta. Este ser egoísta, como Hume dice, no se entiende de la misma manera en la que lo plantea Hobbes. Todo hombre se interesa en primer lugar por sí mismo, por su bienestar. Pero también le interesa el bienestar tanto de su familia, como el de sus próximos. Entonces, si bien es egoísta, encuentra un equilibrio cuando se ve el panorama global de sus afectos. Hume reconoce que en las relaciones del hombre con sus familiares y allegados hay generosidad. Los afectos mantienen la unión. Ahora bien, el egoísmo continúa siendo un problema, porque la generosidad del hombre se extiende, como lo más lejos, hasta sus amigos. Hay una

contradicción entre el primer interés del hombre que es él mismo y cómo lograr sus intereses, que puede hacerse en unión con otros.

Dicha contradicción nace en el interior de los hombres, pero Hume nos dirá que su solución se encuentra en las circunstancias externas, en los bienes. Hay tres tipos de bienes: la satisfacción interna del espíritu, las ventajas externas del cuerpo y el goce de las posesiones. Las satisfacciones del espíritu, como son totalmente internas, no pueden ser arrebatadas por otros. Las ventajas del cuerpo, pueden ser arrebatadas, pero no se puede sacar ventaja de ellas. Cuando se da muerte a otro, se arrebatada la posibilidad de sacar provecho de su cuerpo, se arrebatada la ventaja, pero no se la puede apropiar. Con el goce de las posesiones, pasa algo distinto. Las posesiones se pueden arrebatarse sin que pierdan su carácter de ser ventajosas. Un hombre puede quitarle una vaca a otro sin que se pierda la ventaja que la vaca representa. Además, no hay un límite en las necesidades de este tipo, pero sí en los bienes que la satisfacen.

La solución está en poner los bienes de los que se goza dentro de los mismos parámetros que los del cuerpo y el espíritu que tienen ventajas fijas y estables. Hay que dar estabilidad a los bienes externos que se adquieren por industria o fortuna. Esto se hace mediante un acuerdo entre las partes. El hombre se da cuenta que es conveniente para mantener el interés particular respetar los bienes de los otros, porque se entiende que los otros actuarán de igual forma.

Aquí vemos una separación total entre las posturas de Hume y de Rousseau. Para Rousseau el contrato se hace sacrificando los intereses particulares en pro de una idea supuestamente compartida por todos de Bien Común. Para Hume, los intereses particulares no sólo no se sacrifican, sino que el contrato se hace para poder mantener los intereses particulares. Mientras la *Voluntad General*, de Rousseau, implica descartar las diferencias de intereses y tomar un único interés como si fuera el mismo para todos, el *Interés Común*, de Hume, sólo es común en tanto a todos les interesa algo. Podríamos decir que mientras en Rousseau lo común está en el qué, en la meta, en Hume está en el cómo, en la acción, la meta ni es ni se necesita que sea igual.

Para Rousseau, con el contrato se pierde la libertad que se tiene en el estado natural y el interés propio, aunque se gana igualdad.

Para Hume, al hacer el convenio no se pierde nada, sólo se gana. Aunque en la sociedad las necesidades son mayores, tenemos los medios para satisfacerlas. En la naturaleza por menores que fueran las necesidades, no habría cómo satisfacerlas.

Por el interés en mantener las posesiones se salvan los obstáculos que derivan de nuestro egoísmo y parcialidad, y el hombre puede ver inmediatamente la ventaja de establecerse en sociedad. Ese convenio del que habla Hume es evidentemente un "artificio", no está en la naturaleza sino que es producido por los hombres. De igual forma lo son tanto la justicia como la propiedad. No son nociones presentes de manera natural. La justicia no es más que el conjunto de las normas generales, que garantizan la convivencia en sociedad y que garantizan también la propiedad. Y la propiedad es la posesión estabilizada por las normas de justicia.

Lo primero que hay que ver cuando se hace el convenio es cómo establecer qué le corresponde a quién. Y esto se resuelve asignando a cada quien como propiedad lo que tenía como posesión. Pero esta norma sólo sirve para una primera vez, es un primer impulso. La propiedad se explica por la imaginación. No es una relación rígida entre un hombre y un objeto cada vez, sino que por imaginación se van relacionando distintos objetos, de distintas formas. Así cuando ligamos a un hombre con un objeto, y ese primer objeto se encuentra ligado también a otro, decimos que el hombre es propietario de ambos objetos, por accesión. De la misma forma, se da el derecho a la propiedad por sucesión. Relacionamos la propiedad con un hombre y a éste con su hijo, así la propiedad del padre, por la relación, pasará a ser propiedad del hijo. La propiedad también se puede transferir por consentimiento. Cuando una propiedad deja de tener interés para alguien, es natural que acceda a traspasarla a otro. La última regla que hace falta es el cumplimiento de las promesas. Para Hume la promesa sólo se puede dar después de un convenio, pues no hay ni obligación ni deberes naturales. La utilidad de las promesas está en que las ventajas no siempre se dan simultáneamente. La promesa viene siendo una manera formal de asegurar que la ventaja sí se va a obtener aunque sea a futuro.

En resumen, tenemos que para Hume la sociedad es ventajosa y necesaria para la satisfacción de las necesidades humanas, ya que el hombre en soledad no tiene ni la fuerza ni las habilidades para garantizar su subsistencia. Aunque esta ventaja es cierta, es también remota. Pero de las circunstancias externas del hombre,

en lo que se refiere a las posesiones, si se ve como presente la ventaja, y es suficiente para que se dé el primer convenio. En éste se acuerda que es interés de todos respetar las posesiones de los otros. No porque haya un bien común que se persigue, sino porque dentro del temperamento egoísta del hombre, éste se da cuenta que la mejor manera de asegurar sus posesiones es por un convenio. Este convenio tiene sentido porque lleva implícita la creencia de que cada quien va actuar de la misma forma con miras a proteger sus intereses. A través de la imaginación se establecen las normas naturales de justicia: la estabilidad de las posesiones, la transferencia por consentimiento y el cumplimiento de las promesas.

Para Rousseau, el contrato es necesario para protegerse de la desigualdad. Mientras más se centra cada hombre en su interés particular, mayor es la perversión, y más se aleja de la felicidad. De la propiedad se llega a la desigualdad y a la esclavitud, se pierde libertad. Hay competencia, rivalidad y se busca más de lo que se necesita. Unos oprimen a otros. El problema que presenta el planteamiento de Rousseau, que no lo presenta el de Hume, es que parte de premisas que no se dan en la realidad. Con esto no queremos decir que el problema sea que su estado de naturaleza es "inventado", pues tanto él como Hume afirman expresamente que tal estado no se dio nunca en la realidad. Lo que queremos decir es que en Rousseau, dentro de su mismo planteamiento, hay puntos que no se sostienen. Por ejemplo, según él, al aceptar el contrato, todos ganan, porque se sacrifica una parte, pero se gana la de todos. Pero el contrato es necesario porque hay desigualdad, unos tienen más; otros, menos; unos oprimen, otros son oprimidos. En el caso de los oprimidos se aprecian las razones por las que se aceptaría un contrato, pero en el caso de los opresores, cabría preguntarse por qué aceptarían tal contrato. Él lo resuelve diciendo que todos los hombres tienen una idea de bien. Esta idea es común no sólo en cuanto todos la tienen, sino en tanto es la misma para todos los hombres. Ese bien común es lo que se persigue con la voluntad general, que sería la voluntad que tienen todos los hombres para trabajar juntos, dejando sus particularidades a un lado. Pero los hombres actúan conforme a sus ideas, y si su idea de bien es la misma, sus intereses particulares también deberían serlo.

Este tipo de problemas no los encontramos en Hume, pues, sencillamente, y como mencionamos al principio de este ensayo, detrás de las ideas de política de Hume hay toda una teoría del conocimiento que las respaldan, no así en el pensamiento de Rousseau.

Antes de comenzar con sus ideas políticas, Hume ya ha elaborado todo un tratado de la psicología humana, donde su antropología y teoría del conocimiento son explícitas y su política se adecua a estos presupuestos. Por eso, la posesión para Hume no es un problema, se deriva de la imaginación que es una facultad humana. Si se acepta que algo pertenece a alguien es porque la imaginación ha establecido una relación entre el objeto y la persona. No se mete con qué tanto o qué tan poco le corresponde a cada quien. Sólo dice que cada quien tiene lo que por industria o fortuna logra. Para Rousseau, la posesión aparece porque alguien dijo "esto es mío" y los otros fueron suficientemente "simples" para creerle. Rousseau atribuye a una simpleza, que no explica, el hecho de la posesión. La propiedad en un primer momento es impuesta arbitrariamente y sin más se aceptó. Después, con el contrato, es que se regulariza la situación y las posesiones pasan a ser verdadera propiedad. Pero la limita diciendo que todos tienen que tener algo y nadie demasiado.

Hume tiene muy claro que ningún hombre va a sacrificar sus intereses particulares en pro de unos intereses generales cuyas ventajas no están claras. Si nos unimos en sociedad, es porque nos resulta más ventajoso para nuestros intereses personales. En ambos autores, son las circunstancias las que llevan al establecimiento de la sociedad y la propiedad es lo primero que necesita ser regulado, pero por motivos diferentes. Con la regulación, Hume busca seguridad; con la regulación, Rousseau busca equidad.

