

LÓGOI

Caracas
Venezuela
Semestre
julio-diciembre

2009



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

14

REVISTA DE FILOSOFÍA

LÓGOI. Revista de Filosofía

Año 10. N° 14

Semestre julio-diciembre 2008

LÓGOI

Revista de Filosofía



UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO
Escuela de Filosofía

LÓGOI. Revista de Filosofía. Año 10. N° 14
Semestre julio-diciembre 2008
Fundada en 1998.
Revista arbitrada e indizada de Filosofía

José Luis Da Silva P.
Director-Editor
Lizette Nava
Editor-Jefe
José Lezama, Aurelio Pérez, Lorena Rojas
Consejo editorial

LÓGOI Revista de Filosofía se edita bajo los auspicios de la:
©Universidad Católica Andrés Bello
Apartado Postal 20332. Caracas 1020-A
Urb. Montalbán. La Vega. Escuela de Filosofía
Teléfonos: 0212 4074238 – 4074237. www.ucab.edu.ve
Depósito Legal: pp. 199802df38
ISSN: 1316-693X

Indizada en: REVENCYT: RVL006, CLASE, The Philosopher's Index, Index Copernicus International, IC Journals Master List, DIALNET, Ulrich's Periodicals Directory, Catálogo de LATIDEX.

Lógoi, Revista de Filosofía forma parte del Registro de Publicaciones Científicas y Tecnológicas Venezolanas subvencionadas por el FONACIT

Correspondencia, aceptación de colaboraciones y canje: UCAB, Escuela de Filosofía, Edificio de Aulas, Piso 3°, Módulo A-5. Montalbán. Caracas.

Correos electrónicos para el envío de colaboraciones:

joma79@movistar.net.ve - jdasilva@ucab.edu.ve - lizettenava@cantv.net

Diseño y Producción: Publicaciones UCAB

Diagramación: Reyna Contreras

Diseño de portada: Reyna Contreras

Corrección de puebas: Juan Luis Valdez

Impresión: Editorial Texto, C. A.

Venta: vfiguera@ucab.edu.ve

Canje y donación: bchacon@ucab.edu.ve



Contenido

ARTÍCULOS

Tres perspectivas del sistema kantiano de la razón práctica
Oswaldo Plata11

*Relaciones entre historia y verdad. Uso de los condicionales
contrafácticos*
Corina Yoris37

*El anarquismo de Feyerabend. Disquisiciones en torno a una
máscara*
Jesús Civit.....47

Experiencia y pasión: Descartes, Espinosa y Hume
Rafael García.....81

*Personificaciones mítico-simbólicas del concepto filosófico Yin-Yang
en China*
Julio López Saco97

Comunicación humana y cultura de paz: una aproximación teórica
Luis R. Rojas Vera y Elizabeth Arapé Copello109

Tensiones entre Historia y Ciencia en la filosofía moderna
Pedro V. Castro Guillen 127

COMUNICACIÓN

La filosofía de la historia: siete visiones del siglo XX
Rafael Arraiz Lucca..... 139

DISCUSIÓN

La dificultad de ser objetivo
Diógenes Mayol 155

RESEÑAS

John Cowburn: Free Will, Predestination and Determinism

Carlos G. Patarroyo G..... 169

Tomás Straka: Un reino para este mundo. Catolicismo y republicanismo en Venezuela

Marisol Criollo Sánchez..... 179

NOTICIAS..... 183

Revistas recibidas en canje 199

Índice Acumulado.....207

Instrucciones para los autores 213

Instructions for Authors..... 215

Pautas para los árbitros..... 217

Planilla de Evaluación218

Content

ARTICLES

- Three Perspectives on Kantian Sistem of Practical Reason*
Oswaldo Plata..... 11
- Relations between History and Truth. Use of Contrafactic Conditionals*
Corina Yoris.....37
- Feyerabend's Anarchism. Disquisitions around a Mask*
Jesús Civit.....47
- Experience and Passion: Descartes, Spinoza and Hume*
Rafael García..... 81
- Personifications Mythic-symbolic of the Philosophical Concept of Yin-Yang in China*
Julio López Saco.....97
- Human Communication and Peace Culture: A Theoretical Approach*
Luis R. Rojas Vera y Elizabeth Arapé Copello..... 109
- Tensions between History and Science in Modern Philosophy*
Pedro V. Castro Guillen 127
- COMUNICACIÓN**
- Philosophy of History: Seven Visions of the Twentieth Century*
Rafael Arraiz Lucca 139
- DISCUSSION**
- The Difficulty of Being Objective*
Diógenes Mayol..... 155
- REVIEWS**
- John Cowburn: Free Will, Predestination and Determinism*
Carlos G. Patarroyo G..... 169
- Tomás Straka: A Realm for this World. Catholicism and Republicanism in Venezuela*
Marisol Criollo Sánchez 179

NEWS	183
Magazines received in exchange	199
Accumulated Index.....	207
Instrucciones para los autores.....	213
Instructions for Authors	215
Rules for the Referees	217
Evaluation Form.....	218

Presentación

Para este semestre *Lógoi, Revista de Filosofía* presenta en su ejemplar N° 14 un conjunto de trabajos, algunos de los cuales constituyen investigaciones que muestran derroteros inéditos, aún por explorar; siendo que otros exhiben un rico potencial de conocimientos en el ámbito de la Filosofía moderna y contemporánea. Esperamos que las siguientes páginas satisfagan los requerimientos de investigadores, docentes y estudiantes de Filosofía.

Comenzamos con el artículo de Oswaldo Plata Pineda: “Tres perspectivas del sistema kantiano de la razón práctica”. El autor aborda un tema vital para el sistema moral kantiano, la noción del *yo*, buscando una interpretación que rompa con los horizontes estrechos de un *criticismo* caduco. Para ello el autor plantea la integración de los escritos éticos, históricos y religiosos, con el fin de evaluar las transformaciones experimentadas por el *yo* y su relación con el *otro*.

El trabajo de Corina Yoris, analiza las relaciones entre Historia y Verdad en vinculación con el uso de los condicionales contrafácticos. Su objetivo: evaluar la importancia de las causas que ocasionan el hecho narrativo, mostrando que dichos hechos no se encuentran aislados sino que forman entre sí relaciones que dan cuenta de la época en que se sucedieron. Entender la historia como: “el relato de los hechos tal como ocurrieron”, afirmando sin mediaciones la verdad de lo acontecido, daría pie a pensar que el conocimiento es totalmente objetivo. Concebir la historia como la acumulación de documentos, evadiendo cualquier interpretación con la excusa de una supuesta adulteración, sería, según la autora, una visión positivista inadmisibles en la actualidad que nos convoca.

Por su parte, Jesús Civit, en “El anarquismo de Feyerabend. Disquisiciones en torno a una máscara”, aborda la crítica que Paul Feyerabend le hace al método científico, al racionalismo, a la creación y uso de teorías, al proceso de investigación y a la forma general en que se genera el conocimiento. Usualmente, los manuales llaman a este tipo de pensamiento “anarquismo epistemológico”. Y así, sin más, se acepta. A través de este estudio, el profesor Civit pone en tela de juicio dicha aseveración. Así, aclara, en el propio

contexto de la obra de Feyerabend, ese epíteto que, cual máscara, devela al mismo tiempo que oculta.

Rafael García, en “Experiencia y pasión: Descartes, Espinosa y Hume”, presenta uno de los aspectos más resalante del término “pasión”; a saber, su ambigua riqueza interpretativa, y lo conecta con el denso tramado de ideas morales que atraviesa el mundo moderno. El trabajo gira en torno a la teoría de las pasiones en tres filósofos relevantes de la modernidad: Descartes, Espinosa y Hume. Cada uno, en su estilo particular, vincula el tema de las pasiones con su propia teoría sobre la experiencia y el modo de conducirse por la vida.

En el caso de Julio López Saco, tenemos una investigación filosófica sobre la noción de Yin-Yang que busca ilustrar en todo momento al lector. Su título: “Personificaciones mítico-simbólicas del concepto filosófico Yin-Yang en China” es, de por sí, fascinante. El autor parte de una premisa: el modelo mental mítico visto como un mecanismo transcultural originario que en China se personificó en el Yin y el Yang. Esta originaria simbología conforma una complicada red de correspondencias, dando lugar al desarrollo y movimiento de todos los fenómenos, sean estos naturales o culturales.

En otro orden de ideas, los profesores Luis R. Rojas Vera y Elizabeth Arapé Copello desarrollan, en su artículo, las relaciones complejas entre la comunicación, los conflictos y la construcción de una cultura de paz esencialmente desde la configuración de la comunicación humana. La idea central es que la cultura de paz bien puede depender de un programa de educación en comunicación.

Pedro Castro explora las tensiones entre la Historia y la Ciencia en los siglos XVII y XVIII. El artículo presenta una secuencia de hechos, partiendo del proceso de secularización de la Historia, en el siglo XVII, hasta el ascenso de la razón que dio lugar a la aparición de la episteme moderna; es decir, al proceso del nacimiento de la Ciencia natural asociada al surgimiento y triunfo de la sociedad burguesa.

Entre tanto, Rafael Arraíz Lucca ensaya con maestría los puntos de encuentro y desencuentro ocurridos en el siglo XX dentro de

la llamada Filosofía de la Historia. Para ello aborda siete ejercicios conceptuales combinando Filosofía e Historia.

Diógenes Mayol, en el apartado “Discusión”, nos habla de las diversas causas y razones por las cuales los hombres, y en particular los comunicadores sociales no pueden ser objetivos en su explicación de la realidad y en su redacción periodística.

Lógoi. Revista de Filosofía ha realizado en este número algunas modificaciones, atendiendo, de esta manera, las indicaciones de los árbitros evaluadores del FONACIT. Ahora tenemos una página de créditos mejor distribuida y con la información mínima necesaria. Siguiendo este mismo criterio, la primera página de cada artículo queda circunscrita a la información pertinente de cada colaboración; así, los datos de los autores quedan reducidos a: nombre, institución de adscripción y correo electrónico. El “Índice Acumulado” ha cambiado en su diseño: tomando en cuenta el orden alfabético, se procura presentar al autor, su colaboración y número de aparición de forma clara y visiblemente agradable. Por otra parte, y en el espíritu de llevar la revista a un rango de visibilidad cada vez mayor, hemos de informar que *Lógoi* estará muy pronto en el portal de la Asociación Iberoamericana de Revistas de Filosofía, y además, en calidad de miembro fundador. De esta forma, queremos responder responsablemente ante la imperativa necesidad de mejorar nuestra revista con cada entrega, procurando, entre otras cosas, una mayor presencia y visibilidad en el ámbito académico nacional e internacional.

José Luis Da Silva
Director

Tres perspectivas del sistema kantiano de la razón práctica

Oswaldo Plata Pineda

Doctorando en Filosofía
Universidad Nacional de Colombia
oswaldoplata10@gmail.com

RESUMEN

La concepción kantiana del *yo* es considerada convencionalmente como *nouménica* y *monádica*. Esta interpretación tradicional, a mi juicio no del todo correcta, surge de no considerar los escritos kantianos sobre la religión como parte integral del *criticismo* y, particularmente, de verlos como desvinculados de los escritos éticos. En este artículo me propongo defender una interpretación más amplia del *criticismo* mediante la integración de los escritos éticos, históricos y religiosos, y el seguimiento de las transformaciones experimentadas por el *yo* y su relación con el *otro*.

Palabras clave: Ética, religión, yo, otro-yo, otro.

Three Perspectives on Kantian System of Practical Reason

ABSTRACT

Kant's conception of the *ego* has been conventionally considered as *noumenic* and *monadic*. This traditional interpretation —not quite correct for me— arises from not considering Kant's writings on Religion as part of his *criticism*, and particularly from seeing them as detached from his works on Ethics. In this article I intend to defend a more open interpretation of Kant's *criticism*, that is, an interpretation that incorporates his ethical, historical and religious works while closely keeping in sight the transformations experienced by the *ego* and its relation to the *other*.

Key words: Ethics, History, Religion, *ego*, *other-ego*, *other*.

I. Introducción

Es común presentar la concepción kantiana del *yo* como vacía y *nouménica*, producto de un elevado ejercicio de abstracción carente de contenido empírico (*interpretación formalista o reduccionista*). Las críticas formuladas por Hegel a la ética kantiana tienen que ver mucho con esta común presentación. A su juicio de Hegel, la ética kantiana es una ética *formalista y abstracta*, basada en una concepción nouménica del *yo* que desconoce la existencia del *otro* y de la realidad, y que, en consecuencia, es incapaz de dar cuenta de las preguntas antropológicas fundamentales. Sin embargo, esta manera de ver las cosas no deja de ser incorrecta, aun cuando Hegel hubiese sido su iniciador y varios connotados filósofos sus propagadores (A. Shopenhauer, F. Nietzsche, E. Cassirer, A. Philonenko, entre otros). Principalmente, esta presentación del *yo ético* no es *correcta* por dos razones, una de orden epistemológico y otra de orden literario: la primera razón concierne a la no consideración de una serie de indicaciones programáticas realizadas por Kant en la *Crítica de la razón pura*¹, a saber, que a cada uno de los problemas cardinales de los que se ocupa el uso práctico de la razón le corresponde una perspectiva de análisis particular y, en virtud de esto, una concepción particular del *yo*. Sin justificación alguna, la crítica ha ignorado esta asunción tripartita –e interrelacionada– del *yo*. La segunda razón tiene que ver con la forma cómo, producto de un prejuicio académico/psicológico, los estudios kantianos sobre la historia y la religión han sido desarticulados del *corpus ético* kantiano y rebajados a ejercicios filosóficos aislados de la *<obra mayor>* (“charlas de sobremesa, más o menos luteranas”²); razones por las que han cargado casi siempre con el estigma de la *circunstancialidad* y han sido soslayados por la crítica especializada.

En el presente estudio intento remediar, en parte, esta equivocada asunción del pensamiento kantiano, ofreciendo tres caracterizaciones diferentes del *yo* y esclareciendo en cada caso sus relaciones con el *otro*. Mi análisis se centra en el período que va de 1785 a 1793³, período en el que el sistema kantiano de la razón

1 Immanuel Kant: *Crítica de la razón pura*, tr. Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara, 2003.

2 Eugenio Imaz: “Estudio Introductorio”, en Immanuel Kant: *Filosofía de la historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 9.

3 En la *Crítica de la razón pura*, Kant señala que la razón humana se compone de dos ámbitos o usos, el teórico y el práctico, que son complementarios y que se ocupan de problemas distintos. Así, mientras el uso teórico establece los límites del conocimiento, el uso práctico, en cuanto complemento seguro del anterior, explica todo lo que es posible mediante la libertad, a saber: “*qué hay que hacer* si la voluntad es libre, si existe Dios y

práctica reduce de modo paulatino su confianza respecto del *poder determinador* de la razón. Así, por medio del análisis de cada perspectiva del sistema de la razón práctica, muestro la manera cómo la concepción kantiana del *yo*, a medida de que Kant se percata del *factum* de la imperfección de la naturaleza humana, se va llenando de contenido material y se va haciendo menos *abstracta* y *formal*⁴.

II. Perspectiva práctica

En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (GMS)⁵, Kant busca determinar el *principio supremo de la moralidad* “*a priori* en nuestra razón”.⁶ Para Kant, este *principio*, que se deduce de un imperativo categórico o *imperativo de la moralidad*, tiene como finalidad poner en armonía una ley objetiva y la subjetividad de una voluntad humana que no es enteramente buena. A esa voluntad que no es enteramente perfecta y que no hace caso del “severo mandato del deber” Kant la denomina “querido yo”, y constituye el punto clave donde se enraíza mi propuesta interpretativa: el *factum* de la imperfección humana. Justamente, en las primeras páginas de la segunda sección de la GMS, se puede leer un pasaje que corrobora este *factum*:

Voy a conceder por amor a los hombres que incluso la mayor parte de nuestras acciones son conformes al deber, pero si se mira de cerca lo que piensan y cavilan se tropieza en todas partes con el querido yo, que siempre asoma, sobre el cual, y no sobre el severo mandato del deber, que a menudo exigiría abnegación, se basa su propósito⁷.

Y en la misma perspectiva, en la *KpV* Kant escribe:

si hay un mundo futuro” (*KrV*, A801/B829). En el periodo que siguió a esta indicación, Kant se ocupó decididamente de cada uno de estos problemas cardinales y estableció una perspectiva de análisis propia para cada uno de ellos; de suerte que el tema de la *voluntad libre* dio lugar a la <perspectiva ética>, el de la existencia de Dios a la <perspectiva religiosa> y el de la existencia de un mundo futuro a la <perspectiva histórica>. He analizado estas tres perspectivas y el concepto de libertad que cada una de ellas implica en: Oswaldo Plata Pineda: “Tres conceptos de la libertad kantiana”, pp.91-106, *Revista Humanitas*, Vol. 2, Santiago de Cali, Pontificia Universidad Javeriana, 2008.

- 4 Para un desarrollo detallado de la tesis integracionista que aquí propongo, envío al lector a mis estudios “Tres conceptos de la libertad kantiana” (*Revista Humanitas*, Vol. 2, Cali, 2008, pp. 91-106) y en “El lugar de Dios en la Crítica de la razón pura” (*Estudios Kantianos*, Universidad del Cauca, p.106-125).
- 5 Immanuel Kant: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, tr. José María Mar-domingo, Barcelona, Ariel, 1996.
- 6 Immanuel Kant: GMS, Ak, IV, 390.
- 7 Immanuel Kant: GMS, Ak, IV, p. 407.

Ya que la voluntad de todos no alberga entonces a uno y el mismo objeto, sino que cada cual cobija el suyo (su propio bienestar), el cual puede avenirse desde luego por casualidad con los propósitos ajenos que se orientan igualmente hacia sí mismos, mas tal caso no basta ni mucho menos para una ley... Los fundamentos empíricos de la determinación no le sirven a una legislación universal externa, mas tampoco valen nada para la interna; pues cada cual pone su sujeto como base de inclinación, pero cualquier otro pone a un sujeto distinto e incluso en cada sujeto mismo tan pronto es una u otra la inclinación que goza de un influjo preponderante. Descubrir una ley que las rijan en su conjunto bajo la condición de hacer coincidir a todas las partes es algo absolutamente imposible⁸.

Estos pasajes ponen en evidencia que Kant concibe el imperativo categórico para remediar esta situación poniendo en armonía el “severo mandato del deber” y las acciones del “querido yo”. Las diferentes formulaciones de este imperativo categórico comportan, empero, una índole distintiva para el *yo* y una diferente relación de este con el *otro*. Vale decir que, en esas diferentes formulaciones, la emergencia del *otro* es marginal y se encuentra *subordinada* a la existencia del *yo*. Esa *subordinación* puede tomarse, por lo menos, de *dos* formas.

En la *primera forma* de la mencionada *subordinación*, el *otro* no es un *otro* propiamente dicho, es decir, un *otro* desligado radicalmente del *yo*, sino que es, ante todo, un *otro-yo* que es el resultado de la autonomía del *yo*, habida cuenta de la abstracción de sus propios fines. En ese proceso:

[El hombre] tiene que abstraer de todo objeto hasta que éste no tenga influjo alguno sobre la voluntad para que la razón práctica (voluntad) no meramente administre interés ajeno, sino que demuestre meramente su propia autoridad imperativa como legislación suprema⁹.

Y en la “Analítica de la razón pura práctica”, Kant, en la misma línea, señala:

Por tanto es esa ley moral, de la cual cobramos una consciencia inmediata (tan pronto como nos trazamos máximas de la voluntad), aquello que se nos brinda *en primer lugar* y nos conduce directamente al concepto de libertad, en tanto que dicha ley moral es presentada por la razón como fundamento de determinación sobre

8 Immanuel Kant: *Crítica de la razón práctica*, tr. Roberto Rodríguez Aramayo, Madrid, Alianza, 2004, Ak, V, p. 28. A50.

9 Immanuel Kant: *GMS*, Ak, IV, p. 441.

el cual no puede prevalecer ninguna condición sensible al ser totalmente independiente de tales condicionamientos¹⁰.

Se sigue de lo anterior que, para Kant, el proceso de fundamentación de la ley moral universal, el ideal de autonomía perseguido por el *yo* y la emergencia del *otro-yo* son consecuencia lógica y ontológica de la abstracción, mediante el imperativo categórico, de los fines particulares que afectan la voluntad del *yo*. Es de esta forma -y no de otra- que tanto el ideal de autonomía del *yo* como la emergencia del *otro-yo* son racionalmente *posibles*. A pesar de esta *posibilidad*, la autonomía alcanzada directamente por el *yo* e indirectamente por el *otro-yo* no logra materializar a ninguno de los dos. Y al no presentarse tal materialización, lo que se configura entre el *yo* y el *otro-yo* es solamente un enlace sistémico, esto es, racional.

Ahora bien, al ser puesto de presente el hecho de que entre el *yo* y el *otro-yo* no existe un enlace material sino racional, la interpretación *formalista* o *reduccionista* de la ética kantiana empieza a cobrar sentido, pues una ética formulada exclusivamente sobre la base de *la facultad racional* de los agentes (*yo*), inconexa con todo contenido contingente y, sobre todo, fundada en un aislamiento *monádico*, se muestra impotente cuando tiene que dar cuenta de la pregunta ética fundamental, ¿qué debo hacer?, y sus preguntas conexas (¿Cómo vivir en comunidad?, ¿qué criterios emplear para la construcción del ordenamiento social?). Sirvan las siguientes palabras de Isaiah Berlin para ver hacia dónde apunta la crítica reduccionista:

Quiero ser sujeto y no objeto, ser movido por razones y por propósitos conscientes que son míos, y no por causas que me afectan, por así decirlo, desde afuera [y] no ser movido por la naturaleza exterior o por otros hombres como si fuera una cosa, un animal o un esclavo incapaz de representar un papel humano; es decir, concebir fines y medios propios y realizarlos. Esto es, por lo menos, parte de lo que quiero decir cuando digo que soy racional¹¹.

Hay muchas maneras de ilustrar el tenor de esta crítica reduccionista. Por ejemplo, en la primera formulación del imperativo categórico, que reza “obra según la máxima a través de la cual puedas

10 Immanuel Kant: *KpV*, Ak, V, p. 29-30. A51.

11 Isaiah Berlin: “Dos conceptos de libertad”, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 2000, pp. 231-232.

querer al mismo tiempo que se convierta en una ley universal¹², Kant sostiene que la universalidad y la necesidad absoluta de una máxima están determinadas por la racionalidad de su creador y por el procedimiento que la antecede¹³. En esta primera formulación, Kant sólo compromete al sujeto que se somete al ejercicio del imperativo, esto es, al *yo*. La posibilidad de elevar la máxima de ese sujeto (*yo*) al estatuto de ley moral universal es concentrada por Kant en la facultad de raciocinio y en la capacidad de abstraerse de los fines privados y de resistirse a sus resortes más íntimos. El *otro-yo* en este desarrollo está sobrentendido en la enunciación del imperativo en la medida en que, al igual que el *yo*, está dotado de la misma facultad de raciocinio y de la misma capacidad de abstracción. La facultad de razonar, en tanto que canon del entendimiento, cobija a la vez al *yo* y al *otro-yo*. Para Kant, el punto de unión entre el *yo* y el *otro-yo* no son, en ese sentido, ni las inclinaciones ni los propósitos vitales sino, más bien, la facultad de determinarse a sí mismo en orden a actuar de conformidad a leyes morales universales. Ese punto de unión es el que posibilita el enlace sistémico del *reino de los fines*, ámbito que congrega el conjunto general de todos los fines de todos los seres racionales:

Por reino entiendo el enlace sistémico de distintos seres racionales por leyes comunes. Pues bien, dado que las leyes determinan los fines según su validez universal, tenemos que si se abstrae de las diferencias personales de los seres racionales, e igualmente de todo contenido de sus fines privados (tanto de los racionales como fines en sí, como también de los fines propios que cada cual pueda ponerse a sí mismo) en conexión sistemática, esto es, un reino de los fines que es posible según los principios anteriores¹⁴.

La *segunda forma de subordinación* tiene que ver con la forma cómo aparece el *otro* al encuentro del *yo*. Kant se sirve de varias denominaciones para referirse al *yo* que realiza el imperativo. El término empleado con mayor frecuencia por él es el de “naturaleza racional”¹⁵. A este se le suman otros términos que pueden ser tomados como correlativos, a saber, persona, ser organizado,

12 Immanuel Kant: *GMS*, Ak, IV, p. 421.

13 En “Themes in Kant’s Moral Philosophy”, John Rawls hace una hermenéutica bidimensional del imperativo categórico. Propone una diferenciación entre el imperativo categórico propiamente dicho del procedimiento mediante el cual este es aplicado. Cfr. John Rawls: “Themes in Kant’s moral Philosophy”, *Kant’s Transcendental*, Fortez/Eckart, Stanford/Stanford University Press, 1989, pp. 230-256.

14 Immanuel Kant: *GMS*, Ak, IV, p. 433.

15 Immanuel Kant: *GMS*, Ak, IV, p. 428.

criatura, alma, hombre y sujeto¹⁶. Estos términos genéricos, como decía líneas arriba, traen consigo un efecto implicatorio del *otro-yo* a través de la facultad de raciocinio requerida para la realización del imperativo categórico. Sin embargo, existe un *otro-yo* que sale al encuentro del *yo* y que, a través de ello, (así como en la *KrV* la experiencia o la impresión sensible *disparaba* y *no creaba* los elementos *a priori* de las facultades cognitivas del *yo*) hace activar el punto de ignición de su autonomía. El *otro-yo* pasa así a ser la condición de posibilidad de la autonomía del *yo*. Ese *otro-yo* ya no sólo aparece implicado en el *yo*, como es el caso de la *primera forma* de *subordinación*, sino que ahora representa la piedra de toque que permite que el *yo* ingrese a la mayoría de edad. La función del *otro-yo* es, de este modo, poner en cuestión al *yo*, ora como anti-modelo ora como “espectador imparcial”, con objeto de convertirlo en un ser moral. El segundo ejemplo aportado por Kant para ilustrar la segunda formulación del imperativo categórico (el *principio de la humanidad*)¹⁷ permite observar con claridad esta *segunda forma* de *subordinación*. Allí se lee:

Otro se ve apremiado por la necesidad a tomar dinero en préstamo. Bien sabe que no podrá pagar, pero ve también que no se le prestará nada si no promete solemnemente devolverlos en un tiempo determinado. Tiene ganas de hacer una promesa semejante, pero todavía tiene conciencia suficiente para preguntarse: ¿no es lícito y contrario al deber salir de la necesidad de esa manera?¹⁸

En el ejemplo, Kant pone en cuestión las consecuencias morales que acarrearía la enunciación de una promesa de pago, por concepto de un préstamo, por parte de un individuo (*yo*) que tiene conciencia plena de que tal pago será imposible de cubrir. En la situación planteada, el préstamo del dinero se encuentra supeditado -podemos suponer que por voluntad expresa del prestamista (*otro-yo*)- a la enunciación de la promesa; sin aquella éste no se producirá. Ante tal estado de cosas y a pesar de la urgencia del dinero, Kant advierte que el individuo (*yo*) se detendría por un momento a evaluar los efectos que un acto de tal naturaleza comportaría para él en el futuro. Según Kant, el individuo (*yo*) se interrogaría del siguiente modo: “¿no es lícito y contrario al deber salir de la

16 Immanuel Kant: *GMS*, Ak, IV, pp. 394, 395, 398, 416, 427.

17 Éste reza así: “Obra de tal modo que uses la humanidad tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro siempre a la vez como fin, nunca meramente como medio”. Immanuel Kant: *GMS*, Ak, IV, p. 429.

18 Immanuel Kant: *GMS*, Ak, IV, p. 422.

necesidad de esa manera?”¹⁹. Sin embargo, este cuestionamiento no le impediría enunciar la falsa promesa de pago y configurar la siguiente máxima: “cuando crea estar apurado de dinero, tomaré dinero en préstamo y prometeré pagarlo, aunque sé que eso no sucederá nunca”²⁰. Este ejemplo le sirve a Kant para impugnar las relaciones que entabla el *yo* con el *otro-yo*, en cuyo desarrollo aquel no observa a éste como un *fin en sí mismo*. De esta suerte, y puesto que “el hombre, y en general todo ser racional existe como fin en sí mismo, pero no meramente como medio para el uso a discreción de esta o aquella voluntad”²¹, para Kant el individuo (*yo*) que enuncia una falsa promesa en una situación límite no solamente es incapaz de proporcionar una regla práctica que alcance el estatuto normativo de ley universal y servir de modelo de conducta moral para toda naturaleza racional, sino que, además, es incapaz de rendirle a sus pares racionales (*otro-yoes*) el respeto que éstos se merecen, pues, los emplea como *medios* de satisfacción de sus propias inclinaciones, adelantando una suerte de *cosificación* con ellos.

El término *cosificación* hace referencia a la inversión de la relación *persona-cosa*. Esa relación invertida pasa por alto la diferencia existente entre aquellos “seres cuya existencia descansa no en nuestra voluntad, ciertamente, sino en la naturaleza [y] que tienen sin embargo, valor relativo, como medios y [que] por ello se llaman cosas”, y aquellos que “la naturaleza... distingue como fines en sí mismos [y que denomina] personas”²². Sin embargo, a la par de esta *cosificación*, se desarrolla en la humanidad del que enuncia la promesa (*yo*) un fenómeno que se le contrapone y que es, al propio tiempo, originario de aquél otro. En concreto, el efecto que la falsa promesa produce en él (*yo*) sólo puede ser visto como una cara de una misma moneda, cuyo revés sólo es observable al analizar su situación moral (*yo*). En cuanto la promesa proferida al *otro-yo* es el resultado que arroja la analítica-ética que desarrolla el que *yo* en su fuero interno (siguiendo la fraseología habermasiana, *auto-comprensión*), se echa de ver que el trato indigno dado al *otro-yo* no es más que la consecuencia del trato indigno que el propio *yo* se da a sí mismo. Dado que “las acciones dirigidas a sí mismo” son, desde el punto de vista de la moralidad, objetivamente equi-

19 *Ibid.*, p. 422.

20 *Ibid.*, p. 422.

21 Immanuel Kant: GMS, Ak, IV, p. 428.

22 *Ibid.*, p. 428.

valentes a aquellas “dirigidas a otros seres racionales”, el *yo* es quien resulta siendo, finalmente, objeto de un tratamiento indigno e inhumano, esto es, representado como medio y no como fin en sí mismo, desconociendo su propio “valor absoluto incondicionado”. Por descontando, al comparar ambos estados, tanto el *otro-yo* y el *yo*, el más lesionado, desde el punto de vista moral, es este último, como quiera que no se da a sí mismo lo que se merece y, por ende, no le da un trato al *otro-yo* como fin en sí mismo. Así las cosas, Kant se niega a esa *cosificación* de *otro-yo* a costa del *yo* y reacciona en contra de ella obligando al *yo* a pensar en las consecuencias fácticas inmorales de sus acciones mediante el imperativo categórico. Ciertamente en esta segunda forma de *subordinación* el *otro-yo* no es para el *yo* otra cosa que una oportunidad, una ocasión constante para ser autónomo. Es decir: el *otro-yo* no es más que un *objeto* del mundo que posibilita el ascenso moral del *yo*.

Si bien las dos formas descritas de *subordinación* hablan de un nexo fuerte entre el *yo* y el *otro-yo*, ora en términos de una facultad racional compartida, ora en términos de un encuentro que deviene en la autonomía del *yo*, ninguna de las dos formas los hace ver desligados de un modo radical. El *yo* siempre contiene al *otro*. Esto no ocurrirá en los opúsculos dedicados a elaborar una filosofía de la historia y en *La religión en los límites de la mera razón*²³, obra en la cual el *yo* aparece diferenciado radicalmente del *otro-yo*, al punto de ser ya un *otro*. Más adelante volveré sobre esto último. Quisiera finalizar este apartado señalando que Kant no es muy explícito en la *GMS* en lo que respecta al asunto de la imperfección de la naturaleza humana. Tampoco lo es en la *KpV*, aun cuando la conducción de la moral hacia la religión planteada allí puede generar la impresión de que no es, efectivamente, una *analogía* sino una *determinación* de los deberes emanados de la razón práctica y los mandamientos derivados de un ser supremo y omnipotente.

III. Perspectiva histórica

Utilizando la perspectiva práctica como arquitectónica, la perspectiva histórica del *criticismo* presenta la forma general como la libertad externa del hombre (*yo*) se desenvuelve en la andadura de la historia. Las aplicaciones concretas de esta historia de la libertad del hombre (*yo*), paralela a la que se desenvuelve en la

23 Immanuel Kant: *La religión en los límites de la mera razón*, tr. Felipe Martínez Marzoa, Madrid, Alianza, 1995.

trascendencia absoluta en la Sagradas Escrituras, aparecen desarrolladas en varios documentos publicados aisladamente por el filósofo de Königsberg. En la formulación kantiana, el factor que determina el devenir de la historia y, más aún, el éxito del proyecto de la *Aufklärung*, es la tensa relación entre el hombre (*yo*), el *otro*, un *segundo-otro* y un *Otro* en el marco general de los fenómenos. En sus aspectos fundamentales, la interpretación kantiana de la historia efectúa, en primer lugar, un barrido en la historia pasada del hombre (*yo*) en orden a hallar en los fenómenos un curso regular. En ese barrido, la historia cosmopolita aparece virtualmente enfrentada a la historia sacra. Este enfrentamiento es limado y equilibrado por el propio Kant en opúsculos como “El fin de todas las cosas”²⁴ e “Idea de una historia universal en sentido *cosmopolita*”²⁵, textos en los que se analizan tanto las motivaciones determinantes para la conformación de las sociedades humanas como los contenidos esenciales de determinados relatos bíblicos de la creación. En segundo lugar, la interpretación kantiana de la historia, en la arquitectónica de la perspectiva práctica, plantea las condiciones de posibilidad del destino final del hombre (*yo*), el progreso moral e intelectual y las amenazas ideológicas a las que se enfrenta dicho proceso, empleando la tutela religiosa como modelo.

Es sabido que el pensamiento kantiano se inspira en la idea de Newton según la cual la *naturaleza* se rige por un orden pre-establecido y que a ese orden el hombre (*yo*) debe acercarse mediante el organizado establecimiento de principios. Dando señales de esta influencia newtoniana, la perspectiva histórica establece un parangón entre las leyes que regulan la *naturaleza* y la libertad de la voluntad y sus manifestaciones. Concretamente, “Idea...” Kant adelanta una explicación cosmopolita de la historia universal. En dicho documento, la historia consiste en la narración de los acontecimientos que le han acaecidos a la humanidad en el tiempo. No hay, manifiestamente, en esta narración una intención normativa. La historia es, más bien, la generadora de la esperanza de que los fenómenos persigan un curso regular, “por muy profundamente ocultas que puedan estar sus causas”²⁶. Esa esperanza es la que moviliza la tarea del filósofo, cual es examinar esos fenómenos mediante el descubrimiento de alguna intención de la *naturale-*

24 Immanuel Kant: “El fin de todas las cosas”, tr. Emilio Ímaz, *Filosofía de la historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.

25 Immanuel Kant: “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”, tr. R. Rodríguez Aramayo/M. F. Pérez López, “¿Qué es la Ilustración?”, Madrid, Alianza, 2004, pp.95-118.

26 Immanuel Kant: “Idea”, Ak, VIII, p. 17.

za. Al definir la historia como “el juego de la libertad humana en bloque”²⁷, Kant establece una correspondencia lógica y ontológica entre el destino final del hombre (*yo*) y la humanidad (*yoes*) en general. A ello obedece el hecho de que “ambos juegos” deban analizarse por medio de las mismas herramientas conceptuales. Esto significa que existe un empalme analítico entre la perspectiva práctica y la histórica, en la que aquélla sirve de soporte conceptual para ésta.

En un tono bastante hegeliano, “Idea...”, Kant afirma que el hombre (*yo*) y los pueblos llevan a cabo, aun cuando lo desconozcan, un plan universal de la *naturaleza*. Cada proyecto iniciado, desarrollado y finalizado por el hombre (*yo*) se encuentra guiado por la mano de un sabio creador. A pesar de que el instinto no es el móvil del obrar del hombre (*yo*), sus acciones no surgen cual si fueran “ciudadanos del mundo”, esto es, con arreglo a un plan determinado. De ahí que sea válido “diseñar una historia semejante”²⁸ y desentrañar en ese enredo de acontecimientos humanos una regularidad, como hiciera Kepler y Newton en los movimientos exocéntricos de los planetas.

La *naturaleza* ha querido que el hombre (*yo*) viva conforme a la razón, libre del instinto, sobrepasando el ordenamiento mecánico de su existencia animal. La *naturaleza* posee, pues, un orden y parte de ese orden le corresponde al hombre (*yo*) desentrañarlo. Por medio de su dote racional, el hombre (*yo*) revela las verdaderas intenciones de la *naturaleza* para con él, pues la perfección de las disposiciones es inevitable. “La *naturaleza* no hace nada superfluo”, advierte Kant²⁹. De este modo, la *naturaleza* se sirve de la mencionada dialéctica de opuestos, del antagonismo entre las disposiciones constitutivas del hombre (*yo*), para potenciar su desarrollo, del cual surge un orden que se hace patente en la tendencia del hombre (*yo*) a vivir en sociedad (ora por comodidad, ora por prudencia); pero, al propio tiempo, de querer salirse de esta vida comunitaria en virtud del hastío que le genera el entorno social. La famosa frase kantiana de la *insociable sociabilidad* refleja manifiestamente tanto la resistencia como la complacencia que le produce al hombre (*yo*) la vida en sociedad. El hombre (*yo*) pasa de un sentimiento de insatisfacción a un sentimiento de comodidad y vi-

27 *Ibid.*, p. 17.

28 *Ibid.*, Ak, VIII, p. 18.

29 *Ibid.*, Ak, VIII, p. 19.

ceversa. Se siente sólo y ávido de la comunidad (*otros-yoes*), así que su motivación para agruparse es claramente psicológica y prudencial; resulta más cómodo vivir en comunidad (*otros-yoes*) que solo (*yo*). Pero esta comodidad es pasajera, como quiera que, de inmediato, encuentra una resistencia a sus pretensiones de libertad por parte de los demás (*otros-yoes*). El hombre (*yo*) no puede soportar a los demás (*otros-yoes*) pero tampoco puede vivir sin ellos. En la formulación kantiana, este ciclo de conflicto y reconciliación del *yo* con los *otros*, merced al desarrollo de las disposiciones, revela que detrás del curso de la historia existe una regularidad guiada por la “organización de un sabio creador, y no algo así como la mano chapucera de un espíritu maligno”³⁰. Ese sabio creador define en términos de discordia el curso que adopta la historia. Es por ello que “el hombre quiere concordia; pero la Naturaleza sabe mejor lo que es bueno para su especie y quiere discordia”³¹.

Este antagonismo entre las disposiciones del hombre, patente en la perspectiva histórica, confirma el *giro pragmático* dado por el *criticismo*. Porque, en efecto, el nuevo marco de la antropología kantiana (un *yo* imperfecto y débil para resistir el tentador llamado de sus inclinaciones) advierte que las condiciones de posibilidad de la *Aufklärung*, *summum* de la historia, (y guiada subrepticamente por la idea de un sabio creador del que, cabe decir, sólo la perspectiva religiosa puede dar buena cuenta), son sus caracteres negativos (no racionales): el egoísmo, la insatisfacción, la rudeza, etc. Pese a que se ha destacado que el *criticismo* hace caso omiso del *dark side* del hombre, se ve que la fuerza de la andadura de la historia y la tendencia decisiva de la *Aufklärung* se extrae del antagonismo inmanente entre la parte irracional o, por lo menos no racional, y la parte racional del hombre (*yo*). Kant anota:

El medio de que se sirve la Naturaleza para llevar a cabo el desarrollo de todas sus disposiciones es el antagonismo de las mismas dentro de la sociedad, en la medida en que ese antagonismo acaba por convertirse en la causa de un orden legal de aquellas disposiciones³².

Habida cuenta del antagonismo inmanente al género humano, la consolidación de una sociedad civil que tenga a bien administrar derecho y compaginar la máxima libertad de los hombres (*yoes*) se

30 *Ibid.*, Ak, VIII, p. 22.

31 *Ibid.*, Ak, VIII, p. 21.

32 *Ibid.*, Ak, VIII, p. 20.

hace cada vez más inminente. Semejante salida al conflicto, típicamente liberal, se funda a partir de una antropología negativa. Esto deja entrever una semejanza entre Kant y Hobbes en lo que respecta a sus concepciones antropológicas. Si bien la antropología hobbesiana es muchísimo más descarnada y persigue, además, fines totalmente distintos, es evidente que Kant se sabe en un terreno, el *histórico* (empírico), donde su moralidad *deóntica* no tiene aún cabida. Esta idea echa por la borda la acusación reduccionista según la cual el fundamento antropológico del criticismo kantiano es el Yo Trascendental de la *KrV*. Nada más alejado de la verdad. El *yo* de la perspectiva histórica comienza a revelarse como imperfecto, débil, y en vista de este *factum*, se agrupa para procurarse seguridad y hacerse *mejor*. Por ello, la educación desempeña la función vital de acercar al hombre (*yo*) a su destino final. La perfección del género humano queda, entonces, sujeta a un proyecto formativo de las disposiciones del hombre (*yo*). En su *Tratado de pedagogía*, Kant escribe:

La educación es un arte cuyo ejercicio ha de ser continuamente perfeccionado por muchas generaciones. [Cada generación debe traer al presente los conocimientos del pasado y poner en práctica] una educación que desenvuelva de un modo proporcional y acorde a un fin todas las disposiciones naturales del hombre, conduciendo así a la humanidad a su destino³³.

Dado que su proyecto está a *medio hacer*, la *naturaleza* le ha fijado al hombre (*yo*) la tarea de desarrollar todas sus disposiciones originarias, entre las cuales la de crear una constitución política es la más importante, en razón a que aquélla permitirá alcanzar otras intenciones de la especie que le son subsidiarias. En *Anuncio de la próxima conclusión de un tratado de paz perpetua en la filosofía*, Kant escribe acerca de la primera de estas intenciones:

El estado de paz entre hombres que viven juntos no es un estado de naturaleza (*status naturalis*), que es más bien un estado de guerra, es decir, un estado en el que, si bien las hostilidades no se han declarado, sí existe una constante amenaza de que se declaren³⁴.

33 Immanuel Kant: *Tratado de pedagogía (Über Pädagogik)*, Suhrkamp, B.XII, 1964), S. 691 ff., tr. Lorenzo Luzuriaga, Cali, Universidad del Valle, Departamento de filosofía, Cali, 2004, § 16. En este texto, Kant define la educación “(Erziehung) [como] los cuidados (sustento, manutención), la disciplina y la instrucción, juntamente con la educación. (Bildung, formación moral)”.

34 Immanuel Kant: *Anuncio de la próxima conclusión de un tratado de paz perpetua en la filosofía*, tr. Rogelio Rovira, Madrid, Encuentro, 2004, p. 81.

Se sigue de esto que, para hacerse *mejor*, el hombre (*yo*) precisa de “una sociedad (*otros-yoes*) en la que la *libertad bajo leyes externas* se encuentre vinculada en el mayor grado posible, esto es, una *constitución civil* perfectamente *justa*”³⁵, para poder sobrevivir. Así, el hombre (*yo*) se somete a la coerción, negando su libertad salvaje, porque ella es la única prenda de garantía para preservarse a sí mismo. Sin tal *constitución civil*, Kant asegura que “todo la cultura y el arte que adornan a la humanidad, así como el más bello orden social”³⁶ no son posibles ni pensables. El hombre (*yo*) requiere así del conflicto –el *yo* precisa del *otro-enemigo*- para ingresar con paso firme en la andadura de la historia *cosmopolita*. Adicional a esta necesidad del *otro-enemigo*, “el hombre (*yo*) es un *animal* que, cuando vive entre los de su especie, necesita de un señor”³⁷. Aun cuando se diferencia del resto de animales en virtud de su dote racional y de la posibilidad de modificar su presente y su futuro, el hombre (*yo*) es arrastrado por sus más caras inclinaciones y quiere transgredir los límites de la libertad de todos (*otros-yoes*). Y cuando lo hace, y sus propósitos se afectan negativamente por el entorno, el hombre (*yo*) se sabe necesitado de un agente externo –un *Otro*– que le ponga coto a sus pretensiones y a las de sus congéneres (*otros-yoes*), cuyas acciones se rigen por la misma lógica de acción. En tal sentido, tanto el *yo* como el *otro* necesitan “un señor, que le[s] quebrante su[s] propia[s] voluntad [es] y le[s] obligue a obedecer una voluntad valedera para todos, para que cada cual pueda ser libre”³⁸. Pero este señor (*Otro*) no puede, en virtud de su propia condición humana, ser enteramente *justo* pues siempre querrá sacar el mayor provecho de su poder imponiendo su voluntad con arreglo a leyes creadas por él mismo. Para ilustrar la dificultad de elegir un Jefe supremo “justo *por sí mismo*”³⁹, habida cuenta la

35 Immanuel Kant: “Idea”, Ak, VIII, p. 22.

36 *Ibid.*, p. 22.

37 *Ibid.*, Ak, VIII, p. 23. Cfr. T. Hobbes, *El Leviatán o materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, tr. Carlos Mellizo, Madrid, Altaya, 2000.

38 Immanuel Kant: *La religión*, pp.50-51. De este modo, Kant enlaza el problema de una constitución civil justa con el de la relación legal entre los Estados. El argumento para justificar ese enlace es, naturalmente, el mismo que esgrimió para justificar la asociación civil de los hombres (*yoes*). La misma motivación prudencial que indujo al hombre (*yo*) a asociarse con sus congéneres (*otros-yoes*) es la que lo anima a la creación de una relación legal entre los Estados. La *naturaleza* se vale de las incompatibilidades de los hombres, de las grandes sociedades y de los cuerpos de Estado para alcanzar un estado de tranquilidad. Ese estado de tranquilidad es una unión de naciones en la que todos los países, desde el más reducido hasta el más extenso, goza de tranquilidad, la cual no se deriva de su propio poderío o de su propia decisión jurídica, sino únicamente de esa gran federación (*Foedus Amphictyonum*), de una potencia universal. Para Kant, toda libertad de la que haga uso el hombre (*yo*) por fuera del establecimiento es brutal. Este es otro punto coincidente entre Hobbes y Kant.

39 Immanuel Kant: “Idea”, Ak, VIII, p. 23.

imperfectibilidad del género humano, Kant recurre a una metáfora botánica, que será empleada también en *La religión*. La metáfora es como sigue: “Con una madera tan retorcida como es el hombre no se puede conseguir nada completamente derecho”⁴⁰.

El *yo* y el *otro* quedan sometidos así a la voluntad de un *Otro*, encarnado no sólo en el Rey sino también en el entramado institucional. Resulta ahora evidente que la *naturaleza* persigue un curso regular que instaura una pacífica agremiación de hombres y Estados. En la formulación kantiana de la historia, la mano de un sabio creador sería el impulso vital de ese curso. Sin tener en cuenta la dirección impresa por *esa mano*, semejante agremiación es aún lejana, toda vez que “es necesaria una larga preparación interior de cada comunidad para la educación de sus ciudadanos”. Kant une así paz con educación. De hecho, afirma que aun cuando la civilización de los modernos, evidenciable tanto en el arte como en la ciencia, constituye un ejemplo claro y contundente del elevado grado de cultura alcanzado, la especie humana no ha alcanzado el estatuto de moralidad para la cual fue destinada⁴¹.

La arquitectónica de la perspectiva práctica es puesta en obra en la “Contestación a la pregunta *¿qué es la Ilustración?*” con ocasión del análisis de la libertad religiosa. Es a este opúsculo al que se debe recurrir para aproximarse en detalle al modo como Kant observaba su propia época y, de un modo más amplio, lo que pronosticaba para la humanidad. Tras haber elucidado el patrón que siguen los fenómenos, Kant establece las condiciones de posibilidad del destino final del hombre (*yo*). Aquí la caracterización del *yo* presupone la desvinculación del *otro*. Como en la formulación histórica precedente, el *otro* es *enemigo* pero no tiene una conexión intrínseca negativa con la autonomía del *yo*. La dinámica de la voluntad del *yo* se halla sujeta a la separación total del dominio del pensamiento por parte del *otro*.

Kant inicia su famoso opúsculo con una frase que pasa por ser la más clara definición del sentido general de la Ilustración: “Ilustración es el abandono por parte del hombre una minoría de

40 Ibid. Felipe Martínez Marzoa traduce esta pregunta así: “¿Cómo puede esperarse que de un leño tan encorvado sea carpinteadó algo plenamente recto?”. Immanuel Kant: *La religión*, p. 101.

41 Cfr. Immanuel Kant: *Tratado de Pedagogía*; y W. Betancourt: “Kant y la educación”, *Estudios kantianos* (comp. O. Plata Pineda), Popayán, Cultura y Política, 2007, pp. 249-274.

edad cuyo responsable es él mismo⁴². En esta frase, Kant asocia Ilustración con liberación, con emancipación de una incapacidad, culpable además, que tiene el hombre y que estriba en ser incapaz de servirse de la propia “inteligencia sin verse guiado por algún otro”⁴³. El adjetivo *culpable* que Kant emplea revela, primero, que tal estado de *incapacidad* riñe de suyo con el destino final de su género, cual es el ingreso a la edad de la razón, a la autonomía, y, segundo, que el hombre (*yo*) detenta la posibilidad de salir cuando lo desee de ese estado. La frase revela, además, al *otro* como obstáculo de la autonomía del *yo*. Incluso, ese *otro* es el causante de la heteronomía del *yo*.

Aquí yace una diferencia fundamental entre la perspectiva práctica y la perspectiva histórica que es preciso señalar. Decía líneas arriba, que el *yo* de la perspectiva histórica requería de un modo peculiar al *otro* (*enemigo*), pues, era la tensión existente entre los dos la que constituía el motor de la historia y la condición de posibilidad del progreso moral e intelectual del género humano. En la *GMS* y en la *KpV*, la relación *yo-otro* estaba caracterizada por una identificación de ambos en el proceso del imperativo categórico. El *yo* contenía de un modo peculiar al *otro*, en la medida en que el *yo* actuaba como representante de todos los seres racionales. Contrariamente, el *yo* que introduce la perspectiva histórica ya no implica analíticamente al *otro*. De hecho, se encuentra dividido de él, de suerte que la liberación que sugiere la frase introductiva opera eminentemente en el pensamiento. En segundo lugar, tanto el *yo* como el *otro* tienen cada uno que liberarse de la tutela de un *segundo-otro*, representado por el tutor, en orden a alcanzar el destino del hombre: el progreso intelectual y moral.

En efecto, el hombre (*yo*), de acuerdo con la perspectiva histórica, tiende hacia la pereza y hacia la cobardía, esto es, a la consolidación de un estado de pupilos (*yo* y *otro*) y tutores (*segundo-otro*). Al hacer depender su existencia de la colaboración de un *segundo-otro*, el *yo* y el *otro* pierden autonomía y adquieren una segunda *naturaleza*, congenial con la *dominación* del tutor sobre el *yo* y el otro. El tutor –el *segundo otro*– se erige, de este modo, como fuente de acción, esto es, de heteronomización, del *yo* y del *otro*, bajo la forma del libro, del cura o del médico. El fin de esta *dominación* del *segundo-otro* sobre el *yo* y el *otro* no es una revolución colectiva,

42 Immanuel Kant: “Contestación a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?”, Ak VIII, tr. R. Rodríguez Aramayo/C. Roldán Panadero, ¿Qué es la Ilustración?, Madrid, Alianza, 2004, p. 35.

43 *Ibid.*, p. 35.

pues ésta es incapaz de instaurar una verdadera reforma en la manera de pensar. Porque, efectivamente, en una revolución un grupo de dogmas, de creencias, son sustituidos por otro, de manera que lo alcanzado es un cambio en el origen de la *dominación* y no la eliminación de *ella*. Más bien, la *dominación* del *segundo-otro* sobre el *yo* y el *otro*, el estado de *pupilos*, finaliza cuando se hace uso público “en todos los terrenos”⁴⁴, es decir, cuando se “puede hacer, como alguien docto, ante todo ese público que configura el universo de lectores”⁴⁵.

Como lo advertía líneas atrás, el corolario del empalme analítico entre la perspectiva histórica y la perspectiva práctica es el examen de un asunto eminentemente religioso. Advertía que la perspectiva histórica presupone, en la arquitectónica de la perspectiva práctica, la realización del destino final del hombre (*la perfección moral total de la humanidad*). Añádase ahora que ese destino enfrenta la dificultad de alejarse de su *telos* en cuanto que su centro de gravedad, la libertad moral, es objeto de *coacción* desde el exterior, pues, la libertad *moral* del hombre (*yo*) está ligada de suyo al proyecto de la *Aufklärung*. Kant anota:

Para esta ilustración tan solo se requiere *libertad* y, a decir verdad, la más inofensiva de cuantas pueden llamarse así: el hacer *uso público* de la propia razón en todos los terrenos. Actualmente oigo clamar por doquier: ¡No razones! El oficial ordena: ¡No razones, adiésttrate! El asesor fiscal: ¡no razones y límitate a pagar tus impuestos! El consejero espiritual: ¡No razones, ten fe!. (Sólo un único señor en el mundo dice: *razonad* cuanto queráis y sobre todo lo que gustéis, *mas no dejéis de obedecer*). Impera por doquier una restricción de la libertad. Pero, ¿cuál es el límite que la obstaculiza y cuál es el que, bien al contrario, la promueve? He aquí mi respuesta: el uso *público* de su razón tiene que ser siempre libre y es el *único* que puede procurar ilustración entre los hombres⁴⁶.

Es evidente que Kant considera que el *telos* del hombre (*yo*) ostenta una limitación que obstaculiza su realización. En el campo religioso, esta limitación salta a la vista cuando los asuntos de fe se encuentran bajo la completa vigilancia y censura del Estado. Esto hace que la coacción de la libertad religiosa constituya entre todas la más funesta y deshonesta limitación. A título de ejemplo, Kant ofrece el caso de un clérigo (o consejero espiritual) que frente

44 *Ibid.*, Ak VIII, p. 36.