La gran diferencia en cuanto al origen de la sociedad que encontramos entre Hume y Rousseau es más marcada en dos aspectos, a saber: el punto de partida de la sociedad civil y los motivos en los que se funda. El punto en el que Hume establece la sociedad es anterior al punto en el que la establece Rousseau. Es decir, cuando para Hume podemos hablar de sociedad civil, ya hay diversificación del trabajo, ya se han unido fuerzas y hay acuerdos sobre la propiedad. Para Rousseau, todavía en ese punto se está dentro del estado de naturaleza. La diversificación de las tareas es parte del devenir del hombre en la naturaleza, no se hizo ningún convenio para ello. Igualmente con el establecimiento de la propiedad: aunque afirma que quien la estableció es el verdadero fundador de la sociedad civil, en realidad lo que está diciendo es que en este momento comienza no la sociedad civil, sino la necesidad de ella.

Sin embargo, esto no quiere decir que las ideas de sociedad de Rousseau sean más elaboradas, ni tengan argumentos de mayor peso que las de Hume. Por el contrario, la explicación que hace Hume, centrandó el origen de la sociedad civil en el interés particular de cada hombre, resulta mucho más realista. Además de que la claridad de sus argumentos deja pocas posibilidades de malas interpretaciones o ambigüedades, sus propuestas se identifican perfectamente en la experiencia. Basta con examinarnos a nosotros mismos para que encontremos que, en efecto, nuestra preocupación primordial se refiere a nosotros y a nuestros allegados. Imaginémosnos por un momento tratando de satisfacer todas nuestras necesidades aisladamente y veremos de inmediato cómo, sin unir fuerzas y habilidades, nuestra situación sería tan precaria que no llegaríamos muy lejos. De la misma forma, es evidente la ventaja que significa tener normas que regulen la propiedad. Si ahora examinamos la idea del bien común de Rousseau, encontraremos que, en efecto, todos tenemos una idea de bien. Si vamos más allá, lo más probable es que el bien lo relacionemos con la felicidad. Es posible que coincidamos en que todos queremos el bien y la felicidad, pero si se pregunta a cada quien qué entiende por bien o por felicidad, difícilmente las respuestas serán idénticas, y esto ocurre porque dependen de las circunstancias personales de cada quien.

En conclusión, podemos decir que, a pesar de los elementos comunes, las posturas de Rousseau y Hume son totalmente contrarias en cuanto a la valoración que hacen sobre ellos. Respecto del estado de naturaleza, vimos cómo a partir de los mismos elementos Rousseau encuentra ventajas en donde Hume sólo encuentra desventajas. Por otro lado, cuando nuestros autores hablan de la diversificación del trabajo, para Rousseau esto es muestra de desigualdad, mientras que para Hume es necesario especializarse para evitar caer en la ruina. En cuanto a la propiedad, para Rousseau hay que regularla porque en la naturaleza se da arbitrariamente y es fuente de discordia, mientras que, para Hume, la propiedad se establece por normas naturales que derivan del derecho de posesión, y todos están de acuerdo en la relación que se establece entre una y otra cosa.

Por último, nos gustaría agregar que, sin negar la importancia que el pensamiento de Rousseau ha tenido para la historia política, en Hume hemos encontrado un pensamiento mucho más estructurado. La rigurosidad con la que trabaja Hume, el análisis

a profundidad y la claridad de sus argumentos no están presentes en la obra de Rousseau. Hume es mucho más realista en sus observaciones y, por lo tanto, en lo que valora como positivo o negativo.

Discusión

La renta básica: una presentación en sociedad

Jesús Hernández*

RESUMEN

Escrito en el contexto venezolano, este breve artículo quiere presentar en sociedad la propuesta de la renta básica. Hace mención escueta de sus virtudes, añade tres teorías sociales normativas que pueden sustentarla y cierra con un comentario sobre sus bondades.

Palabras clave: renta, justificación, presentación en sociedad.

Basic Income: an Introduction to Society

ABSTRACT

This brief paper conceived for Venezuelan context is an attempt to introduce to society the basic income proposal. It concisely mentions its virtues, adds three normative social theories that may support it, and ends with a commentary about its goodness.

Key words: income, justification, introduction to society.

* El autor es profesor de Ética Fundamental y Social en la Escuela de Filosofía de la UCAB y en el Postgrado de Filosofía de la misma universidad. Correo electrónico: jhernandez@ucab.edu.ve

Hay muchas cosas que los hombres, si llevan la
capa remendada, no se atreven a decir
Juvenal

1) Del nombre y de la definición

La *renta básica* es un ingreso pagado por el Estado a cada miembro de pleno derecho de la sociedad, incluso si no quiere trabajar de forma remunerada, sin tomar en consideración si es rico o pobre o, dicho de otra forma, independientemente de cuáles puedan ser las otras posibles fuentes de renta, y sin importar con quién conviva. Más escuetamente: es un pago por el mero hecho de poseer la condición de ciudadanía.¹

El nombre de *renta básica*, aplicado a esta propuesta, no es único: subsidio universal garantizado, renta de ciudadanía, ingreso mínimo (en lengua española), o *state bonus, national dividend, social dividend, citizen's wage, citizen's income, universal grant, basic income* (en lengua inglesa) y otros varios se encuentran en la abundante y plurilingüe literatura sobre el tema.

Todo el mundo conoce el significado de la palabra *renta*: rendimiento o beneficio de una cosa o actividad humana. Recibe el adjetivo calificativo de *básica* en un sentido muy preciso: "algo con lo que una persona puede contar, una base material en la que uno puede firmemente apoyarse"², y en tal sentido excluye otros como un mínimo de medios para vivir, o la satisfacción de reales o supuestas necesidades básicas.

Hoy por hoy, y fuera del estado norteamericano de Alaska, la renta básica es una propuesta académico-sindicalista, pero el objetivo declarado de sus propulsores consiste en convertirla en un derecho político universal al modo y manera del derecho al voto de una democracia moderna: alcanzado el derecho, todo el mundo puede votar sin que importe particularidad de ningún género. Eso es lo que estipula la definición cuando dirige el ingreso *a cada miembro de pleno derecho de la sociedad*, y que se sepa, a tenor de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de la ONU, toda persona es miembro de una sociedad, un ciudadano, y como tal ni más ni menos que eso y que nada y que nadie.

1. D. Raventós: "La renta básica: introito", en: D. Raventós (coord.): *La renta básica*, Barcelona, Ariel, 2001, p. 21

2. Ph. Van Parijs: "Una renta básica para todos", en: D. Raventós: *op. cit.*, p. 45

Dada la claridad, sencillez y contundencia de esta definición, nada extrañará que las tales claridad, sencillez y contundencia levanten enseguida una, dos, tres y ciento de objeciones en su contra. Se trata de una notable cualidad de las propuestas sencillas: todos las entendemos y todos las resistimos. Por eso, enderezaré mis pasos a su justificación, pero antes debo decir una palabra sobre su substrato, esto es, aquellas realidades (empíricas) a las que encara y, parcialmente, enfrenta.

2) Substratos y virtudes de la renta básica

Al decir de sus promotores, la renta básica tiene los siguientes substratos: la pobreza creciente en todo el mundo, el paro de larga duración y la viabilidad económica de un pago como el propuesto.

Curiosamente, sin embargo, ninguno de estos tres elementos justifica de manera obvia la renta básica; dicho de otro modo: ni se propone para acabar con la pobreza (a lo sumo, la aliviaría), ni se propone para liquidar la pandemia del paro de larga duración (a lo sumo, otorgaría un nada despreciable margen negociador de maniobra al buscador de un trabajo, y no precisamente un trabajo de tiempo completo y para toda la vida y para todos, reliquia del pasado donde las haya), ni se propone como fórmula radical de redistribución de la riqueza social (a lo sumo, rasguñaría en poco al diez o veinte por ciento más inacabable e incansablemente rico de la sociedad, dejando un poco menos baldado al no menos inacabable y cansable resto de medio pobres, pobres y archipobres).

Pero hay otros substratos de distinta clase, esto es, no-empíricos sin más ni más. Son la libertad y la justicia, en ese orden, y vinculados al concepto de persona que lentamente se ha ido abriendo paso en nuestras sociedades. Preterición hecha de la clarificación de ambos conceptos, diré de modo intuitivo que la libertad y la justicia se compadecen juntas, pero no la una sin la otra. Si uno de nosotros quiere ser libre, sólo ha de poder serlo de manera justa. Y si uno de nosotros quiere ser justo, ha de serlo de manera libre. Otro tanto digo de las sociedades. Pero, como digo, quede para otro lugar explayar este par de substratos que, junto a los tres indicados más arriba, motivan la propuesta de la renta básica, amén de algunas virtudes que señalo a continuación sin más comentario: ataca la pobreza más extrema, abre un debate sobre el paro de larga duración y sobre la concepción del trabajo, favorece

el desarrollo de la libertad real de elección, fomenta la autoestima, simplifica los costos de la administración burocrática de las subvenciones públicas, evita algunos defectos graves de los subsidios condicionados, en especial las trampas de la pobreza y del paro. Dicho lo cual, es hora de ocuparse de su justificación.

3) Tres justificaciones de la renta básica

La justificación de la renta básica pasa por responder fundamentadamente a estas dos preguntas: primera: ¿es justa la renta básica? Más precisamente: ¿es moralmente justa? Segunda pregunta: ¿es viable la renta básica? Más precisamente: ¿disponen las sociedades modernas de medios económicos suficientes para implementarla?

La respuesta a la segunda pregunta, de la que no me ocuparé, depende enteramente de la respuesta a la primera. En efecto, supongamos que la renta básica no se justificara moralmente, que fuera una inmoralidad de arriba abajo. En tal caso, aun convirtiendo a nuestra sociedad en Creso, ni una micra de toda la riqueza del mundo debiera ser concedida de la manera en que la propuesta de la renta básica lo propugna: que se convierta en un derecho. Supongamos que sí se justifica moralmente esta propuesta. Entonces, o bien dilatamos su ejecución por, *verbi gratia*, no disponer de medios suficientes, o bien pasamos a ejecutarla mediante un inteligente y bien estudiado plan de acción. Pero paso, sin más dilación, a exponer tres justificaciones de la propuesta de la renta básica, a sabiendas de que cualquiera de esas justificaciones depende de alguna teoría general de lo que es una sociedad justa y libre.

3.1 Primera justificación: se vincula con la teoría liberal propietarista sostenida por Robert Nozick:

El libertarismo asegura que los individuos tienen unos derechos inviolables y que éstos pueden ser reducidos a los de propiedad (...) toda sociedad que satisfaga determinados principios es justa. Estos principios son: 1) el respeto de los derechos de propiedad; 2) el respeto, según «la cláusula de Locke», de la apropiación originaria de los recursos externos y 3) el respeto de los resultados que ocasionen los intercambios libremente consentidos de servicios y bienes. Si nos encontramos en una sociedad que no ha respetado una o más de estas constricciones, según Nozick, se ha de: 4) proceder

a las reparaciones que rectifiquen las violaciones, a lo largo de la historia, de que hayan sido objeto los postulados de la teoría. Lo que quiere decir, en otras palabras, que se ha de retroceder temporalmente para rastrear las sucesivas transferencias hasta poder afirmar o negar si la adquisición inicial era justa.³

¿Cómo se justifica una renta básica a partir de semejante teoría, cuando parece que ésta se opone frontalmente a aquélla? Lo ha hecho un destacado libertario, H. Steiner –en una obra editada por Van Parijs, titulada *Arguing for Basic Income*–, cuya contribución se llama “Three just taxes”, publicada por Verso en Londres en el año de 1992. Sostiene Steiner lo que sigue: uno, la propiedad de la tierra es común a todos los hombres; dos, los frutos del trabajo no admiten carga impositiva, pero los de la naturaleza, sí; tres, un impuesto justo extrae lo que no se tiene derecho a poseer; cuatro, cada quien es dueño de hacer consigo y con lo legítimamente suyo lo que le apetezca; y cinco, ahora bien, los bienes legítimos contienen recursos naturales y éstos, ya se dijo, son gravables. Por tanto, [está] “perfectamente de acuerdo con los principios libertarios el que se distribuya entre todos de forma igualitaria la parte de renta global que sea debida al valor que resulte de la incorporación de los recursos naturales.”⁴ Puesto que los bienes naturales, por pertenecer a todos, son gravables, y como los réditos de la distribución de esos recursos no pueden repartirse entre todos, entonces, hay que sustituirlos por una renta. “En palabras de Steiner: «Una renta básica compatible con los principios libertarios debe ser universal». Contundentes palabras (...) a la justificación libertaria-na del SUG.”⁵

3.2. Segunda justificación: se vincula con la teoría liberal igualitaria de Rawls. Este pensador nunca justificó una renta básica. Su teoría dice, entre otras cosas, que la solidaridad y la tolerancia son un par de buenos aliados para forjar las instituciones básicas de una sociedad justa. Sostiene Rawls que: uno, lo que debe distribuirse son bienes primarios que permitan a las personas vivir de acuerdo con lo que consideran su vida buena (bienestar subjetivo), y como esos bienes son diversos, los ordenaremos, para su distribución, según un orden de prioridades lexicográficas; sabido eso, sostiene también Rawls que: dos, estableceremos un criterio de

3 D. Raventós: *op. cit.*, pp. 27-28

4 D. Raventós: *El derecho a la existencia*, Barcelona, Ariel, 1999, p. 28

5 *Ibid.*, p. 28. En la obra citada en nota anterior, el autor llama a la renta básica así: subsidio universal garantizado (SUG).

reparto leximin según el cual primero atenderemos a las máximas libertades para todos, después a la igualdad equitativa de oportunidades de acceso a los cargos públicos y, luego, maximizaremos los ingresos de quienes disponen de una renta mínima. Por otro lado, dice Rawls, hay bienes sociales y naturales. Los primeros vienen distribuidos por las instituciones, los segundos, por la naturaleza, es decir, solamente podemos distribuir justicieramente los primeros, y hemos de hacerlo –no se olvide, si deseamos crear sociedades justas– en beneficio de los más desfavorecidos al máximo nivel económico posible.

Ahora bien, esa distribución no es una renta básica. ¿Cómo, se pregunta Raventós, habría de hacerse, puesto que de eso se trata, de justificar una tal renta a partir de una tal teoría? Responde como sigue: hay que echar mano de la importancia que tiene para Rawls la autoestima de las personas. Describe así la justificación: paso uno, los subsidios condicionados humillan a quienes no satisfacen sus necesidades elementales; paso dos, muchos potenciales beneficiarios de tales subsidios se abstienen de solicitarlos ante la vergüenza que acarrearán; paso tres, “el bien primario de la autoestima surge aquí a favor de un *SUG* en relación con los subsidios condicionados”⁶; y, por ende, queda justificada, bajo cierta interpretación de esta teoría, una renta básica que arranque de cuajo las motivaciones de la vergüenza y ponga en su lugar, sin condiciones, los beneficios de la autoestima.

3.3. Tercera justificación: se vincula con la teoría de la libertad real para todos, de Philippe Van Parijs. Este pensador belga se adscribe al marxismo analítico como estrategia metodológica para sacar adelante sus tesis. Mostraré suscintamente en qué consiste ese proceder: el marxismo analítico, uno, acepta las normas y métodos científicos convencionales; dos, estima en mucho la claridad de los conceptos; tres, pone especial cuidado en calibrar los pasos utilizados en la construcción de las teorías y, cuatro, defiende el análisis de las acciones individuales para explicar y entender las estructuras sociales. “La explicación intencional (y como variable la elección racional) es la elegida por los marxistas analíticos.”⁷ Según Van Parijs, una sociedad libre es aquella en que: uno, existe una estructura de derechos bien definida; dos, en tal estructura, cada persona es propietaria de sí misma; y tres, en tal estructura, cada persona tiene la mayor oportunidad posible para hacer cual-

⁶ *Ibid.*, p. 34

⁷ *Ibid.*, p. 37

quier cosa que desee hacer (mediante una ordenación leximin de la oportunidad). Una sociedad así provista (pasos uno, dos y tres acabados de exponer) es una sociedad *realmente* libre, pero una sociedad adornada por los pasos uno y dos sin tres sólo es formalmente libre, esto es, los recursos convierten la libertad formal en libertad real.

Bien, dadas esas condiciones, ¿cómo han de ordenarse? El filósofo belga propone, según Raventós, un orden *suave* de prioridades, y no un orden estricto. Según él –Van Parijs– entender la *libertad como soberanía individual*, equivale a entenderla como libertad *de* (negativa) y como libertad *para* (positiva). De modo que si hago lo que realmente me da la gana, no soy libre *eo ipso*, pues he de asegurarme primero de que no disfrazo la (mi) libertad (real) bajo la condición de *esclavo satisfecho*, esto es, no soy objeto, propio o ajeno, de manipulación de preferencias. ¿Cómo soy libre entonces? "...estipulando que ser libre no consiste en no verse impedido de hacer exactamente lo que uno quiere hacer, sino «no verse impedido de hacer cualquier cosa que uno pueda (*) querer hacer»."⁸ Con lo cual, juzga Raventós, andamos más que listos para introducir una renta básica:

Efectivamente, si la libertad real hace referencia especial a los medios y no sólo a los derechos, los ingresos de las personas son de gran importancia... [nos referimos] a la libertad para poder vivir como a uno le pueda gustar hacerlo. Si se garantiza la subsistencia, es decir, una determinada libertad de consumo, independientemente de la disposición a realizar un trabajo asalariado, se está ampliando la libertad real de vivir como a uno le pueda venir en gana hacerlo.⁹

Dicho esto, queda recogido el núcleo de esta justificación, a la que en el texto siguen una comparación de la definición dada de la renta básica ofrecida por Raventós y la de Van Parijs, además de unos pormenorizados e interesantes comentarios de cada uno de los componentes de la definición y otros sobre la cláusula de *diversidad no dominada* de Ackermann. Pero ladearé todo ello por mor de la brevedad y porque, según dije, toca presentarla en sociedad.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 40. (*) Cursivas en el original.

⁹ *Ibidem*

4. Una renta para todos

Hasta donde se me alcanza, en Venezuela nadie se ha ocupado de este asunto. No puedo, sin embargo, emitir juicios respecto de por qué esto es así, si bien la literatura y los desvelos de muchas personas e instituciones en lo tocante al solo asunto de la superación de la pobreza –por nombrar uno conexo al de la renta básica– hacen legión.