45 *Ibid.*, Ak VIII, p. 37. Por contraste, el uso privado es el que “cabe hacer de la propia razón en una determinada función o *puesto civil*, que se le haya confiado”. *Ibid.*, p. 37.

46 *Ibid.*, p. 37.

a su feligresía se encuentra obligado a compartir los dogmas de la religión y los presupuestos morales de su Iglesia. El consejero espiritual, en tanto que funcionario, no está en libertad de decir lo que se le apetezca. Él no está en libertad de modificar aspectos nucleares del credo religioso ni de emitir sus opiniones sobre ese credo mientras desempeña sus labores como ministro de la Iglesia. Su labor consiste en comunicar los argumentos que sustentan la Iglesia, siempre y cuando no contradigan su “religión íntima”⁴⁷. Si lo que le comunica a su feligresía riñe de suyo con sus convicciones, no está en arreglo con su conciencia, el clérigo deberá entonces renunciar. Así, pues, el consejero espiritual debe ser capaz de liberarse del yugo eclesial y participar al público todos sus bienintencionados y cuidadosamente revisados pensamientos sobre las deficiencias de aquel credo⁴⁸. En este sentido, el consejero espiritual no es libre ante su feligresía debido a que está “ejecutando un encargo ajeno”⁴⁹.

Anticipando una idea que desarrollará en *El conflicto*, Kant advierte que ese mismo sacerdote en calidad de docto, esto es, “mediante sus escritos a público en general”⁵⁰, debe disfrutar de la ilimitada libertad de “servirse de su propia razón y hablar en nombre de su propia persona”⁵¹. Esto, sin embargo, puede ocasionar un problema de abuso de autoridad y pérdida de libertad. Kant impugna así un posible contubernio entre algunos clérigos, consistente en unificar un determinado credo en orden a asegurar la tutela sobre sus miembros, cerrándole la puerta a la pluralidad de opiniones religiosas y eclesiales⁵².

47 *Ibid.*, “Contestación”, Ak VIII, p. 38.

48 *Ibid.*, p. 38.

49 *Ibid.*, p. 38.

50 *Ibid.*, p. 38.

51 *Ibid.*, p. 38.

52 En otras palabras, Kant impugna un acuerdo tras-generacional sobre la religión y sobre la Iglesia. Un acuerdo de esa naturaleza, que se consagrara en una constitución religiosa, amenazaría “la ilustración ulterior del género humano” impidiendo a la siguiente generación “ampliar sus conocimientos”. *Ibid.*, Ak VIII, p. 39. Manifiestamente, la marcha de la humanidad hacia su mejoramiento depende, en parte, de la posibilidad de actualizar generación tras generación el contenido de la constitución religiosa. En este contexto, el tema de la libertad es abordado por Kant de tres maneras diferentes: Primero, mostrando las consecuencias negativas de un acuerdo religioso trans-generacional en una sociedad de clérigos; segundo, señalando cómo se es libre en el seno de un Estado mediante el uso público de la razón; y tercero, rechazando la decisión de hombre de eludir la Ilustración para sí mismo. Respecto a esta última manera de tratar a libertad, Kant sostiene que tal elusión va en contravía a la obligación moral del hombre de ilustrarse, razón por la cual ella sería casi como violar y pisotear los sagrados derechos del hombre.

Así las cosas, la obligación de la ilustración de la que habla Kant para el hombre (*yo*) no puede correr por cuenta de un agente externo al *yo*, un *segundo-otro*. Nadie puede decidir el destino del hombre (*yo*), ni siquiera el monarca, “porque toda su autoridad legislativa descansa precisamente en que reúne la voluntad íntegra del pueblo en la suya propia”⁵³. Al restringir la autoridad legisladora del monarca a la capacidad que tenga de reunir dentro de sí la voluntad del pueblo, inspirándose, sin duda, en Rousseau, Kant establece la aplicación práctica del imperativo categórico. En sus decisiones, el monarca debe contener a todos sus súbditos, y la mejor forma de hacerlo es dejándolos en libertad para que dispongan de sus fuerzas para salvar sus almas. Al hacer esto, el cariz liberal de Kant se hace patente, pues le atribuye al Estado la función de protección de las libertades individuales. En este sentido, la función del Estado estriba en no impedir la marcha de la humanidad hacia su destino final, a saber, el progreso moral e intelectual. El Estado no se debe inmiscuir “sometiendo al control gubernamental los escritos en los que sus súbditos intentan clarificar sus opiniones”, aun cuando estime “superior su propio criterio”⁵⁴.

IV. Perspectiva religiosa

El marco antropológico introducido por Kant *La religión dentro de los límites de la mera razón* (*La religión*, 1793) establece una variación conceptual en el sistema kantiano de la razón práctica, ya que supone un traslape del *yo* religioso con el *yo* moral. Si bien en la *GMS* se asegura que la razón determina la acción moral, años más tarde, en la *KpV* y en *La religión*, se sostiene que el hombre *necesita* del apoyo incondicionado del poder causal de Dios para *obrar correctamente* y que, en esa medida, la moral posee el mismo contenido normativo que la religión. Esa no determinación de la voluntad humana por razones estrictamente racionales configura una nueva antropología (*egología*), formulada en clave teológica.

La transición de una *egología* a otra, ya presupuesta en la *KpV*, está marcada por una conexión intrínseca del *yo* ético con el *yo* religioso. Lo esencial en esta parte de la obra es la ampliación, en clave religiosa (cristiana), de los aspectos constitutivos del sistema ético kantiano. No obstante, la perspectiva religiosa todavía man-

53 *Ibid.*, Ak VIII, p. 40.

54 *Ibid.*, p. 40.

tiene un equilibrio con la perspectiva práctica e histórica: bien sea en la vida moral, bien sea en la andadura de la historia, la libertad interior del hombre (*yo*) se conquista en una permanente lucha por el reconocimiento ante la razón como *ser autónomo*. La dinámica de la libertad moral del hombre (*yo*) se presenta como un proceso que corre paralelo a la libertad externa alcanzada por el género en el transcurrir de la historia y a la historia *sacra* que se desenvuelve en la trascendencia absoluta. Se sigue de esto que la perspectiva religiosa al proyectar una visión ética más *realista* del hombre (*yo*) en su generalidad (incluso más que la que proporcionarían sus predecesoras), provee la comprensión más *precisa* de la existencia ética del hombre (*yo*). Pues, por no estar interesada en tratar con lo posible ni con lo deseable, adelanta un análisis, experimentada a través de la acción, de la índole moral del hombre en orden a determinar las verdaderas causas por las que se presenta “el fundamento subjetivo universal de la admisión de una trasgresión en nuestra máxima”⁵⁵.

En el conjunto general del sistema kantiano de la razón práctica, *La religión* responde a la pregunta *¿qué me está permitido esperar?*, pregunta que desde el horizonte ético era imposible responder. *La religión* constituye así la posibilidad de poner en práctica lo que había expuesto en la *KpV* acerca de la conducción de la religión hacia la moral. A saber: “la ley moral conduce hacia la religión, esto es, al conocimiento de todos los deberes como mandatos divinos, no como sanciones u ordenanzas arbitrarias y por sí mismo contingentes de una voluntad extraña”⁵⁶. La analogía de los deberes morales y los mandamientos divinos realizada por primera vez en la *KpV* introduce un paralelismo entre el Supremo Bien Originario (Dios) y el Supremo Bien moral. Ya tres años antes, en la *GMS*, Kant había hablado de la relación de lo *moral* y de lo *divino*. En efecto, en 1785 Kant planteaba que existía una voluntad que no requería de la *constricción*, pues ella era *en sí* misma perfecta. Así, en la segunda sección de la *GMS* se puede leer:

De ahí que para la voluntad divina, y en general para una voluntad santa, no valgan los imperativos: el *deber* está aquí en lugar apropiado, porque el querer ya concuerda de suyo con la ley necesariamente. De ahí que los imperativos sean fórmulas para expresar la relación de leyes objetivas del querer en general a la imperfección

55 Immanuel Kant: *La religión*, p. 51.

56 Immanuel Kant: *KpV*, Ak. V, p. 129.

subjetiva de la voluntad de este o aquel ser racional, por ejemplo de la voluntad humana⁵⁷.

Esa voluntad perfecta en la que “el querer ya concuerda de suyo con la ley necesariamente” es Dios. Él es el único perfecto y, por tanto, el único que no requiere de fórmulas e *imperativos* para poner en armonía su voluntad subjetiva con la ley objetiva. Sólo una voluntad imperfecta como la del hombre (*yo*) precisa indefectiblemente de una *constricción* que la conduzca al Supremo Bien moral. De este modo, para Kant, el Supremo Bien moral no es otra cosa que la adecuación completa del ánimo con la ley moral con objeto de obtener la virtud en una perspectiva de progreso histórico que es infinita. Esta infinitud del progreso histórico de la adecuación del ánimo con la ley moral, a través de la *constricción* del *imperativo*, es efecto de la asunción que hace Kant del *factum* de la imperfección de la naturaleza humana.

¿Cuál es, entonces, la diferencia en lo que respecta a la necesidad de una *constricción* entre la *GMS*, la *KpV* y *La religión*? A mi juicio, la diferencia estriba en que para 1785 Kant aún considera posible y efectiva la *constricción* que proporciona el *imperativo*, esto es, en que el *imperativo* a través de la *constricción* remedia el *factum* de la imperfección. De hecho, ese sería el único camino hacia la autonomía que el Kant de la *GMS* y de la *KpV* admitiría. Por su parte, en 1793 Kant ya no cree que esa *constricción* pueda por sí sola remediar ese *factum*. Ciertamente Kant cree que la *constricción* presta un buen servicio al proyecto de la *Aufklärung*, pero piensa que ella debe estar complementada por una comunidad ética que arroje y fortalezca la existencia de esa voluntad imperfecta. Esa comunidad ética es para Kant la Iglesia (*ekklesia*).

Todo género de seres racionales está en efecto determinado objetivamente, en la idea de la Razón, a un fin comunitario, a saber: a la promoción del bien comunitario. Pero puesto que el supremo bien moral no es efectuado por el sólo esfuerzo de la persona particular en orden a su propia perfección moral, sino que exige una unión de las personas en un todo en orden al mismo fin, en orden a un sistema de hombres bienintencionados, en el cual solamente, y por su unidad, puede realizarse el bien moral supremo, y por otra parte la idea de ese todo, como república universal según leyes de virtud, es una idea completamente distinta de todas las leyes morales (que conciernen a aquello de lo que sabemos que está en nuestro poder), a saber: actuar en orden a un todo del que no podemos saber si está

57 Immanuel Kant: *GMS*, IV, p. 414.

como tal también en nuestro poder; así pues, este deber difiere de todos los otros por la índole y el principio⁵⁸.

En esta cita, Kant subraya que el Supremo Bien moral no se logra a partir del esfuerzo de una sola persona (*yo*) sino que precisa de la “unión de las personas [*otros-yoes*] en un todo [*ekklesia*]” en orden al mismo fin [Supremo Bien moral] en orden a un sistema de hombres bienintencionados [reino de Dios]⁵⁹. Esa unión se hace indispensable tanto más cuanto se hace evidente la complejidad del *factum* de la imperfección humana. La nueva antropología (*ego-logía*) adoptada por Kant en 1793 sostiene que el principio bueno y el principio malo, partes constitutivas ambas de la naturaleza moral del hombre, se enfrascan en una “lucha permanente”⁶⁰ que por sí sola la *constricción* del imperativo categórico no es capaz de remediar. Habida cuenta de la incapacidad para remediar el *factum* antropológico, Kant piensa que es *imperativa* una comunidad ética (*yoes, ekklesia*), regida por leyes de virtud, que *arrove* la ambivalente naturaleza moral de *yo* y que, a través de ella, lo lleve “de lo malo a lo mejor moral”⁶¹. Kant insiste en este punto en repetidas ocasiones a lo largo de *La religión*. Insiste tanto que, a veces, es difícil aceptar que sea el mismo autor que defendía el *aislamiento monádico* como condición de posibilidad de la moral. La pregunta retórica que antecede a su exposición sobre la Iglesia en la tercera sección de *La religión* pone de manifiesto lo que acabo de decir: “¿cómo puede esperarse que de un leño tan encorvado sea carpintado algo plenamente recto?”⁶². ¿Según se lee en el primer prólogo de *La religión*, el hombre (*yo*), aquel que había servido, a partir de la razón práctica como fundamento para la moral, un leño encorvado? Sí. Kant está diciendo que el hombre (*yo*) es una naturaleza tan encorvada que ni siquiera el carpinteo de la *constricción* puede hacerlo recto. Por esta razón, el énfasis de Kant en *La religión* está puesto en una comunidad (*yoes*) ética de Dios (*comuna*).

Debe reconocerse que esta nueva estrategia ya produce una variación en la índole del *yo* (que no solamente es relativa a su correlato moral imperfecto) y del *otro-yo*, así como una modificación en el factor dominante de la relación establecida entre ellos. Respecto a la variación de la índole del *yo* y del *otro*, Kant en *La religión* es

58 Immanuel Kant: *La religión*, p. 98.

59 *Ibid.*, p. 98.

60 *Ibid.*, p. 93.

61 *Ibid.*, p. 177.

62 *Ibid.*, p. 101.

bastante explícito al proponer una materialización de ambos cuando justifica la necesidad imperativa de la asociación -algo similar ocurría en la perspectiva histórica. Con ello, Kant corta el vínculo que unía al *otro* con el *yo* hasta la *KpV*, bajo el rótulo *otro-yo*. Esa materialización plantea un *otro* desvinculado radicalmente del *yo* y afectado como él por la “lucha permanente” entre el principio bueno y malo.

En esa lucha, la ganancia suprema a la que puede aspirar el hombre es a “ser liberado de la esclavitud bajo la ley del pecado, para vivir a la justicia”⁶³. Pero esa liberación de la ley del pecado es temporal y el hombre (*yo*) debe estar permanentemente preparado para la lucha. Pero ¿cómo conquistar la victoria? Un análisis introspectivo de su propia índole moral, le confirmaría al hombre (*yo*) que las “causas y circunstancias que le atraen ese peligro”⁶⁴ provienen no de su propia naturaleza ruda sino de los “hombres con los cuales está en relación o en ligazón”⁶⁵. Con el *otro* la disposición moral del hombre (*yo*) se corrompe bajo el efecto de las pasiones, causas originarias de la perversión de una disposición buena. El *otro* resulta siendo, pues, el enemigo del *yo*, dado que una desviación del hombre (*yo*) aislado está, desde la perspectiva religiosa, parcialmente descartada. Puesto que:

Sus necesidades son sólo pequeñas y su estado de ánimo en el cuidado de ellas es moderado y tranquilo. Sólo es pobre (o se tiene por tal) en la medida en que recela de que otros hombres le tienen por tal y podrían despreciarle por ello⁶⁶.

Aun cuando el *otro* se encuentre hundido en el mal y constituya un ejemplo que induzca a él, no hace falta que entre de lleno a interactuar con el hombre (*yo*) para pervertir su disposición buena. Pues, para que el *otro* sea moralmente nocivo es suficiente con que “esté ahí”. Esta faceta de la perspectiva religiosa se empalma con el contenido general de la perspectiva histórica, en la medida en que la sociedad, entendida ésta como la asociación de *todos los yoes*, es donde se produce la desviación moral de la humanidad. Pero, a diferencia de la perspectiva histórica, en la perspectiva religiosa la esperanza no está puesta en la conformación de una sociedad política regida por leyes públicas y coactivas, que ponga a raya las

63 *Ibid.*, p. 93.

64 *Ibid.*, p. 94.

65 *Ibid.*, p. 94.

66 *Ibid.*, p. 94.

pretensiones de todos sus miembros, bajo la dirección de un señor (*Otro*). Aquí la esperanza se finca en una sociedad “encaminada a prevenir el mal y ordenada a la promoción del bien en el hombre”. Mientras se encuentre lejana esta unión que se ocupe completamente de la moralidad del hombre, la lucha entre *yo* y el *otro* será sempiterna y el principio malo prevalecerá sobre el principio bueno:

El dominio del principio bueno, en cuanto los hombres pueden contribuir a él, no es, pues, a lo que nosotros entendemos, alcanzable de otro modo que por la erección y extensión de una sociedad según leyes de virtud y por causa de ellas. Una sociedad cuya conclusión en toda su amplitud se hace, mediante la razón, tarea y deber para todo el género humano⁶⁷.

En este sentido, la unión del *yo* con el *otro* es un *deber* emanado de la razón. Y para ello, Dios ha puesto la bandera de la virtud para que todos los hombres (*yoes*) se reúnan bajo ella “y así consigan prevalecer sobre el mal que los ataca sin tregua”⁶⁸. Así las cosas, el *otro*, que por fuera de la *ekklesia* es enemigo, pasa a ser el compañero del *yo* en su “lucha permanente” por alcanzar el Supremo Bien moral, y viceversa. De este modo, la “lucha permanente” es *apaciguada* por la unión del *yo* con el *otro* en el seno de la *ekklesia*. En lo que tiene que ver con la relación del *yo* y el *otro*, éste, ya en calidad de compañero, suple el vacío de aquel producido por la asunción del *factum* antropológico de *La religión*. Del *yo monádico* de la *GMS* y la *KpV*, él mismo auto-suficiente, al *yo gregario* de *La religión*, él mismo auto-insuficiente, hay una modificación de contenido en la antropología (*egología*) kantiana. Esta es sin duda alguna la definitiva concepción kantiana del *yo*.

V. Conclusiones

Hasta aquí he elaborado una analítica de las tres perspectivas de que se compone el sistema de la razón práctica. He puesto de presente la asunción progresiva del *factum* de la imperfección por Kant y cómo esto, en vista de la analogía del contenido normativo de la moral y la religión, desemboca en la afirmación de que es en el marco eclesial donde el proyecto del hombre (*destino final*) es posible y realizable. Por descontado, este hallazgo descalifica la

67 *Ibid.*, p. 93.

68 *Ibid.*, p. 95.

crítica hegeliana a la ética kantiana⁶⁹, puesto que ignora la importancia que tiene el *otro* para el *yo* en el proceso de fundamentación de la ley moral. De acuerdo con mi exposición, tanto la primera como la segunda forma de *subordinación* del *otro* respecto del *yo* prueban este aspecto de la ética kantiana.

Una variante de la crítica *formalista* supone que el imperativo categórico establece una escisión radical entre las inclinaciones y la facultad racional del hombre. Esta crítica apunta a la perspectiva práctica del *criticismo*. Otra vez no se toma en cuenta el conjunto general del sistema de la razón práctica. Ante todo, la perspectiva histórica puso de presente que la conformación de la sociedad política es fruto tanto de móviles prudenciales como de móviles racionales. Kant pone en el mismo plano motivacional la razón y el deseo. Decir esto significa que, para Kant, sí existe una mediación entre los motivos empíricos y los motivos racionales. Y tal mediación, no es sino el fruto de la asunción del *factum* de la imperfección humana. Este aspecto del sistema de la razón práctica es desconocido por esta línea crítica. Pero este error de “lectura” se agrava si se consideran los resultados arrojados por la perspectiva religiosa. Porque, en efecto, es allí donde Kant describe con amplitud el *factum* de la imperfección humana. El marco antropológico introducido por *La religión* supone un traslape del *yo* religioso con el moral. Pese a que la moral posee el mismo contenido normativo que la religión, en la religión el hombre (*yo*) cuenta con el apoyo incondicionado del poder causal de Dios. La razón práctica es deficitaria para determinar la acción humana, es decir, la sola ley moral no puede condicionar el *<obrar correcto>*. Esa no determinación de la voluntad humana por razones estrictamente racionales, es el vínculo que une al *hombre (yo)* con los *otros*. El *yo* se une al *otro* para suplir en *comuna* su débil estructura. Es en este punto donde la crítica comienza a perder fuerza. Su fundamento es el *yo “fuerte”*, abstraído de la realidad y sin contenido material, que producía a través del imperativo categórico la ley moral. No cabe duda alguna que los trabajos de que se compone la perspectiva práctica kantiana se cimientan en esta conceptualización del *yo*. Sin embargo, el sistema de la razón práctica consta de otras

69 De acuerdo con Hegel, la entera abstracción de fines que supone el imperativo categórico daba como resultado un universalismo abstracto, una fórmula vacía. Ciertamente es que el imperativo categórico no proporciona una orientación práctica de acción puesto que concierne al nivel de lo puramente normativo. Pero esta abstracción no puede ser vista como una carencia. Por el contrario, el principal atractivo de la ética kantiana es que manda a conquistar la autonomía en contra de las apetencias y de los códigos sociales y que sólo acepta aquello que sería escogido también por los *otros*.

dos perspectivas que, como he tratado de hacerlo ver, constituyen su desarrollo ampliado. Sobre la arquitectónica de la perspectiva práctica, la perspectiva histórica presenta el desenvolvimiento de la libertad externa del hombre en la historia. Ese desenvolvimiento está, según Kant, marcado por la dinámica del conflicto. Las disposiciones naturales del hombre lo llevan a entablar disputas con sus semejantes, pero son, precisamente, esas disputas las que provocan la constitución de la sociedad política y las que, en últimas, mueven la historia. Ya en la perspectiva religiosa, lo que la perspectiva histórica apenas había barruntado -y puesto al servicio de la tesis del progreso moral del hombre- pasa a ser el eje central de la argumentación. En clave teológica, Kant ofrece una descripción de la naturaleza ambivalente del hombre (*yo*) con el fin de explicar la trasgresión de la moral. En esta perspectiva, el *yo* se muestra tal y como es: “*débil*”, y necesita de los *otros*, necesita unirse con los *otros* para constituir el Supremo Bien moral. Pero ni siquiera esta “*unión*” es suficiente. Ambos necesitan al Supremo Bien originario para que les proporcione la “*fortaleza moral*” que ni individual ni colectivamente poseen. Y bien, en la medida en que la perspectiva religiosa plantea la incapacidad de la moral para hacer *por sí sola* mejor al hombre, la religión aparece en el *criticismo* como la esperanza del proyecto de la Ilustración. Si bien el contenido de moral y de la religión es análogo, es en el marco de la religión donde el proyecto del hombre es posible y realizable porque es allí donde el hombre entra en contacto con Dios y su poder causal. De este modo, la perspectiva religiosa contiene a la perspectiva práctica, en la medida no sólo en que el problema de la heteronomía lo interpreta en clave teológica, sino también en la medida en que provee una solución más efectiva para él.

Relaciones entre historia y verdad. Uso de los condicionales contrafácticos¹

Corina Yoris-Villasana

Postgrado de Filosofía – UCAB

cyoris@gmail.com

RESUMEN:

En este artículo se analizan las relaciones entre Historia y Verdad, y entre éstas y los condicionales contrafácticos, y se evalúa la importancia de las “causas” que ocasionan el hecho que la Historia narra. Este análisis muestra el fuerte escollo que significa establecer nítidamente los enlaces entre los hechos referidos. ¿Son esas relaciones causales? ¿Por qué los sucesos políticos son los preferidos por ese historiar “oficial”? ¿Puede la Historia dar cuenta realmente del pasado? ¿Es la verdad en Historia exacta, única? Concebir la Historia como un conjunto de documentos y no aceptar ningún tipo de “interpretación” es una visión positivista, por lo demás derrotada. Los hechos no se encuentran aislados, forman entre sí relaciones que dan cuenta de la época en que se sucedieron.

Palabras clave: Historia, verdad, condicionales contrafácticos.

Relations between History and Truth Use of Contrafactive Conditionals

ABSTRACT:

This article analyzes the relations between History and Truth, and between them and the conditional contrafactuals. In addition, it evaluates the importance of the “causes” of the fact that History narrates. This analysis shows the strong stumbling block that means the clear establishment of the connections between the facts referred. Are those relations causal? Why political events are the preferred ones by the “official” way of doing history? Can History really give account of the past? Is the truth in History exact, unique? Conceiving History as a set of documents and not accepting any type of “interpretation” is a positivist vision, by all means defeated. The facts are not isolated; they form relations between themselves that give account of the times in which they happened.

Key Words: History, truth, contrafactive conditionals.

¹ La primera versión de este trabajo fue presentada en el *II Congreso Nacional de Filosofía* que se celebró en la ciudad de Tucumán, Argentina, del 10 al 14 de septiembre de 2007.

Muchas veces, cuando se nos pregunta a qué nos dedicamos en la Filosofía y contestamos que a la lógica, hay quienes nos miran con displicencia y farfullan que la Lógica no es filosofía; aún más, que es una disciplina absolutamente inútil. Sin embargo, adentrarse en las distintas modalidades de la lógica permite observar que es una herramienta tremendamente útil para la investigación científica. Basta acercarse a la lógica de los contrafácticos y su vinculación con la Historia, para enseñar que hay un vasto campo de aplicación.

Al comenzar a escribir esta intervención, revisé la Internet, y al sólo título de Historia² y Verdad aparecieron, como por obra de magia, 3 millones de referencias. Ser, entonces, “original”, no sólo parece difícil, sino que pretenderlo exhibiría una soberbia digna de Luzbel. Sin embargo, asumiendo los correspondientes riesgos que ofrece la temática, establecí como objetivo principal analizar las relaciones entre Historia y Verdad y entre ésta y los condicionales contrafácticos, que permitirían evaluar la importancia de las “causas” que ocasionan el hecho que la Historia narra; dicho análisis muestra, entre otros problemas, el fuerte escollo que significa establecer nítidamente los enlaces entre los hechos que se refieren. ¿Son esas relaciones entre los hechos que se relatan y la Historia relaciones causales? ¿Por qué los sucesos políticos son los preferidos por ese historiar “oficial”? ¿Puede la Historia dar cuenta realmente del pasado? Pero, ¿qué es ese pasado? ¿Es la verdad en Historia exacta, única? Por ejemplo, ¿es más “verdadero” el Gómez, dictador venezolano, de la Historia plasmada en los libros de enseñanza, que el Gómez reflejado en El otoño del patriarca de García Márquez? O para decirlo en un ejemplo cercano al público, ¿es más “verdadera” la Evita de la Historia Oficial argentina que la Evita de Tomás Eloy Martínez?

Entender la historia como “el relato de los hechos tal como ocurrieron”, y, por lo tanto, mostrar así la “verdad” de lo acontecido, conlleva un fuerte inconveniente, como es suponer que el cono-

2 No voy a entrar aquí en la polémica distinción entre Historia como conocimiento e Historia como el acontecimiento mismo. Estoy tomando el término Historia en el sentido de “La historia es un tipo inteligible o forma de conocimiento (conocimiento social no científico), de carácter mediato, que se constituye desde una relación permanente e inestable entre el presente de un sujeto (el historiador) y el pasado humano (objeto formal) que éste considera en el contexto de su contemporaneidad” que adopta AHUMADA DURÁN, Rodrigo en su artículo “Problemas y desafíos historiográficos a la epistemología de la historia” en: www.ugm.cl/institutos/ced/articulos/2004/JRAD_Epistemologia_Historia

cimiento es totalmente objetivo³. Concebir así la Historia, como un conjunto de documentos y no aceptar ningún tipo de “interpretación”, porque la adulteraría es una visión positivista, por lo demás derrotada. Los hechos no se encuentran aislados, forman entre sí relaciones que dan cuenta de la época en que se sucedieron. Apunta, Ahumada Durán, con mucho acierto, que si bien es cierto que en la obra histórica están presentes la objetividad y la subjetividad, es un error su separación, pues conduce a ignorar la relación epistemológica existente entre ambos polos. “Ella [la obra histórica] es *objetiva* por cuanto su objeto, *el pasado humano*, es auténticamente aprehendido por el historiador. En cambio, ella es *subjetiva*, por cuanto el pasado humano aprehendido, es el pasado *captado* por el historiador”⁴.