Pasan los años, pasan las décadas, van y vienen propuestas de solución para tantos y tantos problemas acumulados en esta nación. Cuando se echa una mirada a ese tipo de literatura, elaborada por personas competentes en sus quehaceres profesionales y aun sensibles frente a tanta calamidad circundante, levantan vuelo en el ánimo de muchas personas sensaciones de frustración y de impotencia. Vaya como ejemplo de lo que digo –para no hablar en el vacío– el estudio que en su día publicara R. González Fabre intitulado *Sobre el estado del Estado en Venezuela*¹⁰. Recomendable de arriba abajo por muchas razones; su autor, cauto y avisado donde los haya a la hora de aportar alguna solución frente al panorama allí sagazmente perfilado, opta –creo que entre lúcido y resignado– por *tocarse la ropa* antes que *mojarse* en soluciones atrevidas, a la altura del diagnóstico presentado, esto es, plantar cara *descaradamente* a las relaciones de dependencia entre personas por una y otra parte diseccionadas. Desde la dependencia de la madre –y todos tenemos una–, hasta la más vistosa y endémica de todas –la de la nación entera respecto de su presidente–, ésta es una sociedad de gentes escasamente libres, lo que no equivale a escasamente avispadas (por si acaso). Dicho rondadamente: mientras todas las personas –digo todas, no la mayoría– no dispongan de medios que siquiera les permitan no tener que tender la mano pidiendo una limosna, venga ésta del prójimo, de una monja, de una organización generalmente *muy* gubernamental, del partido, del Estado o de quien sea, no habrá modo ni manera de plantearse sobre una base firme objetivos sociales más ambiciosos que, dicho sea de pasada, quedan constitucionalizados en todos nuestros textos *sagrados*.

Concluyo: la renta básica está moralmente (filosóficamente) justificada porque otorga a las personas una libertad básica igual para todas, porque las capacita para realizar sus planes de vida sin pedir permiso a nadie, porque aminora las dependencias de

10 R. González F.: *Sobre el estado del Estado en Venezuela*, Caracas, IFEDEC, 1997

unas personas respecto de otras, porque es universal, porque concreta, en suma, ideales de la humanidad largamente sostenidos y creídos. Ya que no logra, porque no puede, implantar la libertad, la igualdad y la fraternidad, por lo menos reduce la dependencia, la desigualdad y la discordia. Si es cierto, como lo parece, que el primer derecho es el derecho a la existencia, la renta básica garantiza ese derecho.

Reseña

Victoria Camps y Amelia Valcárcel: *Hablemos de Dios, Madrid, Taurus, 2007*

Mario Di Giacomo*

¿Quién habla, el hombre o sus ruinas? Escribir es una forma de oración. El modo de oración de quien ya no ora. Este libro, que quizás no sea más que una densa plegaria con el lugar que Su ausencia señala, consiste en un largo diálogo epistolar sostenido por las autoras durante tres estaciones, finalizando en la primavera de 2006. Allí el lado existencial se consustancia con el intelectual de ambas corresponsales, de modo de producir, a más de un *opus rationis*, un *opus cordis*, marcado por acuerdos y desacuerdos, coincidencias y deslindes. Dividido en diez capítulos, lo divino es una excusa para abordar lo humano; lo humano, pretexto de lo divino. Porque tanto Su ausencia como Su presencia se apoderan del mismo enigma: el ser humano. Bien sacros, bien profanos, los abismos se interpelan. Se escribe desde un vacío procurado por la humanidad misma, no ya desde una autocontracción divina que renuncia a su propia plenitud, a fin de dejar espacio al proceso de realización de los sujetos finitos. Tampoco, desde una *kenosis* que la economía divina se prescribió a fin de vivir en carne propia el infierno de su creación. De acuerdo, no poseemos hoy una *amplísimas domus* (Buber) que resguarde nuestra "razón sin esperanza" (Muguerza). Porque la esperanza es *domus*, hogar, morada, acogimiento. El espacio intramundano inscribe las promesas profanas de salvación que derivan en la arquitectura de un cosmos desprovisto de metafísica. El lenguaje secular, empero, no propicia, *nemine discrepante*, el desenganche de las explicaciones mágicas del mundo, reconduciéndolas a mecanismos regulares y pronosticables con el poder del *lumen naturale*. El libro utiliza la ausencia divina para dirigirse a promesas más humanas. Mientras Dios queda delimitado en su ausencia paralizante, el rescate de la promesa intramundana, el que la injusticia no tenga la última palabra, corre del lado de una vindicación de la política entendida en sentido republicano, de la ética a la que compete la formulación de una convivencia programada en términos de mínimos (Corti-

* Profesor Agregado de la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad Católica Andrés Bello. Correo electrónico: madigiac@ucab.edu.ve

na), debido al desaliento que provocan hoy los atrincheramientos en las sustantividades máximas presentes en las cosmovisiones, y de una caridad inmanente que recoge lo mejor de una religación con el otro, el prójimo, pero diluyendo la presencia de un Absoluto que siempre se rehúsa. Los cordones umbilicales, ora metafísicos, ora fideístas, han sido cortados entre el mundo y su Fundamento. *Deis dii curent*, que los dioses se ocupen de ellos mismos, mientras nosotros, abandonados de todas las certezas, constituimos modestias en la cáfila de sentidos que caben en nuestros límites finitos. No somos más que fragmentos de nosotros mismos. Los flecos sueltos de una totalidad desgarrada. La interpretación de ultimidad es despachada o desaloja de sí la hermenéutica de la promesa, máxime si ésta es un desvarío escatológico. *Viatores* los hombres, sí, mas excusados de un retorno *ad fontes*. Pero el dolor es adulto, como adultos son los dolores que mortifican la carne, ésta, la concreta, imposible de ser reducida a los fármacos filosóficos mediante las compensaciones lenitivas de los imperativos cósmicos, de una racionalidad que se nos hurta, de un origen que siempre retrocede. Esta modernidad líquida está ensoberbecida en su falta de certezas. Tan pronto alguna ocupa los *loci* vacíos de alguna antigualla creída o cientifizada, de inmediato se anula en la multitud de discursos líquidos que disuelven su pavimento. Y, sin embargo, queremos sentirnos seguros. A salvo. La razón occidental deja demasiadas puertas abiertas tras de sí, fundamentalmente el *telos* del sentido y la unidad que le subyace. No parece tan cierto eso de que podemos morar imperturbables en el fragmento, en lógicas insulares, mientras las ciencias positivas se encargan de hacernos hogareño el mundo. También hay consecuencias prácticas en esas rutinas desacopladas de toda aparente valoración de los sentidos. Los vacíos menudean y la nostalgia por hacernos de una pizca de absoluto, el interpelante *stare cum Altero*, puede recaer en la hoguera sentimental de discursos que absolutizan un ápice de nuestro territorio infinito (un fundamentalismo intramundano que los comunitarismos exacerbados no dejan hoy de expresar).

La religión comporta un elemento irreductible, que es la conformación del sentido. Ese mismo elemento limita el estrechamiento discursivo a una circunstancia fáctica: una institucionalidad al servicio de los intereses terrenales, una iglesia temporal autoritaria que demarca la identidad de la sociedad en su conjunto. Dios, así entendido, sería la coartada oscurantista del poder y de la alienada vida del presente. Pero también Dios, en una actualización discursiva de otro tenor, podría pasar a ser el índice de un

montón de circunstancias no resueltas, el texto transparente de una necesidad imperiosa de justicia en este mundo. La vida oculta de Dios, en este sentido, no confisca los sentidos atribuibles a todo esfuerzo humano por desentrañarle. En la medida en que supera todos los textos posibles, asimismo trasciende, en clave emancipatoria, la artimaña que lo reduce a un simple momento positivo de la historia. Este mundo, por definición *semper novus*, exige de toda necesidad un *Deus semper novus*. Éste sería el mensaje de resistencia de un discurso religado a la necesidad de no tomar por verdadera una totalidad que viene a revelarse, en él, como falsa. La muerte de Dios ha producido desazones que (¿hemos?) superado, dice Victoria Camps. Un pacto conformista con la oscuridad sería el resultado de ese fallecimiento, según el cual la *epojé* del agnóstico le empuja, no obstante, a mirar más allá del cerco de su propia abstención. No sabemos si en efecto la muerte de Dios era solamente la muerte de una trascendencia, ese hurtarnos a la destrucción creadora del tiempo, o si era el álibi de otra muerte, para que de esta guisa la humanidad aprendiese a renacer desde sí misma. La *paideia tou kyriou*, la pedagogía del Señor, se transfiere a una enseñanza centrada en la muerte de un tipo de hombre que tiene que habérselas, hoy, con el registro de la oscuridad que la boca no tan profética de Nietzsche una vez advirtió. Valcárcel, en sucesivas aclaraciones en torno a las nociones de secularización y laicización, reconoce, sin embargo, el enorme legado del acervo cultural cristiano. Pero una creencia estabilizada en un acervo cultural no apuesta necesariamente por trascendencia alguna. Y, no obstante, administra nuestros miedos. La posición de esta autora es a todas luces ilustrada, y su gusto por el infinito parece no alcanzar las dimensiones de Camps. Uno y otra, cristianismo e ilustración, hablan desde lugares distintos, desde ese lugar donde la afirmación de la voz respectiva termina conculcando la expresión de la otra. Si bien no se cesa de reconocer que la propia conciencia ilustrada ha sido educada en cierto sentimiento religioso-cristiano, y que Kant ha realizado un proceso de resignificación monumental de las categorías religiosas para adaptarlas a su filosofía práctica, la misma Europa que es también punto fontanal del cristianismo se niega a aceptarlo, a éste, dentro de la declaración de principios en que reconoce sus propias dependencias con el pasado. Esa misma Europa, que por ser tan poco ilustrada pasa a repetir la desmesura inscrita en la añeja *Aufklärung*: categórica separación del momento confesional del momento político. Pero la separación no debería conllevar la ablación del fragmento cultural que yace en sus mismas entrañas. Ahora bien, si la autorreflexión europea lleva

en sí los símbolos de una ceguera civilizatoria, allá ella y el destino que republicanamente se asigna. La retraducción del lenguaje religioso al secular se implica en un proceso de universalización de las figuras éticas para conducir pacíficamente a una sociedad plural dentro de un modelo de convivencia que adopta para sí, a contrapelo a veces, yuxtapuestos por consiguiente, un montón de islotes convivenciales, divorciados o conflictivos, negados al texto del otro, o abiertos a su invitación: sociedad multicultural, multi-religiosa, multiétnica.

La traducción (unilateral) del lenguaje religioso al profano presupone un canon: la prescindencia de Dios, no acudir a él en ningún caso. Creyentes y no creyentes asumirían internamente la necesidad de bastarse laicamente a sí mismos. Empero, podríamos decir a estas alturas que el *sapere aude* kantiano debía atreverse a saber, incluso, aquello de lo cual no podía dar explícita cuenta. De modo que lo impensable permanecía, por así decir, en el horizonte huidizo de lo pensado. El lícito límite señalaría de esta manera a su otro: el límite ilícito de un fundamento oscuro. Lo otro de la razón se abriría paso, paradójicamente, en su seno, mostrando eso otro que ella misma no funda ni puede separar taxativamente de sí. Porque la autoapropiación de la razón por mor de ella misma deja de saber lo que ya negativamente sabe: que ella misma piensa a la luz de una circunstancia que ella no es. Mal que bien, esta razón ha bajado hasta su sima, haciendo de ese itinerario su fortaleza. Una estructura logomítica inscrita en la formulación discursiva de la búsqueda de sentidos le confiere no una postura irracional, sino aquella según la cual una multitud de mensajes no actualizados se guardan en el registro de la esperanza. Sabemos, *sine dubio*, de las regresiones sociopolíticas posibles en este género de textos, máxime si el origen y su mito son el objeto de nuestras nostalgias. Lo reconoce Camps al citar al inevitable Habermas: no podemos sobrecargar cognitivamente al creyente, pidiéndole que desnude sus argumentos de las cáscaras cosmovisionales. Porque un ateísmo metódico a lo Habermas no implica de todo rigor la apoteosis de una militancia fundamentalista secularizada, de manera que todo lo que no sea ella, o se desentienda de ella, se halle exento de todo valor. Porque así la inmanencia confiscaría para sí justamente aquello que reprocha a los fundamentalismos escatológicos. Es acaso cierto que no hay lugar para un tipo de esperanza trascendente hoy día, como tampoco la fe se vincula ya con el próton personal aquél del cual surgen tiempo y mundo (*argumentum non apparentium, substantia rerum sperandarum*) y hacia el cual

éstos enfilan su automovimiento salvífico. Sin embargo, como dice Habermas de Adorno, en medio de la aflicción, las ruinas de Dios, la muerte, la injusticia cotidiana, sería lamentable que la fatalidad tuviese la última palabra. Adorno sabe que Dios no existe, pero se empecina en creer en Él, teniendo en mientes superar esa catástrofe conciliatoria según la cual *Sein* y *Sollen*, ser y deber-ser, hegelianamente, en última instancia se identificarían al mediarse en la historia, liquidándose de esta guisa el rostro liberador de la utopía (Bloch). La programática ilustrada transformó la hermenéutica de la promesa en una acción inmanente, infinita en el tiempo, que el tiempo no llevará a total cumplimiento. Eso la hizo rea de una sospecha, la de una mala infinitud que no sabe medirse con la razón de su historia, ni conciliarse en ella. Para responder a esta fuga escatológica *ad extra* se responde con la radicalidad extremosa de una fuga *ad intra*, no ya en sentido propiamente kantiano donde la inmanencia de la justicia es en realidad inalcanzable, sino en una práctica mística de nuevo cuño que traspasa los subvertidos valores sagrados a nuevas fórmulas de convivencia, con el propósito de restaurar los muros de la seguridad perdida. El origen retornaría así en la *amplissima domus* que calma la intemperie de esta finitud, creando, por ejemplo, y para colmo de sí misma, una mística de la patria, del *ethos*, del lenguaje, de la tribu, del sexo, del territorio.

Si la búsqueda del sentido vuelve por estos fueros, no sólo el modelo de humanidad que el dios agotado de Nietzsche expresa se encuentra en entredicho, sino también las prácticas discursivas que pretenden construir formas de convivencia apaciguadas, donde lo uno no signifique la sumisión de los otros. Tampoco, su apoderamiento hostil. El gran Otro, el totalmente Otro, no parece haber agotado su banco de sentido. Mientras más se le aplaza, más aparece en un horizonte cultural determinado por una diversidad que no se reconoce en una convivencia pergeñada a imagen y semejanza de Occidente. Ojalá que la caridad intramundana deje sus huellas en este mundo, así este mundo secular practique su propia abstinencia con respecto a todo lo que no sea él mismo. Desde nuestro punto de mira, es esta caridad la que está por hacerse. Mientras se hace, seguramente el exilio de Dios, Él desde su exilio, arriesgue alguna palabra para ser redimido en el foro de este mundo, sin la violencia que propician algunos hermeneutas de ultimidad. Y tal vez este libro, escrito desde la insatisfacción, pero también allende ella, larvada por una Iglesia ceñida a la represión franquista de la carne, del espíritu y del prójimo, sea, como hemos

afirmado al principio, una plegaria por la encarnación de esa caridad en un espacio que ya no desea admitir en sí la mediación, abstracta, de una falsa trascendencia. *Homo non vult esse nisi homo*, el hombre no quiere ser sino hombre. Y que la aristotélica inmortalidad no exceda las fronteras de un acontecimiento terreno. Que dicha caridad encuentre sitio en los corazones endurecidos de este mundo, más allá de sus cosificaciones burocráticas, es dificultad. Porque una caridad hecha sistema, ejecutada desde los mecanismos jurídicos del Estado social, resultaría en un espejismo intramundano. Pues con ello se disolvería la relación infinita, cercana y distante a la vez, entre un *tú* y un *yo*; en una palabra, el *nosotros*. La esencia sencilla de toda plegaria.

Noticias

De tesistas y tesis

Concluyeron sus estudios de Licenciatura en Filosofía los siguientes alumnos de la Escuela de Filosofía de la UCAB:

Roberto Salazar Mujica (19-07-2007), con el trabajo de grado titulado *Preguntando por el hombre: caminos coincidentes, desde Agamben y Lévinas, para un nuevo planteamiento ético*.

Valdson Silva Amorim (09-03-2007), con *Teoría general de la democracia en Norberto Bobbio*.

Rafael Fauquié Weffer (23-02-2007), con *Discordancia entre lo conocido y lo real como perpetua posibilidad en el pensamiento de Guillermo de Ockham*.

Javier Hernández Díaz (12-12-2006), con *Ética dialógica y clonación terapéutica*.

Alejandro Vera Morales (30-11-2006), con *Humanidad e inteligencia: la órbita de la dignidad humana a partir de la noción de inteligencia en José Antonio Marina*.

Alirio Samuel Hernández (17-10-2006), con *El cuerpo como una gran razón. Aproximación a la noción de sensibilidad de Friedrich Nietzsche*.

Primera cohorte de la Maestría en Filosofía de la UCAB-Guayana

Los profesores Roger Vilain y Diego Márquez son los primeros alumnos de la Maestría en Filosofía de la Universidad Católica Andrés Bello, sede Guayana, en obtener el título de Magíster en la disciplina. El primero de ellos desarrolló un trabajo de grado titulado *Noción de libertad en "Querido Diego, te abraza Quiela", de Elena Poniatowska: una aproximación existencialista*. Allí Vilain destaca los elementos que de la novela de la autora mexicana guardan relación con la filosofía existencialista de Sartre, en especial

con la noción de libertad desarrollada por el filósofo francés. Por su parte, el profesor Diego Márquez expuso y defendió el trabajo de grado titulado *Cuestión social, moral y religión en la novela "Los mártires" de Fermín Toro*. El abordaje filosófico de la novela de Toro, primera escrita en Venezuela, revela un severo cuestionamiento al industrialismo inglés de la primera parte del siglo XIX, debido a los adversos efectos sociales que éste generó. Se destaca el hecho de que ambos trabajos obtuvieron la máxima calificación y, de igual manera, la mención publicación (octubre 2007).