Ahora bien, para acceder a ese conocimiento del pasado nos basamos en documentos; entonces, se hace necesario tener muy claro a qué estamos llamando documento histórico, fuente histórica, puesto que la relación de verdad que estamos estudiando se encuentra reflejada en dichas fuentes. De manera que adoptaremos como definición de documento o fuente histórica “todo aquello (vestigio o resto) que puede, de alguna manera, revelarnos alguna cosa que nos permita conocer el pasado humano (lo que los hombres han pensado, han sentido, han creado o han realizado), bajo el aspecto o ángulo particular según el cual es interrogado”⁵. El historiador entra en relación con el documento y busca los nexos entre los “hechos” que esa fuente da cuenta. Estos nexos ¿son causales? Diríamos que quien entiende la Historia como una sucesión de causas-efectos posee una concepción determinista de la Historia, que, entre otras dificultades, nos conduciría a ser fatalistas, a aceptar las cosas tal y como se presentan en la actualidad, a aceptar que hay un *fatum* que escribió la Historia y que ella es absolutamente inmutable. Es decir, habría un determinismo de los hechos, los cuales estarían regidos por causas ajenas a la voluntad del ser humano; este determinismo puede provenir de Dios, o de las leyes que gobiernan la Historia. Dice Marrou que “La explicación en Historia es el descubrimiento, la aprehensión, el análisis de los mil vínculos que, de forma inextricable, unen entre sí las múltiples facetas de la realidad humana, que ligan cada fenómeno a los fenómenos vecinos, y cada estado a sus antecedentes inmediatos o

3 Leonardo Montenegro: “Sobre algunas posibilidades de la Historia”, en *Tabula Rasa*, enero-junio 2006, N° 004, p. 308.

4 R. Ahumada Durán, *Op.cit.*

5 *Ibid.*

lejanos, y también a sus consiguientes”. Incluso, realiza una fuerte crítica a la visión que de la Historia tiene Michel de Certeau, quien considera que “*la opération historique*”, se caracteriza por referirse, “à la combinaison d’un lieu social et de pratiques ‘scientifiques’”. A esta idea sobre la Historia, Marrou nos dice que “Faire de l’histoire, c’est une pratique’ qui aboutit à la production d’un discours, l’opération finale, l’écriture’ elle-même responsable de distorsion, d’inversion, de trahison et de ruses supplémentaires”⁶.

El historiador, la más de las veces, ha escogido alguna o algunas causas de un determinado hecho por considerarlas más relevantes que otras, aunque esté consciente del llamado entretejido de la historia que le refleja, entre otras cosas, la presencia de múltiples factores que condujeron a que se produjera tal o cual evento. De manera que la explicación histórica es un rastreo de las causas, las cuales no deben ser interpretadas candorosamente. Si nuestra búsqueda es la verdad, es indispensable el empleo de herramientas que nos permitan afinar las explicaciones de manera razonada. La explicación histórica es, justamente, aquello que en la lógica se ha llamado razonamientos de sentido común, y éstos son “derrotables”:

El agente de la lógica clásica es un agente racional ideal, a diferencia del agente racional común, que se ve diariamente enfrentado a condiciones epistémicas que están lejos de ser óptimas, ya que se razona sobre la base de información incompleta y, por ello, las conclusiones que se extraen no son definitivas. Se trata de conclusiones provisionales, revisables ante la adquisición de nueva información, por ejemplo, conclusiones que no son absurdas ni falsas, pero cuya verdad no está garantizada. El tipo de razonamiento que conduce a tal clase de conclusiones, es comúnmente llamado “*derrotable*” (*defeasable*). En términos generales, es caracterizado como aquel razonamiento que aun partiendo de información verdadera, no garantiza la verdad de su conclusión, la cual posteriormente puede ser revisada o eliminada a la luz de nueva información⁷.

Llegados a este punto, hay que realizar el paso a los condicionales contrafácticos, que no son otros que aquellos condicionales cuya forma básica es: Si A entonces B, pero no sucede que A. ¿Cuál es el sentido de los contrafácticos? No es otro que desplegar nuevas

6 Henri-Irénée Marrou: “Comment comprendre le métier d’historien”, en *L’histoire et ses méthodes*, bajo la dirección de Charles Samaran apud R. Ahumada Durán; *Op. cit.*, “Hacer historia es una práctica que termina en la producción de un discurso, la operación final, la escritura misma responsable de distorsión, inversión, traición y de astucias suplementarias”. Traducción nuestra.

7 N. Buaccar: “Formalismos no monótonos”, en Palau G. (y colaboradores), (2004), p. 76.

zonas de explicaciones más complejas. “No se trata simplemente de la verdad o la falsedad de los sucesos, sino, además, de su posibilidad, de su necesidad, de su imposibilidad o de su improbabilidad. Como se observa, el problema de base es el de la plausibilidad de los razonamientos y, a fortiori, de las explicaciones”⁸.

En *Logic and Society*, Jon Elster⁹ nos conduce por el ámbito de los contrafácticos en un estudio donde la noción de causalidad adquiere enorme importancia. En el caso de la Historia resalta el interés que debe tener la evaluación de la relativa importancia de las causas (¹⁰). Enfatiza que los filósofos, al querer definir la causalidad por medio de los contrafácticos, han caído en la falla de definir lo oscuro por lo más oscuro, dado que el estatus lógico de los contrafácticos no ha sido bien entendido, salvo en el asunto de la correlación entre contrafactuales y mundos posibles. Es en estos términos que va a aplicar la teoría a la práctica. La lógica de los condicionales contrafácticos interesa para estudiar las teorías que subyacen en las explicaciones, argumentos, descripciones de la Historia. Estos condicionales nos pueden permitir

(...) un uso correctivo de formas deterministas de teoría. Así, por ejemplo, al permitirnos explorar el papel del azar, de la contingencia o de la casualidad -tres cosas diferentes-, podemos apreciar que los sucesos pueden o hubieran podido ser alterados de un modo significativo (Omissis) La lógica de contrafácticos tiene, además, una *función preventiva*. No sólo las fronteras entre lo fáctico y lo contrafáctico son difusas, sino, mejor aún, el recurso de argumentos, razonamientos y explicaciones contrafácticas nos permiten en ocasiones revelar (= acusar) un doble estándar en los juicios morales, creencias causalmente contradictorias, y las influencias de peticiones y recursos acaso involuntarios tales como presupuestos e intereses en las demostraciones y en las pruebas aducidas en las explicaciones de los fenómenos¹¹.

Llegados a este punto, entra en escena la “diosa verdad”; verdad que vamos a delimitar para no entrar en dicotomías. ¿De cuál verdad hablamos? ¿Aquella que identifica lo verdadero con lo per-

8 Carlos Eduardo Maldonado: *Lógica de contrafácticos y relaciones internacionales*, en: [http://www.ueexternado.edu.co/finanzas_gob/cipe/oasis/oasis_2005_06/\(3-18\)%20Maldonado.pdf](http://www.ueexternado.edu.co/finanzas_gob/cipe/oasis/oasis_2005_06/(3-18)%20Maldonado.pdf)

9 Jon Elster: *Logic and Society. Contradictions and Possible Worlds*. John Wiley & Sons, New York, 1978. El filósofo y cientista social Elster realizó su formación en Noruega y en París, donde obtuvo su doctorado en la Universidad de la Sorbona, con una tesis sobre Leibniz dirigida por Raymond Aron.

10 *Idem.*, p. 175.

11 Carlos Eduardo Maldonado, *Op. cit.*, p. 11.

manente? Es decir, algo es verdadero si no cambia en el tiempo. O, acaso, ¿verdadero es lo confiable? Lo fiel, aquello que no traiciona. Por eso, para el hebreo Dios es la Verdad. Dice cualquier historia de la filosofía o diccionario de ella, que mientras para el griego la verdad dice algo de *lo que es*, para el hebreo, la verdad *es la voluntad fiel a la promesa*. Sin pasearnos por toda la trayectoria que la verdad ha recorrido desde los griegos a nuestros días, podemos recordar que contemporáneamente para Tarski, por ejemplo, la verdad responde a una concepción semántica. Diremos, entonces, que hay verdad lógica, verdad semántica, verdad existencial,... Podemos hablar de verdad lógica (no contradicción), verdad epistemológica (adecuación del intelecto y la realidad) y, por último, verdad ontológica (realidad como algo distinto de la apariencia). Ateniéndonos a esa diferenciación, y aceptando que en el contexto de la exposición que estamos realizando, verdad a la que se puede apelar en la historia es al establecimiento convencional de un sentido de los hechos históricos, fundado en razones discutidas intersubjetivamente. De allí que la verdad está relacionada con lo escrito, lo dicho y el momento en que fue dicho y escrito¹². Es decir, la cosmovisión del historiador va a jugar un papel importante en la elaboración de su “narración”:

En síntesis, es preciso señalar que toda la disposición *intelectiva* del historiador (también la disposición *humana*), juega un rol de gran importancia en el logro de la *verdad* histórica: situación totalmente diversa a lo que ocurre con la *objetividad científica (ciencias particulares)*, donde todo lo que pertenece a las disposiciones subjetivas del sujeto cognoscente debe desaparecer¹³.

De alguna manera hemos delimitado historia, verdad y afinamos el concepto de los contrafácticos. ¿Cómo pueden ayudarnos éstos en esta labor de identificación de la verdad histórica? Jon Elster hace un análisis de algunos hechos históricos que permiten ver el alcance de esta aplicación contrafactual. En el capítulo 6 de *Lógica y Sociedad*, analiza algunos casos históricos usando el mencionado método contrafáctico. Haciendo referencia a la historia de la esclavitud en los Estados Unidos y su relación con la economía del Sur, ofrece un detallado examen de la visión tradicional sobre este tema y, por contrapartida, la visión de dos autores, Robert Fogel y Stanley Engermans⁽¹⁴⁾, sobre este período histó-

12 Donald Davidson: *De la verdad y de la interpretación*, Gedisa, Barcelona, 2001, p. 63.

13 R. Ahumada Durán: *Op.cit.* Cursivas en el original.

14 R. Fogel y S. Engermann: *Time on Cross*. Boston, Little Brown, 1974.

rico, quienes adversan la opinión tradicional sobre los beneficios o males de la esclavitud en los estados del Sur. Mientras la tradición considera que la esclavitud retardó el crecimiento económico del Sur, Fogel y Engermann dicen que no. La tradición opina que la esclavitud no fue productiva, estos autores dicen lo contrario. No podemos entrar en los detalles del estudio de Elster, por obvias razones de espacio y tiempo, pero nos referiremos brevemente al método contrafactual empleado por él.

Elster se plantea dos preguntas básicas para realizar el análisis contrafactual. En primer lugar, se pregunta cómo hubiese sido la economía sureña en ausencia de la esclavitud, y, en segundo término, pregunta qué hubiese sucedido si la esclavitud nunca se hubiese abolido, y qué hubiese pasado entonces. En ambas preguntas subyace la preocupación sobre la relación entre la esclavitud y el crecimiento económico. Se pregunta ¿Realmente la esclavitud impidió el crecimiento económico en el Sur, o pudo eventualmente permitir que este crecimiento avanzara? Responder con un sí a ambas preguntas nos conducirá, en el primer caso a aceptar que la esclavitud estaba estancada, y, en el segundo, que estaba moribunda. En cambio, para Fogel y Engerman la respuesta a ambas preguntas es un rotundo no. Incluso agregan un tercer aspecto, la relación de expectación de los poseedores de esclavos en las vísperas de la guerra civil. Elster construye posibilidades de mundos donde no existiese la esclavitud en esos momentos tomando en cuenta también todos los elementos que caracterizan a una sociedad sin esclavitud.

Después de una larga argumentación y contrargumentación, Elster concluye que los razonamientos de Fogel y Engerman podrían ser correctos, pero saca a flote los agujeros argumentativos que poseen, entre ellos que en la base de ciertas generalizaciones, hay una proposición contrafáctica que no constituye prueba o apoyo de la generalización. El análisis contrafactual realizado por el historiador debe enfocarse sobre qué pudo pasar en un pasado real. Esto implica, necesariamente, según Elster, el uso de una teoría más de la asertabilidad que de la misma verdad.

En nuestra actualidad hay una reconstrucción histórica que atañe a todo el que se ha visto envuelto de una manera u otra en sucesos políticos que han reclamado la creación de las llamadas Comisiones de Verdad. En estas Comisiones, más que en cualquier otra reconstrucción del pasado, la verdad es un requerimiento vi-

tal. En ellas aparecen múltiples tendencias que muchas veces no ensamblan con las hipótesis planteadas al comienzo de la investigación. En estas situaciones, recurrir a la lógica de contrafácticos, no sólo luce deseable, sino que aparece necesaria. Preguntarse ¿qué hubiera sucedido si la causa que se ha manejado como tal no hubiese sucedido así, sino que hubiese tomado otro valor? No sólo es plantearse el contrafáctico, sino seguir el curso de la argumentación contrafáctica.

Buscar un ejemplo en nuestra América no es difícil, pero para no comprometer este Foro, voy a tomar un ejemplo de mi país. En abril de 2002, ocurrieron unos sucesos de protesta generalizada que desembocaron en un fuerte enfrentamiento en las calles de la capital y hubo numerosos heridos, muertos y encarcelados. Quien desee entender el conflicto venezolano surgido a raíz de dichos sucesos deberá tomar en cuenta que la versión oficial mantiene que la marcha fue azuzada para dirigirse a Miraflores, Palacio de Gobierno, porque estaba en ejecución un plan de Golpe de Estado. Para los contrarios al gobierno, la decisión de marchar hacia Miraflores fue del colectivo que participó en la marcha (500 mil personas, cifras conservadoras; más de un millón, cifras dadas por otras fuentes). Una vez finalizada la marcha, hubo una cadena de acontecimientos que culminaron con la “renuncia” del Presidente. Sin embargo, el gobierno define la situación como un Golpe de Estado y la oposición como un vacío de poder. Dos versiones incompatibles, dos “verdades” defendidas sin concesiones por ambos grupos enfrentados en una confrontación que no ha finalizado aún. Se pretendió nombrar una Comisión de la Verdad venezolana, y todavía no se ha elegido, a pesar de haber sido un compromiso de la famosa “Mesa de negociación” que pretendió reconciliar a las dos Venezuelas.

¿Cuál hubiese sido el reto de tal comisión? Ante las dos versiones, citadas supra, habría que tratar de establecer cuál o cuáles versiones eran las verdaderas. Sin embargo, a estas alturas de los sucesos, muchas de las fuentes impresas y grabadas fueron adulteradas. ¿Cómo se puede lograr la reconciliación si no se ha logrado acceder a la verdad? Según algunos investigadores y analistas de las Comisiones de Verdad instauradas en algunos países de América Latina, para llegar a la verdad es deseable que la actuación de las comisiones se lleve a cabo en el período inmediatamente posterior al fin de la crisis, puesto que actuar en medio de ella posee

el serio peligro que trae consigo la identificación de los violadores de derechos.

En un artículo publicado en *Oasis*, N° 11, la abogada María Paula Gómez Méndez, de la Universidad Nacional de Colombia, enumera sucintamente las funciones que se espera cumpla cualquier Comisión de Verdad; dichas funciones serían:

- Establecer la verdad y dejar atrás la historia de silencio y negación de un pasado violento y doloroso;
- Atender y promover los derechos de las víctimas;
- Reunir pruebas que conduzcan al enjuiciamiento de los responsables de las violaciones;
- Determinar las responsabilidades institucionales y recomendar las reformas necesarias para evitar la repetición de las violaciones, y
- Promover la reconciliación y reducir las tensiones resultantes de los períodos de violencia¹⁵.

El gran drama que enfrentamos para la búsqueda de esa verdad histórica no es otro que en Venezuela no ha finalizado la crisis, sino que más bien está en pleno desarrollo, por lo que a diferencia de otras experiencias latinoamericanas, una Comisión de la Verdad venezolana debería encontrar ésta en medio del antagonismo y la disputa política. En el caso venezolano, podríamos someter a ambas versiones sobre los sucesos señalados a la lógica de contrafácticos y tratar de hallar las contradicciones argumentativas, de manera de ir trazando límites que permitan acercarnos a la verdad. ¿Qué hubiese sucedido si la marcha no hubiera sido conducida a Miraflores? ¿Se hubiese evitado el Golpe, según unos, el vacío de poder, según otros? ¿Cómo reuniríamos las pruebas? Ciertamente es un reto muy grande, tan grande como peligroso. Sin embargo, absolutamente necesario para lograr una reconciliación entre los dos bandos en los que se ha dividido el país.

15 María Paula Gómez Méndez: “Comisiones de verdad: ¿qué tanto aportan a la verdad la justicia y la reconciliación?”, en *Oasis*, n° 11, 2005. [http://www.uexternado.edu.co/finanzas_gob/cipe/oasis/oasis_2005_06/\(57-70\)%20Maria%20Paula%20Gomez.pdf](http://www.uexternado.edu.co/finanzas_gob/cipe/oasis/oasis_2005_06/(57-70)%20Maria%20Paula%20Gomez.pdf).

Podríamos también hacer un análisis de las dos versiones que actualmente circulan en Venezuela de la Historia Contemporánea Venezolana. En los textos oficiales, que acaban de decretar de uso obligatorio en todos los niveles de la educación primaria y secundaria, se hace una reinterpretación de diversos presidentes de la República que obliga al historiador a plantearse el análisis señalado. Por una parte, se ensalza a unos supuestos héroes, y, por otra, estos héroes son duramente señalados por la Historiografía hasta ayer aceptada por la comunidad científica. ¿Cuál versión es la verdadera?

El anarquismo de Feyerabend Disquisiciones en torno a una máscara

Jesús Civit

Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales
Universidad Católica Andrés Bello
jcivit@ucab.edu.ve

RESUMEN

Con una crítica demoledora Paul Feyerabend ataca el método científico, el racionalismo, la creación y uso de teorías, el proceso de investigación y la generación de conocimiento. A ese embate lo llama *anarquismo epistemológico*. Con frecuencia se da por descontado que el término “anarquismo” aplicado a la epistemología recibe un uso apropiado. Y así, sin más, se acepta. Este estudio lo pone en tela de juicio. Dilucida, en el propio contexto de su obra, ese epíteto que, cual máscara, tanto desvela como oculta. Tangencialmente lo confronta con el anarquismo de Kropotkin y pondera su aporte a la filosofía de la ciencia.

Palabras clave: Feyerabend, anarquismo epistemológico, anarquismo, epistemología, filosofía de la ciencia.

Feyerabend's Anarchism Disquisitions around a Mask

ABSTRACT

In his shattering criticism, Paul Feyerabend charges against the scientific method, rationalism, theory creations and their uses, research and knowledge generation. He labeled this (philosophical) pounding as *epistemological anarchism*. It is frequently taken for granted that the conjunction between anarchism and epistemology is 'well' applied (or conceived). And it seems to be that nobody asks. In this paper, the afore-mentioned application of anarchism to epistemology is disputed. Moreover, within the context of Feyerabend's *opus*, the common epithet that both masks and veils is elucidated. At a tangent, this work confronts Kropotkin's anarchism along with its contribution to the philosophy of science.

Key words: Feyerabend, epistemological anarchism, anarchism, epistemology, philosophy of science.

1. Introducción

Paul Feyerabend subtitula su obra *Against Method*, publicada por primera vez en 1970, como “Outline of an anarchistic theory of knowledge”¹. Luego de sucesivas ediciones que incluían revisiones, reducciones y ampliaciones en su contenido, confirma ese enfoque en la versión de 1993 al declarar en el subtítulo de la “Introducción” lo siguiente: “Science is an essentially anarchic enterprise: theoretical anarchism is more humanitarian and more likely to encourage progress than its law-and-order alternatives”². Y abre su exposición, reafirmando que no ha cambiado su concepción de la teoría del conocimiento, diciendo: “Let us, therefore, start with our outline of an anarchistic methodology and a corresponding anarchistic science”³.

Este trabajo intenta sopesar la consistencia y pertinencia del uso del “anarquismo”, y de la correspondiente calificación de “anarquista”, aplicados a la epistemología y a la concepción de ciencia formuladas por Feyerabend. ¿Qué significa ese señalamiento tan importante que merece ser el subtítulo de su principal obra? ¿Es Feyerabend un anarquista? ¿Se trata sólo de una actitud rebelde e “iconoclasta” por la cual pretende ser considerado como anarquista?

Feyerabend⁴, dedica su vida a la filosofía de la ciencia. Se centra en las condiciones en que se desarrollan las ciencias físicas y biológicas. En el examen de la historia de la ciencia y de las reglas metodológicas que realiza, se refiere a esas ciencias como “la ciencia”. La ruptura con las reglas metodológicas que proclama es en general, pero principal y específicamente con respecto a las ciencias físicas y naturales. Para él, siguiendo la trayectoria de Kuhn⁵,

- 1 Paul Feyerabend: *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*, en M. Radner, S. Winokur (eds.) *Analyses of Theories and Methods of Physics and Psychology*, *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. 4.; Minneapolis: University of Minnesota, 1970, p.17-130. En este estudio las citas textuales se toman en el idioma original de la fuente señalada en la correspondiente referencia bibliográfica.
- 2 Paul Feyerabend: *Against method*, London – New York, Verso, 1993, p. 9.
- 3 Paul Feyerabend: *Against method*, p.13.
- 4 Cf. Nota biográfica y Obras de Feyerabend, al final de este estudio.
- 5 La tesis de Kuhn sobre las revoluciones científicas se basa en las ciencias físicas y biológicas, de las cuales extrae todos sus ejemplos demostrativos de las revoluciones científicas,

las ciencias sociales son de segundo orden y no cuentan. La crítica del dogmatismo de la ciencia conduce a romper la barrera entre ciencia y no ciencia, pero con ello no se incluyen ni excluyen a las ciencias sociales como ciencia⁶. Por otra parte, extiende los caminos del conocimiento desde la ciencia hacia los mitos, las artes y la metafísica. En su carrera de ataque al dogmatismo, se lleva por delante el positivismo lógico y descarta el empirismo que no lo satisface plenamente. Acude, bajo una orientación dialéctica del proceso histórico, a tomar el anarquismo para construir su fórmula de: una “epistemología anarquista”.

Desde esta perspectiva y bajo estas consideraciones es fácil comprender el modo con el cual se apropia de la adjetivación anarquista y la convierte en la característica de su epistemología, dándose en ello la libertad que le otorga la única regla metodológica que reconoce como válida: “todo vale”. Así, el destronamiento del dogmatismo de la ciencia y del racionalismo tendría como contrapartida la asunción del anarquismo⁷. El panorama libertario abriría para Feyerabend un mundo de posibilidades de actividad intelectual y científica con máxima libertad, donde no habría reglas, y el pluralismo más amplio incentivaría la creatividad de la indagación científica por derroteros inusitados, exentos de las demarcaciones que pudieran ser establecidas por la racionalidad.

De ahí surge la pregunta: ¿qué lleva a Feyerabend a denominar su teoría como “una teoría anarquista del conocimiento”? ¿En qué sentido se le puede adjudicar a su teoría el término de “anarquista”?

excluyendo de éstas a las ciencias sociales. (Thomas Kuhn: *La estructura de las revoluciones científicas*, Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica, 1986.) A las primeras las considera maduras, ubicables en la etapa paradigmática y expresadas mediante el consenso. En contraste, las ciencias sociales son inmaduras, corresponden a una etapa preparadigmática y de preconsenso. (Cf. Edison Otero Bello: “Thomas Kuhn y el Status de las Ciencias Sociales”, Blog *Edison Otero Bello*, Chile, 2006, p.1-2. Accesible en <http://www.edisonotero.cl/docs> [Consulta: 10-10-07].

6 Un enjundioso debate, que incluye también las propuestas de Feyerabend, en torno al ámbito de las ciencias sociales y en particular en relación a las teorías político-científicas, se encuentra en la obra *Racionalidad crítica y política. Una introducción a la filosofía de lo político y a la teoría de la politología* de Heinrich Busshoff, Barcelona, Alfa, 1980, p. 394. El debate sobre el condicionamiento social y la objetividad es tratado, entre otros, por Adam Shaff: *Historia y verdad. Ensayo sobre la objetividad del conocimiento histórico*, México, Grijalbo, 1974, p. 382.

7 Tomar seriamente el anarquismo es la tesis defendida, entre otros, por Peter Danielson: “Taking Anarchism Seriously”, *Philosophy of the Social Sciences*, n° 7, 1978, pp. 137-152.

2. La epistemología

1) La teoría del error

Feyerabend incorpora la situación histórica y las circunstancias particulares del investigador. Considera que el científico es fuente de errores no sólo por aquellos que pueda cometer él mismo en cualquier etapa de una investigación, sino desde el mismo punto de partida, desde el momento en que llega a su conocimiento un hecho, pues en su misma percepción y comprensión intervienen su mundo interior, su bagaje de conocimientos anteriores y las circunstancias que rodean ese momento.

Al focalizar la teoría del error se puede construir un puente entre la teoría epistemológica y la práctica científica. Es decir, que el científico debiera darle tanta importancia a las reglas metodológicas de la investigación científica, (que proporcionan claridad, sistematicidad y objetividad), como a las circunstancias del contexto histórico y familiar, las ideas imaginativas, los gustos, los intereses, las pasiones, las características personales, las idiosincrasias, los modos de hacer, las intuiciones, el lenguaje común, las experiencias, las opciones y las alternativas incluso paradójicas y contradictorias. Pues en definitiva, “el propio error es un fenómeno histórico”⁸. No es el deshecho de la ciencia o el resultado de la ignorancia. Es más bien un componente siempre presente en el desarrollo del progreso científico.

La ciencia y su historia (la historia del progreso científico) se forma a través del continuo establecimiento (con sus respectivas reformulaciones y descartes) de un conjunto de reglas aplicadas en ensayos (o constatadas en los hechos) y con resultados (verificados o constatados) que pueden ser calificados como de “exitosos” o “erróneos”⁹. De esta manera una teoría de búsqueda de la “verdad” o de aproximación a ella debería estar acompañada, al mismo tenor, de una teoría del error¹⁰.

8 Paul Feyerabend: *Contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*, tr. Francisco Hernán de la edición inglesa de 1970. (2º reimpresión), Barcelona, Ariel, 1981, p. 9.

9 Así, la “oposición a la razón como fuente de progreso” pudiera constituirse para Feyerabend como uno de sus frentes de batalla. (Alberto Fortes: “El anarquismo epistemológico de Paul Feyerabend”, *Revista Observaciones Filosóficas*, nº 4, Universidad de Málaga, pp. 3-4.

10 Paul Feyerabend: *Contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*, pp. 8-9.

Sin embargo, siguiendo a Feyerabend, podríamos más bien considerar el proceso a la inversa. Es más bien la acción la que precede a la idea o teorización de la acción. O si queremos verlo en forma simultánea y como parte de un solo proceso se podría decir que:

la creación de una *cosa*, y la creación más el completo entendimiento de una *idea correcta* de la cosa, *son muy a menudo partes de un mismo e indivisible proceso* (...) La pasión da lugar a una conducta específica que a su vez crea las circunstancias y las ideas necesarias para analizar y explicar el desarrollo total, para hacerlo “racional”¹¹.