Revistas recibidas en canje

Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto de Filosofía. Madrid-España, nº 24, junio 2001, pp. 312

Contenido: I. Artículos: *El sentido olvidado del patriotismo republicano*, Mauricio Viroli. *¿Qué derechos para la minorías culturales?*, Michel Walzer. *Manifiesto nacionalista (o hasta separatista, si me apurará)*, C. Ulises Moulines. *Tres espacios de la ciudadanía*, Ángel Rivero. *Sobre la democracia en el ámbito internacional*, Elena García Guitián. *Rousseau y las superación del dilema iusnaturalismo-convencionalismo*, José Rubio Carracedo. *Los límites de la influencia de Carl Schmitt en la República de Weimar*, José Luis Villacañas. II. Notas y discusiones: *Etnomanía vs. ciudadanía*, Fernando Savater. *Recursos cívicos en una sociedad liberal: versiones densas y tenues del liberalismo*, Ronald Beiner. *Ciudadanía ecológica: ¿una influencia desestabilizadora?*, Andrew Dobson. *Liberalismo, participación política y pertenencia cultural*, Mariano C. Melero. *En torno a la identidad. La comunidad como trabajo*, José Barata-Moura. *¿Qué nos pueden enseñar los estoicos sobre el valor de los valores?*, Osvaldo Guarilha. *Lo público y lo privado en la obra de Jean-Jacques Rousseau*, Fernando Calderón Quindós. *La antropología moral de la igualdad*, Ángel Puyol.

Espacio Abierto. Cuaderno Venezolano de Sociología. Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela, vol. 15, nº 1 y 2, enero-junio 2006, pp. 470

Contenido: I. Artículos: *La expectativa del futuro del venezolano y la crisis*, Roberto Briceño-León. *Educación y consenso: las funciones pasivas*, Miguel Ángel Campos. *Ética de la riqueza en Venezuela*, Roberto Briceño-León. *La universidad según el sentido*, Ángel Rivero. *Sobre la democracia en el ámbito internacional*, María Cristina Parra y Nelio Ríos Lugo. *La estructura del conocimiento o ¿de cuántas maneras podemos conocer?*, Immanuel Wallerstein. *Sociología: de los sistemas a los actores*, Alain Touraine. *El ascensor detenido. La crisis de la movilidad social a través de la titulación*, Alexis Romero Salazar. *Temas con variaciones: el presidencialismo y su impacto en los procesos democráticos*, Gladis Villarroel. *La búsqueda y la rebusca del conocimiento: algunos elementos de mi experiencia y desmemoria académica como sociólogo*, Orlando Albornoz. *La igualdad social en las actitudes de los venezolanos*, Valia Pereira Almas. *Identidad en movimiento (aspectos del marco de acción colectiva de la protesta popular venezolana 1999)*, Margarita López Maya, David Smilde y Keta Stephany. *¿La identidad de clase en la botella? Reflexiones socio-culturales sobre costumbres del alcohol y la droga en Venezuela*, Philil Lalander y Richard Lalander. *La violencia: destrucción y constitución del sujeto*, Michel Wieviorka. *La pasión política (aportes para una ética política post-moderna)*, Fernando Mires. *Cultura y subjetividad: el caso del sindicato de telefonistas de la república mexicana*, Enrique de la Garza Toledo. *Tercermundismo y chavismo*, Daniel Hellinger. *Cultura, poder y petróleo: Campos petroleros y la construcción de ciudadanía en Venezuela*, Miguel Tinker Salas. *Robert K. Merton*, Gonzalo Cataño. *Postmodernidad. Las criptas de la vida*, Michel Maffesoli. *Los wayuu: tiempos, espacios y circunstancias*, Luis Adolfo Pérez. *De cuerpos, tatuajes y culturas juveniles*, Rodrigo Ganter S. *Globalización, espacio y ritualización: de la plaza pública al mall*, José E. Finol.

Universitas Psychologica. Pontificia Universidad Javeriana. Facultad de Psicología. Bogotá-Colombia, vol. 3, n° 2, julio-diciembre 2004, pp. 215

Contenido: Artículos: *Elección, reforzamiento dinámico y requisito de respuesta de cambio*, Carlos F. Aparicio y Jorge A. Balderrama. *El resurgimiento del inconsciente: su historia desde la psicología científica y el estudio del aprendizaje implícito*, Jairo A. Roza Castillo. *Respuestas sociales ante situaciones hipotéticas de tensión interpersonal de un grupo de niños y niñas institucionalizados por maltrato físico y de un grupo de niños y niñas no maltratados*, César Rey. *El sistema de trabajo y sus implicaciones para la prevención de los riesgos psicosociales en el trabajo*, José M. Peiró. *Una visión sobre la psicología como ciencia*, Augusto Pérez Gómez. *Discursos circulantes y construcción social de empresa en una organización del sector floricultor colombiano*, Liliana Vargas Monroy, Diana Aragón, Segovia Rivera y Carlona Trevisi. *En búsqueda de una psicología crítica en los ámbitos laborales*, Hernán Camilo Pulido-Martínez. *Influencia de los tonos musicales en el condicionamiento clásico de preferencia hacia figuras geométricas*, Andrés Moya, Julio Eduardo Cruz y Wilson López. *Características espirituales y religiosas de pacientes con cáncer que asisten al Centro Javeriano de Oncología*, Mary Rosy Martínez Echeverri, Carolina Méndez Porras y Blanca Patricia Ballesteros

Revista Cubana de Ciencias Sociales. Academia de Ciencias de Cuba. N° 27, enero-junio 1992, pp. 193

Contenido: Artículos: *El quinto centenario visto desde Cuba*, A. Hart Dávalos. *En torno al 12 de octubre de 1492: conceptos y significación*, J. Le Riverend Brusone. *Notas sobre la exploración y conquista de Cuba*, C. García del Pino y A. Melis Cappa. *Nuestra América y las Europas hacia otro medio milenio*, L. Toledo Sande. *Filosofía e identidad latinoamericana. Exposición y crítica de una problemática*, S. Castro-Gómez. *La autoconciencia nacional cubana en sus orígenes: reflexiones en el 500 aniversario*, D. Miranda Francisco. *Retrospectiva y actualidad del V centenario en el campo religioso*, J. Ramírez Calzadilla y J. Berges Curbelo. *Paralelismo y transculturación en la religiosidad aborigen antes y después de la conquista*, M.D. Fariñas Gutiérrez. *Presencia aborigen en la etnogénesis cubana*, J. Guache Pérez. *Evocación de Foeta en Nueva York*, E. Sainz. *El medio milenio y la lengua nacional de los cubanos*, S. Valdés Bernal. *Conciencia de nuestra América*, J. A. Portuondo Valdor.

Revista de Filosofía. Universidad Iberoamericana. Departamento de Filosofía. México, año 38, n° 115, enero-abril 2006, pp. 150

Contenido: I. Documentos: *Del origen de la obra de arte. Primera versión*, Martín Heidegger. II. Diálogos: *Sobre verdad y conciencia. Conversación con Alberto Rosales*, Ángel Xolocotzi. III. Ensayos: *La metafísica en el pensamiento de Heidegger*, Friedrich-Wilhelm von Hermann. *Heidegger y Duns Escoto. La gramática especulativa, el neokantismo y la fenomenología*, Mauricio Beuchot. *Algunas consideraciones sobre Heidegger y Wittgenstein*, Martha Massa.

Aréte. Revista de Filosofía. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima-Perú, vol. XVI, n° 2, 2004, pp. 186

Contenido: Artículos: *Realismo moral: una perspectiva naturalista*, Michael Devitt. *Castoriadis o el proyecto de autonomía democrática*, Alfonso Ibáñez. *Virtudes cívicas*

procedimentales, democracia participativa y educación ciudadana, Gustavo Pereira. *De la divinidad de lo oculto. Pausanias en el Banquete de Platón*, Lorena Rojas. Documentos: *En la filosofía francesa hemos vivido una retórica de la ruptura*, Jean-Francois Courtine. *Hombre y tiempo: de la evolución creadora al creador de la evolución*, Michel Serres.

Cuadernos de Literatura. Literatura y convergencias estéticas. Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá-Colombia, vol. 10, n° 19, julio-diciembre 2005, pp. 160

Contenido: Artículos: *La ópera Furatena de Uribe Holguín y el imposible áureo de la conquista en tiempos de la modernización salvaje*, Luis Fernando Restrepo. *La fe indígena en la escritura y la imagen: asimilación y resistencia en los Andes coloniales*, Rocío Quispe-Agnoli. *Alguien tocaba la puerta... Tú te envolviste en una bata y abriste. Narrativa y rito en la novela y performance*, Luis Rebaza Sorraluz. *Párvulos inconscientes y soldados de luna, Ciudad de Panamá, Colombia 1903*, Carmen Millán. Poesía y dramática: *Estética de resistencia en la poesía del Caribe afroaspáruco*, Graciela Maglia Vercesi. *Ciencias Sociales ¿y teatro? Una mirada interdisciplinaria*, Jorge Pardo.

Avatares. Cuadernos de investigación en Cultura y Filosofía. Universidad Intercontinental. Escuela de Filosofía. México, año 9, n° 26, enero-junio 2006, pp. 40

Contenido: Artículos: *El sentido del ser y la nostalgia del Absoluto en el pensamiento filosófico de Edith Stein*, Marina Okolova. *El filosofar náhuatl del siglo XVI y el mayatejolobal de los siglos XX y XXI: aspectos similares*, Daniel Hernández Ramos.