2) *La intervención de la historia y del poder*

Con esto se complica el panorama en forma paradójica, al tener, por un lado, que el éxito histórico (como por ejemplo, el predominio de una teoría política o social sobre otra) surge como resultado del “poder” que logra establecer cierto tipo de dominación; y al mismo tiempo, por otro lado, que el éxito científico (el descubrimiento de una teoría científica) surge como resultado de la “verdad”. De ahí que la incorporación de la validez de una teoría del “error” es similar a la consideración de la validez de un “perdedor” histórico.

Así, se podrían formular cinco afirmaciones derivadas: 1) Parece conveniente no identificar como verdadero lo exitoso históricamente. 2) Un proceso social exitoso históricamente no es tal por el supuesto hecho de incorporar la verdad científica. 3) Queda un residuo tan importante como el resultado dado: lo históricamente no exitoso está presente de alguna manera, al menos en forma implícita, en el resultado dado. 4) Se debe explicar de igual manera cómo se produce lo exitoso y cómo se produce lo no exitoso. 5) La teoría del error abre un campo inusitado a la ciencia política.

3) *La argumentación racional en entredicho*

En tercer lugar, queda en duda la argumentación como único instrumento del aparato científico. Con frecuencia se aprecia la fuerza del argumento como parte esencial de un cuerpo teórico o, por ejemplo, de una teoría política en un dado autor. La argumentación pasa así a un primer plano de importancia al momento de considerar la consistencia, coherencia y fortaleza, por ejemplo, de una teoría política. Los elementos circunstanciales, irracionales

¹¹ Paul Feyerabend: *Contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*, pp. 19-20 (Cursiva en el original).

o de simples eventos, aun los personales, pasan a ser telón de fondo o al menos se consideran como si pertenecieran a un segundo orden de importancia, neutralizados por la “objetividad” del trabajo científico. Son, pues, los elementos demostrativos los que dan lucidez a una teoría e imponen su aceptabilidad por la fuerza cartesiana, es decir, por ser una idea clara y distinta que en forma contundente se impone ante la mente.

Visto de esta manera, Feyerabend sostiene que se pudiera considerar que la argumentación racional es una castración a la potencia de nuestro conocimiento y una reducción de las posibilidades de comprensión de los fenómenos históricos y políticos, entre otros. ¿Acaso, por ejemplo, un argumento por la paz mundial proclamada en alguna capital europea impactaría de igual manera la comprensión de los televidentes si la voz fuera la de un ciudadano transeúnte o la de un jefe de estado en un foro público? ¿Una idea brillante expresada por una persona sin renombre o esa misma idea expresada públicamente por un conocido hombre de ciencia en su última publicación, reciben acaso la misma acogida? ¿Así, la misma idea, incluso las mismas palabras, pueden o bien quedar inadvertidas o bien obtener una triunfal incorporación a la historia, con “mención propia” similar a un *copyright*, y pasar a formar parte del acervo científico y cultural?

Pero no se trata únicamente de entender que los fenómenos pueden explicarse por la fuerza de otros medios distintos a la argumentación. Y no sólo que la argumentación racional¹² no es el único factor que asegura el ingreso de lo “demostrado” al conocimiento formal acumulado de una ciencia. Se trata además de indagar si el mismo quehacer científico debiera incorporar elementos no racionales, tales como la fantasía o la creación artística¹³. “¿El objetivo de aproximarse cada vez más a la verdad puede alcanzarse de una forma completamente racional, o es quizás inaccesible para aquellos que deciden confiar solamente en la argumentación?”¹⁴.

Para quienes hemos sido adoctrinados en el racionalismo, la fuerza de los argumentos será definitiva; pero ese será también

12 Con mayor precisión pudiera hablarse del efecto dudoso, para el avance de la ciencia, del uso indiscriminado de la lógica.

13 Paul Feyerabend: *Contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*, pp. 164-165. Pone como ejemplos los procesos de contrainducción y de proliferación, entre otros.

14 *Ibid.*, pp.153-154.

nuestro *punto ciego*, al vernos impedidos de formular críticas al valor de la argumentación. Por ello, concluye Feyerabend:

(...) tendremos que admitir que los argumentos racionales van bien sólo con la gente racional y que una apelación a la argumentación racional es por tanto discriminatoria. Las personas racionales están especialmente preparadas, han sido condicionadas de manera especial, su libertad de acción y de pensamiento ha sido considerablemente restringida¹⁵.

4) *El principio de la libertad: la máxima permisibilidad*

Una cuarta característica es la máxima permisibilidad. El “todo vale”, incorporado en forma de broma por Feyerabend¹⁶ y colocado en la categoría¹⁷ de ser “el *único principio* de nuestra metodología anarquista¹⁸ cobra sentido si es el principio que guía todas las etapas del desarrollo del ser humano y del progreso científico. La metodología pluralista, la amplia variedad, la total libertad, la diversidad y la proliferación¹⁹ están en función de “una teoría general del hombre” y de “una existencia humana que merezca la pena.”²⁰ A partir de ahí se vislumbra un amplio horizonte de aplicaciones epistemológicas²¹.

En todo ello juega un papel central la elección libre, la opción entre alternativas. Ello “presupone una sociedad que contiene e incita a ‘opiniones diferentes’ y ‘modos antagónicos de pensamiento’,

15 *Ibid.*, pp. 155.

16 “Algunos amigos me han censurado por elevar un enunciado como ‘todo vale’ a principio fundamental de la epistemología. No advertieron que estaba bromeando.” (*Ibid.*, p. 163).

17 Horacio Bernardo argumenta en contra de este principio de libertad y lo califica de aberración. (“De la paradoja en el ‘todo vale’ de Paul Feyerabend a la falacia de la falsa libertad”, *A Parte Rei Revista de filosofía*, n° 25, 2003, Madrid, p. 3. Disponible en: <http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei> [Consulta: 24-09-07]).

18 Paul Feyerabend: *Contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*, p. 22. *Cursivas nuestras*.

19 *Ibid.*, pp. 24-32 y 174-178.

20 *Ibid.*, p. 28.

21 Se abren campos fecundos de “epistemología pluralista”. (Cf. Marisol Facuse: “Una epistemología pluralista. El anarquismo de la ciencia de Paul Feyerabend” *Cinta de Moebio*, Revista de Epistemología de Ciencias Sociales, n° 017, 2003, Santiago, Universidad de Chile, 16p. Accesible en <http://arje.atspace.com/episte6.htm> [Consulta: 15-12-07]). Véase también: Oscar V. Ramírez: “El proceso kafkiano a la ciencia y la razón de P. K. Feyerabend”. *Jornades de Foment de la Investigació*. Barcelona, Castelló de la Plana, Universitat Jaume I, 2000, 16p. De igual modo, entre otros ámbitos, se pueden divisar aplicaciones en la sociología fenomenológica. (Cf. Ulises Toledo Nickels: “La epistemología según Feyerabend”. *Cinta de Moebio*, Revista de Epistemología de Ciencias Sociales, n° 004, 1998, Santiago, Universidad de Chile. 12p. Accesible en <http://arje.atspace.com/episte6.htm> [Consulta: 24-09-07] y Ulises Toledo Nickels: “Fenomenología del Mundo Social ¿Un programa de investigación científico?” *A Parte Rei*, Revista de filosofía. 1998, p. 18 <http://arje.atspace.com/episte7.htm> [Consulta: 24-09-07]).

así como a 'la experimentación de diferentes maneras de vivir' de modo que 'el valor de los distintos modos de vida se prueba no en la imaginación sino en la práctica'²². La máxima permisibilidad y libertad exige como condición la vida democrática y el pluralismo político, así como una sociedad *libertaria* donde la elección, el hecho real de escoger u optar, puedan realizarse en la práctica. Y de esta manera se integran la teoría y la praxis, bajo condiciones de libertad, en la vida social y política²³.

5) *Las teorías comprensivas*

La última característica que pudiera seleccionarse de la epistemología anarquista de Feyerabend se refiere a la validez de las teorías comprensivas²⁴. En definitiva la ciencia es producto humano y como tal es preferible que mantenga ese carácter humano. Teorías generales que proporcionen distintas concepciones del mundo, concebidas como teorías inconmensurables, nos llevan a pensar que la elección de una de ellas es "una cuestión de gusto"²⁵. El individuo por su cuenta, o como parte de un mundo cultural, opta por una cosmología básica. Todo intento de imposición "objetiva" de una teoría como "la teoría científica" introduce procesos de "enajenación", con su respectiva carga de intolerancia y represión²⁶. Además atemporaliza y eterniza sus categorías, todo lo contrario a la esencia misma de la ciencia que es su dinamismo, cambio y progreso, su relatividad y provisionalidad, por estar inserta en la historia al igual que los hombres que la producimos.

22 Paul Feyerabend: *Contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*, p. 27, citando a John Stuart Mill en su obra *On Liberty*. (*Sobre la libertad*. Madrid, Alianza, 1991, p. 207).

23 Feyerabend puntualiza estas consideraciones sobre un marco de libertad (que incorpora necesariamente las dimensiones social y política) para la teoría y la praxis, integrando la formulación del liberalismo renovado de John Stuart Mill con la peculiar versión del anarquismo de Daniel Cohn-Bendit (Daniel Cohn-Bendit *et al.*: *Obsolete Communism: The left-wing alternative*. André Deutsch, 1968). Feyerabend afirma: "Me parece que el mejor punto de partida en nuestro intento de liberar al pensamiento y a la acción de los grilletes que todavía existen es una combinación de las ideas generales de Mill y de un anarquismo práctico como el de Cohn-Bendit. Tal combinación produce una ideología y unas personas que rehúsan ser intimidadas o restringidas por el conocimiento especializado (...) Que nadie diga que la ciencia, por ser puramente teórica no tiene nada que ver con la acción y la política. (...) La conexión entre teoría y política *siempre* debe ser tomada en consideración." (Paul Feyerabend: *Contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*, pp. 168-169).

24 El artículo de Virendra Shekhawat ("Some Epistemological Trends in Philosophy of Science", *Diogenes*, 1984; 32; pp. 77-102.) examina con la amplitud que no corresponde hacer aquí, y en términos comparativos, las características de las epistemologías de K. Popper, T. Kuhn, P. Feyerabend y H. Reinchenbach.

25 Paul Feyerabend: *Contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*, p. 134.

26 *Ibid.*, pp. 205-206.

3. El anarquismo

Feyerabend, además de presentar en su obra, de modo explícito y formal, la proclamación de una “ciencia anarquista” y una “metodología anarquista”, formula un conjunto de planteamientos que él supone le dan derecho a utilizar el término “anarquismo”.

La hipótesis que sustenta este trabajo se orienta a suponer que la adjudicación de anarquismo, justificada o injustificada, puede examinarse mejor si se realiza a través de la propia exposición, abierta y explícita, que hace Feyerabend. Por ello los siguientes puntos se dedican a desbrozar literalmente algunas proposiciones que están directamente relacionadas con la autoasignación de anarquismo como tal y con el sucesivo esclarecimiento al que Feyerabend se vio obligado.

1) La autocalificación de anarquismo

Feyerabend, en el “Prefacio” a la segunda edición (del año 1988) de *Against Method* menciona el origen del epíteto de anarquista a su teoría. Surgió de una situación jocosa. Fue una broma de Lakatos. “Imre Lakatos, somewhat jokingly, called me an anarchist and I had no objection to putting on the anarchist’s mask”²⁷.

Pero en la “Introducción” asume, ya no la máscara, sino formalmente el papel de anarquista. La titula así: “Science is an essentially anarchic enterprise: theoretical anarchism is more humanitarian and more likely to encourage progress than its law-and-order alternatives”²⁸.

De inmediato se declara convencido, manifestando certeza y seguridad en el enfoque anarquista: “The following essays is written in the conviction that *anarchism*, while perhaps not the most attractive *political* philosophy, is certainly excellent *medicine* for *epistemology*, and for the *philosophy of science*”²⁹.

Con estas mismas palabras empezaba ya el prefacio de su obra de 1970. El planteamiento ha permanecido aparentemente intacto durante esos 23 años. Es de advertir, sin embargo, que en la traducción del texto del inglés al castellano, se presenta un

27 Paul Feyerabend: *Against method*, p. vii.

28 *Ibid.*, p. 9.

29 *Ibid.*, p. 9. La cursiva proviene del original.

notable cambio de significado al traducir como “base” la palabra “medicine”³⁰. Que el anarquismo sea la base o sea la medicina da idea de dos funciones considerablemente distintas: ser fundamento de la epistemología y de la filosofía de la ciencia significa un cambio de paradigma ideológico y político en su concepción global, y no es lo mismo que constituirse en instrumento de la curación o retorno a la salud de esa misma concepción global, supuestamente liberal, sin pretender cambiarla sustantivamente. El traductor, inadvertidamente, se pronuncia por la primera de esas dos funciones. Feyerabend, en cambio, insistirá en que su idea es tomar el anarquismo como instrumento terapéutico.

Luego Feyerabend reafirma: “Let us, therefore, start with our outline of an *anarchistic methodology and a corresponding anarchistic science*. There is no need to fear that the diminished concern for *law and order in science and society* that characterizes an anarchism of this kind will lead to chaos”³¹.

Frecuentemente la presentación del anarquismo de Feyerabend se centra en destacar los aspectos formales y superficiales del mismo, siguiendo su propia pauta. Así, por ejemplo, Adolfo Vásquez afirma que “Feyerabend defiende firmemente el valor de la inconsistencia y la anarquía en la ciencia...” A continuación describe la razón de ser del anarquismo para Feyerabend siguiendo la terminología de Popper:

La ciencia es una empresa esencialmente anarquista –e imaginativa; el *anarquismo teórico* es más *humanista* y más adecuado para estimular el progreso que sus alternativas basadas en el *rígido orden racional*. Es aquí donde volvemos a reivindicar el rol de *lo ficcional*, al modo como Popper se refería a las “conjeturas”. La historia, se sabrá, está repleta de “*accidentes* y coyunturas, y curiosas yuxtaposiciones de eventos”. Esto nos demuestra la “*complejidad* del cambio humano y el carecer *impredecible* de la últimas consecuencias de cualquier acto o decisión [de los hombres]”³².

30 La traducción a cargo de Francisco Hernán es: “El siguiente ensayo ha sido escrito desde la convicción de que el *anarquismo* –que no es, quizá, la filosofía política más atractiva– puede procurar, sin duda, una *base* excelente a la *epistemología* y a la *filosofía de la ciencia*.” (Paul Feyerabend: *Contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*, p.7). Subrayado nuestro.

31 Paul Feyerabend: *Against method*, 13, cursivas nuestras.

32 Adolfo Vásquez Rocca: “La epistemología de Feyerabend. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento.” Texto introductorio al Seminario de Postgrado “Rorty-Feyerabend. La imaginación que circunda el mundo.” Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Valparaíso, Chile, 2006. Publicado en *Cibernous. Filosofía en red*. Accesible en www.cibernous.com/autores/feyerabend/index.html 3p. [Consulta: 24-09-2007]. Y publicado también en: *Epistemología y Lógica. Revista Obser-*

Así pues, el anarquismo bajo esta óptica se vincula a la ruptura de la rigidez de la racionalidad, a lo ficcional, a la incorporación de las coyunturas históricas, a la aceptación de lo impredecible y de lo complejo de las decisiones humanas.

2) *La acción anarquista contra las reglas y la burocracia*

Comentando un fragmento de la obra de Lenin, Feyerabend afirma que

(...) lo que acaba de señalarse implica la necesidad de la acción (...) además de la doctrina (...), incluso si llegara a suceder que la doctrina contuviese reglas de procedimiento definidas y absolutamente claras. Porque tales reglas, que son claras y completas cuando se comparan con otras reglas, son siempre tristemente inadecuadas de cara a la siempre cambiante multiplicidad de las condiciones sociales. (...) Pero es justamente a esas condiciones a las que debe referirse su contenido, y en el proceso *la acción 'anarquista'*, es decir, *la acción que no está directamente relacionada ni con la teoría ni con las instituciones existentes*, juega un papel esencial³³.

Se observa de qué manera concibe el aporte del ingrediente anarquista: es el aterrizaje en la realidad de la acción histórica y cambiante. Es decir, que la dinámica institucional y las luces que generan las teorías son incapaces, son infecundas para generar el cambio que se proponen. Sólo la intervención de la anarquía es capaz de motorizar la realidad. Aquí Feyerabend entiende por anarquía el desconocimiento del marco normativo e institucional. Podría decirse, con mayor precisión, que lo que Feyerabend propone no es tanto una conducta anárquica, sino más bien una conducta desviada. Aproxima, pues, el concepto de anarquismo al de desviación social³⁴.

Las mismas universidades, como centros del saber estructurado y reglamentado, caen bajo su crítica mordaz. Feyerabend las denomina “esas cajas fuertes carentes de gracia de la sabiduría, nuestras universidades”. Afirma el carácter iconoclasta de su pro-

vaciones Filosóficas, abril 2006. Y en: *Aleph Zero*, n° 43, enero-marzo 2007, Revista de Divulgación Científica y Tecnológica. Universidad de las Américas, Puebla, 4p. Accesible en: <http://hosting.udlap.mx/profesores/miguela.mendez/alephzero/archivo/historico/az43/rocca43.html> [Consulta: 24-09-2007]. *Cursivas nuestras*.

33 Paul Feyerabend: *Contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*, p. 159, *Cursivas nuestras*.

34 Se entiende aquí por desviación social aquella conducta social que se aleja del cumplimiento de las normas y expectativas, violando las primeras y frustrando las segundas.

pia obra en relación a las burocracias de los centros del “saber”³⁵. De ahí que “(...) el tono general del presente trabajo, desea eliminar la excesiva burocracia, no solamente del *gobierno*, sino también de la *administración del conocimiento* (...)”³⁶.

Mediante la revolución científica, implícita en su propuesta de una ciencia anarquista, Feyerabend pretende lograr la desaparición de la autoridad científica, la eliminación de sus reglas y también el consiguiente derrumbe del orden impuesto por ella a través de los métodos y la organización burocrática. No intenta un asalto al poder del conocimiento para constituirse en su nueva autoridad. No se trata de un golpe de Estado. Al contrario, desea su eliminación, por inútil y perniciosa.

De ese poder autoritario de la burocracia derivan ciertas manifestaciones deterioradas de la ciencia, tales como el profesionalismo, el artificioso lenguaje “aséptico y estandarizado”, el academismo, la excesiva especialización, el establecimiento de dominios del saber. En su lugar propone la espontaneidad, la simplicidad, la acción, la praxis, las fuerzas de la historia³⁷.

3) El desarrollo libre de nuestros talentos individuales y los de la sociedad

El aspecto propositivo y constructivo de la crítica de Feyerabend se encuentra en su radical defensa de la libertad. Liberar, no le importa tanto si proviene de raíz “liberal” o “libertaria”. Liberar de estructuras burocráticas parasitarias, de reglas engorrosas, de restricciones encadenantes. Así lo expresa: “La idea de que la ciencia puede y debe regirse según unas reglas fijas y de que su racionalidad consiste en un acuerdo con tales reglas no es realista y está viciada. *No es realista*, puesto que tiene una visión demasiado simple del *talento* de los hombres y de las *circunstancias* que animan o causan su desarrollo. Y *está viciada*, puesto que el intento

35 Es interesante al respecto la disquisición sobre el “parasitismo cognoscitivo/productivo” al que le dedica varias páginas, (Cf. Paul Feyerabend: *La ciencia en una sociedad libre*. Madrid, Siglo XXI, 1982, pp. 176-177) o bien la crítica demoledora del uso de los fondos públicos. “Basta con echar un vistazo por encima a las listas de subvenciones de la nacional Science Foundation y de otras instituciones similares financiadas por el contribuyente (...). Los filósofos de la ciencia no sólo gastan muchos millones del dinero de los impuestos en proyectos ridículos, sino que ponen el grito al cielo cuando los ciudadanos responsables piden la supervisión pública de su labor docente e investigadora (...). (Paul Feyerabend: *La ciencia en una sociedad libre*. Madrid, Siglo XXI, 1982, p. 246).

36 Paul Feyerabend: *Contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*, pp. 168-169 y 153, respectivamente. Cursiva en el original.

37 *Ibid.*, pp. 143-158.

de fortalecer las reglas levantará indudablemente barreras a lo que los hombres podrían haber sido, y reducirá nuestra humanidad incrementando nuestras cualificaciones profesionales”³⁸.

La prioridad del individuo por encima de la búsqueda de la verdad queda destacada en Feyerabend cuando, al comparar a John Stuart Mill con Popper, afirma, estando de acuerdo con Mill, que el objetivo primordial está en “el bienestar (material y espiritual) del individuo, el pleno desarrollo de sus capacidades.” En cambio, formula la crítica que para Popper “la búsqueda de la verdad parece ser mucho más importante y ocupar un lugar más elevado que los intereses de los individuos”. Y concluye diciendo: “En este punto mis simpatías están firmemente con Mill”³⁹.

Luego entremezcla las ideas de J.S. Mill (a quien reclasifica no tanto como liberal sino más bien como radical)⁴⁰ con las del anarquismo práctico de Cohn-Bendit. Parafraseando a éste último, dice:

(...) debemos “oponernos a la introducción de especialistas y a la especialización” y debemos “luchar contra la formación de cualquier clase de jerarquía”, incluidas las jerarquías de nuestras instituciones educacionales, universidades, escuelas técnicas, etc. En lo que respecta al conocimiento nuestra tarea es “asegurar un intercambio continuo de ideas, y oponerse a todo control de la información y el conocimiento”⁴¹.

Feyerabend considera que la ciencia tiene un objetivo humanitario. Por una parte, tal como se expresa en Occidente es “una” entre tantas otras y trae adosada una tendencia necrófila en su “modo de vida”. Así afirma: “Western science so far has created the most efficient instruments of death”⁴².

Por otra parte afirma que la ciencia tiene un objetivo externo a ella, más allá de servirse a sí misma. De inmediato expone que en eso está su interés personal. Denuncia la distorsión y desviación que implica pedir sacrificios a las personas para el avance de las ciencias cuando, por el contrario, debería destacarse que la razón de ser de la ciencia está en función exclusiva del beneficio aportado

38 *Ibid.*, p. 136. Cursiva en el original.

39 *Ibid.*, p. 171.

40 *Ibid.*, p. 167.

41 *Ibid.*, p. 168.

42 Paul Feyerabend: *Against method*, p. 3.

a las personas. “My main motive in writing the book was humanitarian, not intellectual. I wanted to support people, not to ‘advance knowledge’”⁴³.

Así todos los pueblos del mundo desarrollaron sus modos de sobrevivencia y enriquecieron sus vidas; ese fue el sentido unidireccional y el significado que le dieron a la ciencia.

The “progress of knowledge and civilization” –as the process of pushing Western ways and values into all corners of the globe is being called– destroyed these wonderful products of human ingenuity and compassion without a single glance in their direction. “Progress of knowledge” in many places meant killing of minds⁴⁴.

Por consecuencia, la ciencia no es una, son muchas, tantas cuantos pueblos hay. La ciencia no es fin para sí misma. Surge de las necesidades y cultura de cada pueblo y está en función de ese pueblo. Su objetivo es humanitario. Así, para Feyerabend la ciencia (toda ciencia) es social, relativa a una cultura y debe recuperar esa dimensión humana sociocultural sea en su producción como en su utilización. “I am against ideologies that use the name of science for cultural murder”⁴⁵.

4) *La polémica entre el racionalismo y el anarquismo*

Feyerabend entabla un debate entre el racionalismo y el anarquismo con motivo de su respuesta a la recensión que Joske Agassi hiciera de su obra *Against Method*. Luego de rechazar de plano que Agassi le atribuya ser un “superrevolucionario tanto en política como en metodología”, inicia una paciente y pausada explicación. Retoma la primera frase de la “Introducción” de dicha obra, que dice: “Este ensayo ha sido escrito con la convicción de que el *anarquismo*, que quizás *no sea la filosofía política* más atractiva, es desde luego *una excelente medicina para la epistemología y para la filosofía de la ciencia*”⁴⁶.

Empieza de seguidas a desgranar esa frase formulando una serie de explicaciones.

43 Feyerabend, 1983, p. 3.

44 Paul Feyerabend: *Against method*, p. 3.

45 *Ibid.*, p. 4.

46 Paul Feyerabend: *La ciencia en una sociedad libre*. Madrid, Siglo XXI, 1982, p. 147. Curiosa en el original.

No digo que la epistemología o la filosofía de la ciencia tengan que hacerse anárquicas. Digo que ambas disciplinas deberían tomar el anarquismo *como medicina*. La epistemología está enferma y hay que curarla; *la medicina es el anarquismo*. Ahora bien, una medicina no es algo que se tome siempre: se toma durante *un determinado período* de tiempo y *luego se deja de hacerlo*. (...) El anarquismo, mantengo, curará a la epistemología y *podremos entonces volver a una forma de racionalidad más ilustrada y liberal*⁴⁷.

Con esta aclaratoria y defensa se coloca en el justo lugar en el que Feyerabend quiere que sea interpretado su peculiar anarquismo medicinal⁴⁸. Algo molesto por la torpeza de algunos de sus lectores, reafirma que “ninguno de mis críticos parece haberse dado cuenta de que introduzco el “anarquismo” como una *medicina*, no como una filosofía definitiva, y que concibo períodos en los que es preferible el racionalismo”⁴⁹.

Luego remata esas fronteras al cortar en seco las acusaciones de falta de pronunciamiento político. Insiste en las matizaciones al afirmar: “pretendo analizar el papel del *anarquismo en la epistemología y la filosofía de la ciencia*, pero no siento excesivo entusiasmo por el *anarquismo político*”⁵⁰. Así, ante el reclamo que le hace Agassi⁵¹ de no condenar “el terror del presidente Mao”, o de no hacer “ninguna referencia al nazismo, al fascismo, ni siquiera a la guerra civil española, por no hablar del racismo”, Feyerabend responde: “Claro que no se condena; ¿sabes por qué? Porque eso no tenía nada que ver con mi argumentación. (...) Porque ninguno de esos temas tenía demasiado que ver con el problema fundamental que me ocupaba: el anarquismo *epistemológico*”⁵².

Finalmente le devuelve el argumento a Agassi indicando que, además de tratarse de un anarquismo epistemológico y no políti-

47 *Ibid.*, pp. 147-148. Cursiva en el original.

48 Adolfo Vásquez considera que la idea de Feyerabend de un anarquismo que funja como medicina pudiera provenir de la influencia recibida de Wittgenstein. Recuerda que para Wittgenstein “el tratamiento filosófico de una cuestión es como el tratamiento de una enfermedad” (Adolfo Vásquez Rocca: “De Duchamp a Feyerabend. La ficción como conocimiento, subjetividad y texto”. Luke, n° 76, julio-agosto 2006, pp. 7-8. Disponible en: <http://www.espacioluke.com/2006/julio2006/vasquez.html> [Consulta: 9-11-2007]).

49 Paul Feyerabend: *La ciencia en una sociedad libre*. Madrid, Siglo XXI, 1982, p. 221, nota.

50 *Ibid.*, p. 148. Cursivas nuestras.

51 Y Feyerabend observa en Agassi un resumen de los argumentos que sus adversarios utilizan para desvalorizar los planteamientos de *Against Method*. (Paul Feyerabend: *La ciencia en una sociedad libre*. Madrid, Siglo XXI, 1982, pp. 145-163).

52 Paul Feyerabend: *La ciencia en una sociedad libre*. Madrid, Siglo XXI, 1982, p. 149. Cursiva en el original.

co, el racionalismo⁵³ no está exento de correr los mismos riesgos y cometer los mismos errores que pudiesen ser atribuidos al anarquismo. Así lo expresa:

Pero no lo está. Todo lo contrario. Es mucho más probable que sea la inexorable fuerza motriz de la razón la que desemboque en una idea anti-humanitaria apenas haya sido concebida que no el agilísimo proceder del anarquista. Robespierre era un racionalista, no un anarquista; los inquisidores (...) eran racionalistas, no anarquistas. (...) Si tuviera tu capacidad [se refiere a Joske Agassi] para generalizar diría que es mucho más probable que sean los racionalistas quienes erijan un Auschwitz y no los anarquistas, quienes –después de todo– pretenden acabar con toda clase de represiones, incluida la represión de la razón. No son el racionalismo ni la ley y el orden quienes evitan la barbarie sino “el ciego impulso de la bondad humana” (...). “Pero la bondad es una fuerza irracional”⁵⁴.

Feyerabend toma, de entre los elementos que supone que el marxismo tiene en común con el anarquismo, algunos que conformarían su “epistemología anarquista”. De esta manera Feyerabend confiesa y declara abiertamente qué toma y para qué. Oigamos su advertencia. “El lector debería recordar que a pesar de todas mis alabanzas por el marxismo y sus variados expositores estoy defendiendo *sólo los elementos anarquistas* del mismo y los defendiendo *sólo en la medida* en que pueden resultar útiles de cara a una crítica de reglas epistemológicas y morales”⁵⁵.

Feyerabend dice, pues, no ser ni marxista⁵⁶ ni anarquista. Luego de mencionar a Lenin, Rosa Luxemburg y Mao, concluye:

(...) no cito a estos autores por su defensa de una futura sociedad uniforme, o por su creencia en las leyes inexorables de la historia (...) Pienso que dicha sociedad y dichas leyes aún serían menos atractivas que el “sistema” actual, cuyo dogmatismo tiene la venta-

53 Tomándolo como el polo opuesto al anarquismo epistemológico.

54 Paul Feyerabend: *La ciencia en una sociedad libre*. Madrid, Siglo XXI, 1982, p. 149. Cursiva en el original.

55 Paul Feyerabend: *Contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*, p. 162. Cursiva en el original.

56 En forma vehemente, en la diatriba de Feyerabend con J. Curthoys y W. Suchting, a quienes dedica el capítulo “Fábulas marxistas desde Australia” (Paul Feyerabend: *La ciencia en una sociedad libre*. Madrid, Siglo XXI, 1982, pp. 181-216), se declara sobre todo ajeno y en contra del tipo de marxismo que llama “vulgar”. “El marxismo vulgar dispone de estereotipos sencillos y manejables, es una especie de instrumental teórico para pobres.” Luego remata: “El marxismo debe encontrarse en un estado deplorable si se toman por conocimiento fantasías inarticuladas y se presenta como análisis un amasijo de estereotipos, hechos sin interpretar, pasajes mal leídos, y argumentos mal comprendidos” (1982a, pp. 214-215).

ja de venir atemperado por la deshonestidad, la duda, la cobardía y la indolencia⁵⁷.

Luego refuerza el uso estratégico del anarquismo. Pareciera que Feyerabend jugase en la “cuerda floja” propia del agente secreto que se infiltra y subvierte el orden. Así lo desvela, con motivo de argumentar en defensa de la contrainducción, al afirmar lo siguiente: “An anarchist is like an undercover agent who plays the game of Reason in order to undercut the authority of Reason (Truth, Honesty, Justice, and so on)”⁵⁸. La tónica de esta afirmación queda esclarecida cuando de inmediato, citando a Hans Richter, relaciona de nuevo el anarquismo con el dadaísmo: valora más a éste porque “not only had no programme, it was against all programmes”⁵⁹.

5) La opción por el anarquismo

Para comprender la decisión de Feyerabend de revestirse con el manto del anarquismo, es necesario indagar con cierta precisión y adentrarse en las razones que lo llevaron a postularlo. Como se observó, el eje argumental se ubica en la función “medicinal” del anarquismo epistemológico: se trata del rechazo al (es decir, curarse del) racionalismo.

Feyerabend pasa de la crítica al racionalismo a la crítica de las corrientes que caen en el racionalismo. “Desde el comienzo mismo del racionalismo occidental, los intelectuales se han considerado profesores, concibiendo el mundo como una escuela y a la “gente” como disciplinados alumnos. (...) El mismo fenómeno se da entre los cristianos, los racionalistas, los fascistas y los marxistas”⁶⁰.

Para Feyerabend el marxismo no es solución ni constituye un atractivo. Los marxistas, dice, “no intentan ya aprender de aquellos a quienes quieren liberar; se atacan entre sí por causa de interpretaciones, puntos de vista y elementos de juicio, dando por sentado que el embrollo intelectual resultante será alimento adecuado para los nativos”⁶¹.

57 Paul Feyerabend: *Contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*, p. 162. Cursiva en el original.

58 Paul Feyerabend: *Against method*, p. 23.

59 *Ibid.*, p. 23.

60 Paul Feyerabend: *La ciencia en una sociedad libre*, p. 141.

61 *Ibid.*, pp. 141-142.

Explica Feyerabend que su acercamiento al anarquismo se debe principalmente a dos eventos personales que lo llevaron a “abandonar el racionalismo y a sospechar de todos los intelectuales”⁶². El primero fue una discusión con el profesor C. F. von Weizsäcker en 1965, acerca de los fundamentos de la teoría cuántica. Al observar las omisiones de carácter metodológico Feyerabend argumentó algunas quejas. Confiesa con vehemencia que “de pronto vi con toda claridad que al imponerlos sin atender a las circunstancias eran más un obstáculo que una ayuda”. De donde concluye:

Todo aquél que trate de resolver un problema –en ciencia como en cualquier otra parte– *debe gozar de una absoluta libertad* y no puede estar constreñido por ninguna norma o requisito, por convincentes que éstos puedan parecer al lógico o al filósofo que los ha diseñado en la soledad de su despacho. Las normas y los requisitos deben contrastarse por medio de la investigación y no recurriendo a las teorías de la racionalidad⁶³.

De esta experiencia derivó su concepción de anarquismo aplicado a la filosofía de la ciencia. Concluye su narración autobiográfica señalando: “Por consiguiente, el profesor Von Weizsäcker es el máximo responsable de mi conversión al “anarquismo”, aunque no le hizo ninguna gracia cuando se lo dije en 1977”⁶⁴.

El segundo evento fue la constatación de que los expertos y los intelectuales se nutren entre sí y se realimentan mutuamente dando la espalda a los propios involucrados en el asunto. “Los intelectuales han bosquejado teorías acerca de la aplicación de la ciencia a los problemas sociales. Para “inspirarse”, preguntan a otros intelectuales o a los políticos. Sólo en contadas ocasiones se les ocurre pensar que no es asunto suyo, *sino de aquellos directamente implicados*, tomar una decisión al respecto”⁶⁵. El racionalismo conduce a cierta ceguera en el tratamiento de los asuntos humanos y niega a las personas el derecho a ser protagonistas de sus propias vidas al imponerles las “soluciones” que fabrican los iluminados.

Feyerabend insiste mediante una paráfrasis de sus propias afirmaciones, en ocasión de su debate con Joske Agazzi, en la necesidad de considerar el anarquismo como un instrumento correctivo o medicinal, como un antídoto, que en cuanto tal se utiliza sólo

62 *Ibid.*, p. 137.

63 *Ibid.*, p. 137. *Cursiva en el original.*

64 *Ibid.*, 1982, p. 137.

65 *Ibid.*, pp. 137-138.

mientras sirva y sea necesario, pero no se incorpora al cuerpo que se quiere sanar. Insiste en la transitoriedad y temporalidad de la influencia del anarquismo en la epistemología. El anarquismo no pasa a formar parte del cuerpo teórico de la epistemología. Así aclara:

No digo que la epistemología o la filosofía de la ciencia tengan que hacerse anárquicas. Digo que ambas disciplinas deberían tomar al anarquismo *como medicina*. (...) *Hoy en día* la epistemología está enferma y necesita una medicina. Esta medicina es el anarquismo. El anarquismo, mantengo, curará a la epistemología y podremos entonces volver a una forma de *racionalidad* más ilustrada y *liberal*⁶⁶.

El anarquismo, confiesa abiertamente, no “es” el progreso, sino simplemente un instrumento, un “medio para”, un remedio o medicina. A veces se convierte en cierta “pose”, cercana a la “actuación”⁶⁷. El anarquismo es su arma de combate pues al fin y al cabo se trata de una herramienta válida tan sólo por su utilidad para romper el “orden” y neutralizar a su enemigo: el racionalismo metodológico. Así, el anarquismo no es formulado en términos de un ideal, ni se identifica con un tipo de progreso social. Evidencia ser tan solo la estrategia de una crítica mordaz.

Al final de su vida, con una mirada retrospectiva, evalúa la esocogencia de la denominación de “anarquismo” a su principal obra *Against Method*, atribuyéndole una connotación pragmática. Así lo manifiesta en su obra autobiográfica póstuma *Killing time: “Against Method* no es un libro, es un *collage*. Contiene descripciones, análisis, argumentos, que había publicado, casi con las mismas palabras, diez, quince, incluso veinte años antes (...) los organicé en un orden adecuado, añadí transiciones, sustituí pasajes moderados por otros más agresivos y llamé “anarquismo” al resultado”⁶⁸. La estrategia publicitaria estaba montada.

6) *La asunción del dadaísmo*

A finales de 1969 Feyerabend afirmaba: “Prefiero ahora la etiqueta de dadaísmo a la de anarquismo. No hay mucha diferencia

⁶⁶ *Ibid.*, pp. 147-148. Cursivas en el original.

⁶⁷ Pueden recordarse algunos rasgos biográficos de Feyerabend: proviene del mundo del teatro y este fue el primero de sus intereses como estudiante en Alemania.

⁶⁸ Paul Feyerabend: *Killing Time: The Autobiography of Paul Feyerabend*. Chicago: University of Chicago Press, pp. 133-135.

entre los dos modos de proceder en el plano teórico. (...) Pero un anarquista está dispuesto a matar mientras que un dadaísta no haría daño ni a una mosca”⁶⁹. Y manifiesta su deseo de ser recordado más bien como “un dadaísta petulante” antes que “un anarquista serio”. Pareciera que quiere tomar distancia del anarquismo por la posibilidad de que se le vincule con la violencia, lo cual quedaría descartado en el dadaísmo.

Pero, ¿en qué consiste el dadaísmo? Puede definirse como un movimiento artístico y literario ubicado entre el 1916 y 1922, autodenominado “dadá” (vocablo sin sentido, tomado por ese movimiento de la voz infantil con la cual, en francés, se designa al caballo) que atentaba contra el arte, las tradiciones, la cultura y la sociedad mediante el irracionalismo, el escarnio, la intuición y el azar con el objeto de redescubrir la auténtica “realidad”.

El dadaísmo surge en Feyerabend como una especificación más apropiada del anarquismo. Menciona que se da en ocasión de un acontecimiento, en el año académico 1964-65, en el contexto de su experiencia como profesor en la Universidad de California, Berkeley. Ante un auditorio de alumnos multiétnico y multicultural, Feyerabend sentía que su tarea, dice, “era la de un negrero muy refinado y sofisticado. Y yo no quería ser un negrero”⁷⁰.

La progresiva toma de conciencia del abismo entre la argumentación racional que él impartía y los problemas reales con los que se debatían los alumnos le incita a indagar mayormente. Llega así al convencimiento de que “los procedimientos intelectuales que se enfrentan a un problema con ayuda de conceptos y hacen abstracción de todo lo demás están equivocados.” Y concluye: “es preciso invertir el curso de las cosas; debemos empezar por aprender de aquéllos a quienes hemos sojuzgado, puesto que tienen mucho que ofrecer y en cualquier caso tienen derecho a vivir como mejor les parezca (...)”⁷¹.

Asume (luego dirá que fue erróneamente) que debía colaborar en la formulación de una nueva política educativa para impulsar “un nuevo tipo de educación que bebiese de *diferentes fuentes* y

69 Paul Feyerabend: *Contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*, p. 160. Cursivas y corchete en el original.

70 Paul Feyerabend: *La ciencia en una sociedad libre*, p. 139.

71 *Ibid.*, pp. 139-140.

permitiese al individuo elegir las *tradiciones* más ventajosas”⁷². El profesor facilitaría la elección pero no la sustituiría por su propia “verdad”. Feyerabend menciona como fuentes: la explicación científica “objetiva” (que pasaría a ser tan sólo una entre otras), el teatro (como la tragedia griega que “revela la *estructura* del proceso histórico”), la novela, y otras. Es aquí donde Feyerabend introduce el *dadaísmo*. Se trata precisamente de una alternativa al racionalismo⁷³.

De esta manera incursiona en el dadaísmo y percibe en él el antídoto del racionalismo. Manifiesta el impacto que el dadaísmo tuvo en su propia vida en estos términos:

Yo [lo] había estudiado tras la Segunda guerra mundial. Lo que me atrajo de éste fue el estilo que utilizaban sus artífices cuando no se dedicaban a las actividades propiamente dadaístas. Era claro, luminoso, sencillo sin caer en la banalidad, preciso sin ser limitado; era un estilo que se adaptaba a la expresión intelectual como a la expresión de emociones (...) Nadie en nuestro siglo ha entendido mejor que los dadaístas el milagro del lenguaje y del pensamiento, dado que nadie ha sido capaz de imaginar y mucho menos de crear un mundo en el que no desempeñen ningún papel. Al descubrir la naturaleza de un *orden viviente*, de una razón que no es puramente mecánica, los dadaístas se dieron inmediatamente cuenta de cómo ese orden degenera en rutina⁷⁴.

Pero luego constata, nuevamente, que al suponer él una solución desde el dadaísmo, sería como caer en lo que quiere evitar: el intelectualismo. Lo declara reafirmando que “Es vanidad creer que uno tiene soluciones para personas con cuyas vidas no tiene nada en común y cuyos problemas no conoce”⁷⁵.

Carlos Díaz, al criticar el “anarquismo epistemológico” de Feyerabend⁷⁶, señala que:

72 *Ibid.*, p. 140. Cursivas nuestras. La postulación e insistencia de Feyerabend en contar con diferentes fuentes y tradiciones, va a pasar a formar parte, bajo la concepción de pluralismo, de los fundamentos de su formulación de la teoría de la ciencia y de la metodología científica.

73 *Ibid.*, p. 140.

74 *Ibid.*, pp. 140-141.

75 *Ibid.*, p. 141.

76 Carlos Díaz: “El Anarquismo ‘Epistemológico’ de Paul Feyerabend”. En el capítulo cuarto “Anarquismo’ dadaísta e insolidario” de *Las teorías anarquistas*. Madrid, Zero, 1978, pp. 224-229. Carlos Díaz dedica el capítulo “Anarquismo’ dadaísta e insolidario” de la obra *Las teorías anarquistas*, al análisis crítico, muy polémico y denigratorio, de la faceta dadaísta de Feyerabend. Entresacamos sólo algunos juicios suficientemente sustentados.

(...) su esencia es el *dadaísmo*, la ausencia de cualquier tipo de programa, porque todo programa atenta contra la vida. Dicho de una manera un tanto paradójica: para ser un verdadero dadaísta hay que ser simultáneamente antidadaísta. No hay por tanto una sola actitud en que el anarquista epistemológico se comprometa totalmente, pues su mayor placer ha de ser hacer cosquillas al mundo, jugar a criticar todo desde el punto de vista teórico, incordiar. Vivir es jugar, la vida es ludismo⁷⁷.

Luego toma distancia del dadaísmo, dándole al anarquismo su lugar y contenido teórico propio: “Anarquismo no es dadaísmo, ni insolidaridad. La anarquía no es anomia, sino la más alta expresión de orden, la más transparente síntesis de la convivencialidad en orden a la liberación total de los hombres”⁷⁸.

Finalmente, descarga una dura crítica contra el anarquismo epistemológico, descalificándolo como “de poca seriedad (...) una especie de jugueteón nihilismo para uso de hipercríticos hijos de papá (...) sin ningún tipo de vinculación a la praxis social (...) divertimento especulativo para universitarios progres.” Concluye afirmando: “Semejante anarquismo, que hoy despierta curiosidad, mañana moverá a chanza, más próximo a la bufonada histriónica que a la anarquía”⁷⁹.

4. El anarquismo epistemológico: balance

Acabamos de examinar el anarquismo epistemológico de Feyerabend recabando su pensamiento de sus afirmaciones explícitas, en donde él mismo lo proclama. Nos preguntamos ahora, si más allá de las declaraciones (y podría ser incluso a desmedro de él mismo), se oculta en el conjunto total de su pensamiento alguna afirmación implícita de mayor envergadura y profundidad.

Estamos pues suponiendo que podría darse el hecho de que el anarquismo de Feyerabend no lo encontremos donde él lo menciona, y podamos descubrir, casi a su pesar, en el conjunto global implícito de sus afirmaciones. Para ello vamos a realizar dos acercamientos: el primero en relación al liberalismo, para ver cuán lejos está del anarquismo; y el segundo en relación a la formulación científica del anarquismo según Kropotkin, para captar cuán cer-

77 Carlos Díaz: Las teorías anarquistas. p. 226.

78 *Ibid.*, p. 227.

79 *Ibid.*, p. 228.

ca está. Dejaremos, también en este caso, que Kropotkin lo exponga con sus mismas palabras. Con la construcción de esta confrontación Kropotkin-Feyerabend intentamos favorecer la dilucidación del alcance de la concepción anarquista de Feyerabend.

1) *La supeditación del anarquismo al liberalismo*

Feyerabend no define ni afronta directamente el estudio del anarquismo. Se vale de sus características de rechazo de la ley y de las regulaciones, así como de la ruptura del orden establecido, para asumir cierta rebeldía atribuyendo a sus planteamientos la condición de anarquistas, de acuerdo con el lenguaje común. Sin embargo, pareciera ser que el anarquismo es tan sólo el ropaje, pues en ningún momento renuncia al liberalismo.

La vida de Feyerabend⁸⁰ en Estados Unidos de América se desenvuelve en el terreno de la academia y de la investigación científica. Concibe que el sistema político norteamericano presenta suficiente flexibilidad como para dar acogida a diferentes formas de vida y permite, en grado aceptable, la libertad para la crítica y las oportunidades reales de cambio. Los errores serían adjudicables a las personas, pero no al sistema social y político, que, considera, es abierto y fundamentalmente liberal. Por ello, para lograr cambios no es necesario llegar a utilizar los métodos revolucionarios.

Con mayor amplitud explica:

Me parece también que los Estados Unidos se parecen mucho a un laboratorio cultural en el sentido de Mill, en el que se desarrollan diferentes formas de vida y en el que se contrastan diferentes modos de existencia humana. Todavía hay muchas restricciones crueles e innecesarias, y el exceso de la llamada legalidad amenaza las posibilidades que tiene este país. Sin embargo, estas restricciones, estos excesos, estos actos brutales, ocurren en los cerebros de los seres humanos, no hay que buscarlos en la Constitución. (...) Es deprimente ver que los fascistas por la derecha y los extremistas por la izquierda hacen que un sistema que tiene una inherente elasticidad tenga cada vez menos respuestas hasta que la democracia desaparezca sin haber tenido siquiera una oportunidad⁸¹.

Feyerabend diseña una crítica del liberalismo norteamericano con ropaje anarquista. Aplica una estrategia utilitaria, bajo el re-

⁸⁰ Ver al final la Nota Biográfica de Paul Feyerabend.

⁸¹ Paul Feyerabend: *Contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*, p. 173-174.

vestimiento “anarquista”, de la cual se sirve para fustigar las excrecencias nefastas tanto de la derecha como de la izquierda, con una crítica mordaz. Es de nuevo la máscara de anarquismo que, dentro del travieso juego con Lakatos, oculta al Feyerabend liberal, inconforme, pero defensor, al fin y al cabo, del sistema político y del modo de vida de la sociedad norteamericana.

Desvela Feyerabend su proyecto cuando se pronuncia, en forma vehemente y airada en estos términos:

Mi crítica y mi defensa del anarquismo apuntan tanto contra el puritanismo tradicional en la ciencia y en la sociedad, como contra el “nuevo”, pero en realidad vetusto, antediluviano, primitivo, puritanismo de la “nueva” izquierda que siempre se basa en la ira, la frustración, en el deseo de venganza, pero nunca en la imaginación. Restricciones, exigencias, arias morales, violencia generalizada por todas partes. ¡Caiga una plaga sobre ambas familias!⁸²

De nuevo aparece la sospecha de que el adjetivo “anarquista”, atribuido por Feyerabend a su concepción crítica del método científico, pudiera ser más un barniz que la cubre que una raíz que la nutre. Pareciera que Feyerabend utilizara ese término en sentido impropio y figurado, más bien como modalidad expresiva del tipo “similar”: se reviste con figuras literarias sin pretender señalar un cambio en la naturaleza del fenómeno, en este caso epistemológico. ¿Será que se trata tan sólo de una postura esnobista, una representación con la máscara o una estrategia publicitaria? Veamos más.

2) El encuentro entre Feyerabend y Kropotkin: anarquismo y ciencia

Una manera de validar el anarquismo de Feyerabend, es la de confrontarlo con los planteamientos de un anarquista. Es interesante examinar de qué manera enfoca Feyerabend el anarquismo en autores ciertamente anarquistas. Es el caso, entre ellos, de Piotr Kropotkin. El encuentro verbal de Feyerabend con Kropotkin es significativo. Así lo menciona en la “Introducción” a su obra *Against Method*.

It is surprising to see how rarely the stultifying effect of “the Laws of Reason” or of scientific practice is examined by professional anarchists. Professional anarchists oppose any kind of restriction

82 *Ibid.*, p. 174.

and they demand that the individual be permitted to develop freely, unhampered by laws, duties or obligations. And yet they swallow without protest all the severe standards which scientists and logicians impose upon research and upon any kind of knowledge-creating and knowledge-changing activity. Occasionally, the laws of scientific method by a particular writer are even integrated into anarchism itself. “Anarchism is a world concept based upon mechanical explanation of all phenomena”, writes Kropotkin. “Its method of investigation is that of the exact natural sciences... the method of induction and deduction”⁸³.

Si del lado de Feyerabend nos preguntábamos si era pertinente llamarle anarquista, si su teoría cubría los requerimientos mínimos que le permitieran ostentar el título de “teoría anarquista del conocimiento”, es pertinente preguntarnos ahora cómo define Kropotkin su teoría. Vimos en qué sentido Feyerabend se autodenomina anarquista. Permitimos a Feyerabend presentar sus puntos de vista bajo su mismo lenguaje, en sus propios términos. Vamos ahora con Kropotkin. Se podría tomar como estrategia la confrontación simulada de “cara a cara”. De ese diálogo reconstruido podríamos obtener luces para ambos. ¿Cuáles son los fundamentos científicos de la teoría del anarquismo humanista de Kropotkin?

Kropotkin entra en el debate aportando su concepción de la relación entre anarquismo y ciencia. Afirma que: “basándose en la capacidad creadora del pueblo, y con el auxilio de la ciencia y de la tecnología modernas, el anarquismo quiere hoy desarrollar instituciones que garanticen el desarrollo libre de la sociedad, al contrario de quienes confían en leyes dictadas por minorías gobernantes”⁸⁴.

El objetivo de la actividad científica es el desarrollo humano y el progreso de la humanidad. El planteamiento lo hace en estos términos:

La investigación científica sólo resulta fructífera si tiene un objetivo definido, es decir, si se emprende con el propósito de obtener una respuesta a una cuestión planteada con claridad. (...) La cuestión que el anarquismo se plantea, por tanto, puede expresarse así: ¿Cuáles son las formas sociales que garantizan mejor, para una determinada sociedad, y para la humanidad en su conjunto,

83 Paul Feyerabend: *Against method*, pp. 12-13. Cursivas nuestras.

84 Piotr Kropotkin, Piotr: “La ciencia moderna y el anarquismo”. Extractos traducidos de la edición francesa de 1913 de su obra *La Science moderne et l'anarchie*, la cual a su vez amplió la edición original en ruso de 1901. En Piotr Kropotkin: *Panfletos revolucionarios*, Madrid, Ayuso, 1977, pp. 248-249.

la mayor suma de felicidad, y, por tanto, de vitalidad? ¿Qué formas de sociedad son las más adecuadas para conseguir que esa suma de felicidad se desarrolle y aumente, cuantitativamente y cualitativamente, y se haga más completa y variada (es decir, asegure el *progreso*)? El deseo de impulsar la evolución en este sentido es lo que determina la actividad social, científica y artística de los anarquistas. Y esa actividad, a su vez, debido a su coincidencia con el desarrollo social, se convierte en fuente de creciente vitalidad, fuerza y sentimiento de unidad con los mejores impulsos de la humanidad. Por consiguiente se convierte también en fuente de mayor felicidad y vitalidad para el individuo⁸⁵.

3) La concepción científica del anarquismo de Kropotkin⁸⁶

El anarquismo es para Kropotkin un movimiento revolucionario. No surge de la teoría, sino de la lucha de la vida real. Se engendra dentro de la sociedad, entre el pueblo, entre la gente. Forma parte íntima de la vida social. El anarquismo no puede ser acusado de “racionalismo” ni de intelectualismo.

Kropotkin niega que el anarquismo recorra el mismo camino del marxismo, que surge de la teoría y tiene su génesis por la contraposición a una filosofía: el idealismo hegeliano. Se propone dar al anarquismo consistencia científica. Así lo declara explícitamente:

Pero aunque el anarquismo, como todos los movimientos revolucionarios, nació entre el pueblo, en las luchas de la vida real y no en el laboratorio del estudioso, es importante conocer el lugar que ocupa entre las distintas corrientes del pensamiento científico y filosófico de nuestro tiempo, la relación que tiene con ellas, en cuáles se apoya, qué método utiliza para conocer la realidad y comprobar sus asertos, es decir, en una palabra, a qué escuela filosófica pertenece y con cuál de las tendencias científicas existentes tiene mayor afinidad⁸⁷.

Por ello enmarca el anarquismo en los parámetros de una concepción científica sustentada por una filosofía que abarca la razón de ser de la naturaleza y de la sociedad y su devenir.

El anarquismo es una concepción del universo fundada en una explicación mecánica (o mejor, cinética, es decir, referente a la fuerza y el movimiento) de todos los fenómenos de la naturaleza, incluida

85 Piotr Kropotkin: *Panfletos revolucionarios*, p. 265. Cursiva en el original.

86 Se retoman aquí algunos de los planteamientos formulados en el estudio *La revolución en Kropotkin*. (Jesús Cívot: *La revolución en Kropotkin. Estudio desde la sociología fenomenológica*, Universidad Católica Andrés Bello, Tesis doctoral, Caracas, 2006, pp. 162-164).