Logos. Revista de Filosofía. Universidad La Salle. México, vol. XXXIV, n° 101, mayo-agosto 2006, pp. 132

Contenido: Artículos: *La esencia del filosofar de Juliana González*, Enrique Aguayo. *El desencantamiento del mundo*, Alberto Buela. *¿Por qué hay universo en lugar de nada?*, Ramón Kuri Camacho. *Idemidad o ipseidad, identidad o anihilamiento*, Jesús Ignacio Panedas Galindo. *Observaciones sobre el concepto de tecnología en el diálogo entre Sloterdijk y Heidegger*, Diego Parente.

Episteme NS. Revista del Instituto de Filosofía. Universidad Central de Venezuela. Facultad de Humanidades y Educación. Caracas-Venezuela, n° 2, julio-diciembre 2004, pp. 207

Contenido: Artículos: *Teoría aristotélica de la responsabilidad*, Francisco Bravo. *Levinas, ontología y Talmud*, Marisa Kohn Becker. *Las débiles pruebas de nuestra debilidad moral*, Francisco Lara Sánchez. *Del malestar a la reivindicación del ethos social. Hacia una ética de la autenticidad en el pensamiento de Charles Taylor*, Mauricio Mancilla Muñoz. *Tolerancia y modernidad o ¿por qué Natán es judío?*, Reyes Mate. *Capacidad e igualdad*, Fabiola Vethencourt.

Anales de la Literatura Española Contemporánea. Academia Norteamericana de la Lengua Española. Colorado-EE.UU, vol. 31, issue 2, 2006, pp. 326

Contenido: Artículos: *El teatro Cervantes en la escena española contemporánea: identidad y vanguardia*, Ma. Francisca Vilches de Frutos. *El otro tropical en el teatro español (1930-1970)*, Montserrat Alás-Brun. *Teatro, política y memoria en "El jardín quemado" de Juan Mayorga*, Aznar Soler. *Gregorio Martínez Sierra y los epistolarios: algunas apostillas*, Julio Enrique Checa Puerta. *El teatro. Revista de espectáculos (1909-1910); un concierto en tres tiempos en defensa de la escena española*, Raquel García Pascual. *Los escenarios de la memoria histórica: Carta de amor de Fernando Arrabal en el Centro Dramático Nacional*, Bernardo Antonio González. *Una singular representación de Juan José, de Joaquín Dicenta (diciembre 1910): los intelectuales a escena*, Marta Palenque

Núcleo. Revista de la Escuela de Idiomas Modernos. Facultad de Humanidades y Educación. Universidad Central de Venezuela. Caracas-Venezuela, n° 21, 2004, pp. 162

Contenido: Artículos: *Mecanismos de cohesión en un texto de Italo Calvino*, Antonio Bruni. *La visión unimodular en fonética y fonología: contribución al debate*, Godsono Chela-Flores. *Cortesía verbal y relaciones sociales en los chats*, Gabriel Dorta. *The Jumbie Bird: el conflicto de identidad en la obra de Ismith Khan*, Elba Conde. *Las Ventanas y las Voces*, de Juan Carlos Botero. *EL viaje, la supervivencia, la muerte*, Dariuska González. *Lautréamont/Maldoror: entre Hegel y Nietzsche*, Luis Miguel Isava. *La novela epistolar de tema sentimental. De la antigüedad latina a la postmodernidad latinoamericana*, Moraima Márquez. *La política en la recámara*, Cecilia Rodríguez.

Mar Oceana. Revista de Humanismo Euroamericano. Universidad Francisco de Vitoria. Asociación Francisco López de Gómara. Fundación García Arévalo. España, n° 19, 2006, pp. 148

Contenido: Artículos: *Un nuevo discurso de las armas y las letras*, Sabino Fernández Campo. *Azorín ante Cervantes: un viaje por La Mancha (1905) y "Un libro de melancolía" (1948)*, José María Martínez Cachero. *Antropología de valores y logomática en el Quijote*, Mario Hernández Sánchez-Barba. *La Galeta como filosofía*, Cándido Pérez Gállego. *Eros y tragedia en William Shakespeare*, Ángel Sánchez-Palencia y Martí. *Una aportación sartriana a al cuestión del sentido*, José Ángel Agejas Esteban. *Investigación histórica: el primer debate sobre tolerancia religiosa en el México independiente, 1823-1824*, Emilio Martínez Albesa.

Universitas Philosophica. Pontificia Universidad Javeriana. Facultad de Filosofía. Bogotá-Colombia, n° 42, junio 2004, pp. 172

Contenido: Artículos: *Metamorfosis de la dialéctica: el método expuesto en Pedro 265 c-266*, Monique Dixsaut. *Aristóteles: una poética de lo posible*, Alfredo Marcos. *Elementos para una metafísica del símbolo*, Alfonso Flórez Flórez. *La Filosofía medieval en Latinoamérica*, Joseph-Ignasi Saranyana. *El problema de la memoria intelectual en Tomás de Aquino*, Héctor Hernando Salinas. *Entrevista al Profesor Otfried Höffe, Universidad de Tübingen*, Alfonso Flórez Flórez y Vicente Durán Casas. *¿Es la filosofía una herramienta del pensamiento?*, Rubén Antonio Sánchez Godoy.

Dikaiosyne. Revista semestral de filosofía práctica. Grupo investigador Logos: Filosofía, Derecho y Sociedad. Centro de Investigaciones Jurídicas. Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas. Universidad de Los Andes, Mérida-Venezuela, n° 14, junio 2005, pp. 196

Contenido: Artículos: *La naturaleza: objeto o sujeto de derechos*, Belkis Cartay. *Acercas de la racionalidad científica: Feyerabend y los límites de la argumentación*, Gilberto Chacín. *El embrión es vida humana*, Ronald Chacín. *Ética y política: las consecuencias prácticas de la modernización en la óptica de una acción comunicativa*, Martha De La Vega. *La libertad de expresión: de la doctrina a la ley*, Margarita Belandria y Javier González. *Globalización y glocalización frente al debate postmoderno*, Juan Pascual Mora. *El derecho en "Alcalde de Zalamea"*, Carlos Parodi. *La palabra y su universo de sentido*, Teresa Espar. *Procesos existenciales en el ritmo de la poesía*, Drina Hoccevar.

Actual. Revista de la Dirección de Cultura. Universidad de los Andes. Mérida-Venezuela, n° 57, III etapa, agosto-diciembre 2004, pp. 254

Contenido: Artículos: *Mito y escritura en la obra de Rafael José Álvarez*, María José Bruña Bragado. *Aprendizaje o el libro de los deseos o todos los cuentos de Clarece Lispector*, Nuria Girona. *Las manos llenas de anillos: Salvador Novo y la escenificación de Boudoir*, Ana Belén Caravaca. *Educación, educar, educar... Denzil Romero y el archivo ilustrado*, Mónica Marinone. *España en la base del americanismo de Pedro Henríquez Ureña*, Eva Guerrero. *Implacable (y sufrida) memoria crítica. Las batallas en el desierto de José Emilio Pacheco*, María Coira. *Sobre la interpretación de las independencias hispanoamericanas: una reflexión historiográfica en la longue durée*, Mónica Quijada. *En sentido de la música en Platón y el mundo clásico griego*, Simón Noriega-Olmos.

Universitas Humanística. Revista de antropología y sociología. Facultad de Ciencias Sociales. Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá-Colombia, n° 61, enero-junio 2006, pp. 310

Contenido: Artículos: *Las antropologías del mundo. Transformaciones de la disciplina a través de los sistemas del poder*, Gustavo Lind Ribeiro y Arturo Escobar. *¿Son los mestizos híbridos? Las políticas conceptuales de las identidades andinas*, Marisol de la Cadena. *La totalización del significado: las políticas de la narratividad entre terrorismo y rebelión*, Julia Suárez. *Políticas de la identidad, ciudadanía intercultural y reivindicaciones territoriales indígenas en dos localidades amazónicas*, Carlos del Cairo y Estaban Rozo. *Satanás se desregula: sobre la paradoja del fundamentalismo moderno en la Renovación Carismática Católica*, Silvia Monroy. *Mujeres encarceladas: proceso de encarcelamiento en la penitenciaría femenina de Brasilia*, Laura Odóñez. *Religión y poder: confrontando al mundo moderno*, Carlos Leopoldo Piedrahita. *Tramas y urdimbres sociales en la ciudad*, Yari Romero.

Cuadernos de Filosofía Latinoamericana. Facultad de Filosofía. Universidad Santo Tomás. Bogotá-Colombia, vol. 26, n° 93, julio-diciembre 2005, pp. 237

Contenido: Artículos: *Comentario a la Política de Aristóteles*, Carmenza Neira Fernández. *La prudencia política en Tomás de Aquino*, Alberto Cárdenas. *Hermenéutica analógica y política*, Mauricio Beuchot. *Aportes del pensamiento de Bernard Lonergan*

a la fundamentación de los derechos humanos, Louis Roy. *Rorty y los problemas de una ética pragmática: un ensayo de interpretación analógica*, Rafael Gómez Pardo. *La voluntad y su papel en la constitución de la identidad personal: un estudio a partir de la filosofía de Edmund Husserl*, Julio César Vargas. *Aportes para la comprensión de la historia de la edad media desde el horizonte de la utopía social*, Gerardo A. Martínez. *Razón concreta y mentalidades*, Germán Marquín A. *Filosofía de la educación latinoamericana: una clave intercultural desde Zubiri-Ellacuría*, Fidedigno Niño. *El significado de la filosofía de la liberación hoy*, Héctor Samour. *Visión del hombre latinoamericano y la idea de educación en Fernando González Ochoa*, Diego Alejandro Rincón. *El supremo recurso del patriarca: los dictadores de novela según el modelo hacendario de gobierno*, Carlos Germán van der Linde. *Marta Cano: la endeblez de un símbolo*, Carlos M. Ramírez.