87 Piotr Kropotkin: *Panfletos revolucionarios*, p. 251.

la vida de las sociedades humanas y sus problemas económicos, políticos y morales. Su método de investigación es el de las ciencias exactas y naturales y, para considerarlas científicas, todas sus conclusiones deben ser verificadas con arreglo a ese método. Su objetivo es construir una filosofía sintética que abarque en su regularidad todos los fenómenos de la naturaleza, y, por tanto, también la vida de las sociedades. Es natural, por tanto, que el anarquismo dé nuevas respuestas a la mayoría de los problemas de la vida moderna (...) ⁸⁸.

Como ciencia, el anarquismo se somete a la comprobación y verificación.

(...) la elaboración de una concepción mecánica de toda la naturaleza no ha hecho más que empezar en su parte sociológica, es decir, en la referente a la vida y evolución de las sociedades. (...) En la filosofía de la ley, en la teoría de la moral, en la economía política, en la historia –de las naciones y de las instituciones–, el anarquismo ha probado ya que no se contenta con conclusiones metafísicas, sino que exige que cada investigación se ajuste a bases naturalistas ⁸⁹.

Para Kropotkin el método dialéctico se presenta como un tipo de “intelectualismo”. Sostiene que los anarquistas, por el contrario, siguen el método inductivo y rechazan el método dialéctico. La formación científica de Kropotkin como geógrafo y geólogo, sus expediciones en Siberia, sus estudios y teorías sobre la glaciación y sus numerosos trabajos de investigación, le llevan a asumir una posición científica ante el estudio de la sociedad y la comprensión de su proceso de cambio histórico. Así, en forma congruente declara que: “Los anarquistas (...) fieles siempre al método científico de la inducción (...) han podido comprender que el desarrollo de la vida de las sociedades es infinitamente más complejo y mucho más interesante de lo que podríamos pensar si nos atuviéramos a las fórmulas metafísicas” ⁹⁰.

Y luego, distanciándose Kropotkin de la dialéctica hegeliana, y con ello desechando el marxismo que la asume, afirma:

Mucho se ha hablado últimamente del “método dialéctico”, recomendado por la socialdemocracia para elaborar el ideal socialista. Pero nosotros no reconocemos ese método, y las ciencias naturales modernas no tienen nada que ver con él. El “método dialéctico” recuerda al naturalista moderno algo muy superado, algo felizmente

88 *Ibid.*, p. 262.

89 *Ibid.*, p. 263.

90 *Ibid.*, p. 264.

olvidado hace largo tiempo por la ciencia. Ningún descubrimiento del siglo XIX en mecánica, astronomía, física, química, biología, antropología o psicología se debe al método dialéctico, sino al natural experimental, único método científico que conocemos, basado en la inducción y la deducción⁹¹.

Finalmente, para que no quede duda respecto de su posición como científico social afirma:

El método inductivo ha probado de tal modo su eficacia que ha hecho avanzar a la ciencia durante el siglo XIX, en que se ha aplicado, más que en los dos mil años anteriores. Y cuando en la segunda mitad del siglo, los científicos empezaron a aplicarlo a la investigación de las sociedades humanas, nadie ha tropezado con un obstáculo que le haya obligado a repudiarlo y adoptar de nuevo el escolasticismo medieval, resucitado por Hegel⁹².

Kropotkin rechaza las afirmaciones ideológicas ajenas a la ciencia económica y atribuidas indebidamente a ella. Asume una posición crítica en relación a la ciencia burguesa que pretende establecer leyes que fundamenten la permanencia de la desigualdad y del capitalismo.

Y lo mismo puede decirse respecto al aserto de que la desigualdad de fortunas es una ley de la naturaleza, o que el capitalismo es la forma más eficaz de organización social para promover el progreso. El método de las ciencias naturales aplicado a los hechos económicos nos permite probar que estas “leyes” de la sociología burguesa e incluso de la economía política, son meras suposiciones o afirmaciones imposibles de probar⁹³.

Gran parte de la labor de Kropotkin como escritor va dirigida a delimitar y establecer apropiadamente lo que él llamó el “lugar del anarquismo en el pensamiento social moderno”⁹⁴. Atribuye al anarquismo constituirse en un paradigma con una triple función: ser instrumento de análisis, convertirse en herramienta de predicción y servir de orientación para la acción. Así afirma que:

El anarquismo es un intento de *aplicación* de las reglas obtenidas por el método inductivo de las ciencias naturales al análisis de las instituciones humanas. Y es también un intento de *predicción*, sobre la base de estos análisis, de la marcha futura de la humanidad

91 *Ibid.*

92 *Ibid.*

93 *Ibid.*

94 *Ibid.*, p. 288.

hacia la libertad, la igualdad y la fraternidad, intentando *lograr* la máxima felicidad posible para cada sociedad humana⁹⁵.

La aparición del anarquismo se produce como parte del avance científico y toma su lugar en la historia de las ciencias.

El anarquismo es el resultado inevitable del movimiento intelectual de las ciencias naturales iniciado en el siglo XVIII, contenido por el triunfo de la reacción en Europa después de la Revolución francesa, y resurgido con pleno vigor desde mediados del siglo XIX. Sus raíces están en la filosofía natural del Siglo de las Luces, aunque sus bases científicas completas no han podido ser establecidas hasta después del despertar del naturalismo, que ha dado nueva vida al estudio de las instituciones y sociedades humanas desde el punto de vista científico-natural⁹⁶.

Es hora de preguntarnos: ¿coincide en algo Feyerabend con esta formulación de Kropotkin?, ¿obtiene el anarquismo epistemológico de Feyerabend su fundamentación en la concepción del anarquismo kropotkiniano? Si lo de Kropotkin es anarquismo, lo de Feyerabend es otra cosa.

4) *La aplicación utilitaria del anarquismo*

En primer lugar, para Kropotkin el anarquismo es “a world concept”, y así lo reconoce Feyerabend cuando menciona a Kropotkin, como vimos arriba⁹⁷. Es pues una “weltanschauung”, utilizando el término inventado por Dilthey. Para Feyerabend, en cambio, es una aplicación particular y parcial de la realidad en lugar de una concepción societal global. El mundo de referencia para Kropotkin es la totalidad de la realidad. Para Feyerabend tan solo la comunidad científica; no involucra una concepción global.

En segundo lugar, Feyerabend manifiesta un especial gusto por las posturas extremas de provocación. Declarar una epistemología como “anarquista” es tomar una posición extrema y radical. Transforma lo que podría ser una dura crítica a la epistemología tradicional en una rebelión, proporcionándole la fuerza y la contundencia propia del paradigma ideológico y político del anarquismo⁹⁸. De esta forma arremete contra el fiel cumplimiento de las

95 *Ibid.* Cursiva nuestra.

96 *Ibid.*, pp. 288-289.

97 Paul Feyerabend: *Against method*, pp. 12-13. Cf. la cita de la nota 84.

98 Aunque desechando el supuesto carácter violento del anarquismo, por lo cual, Feyerabend, en forma pusilánime, se desliza hacia el dadaísmo.

normas del método científico y de los enfoques tradicionales y burocráticos de la investigación científica, en contra del conformismo. Así Feyerabend proclama el no acatamiento, la violación de las normas, el “todo vale” que no es sino su punto extremo opuesto. Se trata del continuum “conformidad-desviación”, bien conocido en la sociología del delito, donde la desviación social⁹⁹ no es sino la “violación de la norma”. Feyerabend en lugar de escoger el símil de la desviación¹⁰⁰, válido por el señalamiento de su extremo como “desviado” en ese continuum bipolar, pero sin contar con el reconocimiento social, prefiere expresar lo mismo mediante el anarquismo, que puede contar con la simpatía del rebelde. Podría suponerse que evita, entre otras connotaciones, el estigma de la desviación al preferir, con amplias ventajas y mayor fecundidad, el eje bipolar “conformismo-anarquismo”.

En tercer lugar, a Feyerabend no le interesa la concepción social y política propia del anarquismo; la rechaza categóricamente. Es el radicalismo, la extremosidad lo que busca en su formulación de la filosofía de la ciencia. Le es atrayente la fuerza contundente de “la ruptura del orden” que plantea el anarquismo, como fase primera de un ciclo revolucionario.¹⁰¹ Pero hasta ahí. Trata de utilizar estratégicamente el “extremismo” y la implantación del “desorden”¹⁰² que implica el “anything goes”, “todo vale”¹⁰³.

Feyerabend, para contraponerse a la burla que de él hace Herbert Feigl por sus posturas extremas, utiliza una cita de John Stuart Mill, sobre la validez de las posturas extremas. Luego, tomando posición al respecto, confiesa: “Las posturas extremas son de extremo valor. Inducen al lector a pensar según diferentes vías.

99 Cf. Nota n° 35 a pie de página.

100 Cf. Edison Otero Bello: “Paul K. Feyerabend, el herético”, *Estudios Sociales*, n° 64, C.P.U., Santiago de Chile, 1990.

101 Cf. Jesús Civit: *La revolución en Kropotkin. Estudio desde la sociología fenomenológica*, pp. 38-66.

102 De esta manera lo hace notar también Carlos Díaz cuando afirma que “en el mejor de los casos [Feyerabend toma sólo] la primera parte del anarquismo, la propedéutica del *destruam*, estando aún por completarse con el *aedificabo*, que es la clave de la bóveda de la técnica libertaria”. (Carlos Díaz: *Las teorías anarquistas*, p. 228).

103 Relativismo y radicalismo exacerbados, en lugar de un supuesto anarquismo, es el aporte que ofrece la obra de Feyerabend. T. Kulka lo resalta en estos términos: “the chief value of the book lies, in my opinion, in its unmitigated radicalism. (...) seems to be the first to take his relativism seriously and to follow it out all the way.” (Thomas Kulka: “How far does anything go? Comments on Feyerabend’s epistemological anarchism”, *Philosophy of the Social Sciences*, n° 7, 1977, p. 286).

Rompen sus hábitos *conformistas*. Son fuertes instrumentos para la crítica de lo establecido y bien recibido”¹⁰⁴.

En cuarto lugar, la distancia que Feyerabend coloca entre su anarquismo epistemológico, como mero instrumento, y su propia persona, no le demanda correspondencia ni le exige coherencia. El anarquismo epistemológico de Feyerabend no reclama compromiso existencial ni tampoco el meramente político. Por el contrario, el anarquismo, según Kropotkin, involucra a la persona, su concepción del mundo y su quehacer político. Es un compromiso de vida.

Así, ante la pregunta directa a Feyerabend de si se considera un anarquista, su respuesta definitiva es negativa. Rechaza de plano ser anarquista. Prefiere jugar con la versatilidad de distintas posiciones personales en los diferentes ámbitos de su existencia, sin necesidad de un anclaje ideológico. De esta manera describe su desvinculación de cualquier atadura:

[Algunos presuponen] que soy un *anarquista*. Que yo sepa no he hecho tal confesión en ningún lugar de mi libro [*Against Method*]. Digo que el libro fue escrito “con la convicción de que el *anarquismo* (...) es una excelente medicina para la epistemología y la filosofía de la ciencia”, pero, por supuesto, me reservo el derecho a no actuar de acuerdo con dicha convicción y así lo hago con frecuencia: mi vida privada y mi libro son dos cosas distintas. Consideré que el *anarquismo epistemológico* era un punto de vista interesante, me pregunté hasta dónde se podía llegar con él, descubrí que la “racionalidad” no ofrece ningún argumento en contra (...) y que la ciencia presenta muchos rasgos *anarquistas*. (...) No entienden nada y no pueden imaginar que un escritor pueda describir una forma de vida, vivir otra distinta, pertenecer a un grupo vinculado a una tercera y hacer propaganda a favor de un estilo distinto a todos los anteriores¹⁰⁵.

Entonces podría suponerse que la atribución de anarquismo por parte de Feyerabend es sólo una crítica de la “ciencia”, con la que intenta subrayar, con exceso de tintas y notable dramatismo, ciertas desviaciones del racionalismo científico y del burocratismo académico. Al aporte de Kuhn sobre las revoluciones que aparecen en la trayectoria histórica de la ciencia, Feyerabend incorporaría ciertas características que desacralizan la ciencia, tales como la

104 Paul Feyerabend: *Contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*, p. 174. Cursivas nuestras.

105 Paul Feyerabend: *La ciencia en una sociedad libre*, pp. 211-212. Cursiva nuestra.

inconmensurabilidad, la inconsistencia, la pretensión de irracionalidad, la permisibilidad y la proliferación, entre otras. Si a Kuhn le fue permitido y aceptado utilizar el símil de la revolución, Feyerabend podía suponer que podía valerse, en igualdad de condiciones, del anarquismo. Sin embargo se trata de un “anarquismo disfrazado”¹⁰⁶.

Feyerabend no afronta directamente el estudio del anarquismo. Se vale de las características que en el uso común generalmente se le atribuyen al término anarquismo. Se podría decir que Feyerabend sustrae el “término” de *anarquismo* a su contexto histórico, atraviesa las fronteras de las formulaciones de las teorías políticas, según su conveniencia, pasando del territorio del lenguaje común al del contenido teórico-político y viceversa, juega con la ambigüedad al aprovecharse de algunas aplicaciones prácticas y desechando las implicaciones y exigencias teóricas que conlleva, lo ajusta a los propios requerimientos circunstanciales, y finalmente lo usa como bandera para sus fines propagandísticos. El anarquismo es, pues, un instrumento y no un fundamento de su teoría. Este uso impropio del término anarquismo (y no la crítica a los excesos de racionalidad de la ciencia), se acerca al juego, al disfraz, a la máscara.

Feyerabend prefiere mantener, para el término anarquismo, el sentido laxo asignado por el lenguaje común, pues esto le permite jugar a la ambigüedad, colocando a su gusto, en ese saco sin fondo, sus críticas de algunas deformaciones en que la ciencia se presenta en su desarrollo histórico en occidente, particularmente las vinculadas al uso irracional del racionalismo¹⁰⁷ y sus desvia-

106 De esta manera lo menciona Zanotti (Gabriel J. Zanotti: “La ciencia como orden espontáneo”, *Revista Arjé*, Montevideo, 1988, p. 21. Disponible en <http://arje.atspace.com/epistart.htm> [Consulta: 9-11-07]). La contrapropuesta apropiada al anarquismo no pertinente, en términos positivos, sería la concepción de la ciencia como “orden espontáneo” que Zanotti obtiene de Hayek y aplica a la concepción de ciencia de Feyerabend. Lo toma en serio, por eso lo prefiere sin disfraz, y ese es el título de su otro ensayo (Gabriel J. Zanotti: *Feyerabend en serio*. Ensayo en homenaje a la memoria del filósofo Alberto Moreno. Facultad de Ciencias Económicas, Universidad Francisco Marroquín. Guatemala. 2000, p. 11).

107 A esta conclusión llega también Harada. Así lo expresa: “Feyerabend nos muestra que existen concepciones irracionales de la racionalidad, muchas de las defensas que se hacen de ella son irracionales, y también nos enseña otra cosa muy importante: muchos ataques en contra de ella presuntamente ‘irracionalistas’ son más racionales de lo que aparentan. Si eliminamos el ‘estilo de Feyerabend’ de los textos feyerabendianos quedará menos de lo que teníamos originalmente (seguramente algo menos divertido), pero nos quedará algo mejor: un racionalismo razonable. (Eduardo Harada O.: “No todo sirve ni vale: una crítica al anarquismo metodológico de Feyerabend”. *Revista Contactos*, n° 59, México, Iztapalapa: Universidad Autónoma Metropolitana, 2006, p. 47).

ciones, y mediante las cuales ejerce una influencia opresora sobre los individuos y la sociedad.

Sin embargo, y sin negar lo anterior, Feyerabend ofrece también una propuesta, expuesta en forma explícita en su obra, de liberación de las cadenas causadas por ciertos excesos racionalistas de la ciencia. Sin lugar a dudas, más que necesaria es indispensable la crítica de la función social del trabajo científico. Pudiera entenderse en dos vías: por una parte la concepción crítica de *pluralismo* en la ciencia¹⁰⁸, como *instrumento* que puede promover y facilitar la aceptación y convivencia de sistemas sociales diversos; y, por otra parte, la concepción en sí de una *sociedad más libre*¹⁰⁹. Esta doble vertiente pudiera revitalizar rumbos de progreso humano en su devenir histórico.

En forma casi paradójica podríamos concluir que en los textos donde Feyerabend defiende explícitamente su anarquismo epistemológico, no aparece propiamente el anarquismo, y donde no menciona claramente un vínculo terminológico con el anarquismo ni intenta definirse como tal, es precisamente donde surgen, en un contexto de crítica y reforma del liberalismo, no propiamente el anarquismo, pero sí algunos rasgos liberadores de la sociedad. Pareciera que, como buen actor de teatro, Feyerabend sigue con el juego dramático de esa máscara de anarquismo que oculta una propuesta de reforma liberadora del liberalismo.

108 Y en eso coincidimos con P. Tibbetts que prefiere calificar el anarquismo epistemológico de Feyerabend, “en forma menos espectacular pero como hipótesis más accesible de *pluralismo metodológico*” (Paul Tibbetts: “Feyerabend’s ‘Against Method’: The Case for Methodological Pluralism”, *Philosophy of the Social Sciences*, 1977; 7; p. 275.) Por su parte M. Facuse lo caracteriza como una *epistemología pluralista*, derivando el concepto del de *proliferación* utilizado por Feyerabend. Sin embargo Facuse, como tantos otros, adopta el anarquismo epistemológico sin cuestionar el “anarquismo” como tal. Además, en su estudio no queda fundamentada la pretensión, por atractiva que sea, de establecer una articulación entre epistemología y ética, y encaminar de ahí una “ética del pluralismo”. (Marisol Facuse: “Una epistemología pluralista. El anarquismo de la ciencia de Paul Feyerabend” *Cinta de Moebio*, Revista de Epistemología de Ciencias Sociales, n° 017, 2003, Santiago, Universidad de Chile, 16p. Accesible en <http://arje.atspace.com/episte6.htm> [Consulta: 15-12-2007]). Finalmente vale recalcar, en forma similar, que J. Tsou considera que la *proliferación* (y el correspondiente pluralismo), es el concepto que es recubierto por la recomendación superficial y ridícula de anarquismo. (Jonathan Y. Tsou: “Reconsidering Feyerabend’s ‘Anarchism’”, *Perspectives on Science*, n° 11:2, MIT, 2003, pp. 228-230. Accesible en: http://muse.jhu.edu/login?uri=/journals/perspectives_on_science/v011/11.2tsou.html [Consulta: 10-12-2007]). Cursiva nuestra.

109 En este sentido es totalmente coherente el título de su obra *Science in a free society*.

Experiencia y pasión: Descartes, Espinoza y Hume¹

Rafael García Torres

Escuela de Filosofía-UCV

Escuela de Filosofía-UCAB

Caracas, Venezuela

RESUMEN

El presente artículo gira en torno a la teoría de las pasiones en tres filósofos relevantes de la modernidad: Descartes, Espinoza y Hume. En él se intenta mostrar el contenido de lo que estos autores señalan como el motor de la acción moral. Cada uno, en su estilo particular, enlaza el tema de las pasiones con su propia teoría sobre la experiencia y la finalidad del actuar. Se trata de un recorrido teórico de lo pasional como lo que marca la emancipación del yo moderno.

Palabras clave: Descartes, Espinoza, Hume, pasiones, experiencia.

Experience and Passion: Descartes, Spinoza and Hume

ABSTRACT

This article is about the theory of passions of three important philosophers of modernity: Descartes, Spinoza and Hume. It is intended to show the content of what these authors conceive as the motor of moral action. Each one, in his particular style, connects the theme of passions with his own theory about experience and the aim of action. It is a theoretical route of the passionate conceived as what marks the emancipation of modern self.

Keywords: Descartes, Spinoza, Hume, passions, experience.

1 Parte del presente trabajo fue leído en el marco del XIV Congreso Internacional de Filosofía (Mazatlán – México, noviembre de 2007), dentro del Simposio: Filosofía Moderna (siglos XVII Y XVIII), Filosofía Natural, Epistemología y Ética.

1. Introducción

Sin implicación alguna a intencionalidades compartidas, pero sí quizás a una general comunidad de intereses, tanto la filosofía como sus cultores han trabajado en torno al tema de las pasiones, su fundamentación sobre una teoría de la experiencia humana y las consecuencias que de la relación de ambas surgen cuando se plantea el problema especial de la acción humana, particularmente en el orden de la moralidad y eticidad de las acciones. Una de las características más resaltante la constituye, quizás, la ambigüedad que posee el término *pasión*. Si se atiende al uso que, por ejemplo, en el habla ordinaria se le da a la afirmación “X se dejó llevar por las pasiones”, pronto se cae en la cuenta de que su empleo no es precisamente como halago a la acción propia o ajena, lo cual muestra varios aspectos. En primer lugar, cabe señalar que la fuerza ilocucionaria del hablante frecuentemente apunta a la desaprobación, o al menos sugiere el carácter no preferible de la acción, frente a otras tenidas en alta estima, o cuya preferibilidad –si se permite tal concepto– se aprecia más patente. En segundo lugar, así sea de manera tácita, se postula una teoría de la experiencia en razón de la cual, de acuerdo a la formas de ver el mundo, la conducción de la acción es siempre llevada con base en una estructuración u organización de lo percibido; de tal modo que lo sentido (externa e internamente) posibilita la organización de las maneras de ver, interpretar, actuar y valorar. Actuar bajo el imperio de las pasiones, es considerado, entonces, como una inadecuada organización de la experiencia, tanto propia como ajena. Actuar “apasionadamente”, en tercer lugar, produce la renuncia a los formatos aceptables del orden de experiencia, por lo cual el “apasionado” deja a un lado los dictados de la recta razón, exponiendo por ello su poca sabiduría al actuar, o cuando menos su desordenada posición al articular la experiencia que el mundo le brinda. Finalmente, la pasión, se evalúa sin más, es “negativa” por su origen, desarrollo y consecuencias factuales o posibles (o al menos imaginables). Esa “negatividad” de la pasión la convierte en objeto de supresión, control o desprecio según el ángulo desde el cual se trate el asunto. “No dejarse llevar por las pasiones” será, pues, uno de los principios de acción más queridos por los moralistas.

Lo anterior plantea un grave problema, por el lugar que en el actuar moral parece ocupar lo pasional, aunque la cotidianidad de la vida le brinde tan poco aval. *Passio* (de acuerdo al D.R.A.E,

“calco” del griego *Pathos*) significa soportar, sufrir, incluso enfermedad por el mal que produce. No obstante, por su significado griego, también alude a las afecciones, esto es, a todo lo que se experimenta o se siente. De igual modo, el término indica los estados del alma, y con éstos, las disposiciones morales (*v. gr.*, la piedad, el amor, la tristeza, el odio, la aflicción, el placer, entre otros). Si además la noción señala las inclinaciones vehementes o los apetitos, con todo se puede ver que como estado pasivo (“estado pasivo del sujeto”, en una de las acepciones del D.R.A.E.) o de los apetitos o disposiciones, lo pasional se debate entre la pasividad y la actividad, sin perjuicio de que vista de una u otra perspectiva no pueda ser considerada la pasión como una *fuera* (*conatus*²) constitutiva del modo como los seres humanos actúan o se comportan.

La consideración clásica de la pasión fijó los límites dentro de los cuales lo pasional consistía en *padecer* una acción. En la versión estoica³, por ejemplo, ese accidente o padecimiento (que podía entenderse como “coyuntura” o “situación” en la cual el sujeto *queda* inmerso), *per se* era negativo justamente por su condición nociva. Por ello el sabio, de querer alcanzar la imperturbabilidad (im-pasibilidad), que de manera serena constituía la felicidad, debía evitar todo estado pasional. En buena medida sobre este eslabón, surge de la tradición cristiana, al menos la que configura los principios del santoral católico, la muestra paradigmática que, a

2 En el sentido de “propensión, tendencia, propósito” o “empeño y esfuerzo en la ejecución de algo”, ambas definiciones se toman del sitio Web del D.R.A.E on-line 22da. ed., en: http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=conato [Consultado el 30/03/2007].

3 No es posible detallar acá lo que seguidamente se afirma. Para una visión detenida, *Vid.*, p. e., E. Elordoy: *El estoicismo*, Madrid, Gredos, 1972; J. E. García-Borrón: “Los estoicos”, en V. C. (Comp.): *Historia de la ética*, Vol. 1, Barcelona, Crítica, 1988; G. Puente Ojea: *El fenómeno estoico en la sociedad antigua*, Madrid, Siglo XXI, 1974; y G. Puente Ojea: *La formación del cristianismo como fenómeno ideológico*, Madrid, Siglo XXI, 1974. También a título meramente ilustrativo se puede citar un detalle de lo que, en el marco de una argumentación mayor sobre los “deseos”, indica Epicteto en su *Enquiridión*: “Sobre cada cosa de las que seducen el ánimo o de las que reportan utilidad o de las que son queridas, recuerda que has de discernir de qué calidad es, empezando por las más pequeñas. Si te agrada una olla, has de decirte: ‘Una olla es lo que estimo’. Con lo que, si se hace pedazos, no te alterás. Cuando beses a tu hijo o tu mujer, has de decirte que a un ser humano besas, pues así, aunque muera, no perderás la calma” (cap. III). Y seguidamente viene un vivo ejemplo: “Cuando vayas a emprender alguna tarea, tráete a las mientes cuál es la naturaleza de ese quehacer. Si sales de casa para bañarte, representate las cosas que suelen ocurrir en los baños públicos: los que salpican, los que dan empujones, los que insultan, los que roban. Y así acometerás con mayor firmeza si te dices (...): ‘Quiero ir a bañarme y que mi bien pensada decisión se mantenga en conformidad con la naturaleza’ Y del mismo modo para cada obra. Porque así, si algo llega a ser obstáculo a que te bañes, no te costará argüirte: ‘La verdad es que yo no quería sólo eso, sino también seguir manteniendo mi elección de acuerdo con la naturaleza, y no la mantendré si me irrito contra lo que sucede’ Epicteto: *Enquiridión*, Cap. IV, Trad. J. M. Mora, Barcelona, Anthropos, 1991, pp.15-17.

juicio de la Iglesia Romana, refleja el actuar de mujeres y hombres santos, precisamente por haber *detenido*, aunque también *sopordado*, las inclinaciones ardientes de la pasión, que “invadiendo la individualidad entera barre todo en su camino” –para aprovechar la expresión de Y. Guthmann⁴– y hace caer en tentación. Justamente, esta manera de comprender lo pasional ha dado vida y forma al imaginario piadoso del cristianismo en general, aunque especialmente en su versión católica, y que incluso ha modificado sustancialmente nociones como las de virtud y santidad, tan mal vistas hoy: ser virtuoso o santo se relaciona con algo muy distinto y distante, más bien lleno de mojigatería moral, a lo que Kierkegaard entendía en *Temor y Temblor* por “caballero de la fe”: el *héroe abrahámico* contrapuesto no solo al *héroe homérico*, sino además al débil santurrón de la cristiandad.