Opción. Revista de Antropología, Ciencias de la Comunicación y de la Información, Filosofía, Lingüística y Semiótica, Problemas del Desarrollo, la Ciencia y la Tecnología. Universidad del Zulia. Facultad Experimental de Ciencias. Departamento de Ciencias Humanas. Maracaibo-Venezuela, n° 50, agosto 2006, pp. 197

Contenido: I. Artículos: *Enfermedad y significación: Estigma y monstruosidad del VIH/SIDA*, Elvis Rodríguez y Nelly García. *Semiótica de la resistencia: el ser, la memoria y la historia*, Bero Tarasti. *Análisis macroestructural semántico del discurso de la prensa latinoamericana digital sobre los ataques del 11 de septiembre*, Doris E. Martínez. *La confrontación Colombia-Venezuela desde la perspectiva del análisis del discurso*, Alexander Mosquera. *Los signos del merengue: un análisis semiótico*, Alfredo Tenoch Cid Jurado. *El paradigma emergente en educación y museos*, Lauro Zavala. *La investigación de la comunicación en América Latina: evaluación del estado de la cuestión*, Migdalia Pineda de Alcázar. *Perfil de competencias del docente en la función de investigador y su relación con la producción intelectual*, Lúgja Pirela y Leticia Prieto. II. Ensayo: *¿Ecología para quién? Ecología profunda y la muerte del antropocentrismo*. Oriando José Ferrer Montaña.

ConcienciActiva. Ética y valores en un mundo globalizado. Fundación ConcienciActiva. Caracas-Venezuela, n° 15, abril 2007, pp. 198

Contenido: I. Artículos: *Venezuela: país parálítico*, Karina Sainz Borgo. *Diferencia, argumentación y alteridad radical*, Carlos Villarino. *El impacto social de la Independencia sobre la sociedad venezolana*, Inés Quintero. *La nueva violencia delincual, Alejandro Moreno. Juan Pablo II a los universitarios. Su vida y mensaje entre 1938 y 1979*, Alfredo Gorrochategui. *Vigencia y futuro de la Filosofía*, William Rodríguez. *Alrededor de la palabra. Entrevista con Eugenio Montejo*, Carmen V. Carrillo.

Índice acumulado

ARTÍCULOS:

Ama Gonzalo (del), José Carlos: Maquiavelo y Erasmo: El destino opuesto de dos nombres. Un estudio de la interrelación entre pensamiento, reputación y posteridad, 2006, N° 10, p. 9

Báez Cabrera, Mauricio Marcelino: La Historia y el cálculo de la viabilidad nacional, 2006, N° 10, p. 29

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. Victor J. Krebs y Lizette Nava). 1999, N° 2, p. 9

Clemente Pustelnyk, Ivanova: "¿Qué importa quién habla?": La

experiencia desnuda del lenguaje, 2006, N° 10, p. 51

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. Aproximación 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 jan-

senismo político (Tr. Carlos Padrón). 2000, Nº 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, Nº 1, p. 7

Guzmán, Rayda: Cinco órdenes en torno a un problema de ficción, ilusión y conocimiento. 1999, Nº 2, p. 133

Heymann, Ezra: Niveles verbales y preverbales en la "Interpretatio Naturae", 2005, Nº 8, p. 89

Hernández, Jesús: El liberalismo implícito de la tradición moral aristotélico-tomista. 1998, Nº 1, p. 27

Hernán López, Garay: Algunas reflexiones sobre las condiciones de posibilidad de la democracia en América Latina. 2003, Nº 6, p. 123

Jara, José: De Nietzsche a Foucault, un peligroso tal vez. 2000, Nº 3, p. 39

Jorge H., Carlos: Notas de lectura de la "Crítica de las Providencias de(l) Gobierno" de Simón Rodríguez. 2006, Nº 9, p. 9

Jove, Daniel: Aristóteles, Leibniz y la noción de entelequia. 2004, Nº 7, p. 135

Juárez, José Francisco: La formación en valores como principio rector de la calidad educativa en las universidades. 2004, Nº 7, p. 151

Kohn, Carlos: Apuntes para una crítica a la teoría liberal de la democracia: una visión desde América Latina. 2000, Nº 3, p. 57

Lezama, José Q: Ética, investigación y tecnología. 2003, Nº 6, p. 107

Larrique P., Diego: La pertinencia de los clásicos en las ciencias del espíritu: la formación del canon sociológico. 2004, Nº 7, p. 181

López Saco, Julio: Dao: unidad, vacío, totalidad: ¿una visión generadora y orgánica del cosmos? 2004, Nº 7, p. 215

Malavé Naimé, 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, Nº 3, p. 69

Molina D'Jesús, Álvaro Alberto: Indagaciones sobre la intuición del lenguaje en la filosofía de Heráclito de Efeso 2006, Nº 10, p. 65

Portuondo Pajón, Gladys L.: De la existencia a la trascendencia: Karl Jaspers o la metafísica de las cifras. 2006, Nº 10, p. 75

Pérez Hernáiz, Hugo: Espacio, cuerpo y conocimiento. Sociología del espacio de producción del conocimiento. 2002, Nº 5, p. 87

Pinardi Gallinato, Sandra E.: Una hermenéutica del cuerpo. 2006, N. 9, p. 75

Ramos Queiroz, Daniel: La búsqueda compulsiva del significado y el riesgo de proyección: paranoia y psicoanálisis. 2003, Nº 6, p. 151

Reyes, Oscar: La esperanza social post-metafísica en Richard Rorty. 2000, Nº 3, p. 111

Rivas, Carlos: Lo dionisiaco 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 lebendigen 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

Zarama Rincón, Rosa Isabel: Valores occidentales en torno a la muerte en diálogos socráti-

cos y en testamentos coloniales. 2006, N° 10, p. 103

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

Bricenio Guerrero, José M.: Conferencia inaugural del Primer Congreso Internacional sobre Pensamiento Europeo Latino Americano. 2001, N° 4, p. 83

Camacho Molina, Jhozman, sj.: Conferencia-discusión: células-madre: ¿peor el remedio que la enfermedad? 2006, N° 10, p. 123

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.

Heymann, 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: Bolívarianismo, 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

Silva Amorin, Valdson Dos Remedios, sj. La posibilidad de criterios universales en la ética discursiva en Jürgen Habermas 2006. N°. 10, p. 135

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 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 Filosofía. 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". Éstos 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.

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); volumen, si es el caso; 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: Émile Durkheim: *La división del trabajo social*, tr. Carlos Posada, Madrid, Akal, 3ª edic., 1995, p. 16. Si se trata de artículos, nombre y apellido del autor seguido de dos puntos; luego el título del artículo, que se colocará entre comillas, seguido de coma; páginas donde se encuentra el artículo, seguido de coma; luego el título de la publicación en itálicas, seguido de coma; año, volumen y número de la revista, seguido de coma; lugar de la edición, seguido de coma; editorial, seguido de coma; fecha (incluidos mes, día y año, separados por coma cada uno de los datos). Ejemplo: Gladys Portuondo: "De la existencia a la trascendencia: Karl Jaspers o la metafísica de las cifras",

Norms for the delivery of collaborations

Lógoi is a semiannual magazine whose object is publishing articles that constitute a contribution to the philosophical debate. Lógoi is arbitrated according to the norms established by FONACIT and REVENCYT. All articles presented for consideration will have to fulfill the following guidelines:

- 1) The authors will send their works by triplicate to the Editorial Council of the Magazine. Two of those copies will not include the name of the author or of the institution to which 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 which will be written in Spanish and in English. This abstract should have no more than 100 words.
- 3) All articles should be submitted in electronic form in a CD. The 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 him or herself to only authorize the publication of its article 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. The new publication should mention clearly the original 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 objectives and subject; b) correct grammar and spelling; c) coherence and cohesiveness of ideas exposed; d) relevance of the problem; and, e) bibliographical and hemerographical sources in relation to 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 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 will give each author its article for ulterior revisions (this must be done in a 7-day 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:

Émile Durkheim: *The Division of Labor in Society*, translated by George Simpson, New York, The Free Press, 1933, 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. Example:

Gladys Portuondo: "From the existence to the transcendence: Karl Jaspers or the metaphysics of the ciphers", pp. 75-102, *Lógoi. Revista de Filosofía*, n° 10, Caracas, Universidad Católica Andrés Bello, julio-diciembre 2006.

In the case of electronic sources the following model should be used:

Claudio La Rocca: "Kant y la Ilustración", *Isegoría*, n° 35, julio-diciembre 2006, accesible en <http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/issue/current> [Consulta: 2007, october 23].

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 please send an email to:

joma79@movistar.net.ve

jdasilva@ucab.edu.ve

lnava@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, recomendando la incorporación de un mínimo de condiciones objetivamente detalladas o la imposibilidad de su admisión.
- 2) Si se cumplen 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 prudencia y discreción en el manejo de los documentos consignados.
- 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 éste 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 sólo 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) En 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 de 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 _____ /

Firma:

Este ejemplar se terminó de
imprimir en Caracas en
julio del año 2008
en los talleres de Editorial Texto C.A.