Como señala Guthmann, la historia de la pasión es de peripecias, pero la modernidad representa una perspectiva nueva: “La rehabilitación de las pasiones quizás tenga comienzo con Descartes, pero aún se conserva en el pensamiento de él un rastro profundo de la concepción tradicional que postula la radical oposición de las pasiones y la razón. Con Hume esta división arbitraria desaparece y con los románticos se produce un verdadero vuelco: las pasiones elevan y afirman el alma”. Justo aquí, en el marco de esa discusión, se inscriben las presentes líneas. Se bosqueja acá, no obstante, una parte de lo que bien pudiera constituir una *historia* de las teorías sobre las pasiones. Y dado que toda elección es una perspectiva, la propuesta en este ensayo mira el tema desde tres autores modernos (Descartes, Espinosa y Hume), vista y admitida la sugerencia de Guthmann de que justo en esos autores la pasión se “rehabilita” en su contenido teórico y gana en riqueza conceptual. El objetivo principal es mostrar en el sentido expuesto la perspectiva teórica de cada uno de los referidos autores. Al hacerlo se conseguirá un muy específico fin: señalar, así sea de manera oblicua, los acercamientos y alejamientos de tales teorías, sin que ello implique la asunción de una supuesta linealidad teórica que de manera (in)consciente esos filósofos hayan querido fijar particularmente dentro de un canon filosófico especial⁵. Con todo, hay en los tres pensadores una preocupación fundamental:

4 Y. Guthmann: “¿La pasión es siempre una esclavitud?”, en *Les Pénélopes*, 2001, en: http://www.penelopes.org/Espagnol/xarticle.php3?id_article=230. (Consultado el 22-02-06).

5 Se evita, por lo tanto, aquello que en la terminología de Q. Skinner se conoce con el nombre de “mitología de las doctrinas” y “mitología de la prolepsis”. Cfr. Q. Skinner: “Meaning and understanding in the history of ideas”, (1969), pp. 29-67, en J. Tully: *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*, Princeton, Princeton University Press, 1988.

el ámbito de lo más íntimamente humano parece sostenerse sobre lo pasional en su doble y ambigua condición. Esta es una hipótesis a considerar. El propósito, pues, los enmarca, aunque la especificidad de sus postulados los sitúa en ángulos, tal vez próximos, pero distintos.

2. Reglas Cartesianas: entre la evidencia y la tiranía de las Pasiones

Es sabido que el proyecto cartesiano fijó como meta central la exclusión de todo escepticismo del ámbito del saber. El título de su gran texto de 1637 así lo indica: *Discurso del método para dirigir adecuadamente la razón e indagar la verdad en la ciencia*. Como señala Marrades Mollet, en Descartes hay un especial “interés epistemológico en proscribir de la ciencia toda forma de escepticismo”⁶. Ese interés le ha valido mucho al filósofo francés, pues se le suele ver como el teórico de la razón *par excellence*. Sin embargo, Martínez⁷ tiene razón cuando señala que Descartes maneja un concepto de “sabiduría” a través del cual no solo define “el conocimiento de todas las cosas que el hombre puede saber”, sino además el *saber* para “la conducta de la vida”, por lo que es una obligación de quien aspire a tal sabiduría “tratar de formarse una moral –arguye Descartes– que pueda ser suficiente para regular las acciones de la vida, a causa de que esto no permite demora y porque debemos sobre todo tratar de vivir bien”⁸. De ahí la moral *par provision* mostrada en la III Parte del *Discurso del método*: más allá del carácter “provisorio” que esta pueda tener, en verdad sus principios parecen asentarse como elementos de *provisión* cuyo cumplimiento efectivamente provee sabiduría y una vida feliz⁹.

Es válida entonces la lectura de Martínez al afirmar que hay motivos de peso para alejar cualquier extrañeza ante el lugar que ocupa *Las pasiones del alma* en el conjunto de los textos cartesia-

6 J. Marrades Mollet: “Razón y pasión en la ética cartesiana”, pp. 19-37, *Revista de Occidente*, # 187, 1996, p. 21.

7 J. A. Martínez Martínez: Estudio Preliminar, en R. Descartes: *Las pasiones del alma*, Madrid, Tecnos, 1997.

8 Las expresiones entrecuñadas son de Descartes, en el Prefacio de *Los principios de la filosofía*. (Citado por J. A. Martínez Martínez, *Op. cit.*, p. XVIII.)

9 Para una presentación más detenida de este espinoso asunto, ver, entre muchos otros, P. Lluberes: “La moral dentro del programa cartesiano”, pp. 9-10, *Apuntes filosóficos*, 1996; O. Astorga: “La moral cartesiana o la tensión entre lo provisorio y lo definitivo”, pp. 9-10, *Apuntes filosóficos*, 1996; y D. Garber: “Moral “provisional” y moral “definitiva” en Descartes”, *Apuntes filosóficos*, pp. 9-10, 1996.

nos; pues el valor del “petit traité des passions” (como su propio autor lo denominaba a veces en su correspondencia¹⁰) es relevante desde que no “se las debe [a las pasiones] despreciar enteramente, ni siquiera debe uno librarse de tener pasiones”¹¹. Y además porque Descartes dejó expresamente asentado: “la filosofía que culto no es tan bárbara ni tan cruel que rechace el disfrute de las pasiones; al contrario es en él solo, en el que pongo toda dulzura y felicidad de esta vida”¹².

La particularidad de la filosofía cartesiana es el empeño de constituir *desde la subjetividad* tanto el conocimiento teórico (la ciencia) como la moralidad de las acciones. En este sentido, vale afirmar que Descartes procuró fundar su teoría de las pasiones sobre la base del procedimiento metódico presentado por él¹³; y que, por lo demás, a su juicio le había reportado exitosos resultados en otras coyunturas de su investigación general. Si el estudio de las pasiones se asienta en la regla de evidencia fijada por el método, Descartes puede esquivar los prejuicios de la tradición e indagar el origen y despliegue de lo pasional mediante la aplicación de la regla del análisis, de la composición y de la revisión (al menos, según lo pautado en la 2da. Parte del *Discurso del Método*), y desde allí mostrar la escena humana de donde cabe deducir una ética. Así,

Frente al tópico que sitúa a las pasiones en las antípodas de la razón, promovido y avalado por asertos tan contundentes como el que sostiene que “no parece ceder la pasión ante la razón sino ante la fuerza” [Aristóteles. *Ética nicomaquea*, X, 9, 1179b29], Descartes omitirá y desechará cualquier pre-juicio sobre las pasiones, para así poder “evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención”, en cumplimiento del primero de los preceptos del método [*Discurso del Método*, II], e “intuir clara y evidentemente o deducir con certeza” lo que las mismas son en el curso de una investigación correcta, conforme a la recomendación hecha en una de las primeras reglas [*Reglas para la dirección del ingenio*, III]¹⁴.

La señalada aplicación metódica, aunada al dualismo cartesiano, es expresa y radical en el *Tratado de las Pasiones*, espacio textual en el que Descartes plantea su teoría de lo pasional con base

10 Vid. a título de ejemplo AT, IV 404 y AT V, 87, 251, 347, 453.

11 Carta a Elizabeth, 01-09-1645 [AT, IV, 287].

12 Carta al Marqués de Newcastle, marzo o abril de 1648 [AT, V, 135].

13 J. A. Martínez Martínez, *Op. cit.*; D. M. Clarke: *Descartes's Theory of Mind*, Oxford, Clarendon Press, 2005; y Y. Guthmann, *Op. cit.*

14 J. A. Martínez Martínez, *Op. cit.*, p. XX.

en la vinculación, comunicación e influencia *mutua* entre la *res extensa* (el cuerpo) y las *res cogitans* (el alma). El examen procede de la siguiente manera. Primeramente, se analizan las funciones dependientes del cuerpo y luego las del alma. De esta manera, entre los artículos VII y XVI del *Tratado...* expone Descartes, en términos claramente mecanicistas (que por momentos a quien lo lee le resulta difícil impedir la evocación del materialismo hobbesiano), los movimientos, operaciones, partes y funciones del cuerpo, la aparición de los “espíritus animales en el cerebro” (art. X), y el impacto o acción de los objetos exteriores “contra los órganos de los sentidos” (art. XII). En las operaciones corporales, tomando la interpretación de Martínez (1997),

(...) el funcionamiento del cuerpo hace intervenir y conjuga dos mecanismos diferentes: uno, el que hace que un objeto exterior excite un nervio, que libera algunos de los espíritus animales contenidos en el cerebro tirando de la parte a lo que está el sujeto (arts. XII-XIII), y, otro, el que provoca, desde el interior de nuestro organismo, que el corazón impulse un determinado número de espíritus animales, cuya diversidad es causa de los variados movimientos musculares que tienen lugar (arts. XIV-XV)¹⁵.

La exposición de las funciones del alma la distribuye Descartes de los arts. XVII al XXI del *Tratado...* Allí el filósofo señala que “tras haber considerado todas las funciones que pertenecen solo al cuerpo, sabremos fácilmente que no nos queda nada que debamos atribuir al alma, salvo nuestros pensamientos” (art. XVII), que a su vez se dividen en dos modos: “unos son las acciones del alma, otros son las pasiones”¹⁶. Los primeros son voliciones e imaginaciones (esto último, según Martínez), “porque experimentamos que provienen directamente de nuestra alma y parecen depender tan solo de ella”¹⁷ (*Idem*). Por su lado, las pasiones son “las percepciones de tales voliciones y emociones intelectuales”¹⁸.

Siguiendo a Guthmann, cabe decir que Descartes distingue tres tipos o géneros pasionales: las que pueden denominarse “*pasiones fisiológicas*”, en las cuales la sensación impone al sujeto-paciente su modo de operar, según el mecanismo-regulador de las sensaciones; las que se clasificarían como “*pasiones psicológicas*”, expresadas en la unión que se realiza en el interior mismo de lo pa-

15 J. A. Martínez Martínez, p. XXXIV.

16 *Ibid.*

17 *Ibid.*

18 *Ibid.*

sional¹⁹; y las llamadas “*pasiones morales*”, vinculadas con el libre albedrío y que, de acuerdo con la interpretación de Guhmann, en definitiva afirman y realizan en la conducta del hombre su carácter de animal espiritual.

Esta clasificación llega a la misma conclusión sugerida por Clarke²⁰, aunque la vía de este intérprete sea distinta: obtenida mediante el examen detallado de la perspectiva predo-minantemente psicofisiológica que, a juicio de Clarke, traza Descartes cuando hace lo que hoy se llama antropología filosófica, es decir, cuando realiza una reflexión segunda acerca de los fundamentos de lo humano. Para Descartes, la base de lo pasional tiene una doble condición: es activa y es pasiva. Hacia el final del artículo I del *Tratado...*, en el marco de la presentación del objeto de estudio del texto (*i. e.*, las pasiones) y de la delimitación metodológica desde la cual se realizará el examen²¹, definiendo, además, de entrada qué se está comprendiendo por “pasión”, el autor afirma:

(...) para empezar, considero que todo lo nuevo que se hace o que sucede generalmente es denominado por los filósofos una pasión respecto al sujeto al que sucede y una acción respecto a aquel que hace que suceda. De suerte que, aunque el agente y el paciente sean a menudo muy diferentes, la acción y la pasión no dejan de ser siempre una misma cosa, que tiene esos dos nombres en razón de los diversos sujetos a los que se la puede referir²².

Vale, entonces, asumir acá la interpretación de Clarke (2005), cuando sostiene:

That “the action and passion must always be the same thing” opens up the possibility of a double-aspect analysis of the passions according to which passions, despite their name, are very active. In fact, it might seem in advance of considering the Cartesian account that any viable theory of passions must include activities in the mind-body compositive that disturb our tranquillity, provoke us to what are often incautious actions, and in general are consistent with the etymology of their description as emotions²³.

Sobre esta base, es correcto señalar entonces que el objetivo general del *Tratado...* parece fundarse en un profundo *condicional*:

19 Ejemplo: el amor o el deseo. *Vid. Tratado...*, Artículos LVI, LVII, LXXIX, LXXXVI.

20 D. M. Clarke, *Op. cit.*

21 Es decir, desde el análisis psicofisiológico como expresión de ello, lo cual Descartes entendió por “científico”.

22 Descartes: *Tratado...*, artículo I, *in fine*.

23 D. M. Clarke, *Op. cit.*, p. 113.

del *conocimiento* del mecanismo (corporal-mental, si se permite la licencia) de lo pasional, depende que el alma humana esté *provisita* para vencer la tiranía de las pasiones, que dejadas al libre juego de las “solicitudes sensibles”²⁴ perturban la actividad intelectual y distraen el seguimiento u observancia de los principios de la moral *par provision* asumidos para dirigir la acción propia: al menos, no se perseverará en la (buena) acción (lo que implica la fractura de la segunda regla de tal moral), y no habrá un “esfuerzo por vencerse a sí mismo” (quiebre, por lo tanto, de la tercera regla de la misma moral). En este sentido, la razón ha de dominar, la sabiduría se funda en la base y asunción del conocimiento claro y distinto (regla de la evidencia) como *nomos* y *logos*, esto es, como principio (=punto de partida y fundamento) del pensar y del vivir.

De acuerdo con lo dicho, la ética cartesiana apuntaría hacia un lado al cual muchos contemporáneos y sucesores de Descartes han dirigido su atención: lo ético sería

una lenta y laboriosa sumisión de la voluntad a la razón, como fuerza que sirve de guía a todo hombre. Al identificar (...) la virtud con la razón, Descartes propone “llevar a cabo todo lo que la razón le aconseje, sin que sus pasiones o sus apetitos le aparten de ello” y se propone facilitar la consecución de la hegemonía de la razón sobre la voluntad y las pasiones²⁵.

Desde luego, como señala Clarke en el fragmento antes citado y con apoyo en el art. LII del *Tratado...*, se puede decir que en el caso de Descartes hay una recuperación positiva de lo pasional (incipiente, pero sólida), al señalar la “utilidad” de las pasiones, ya que su función básica consiste en *predisponer* “al alma para que quiera las cosas que nos son útiles, según dicta la naturaleza, y para que persista en esta volición”. En buena medida la pasión permite alcanzar la virtud, sería ese el caso de la generosidad, pasión moral, que lleva “el sello del alma como para ser explicada a través de la máquina del cuerpo”²⁶.

24 Y. Guthmann, *Op. cit.*

25 Y. Guthmann, *Op. cit.*

26 Y. Guthmann, *Op. cit.*

3. Espinosa o la reconsideración racionalista de las pasiones: bosquejo expositivo

El tema de los afectos y las pasiones recibe un tratamiento especial en la ética espinosiana, por ser justamente uno de sus elementos centrales. La crítica de Espinosa arranca de una relevante observación del panorama polémico en el cual su discusión se inserta:

La mayor parte de los que han escrito acerca de los afectos y la conducta humana, parecen tratar no de cosas naturales que siguen las leyes ordinarias de la naturaleza, sino de cosas que están fuera de ésta. Más aún: parece que conciben al hombre, dentro de la naturaleza, como un imperio dentro de otro imperio. Pues creen que el hombre perturba, más bien que sigue, el orden de la naturaleza que tiene una absoluta potencia sobre sus acciones y que sólo es determinado por sí mismo. Atribuyen además la causa de la impotencia e inconstancia humanas, no a la potencia común de la naturaleza, sino a no sé qué vicio de la naturaleza humana, a la que, por este motivo, deploran, ridiculizan, desprecian o, lo que es más frecuente, detestan; y se tiene por divino a quien sabe denigrar con mayor elocuencia o sutileza la impotencia del alma humana²⁷.

En lo tocante a los afectos, pasiones y actos humanos, lo pertinente no es despreciarlos, detestarlos o ridiculizarlos, sino *entenderlos*. El procedimiento geométrico del autor, según estima él mismo, le permitirá seguir “un razonamiento correcto” y dejar “demostrado” que

(...) nada ocurre en la naturaleza que pueda atribuirse a vicio de ella; la naturaleza es siempre la misma, y es siempre la misma, en todas partes, su eficacia y potencia de obrar; es decir, son siempre las mismas, en todas partes, las leyes y reglas naturales según las cuales ocurren las cosas y pasan de unas formas a otras; por tanto, uno y el mismo debe ser también el camino para entender la naturaleza, cualesquiera que sean, a saber: por medio de las leyes y reglas universales de la naturaleza. Siendo así, los afectos tales como el odio, la ira, la envidia, etc., considerados en sí, se sigue de la misma necesidad y eficacia de la naturaleza que las demás cosas singulares, y, por ende, reconocen ciertas causas, en cuya virtud son entendidos, y tienen ciertas propiedades, tan dignas de que las conozcamos como las propiedades de cualquier otra cosa en cuya contemplación nos deleitemos²⁸.

27 B. de Espinosa: *Ética demostrada según el orden geométrico*, Vol III, Prefacio, trad. V. Peña, 3ra. ed., Madrid, Editora Nacional, 1980.

28 *Ibid.*

Es sobre esta base que el examen de Espinosa se aleja del mecanicismo y del dualismo cartesiano, tanto para explicar el funcionamiento unitario del cuerpo y del alma, como para apreciar a los afectos y las pasiones ya no debidas a la debilidad humanas, sino, muy por el contrario, a la *potencia* de la naturaleza. Su punto arquimediano es el *conatus*: la tendencia a perseverar en el propio ser²⁹. Justamente, el alma persigue (=desea) aquello que, al “*imaginarlo*”, aumenta o favorece la potencia de obrar³⁰, pues eso que refuerza todo *conatus* es causa de alegría (lo contrario, de tristeza)³¹. De ahí, que “el deseo que brota de una tristeza o de una alegría (...), es tanto mayor cuanto mayor es el afecto”³². Por ello, no hay afectos o pasiones referidas al alma en cuanto potencia de obrar, que no se remitan a la alegría o al deseo: todos los afectos se remiten al deseo, la alegría o la tristeza³³. El deseo o apetencia no puede ser definido de otro modo, es la “esencia misma del hombre en cuanto es concebida como determinada a hacer algo en virtud de una afeción cualquiera que se da en ella”³⁴. Se *desea* lo que, al *imaginarlo*, causa *alegría* porque ella “es el paso del hombre de una menor a una mayor perfección”³⁵. Eso es lo *racionalmente virtuoso*, lo que constituye al *sabio* espinosiano y su *ascenso geométrico* a la perfección. Bien y utilidad están, en consecuencia, implicados: lo que es bueno es útil, aunque su conversa es inválida³⁶. En el Escolio de la Proposición XVIII de la Parte IV de la *Ética*, Espinosa asienta:

Como la razón no exige nada que sea contrario a la naturaleza, exige, por consiguiente, que cada cual se ame a sí mismo, busque su utilidad propia –lo que realmente le sea útil–, apetezca todo aquello que conduce realmente al hombre a una perfección mayor (...). Y esto es tan necesariamente verdadero como que el todo es mayor que la parte (...). Supuesto, además, que la virtud (*por la Definición 8 de esta Parte*) no es otra cosa que actuar según las leyes de la propia naturaleza, y que nadie se esfuerza en conservar su ser (*por la Proposición 7 de la Parte III*) sino en virtud de las leyes de su propia naturaleza, se sigue de ello: *primero*, que el fundamento de la virtud es el esfuerzo mismo por conservar el ser propio, y la felicidad consiste en el hecho de que el hombre puede conservar su

29 *Ibid.*, pp. 6-7.

30 *Ibid.*, p. 12.

31 *Ibid.*, p. 16.

32 *Ibid.*, p. 37.

33 *Ibid.*, p. 59.

34 *Ibid.*, Definiciones de los afectos, I.

35 *Ibid.*, Definiciones de los afectos, II.

36 *Ibid.*, Vol. IV, Prefacio y Definiciones de los afectos I.

ser. Se sigue también, *segundo*: que la virtud debe ser apetecida por sí misma, y que no debemos apetecerla por obra de otra causa más excelente o útil para nosotros que la virtud misma. Se sigue, por último, *tercero*: que los que se suicidan son de ánimo impotente, y están completamente derrotados por causas exteriores que repugnan a su naturaleza (...). Los hombres que se gobiernan por la razón, es decir, los hombres que buscan su utilidad bajo la guía de la razón, no apetecen para sí nada que no deseen para los demás hombres, y, por ello, son justos, dignos de confianza y honestos³⁷.

La virtud, entendida como bien y utilidad, es apetecida por sí misma, la razón no debería dar con otra conclusión que no sea la virtud en tanto tal³⁸. Si la pasión es capaz de lograr el desacuerdo entre los hombres, la razón hace que ellos concuerden. De donde se sigue que quien se ajuste a lo dicho, además de ser “libre” (por sabio), será un “Dios para el hombre” (también por sabio). Lo contrario es el cuadro dibujado por Espinosa en el Prefacio de la IV Parte de la *Ética*: la “servidumbre” consiste en la “*impotencia* humana para moderar y reprimir sus afectos, pues el hombre sometido a los afectos no es independiente, sino que está bajo la jurisdicción de la fortuna, cuyo poder sobre él llega hasta tal punto que a menudo se siente obligado, aun viendo lo que es mejor para él, a hacer lo que es peor” (resaltado por el autor de este trabajo). Perfección equivale a vida virtuosa, vida buena, eso es lo racional; lo irracional es la imperfección, el mal, la vida no-buena. Por ello, al fin y al cabo, la pasión termina siendo en la *Ética* de Espinosa una “*idea confusa*”. La libertad humana es la aplicación del criterio de claridad y distinción a este asunto concreto. Despejar la confusión de lo pasional implica el pasaje de la tristeza a la alegría, de la “*paciencia*” a la “*agencia*”, la libertad es eso: comprensión de la necesidad geométrica de actuar perseverando en el propio ser. Allí se encuentra para Espinosa la clave del dominio de los afectos y pasiones. El conocimiento de tal condición no conduce, desde luego, a la supresión afectiva y pasional, muy por el contrario, lleva a la utilización racional de semejante condición. En palabras de Guthmann³⁹: se puede “entender a Espinosa como puente entre los estoicos y la modernidad cuando dice que el amor intelectual de Dios es la visión de todas las cosas bajo el signo de la necesidad divina y la gozosa aceptación de todo lo que ocurra porque todo lo que sucede depende de la necesidad divina”. Toda *petitio principii* queda fuera, a juicio de Espinosa, en tal razonar geométrico.

37 *Ibid.*, Vol. IV, Escolio, p. 18.

38 *Ibid.*

39 Y. Guthmann, *Op. cit.*

4. Hume: Las pasiones humanas y los límites de la razón

En su teoría de los sentimientos morales, como es sabido, Hume le concede a la pasión un puesto central. De hecho, la expresión “sentimientos morales” parece equivaler a la noción de “pasión” (según la interpretación de D. F. Norton⁴⁰). Ello se puede comprender si se mira el horizonte polémico dentro del cual el autor escocés se ubica. Hay al menos tres grandes posiciones filosóficas morales que Hume estima francamente discutibles y que conforman aquello que él ha denominado bajo el calificativo de “filosofía abstrusa” en *Investigación sobre el conocimiento humano (ICH, 1)*⁴¹. Por un lado, se encuentra el racionalismo ético, en cualesquiera de sus variantes, antigua o moderna, a fin de cuentas apertrechado detrás de la creencia de que las pasiones –aprovechando las palabras de Martínez⁴²– “parecen ser, no sólo ‘lo otro’ que la razón, sino lo irracional por antonomasia”. Por otro lado, las teorías que fundan la moralidad de la acción en el principio ético del amor de sí, su carácter egoísta, mostrarían precisamente su implausibilidad⁴³. Y en tercer lugar, la firme oposición humeana al providencialismo ético o moral (en verdad, a cualquier expresión providencialista), ya que esta posición estaría presuponiendo varias cuestiones al mismo tiempo, todas muy discutibles. Por nombrar solo tres: (i) una concepción *a priori* de la naturaleza humana, es decir, un examen de lo que el hombre *es* a partir del *debe* ser; (ii) una concepción de la libertad y de la necesidad, ambas de dudosa base⁴⁴; y (iii) una creencia en la intervención milagrosa de la Providencia divina en los asuntos humanos, lo cual asumiría una apreciación muy deleznable de la causalidad⁴⁵.

La ruptura de Hume con el apriorismo implicado en tales teorías filosóficas acerca del hombre y su actuar, es fundamental y primariamente una ruptura metódica. Para Hume, el punto de partida epistémico más eficiente lo constituye la ciencia de la naturaleza humana, que para él termina siendo “filosofía moral”. El alcance de tal ciencia lo precisa Hume en la primera sección de su

40 D. F. Norton: Editor's Introduction, en D. Hume: *A Treatise of Human Nature*, D. F. Norton & M. J. Norton Eds., Oxford, Oxford University Press., 2005.

41 En lo sucesivo, para referirnos a la *Investigación sobre el conocimiento humano*, utilizaremos las siglas ICH más la sección correspondiente (= ICH, [sección en arábigo]).

42 J. A. Martínez Martínez, *Op. cit.*, p. XIX.

43 *Vid.*, p. e., *Investigación sobre los principios de la moral*, 2do Apéndice.

44 *Vid.*, p. e., ICH, 8.

45 *Vid.*, p. e., ICH, 10.

Investigación sobre el conocimiento humano. El siguiente Cuadro compara la filosofía moral metódicamente adecuada según Hume, con la que apoyaría una segunda clase de filósofos morales. Sin perjuicio de que las abstracciones de esta última puedan ayudar a la “filosofía sencilla” (como gustaba llamar Hume a la primera), no obstante, se pierden gracias a su carácter abstruso.

Cuadro comparativo de los tipos de filosofía moral según la Denominación del Propio Hume (ICH, 1)

Filosofía moral “sencilla” (=metodológicamente correcta)	Filosofía moral “abstrusa” (=metodológicamente incorrecta)
Considera al hombre como un sujeto para la acción.	Considera al hombre como un “ser racional más que activo”.
Estima que los actos humanos son ejecutados mediante la influencia del gusto y del sentimiento.	Procura formar el entendimiento más que la conducta (<i>manners</i>).
El hombre perseguiría unos objetos y rechazaría otros, según el valor que dichos objetos posean o parezcan poseer, o según el valor que puedan poseer por la forma como aparecen o se presentan.	La naturaleza humana es vista como un tema de especulación, por lo que se la estudia con minucioso afán en procura de alcanzar los principios reguladores del entendimiento.
La virtud es el objeto más valioso, por lo que esta clase de filósofo moral “la pinta con los colores más agradables, valiéndose de la poesía y de la elocuencia”, procurando pues exponer su tema de la forma más clara, sencilla y amena para despertar o animar a la imaginación y mover el sentimiento. Así, se eligen los casos más llamativos de la vida ordinaria con el propósito de mostrarnos los elementos más contrastantes y hacernos “sentir” (<i>feel</i>) la diferencia entre el vicio y la virtud. De esta manera, nuestro sentimiento es conmovido e inclinado hacia el “amor de la probidad y del verdadero amor”.	Estima como un mal el hecho de que aún no se hayan puesto sobre fundamentos firmes ni a la moral, ni la razón ni la crítica, y que se hable continuamente de verdad o falsedad, belleza y fealdad, virtud y vicio sin tener claro cuáles son las fuentes de tales consideraciones. Los promotores de esta filosofía moral aspiran encontrar el principio general regulador del entendimiento humano.

Visto lo anterior, para Hume la actitud filosófica preparada indagativamente y en posición de alcanzar el punto más alto de su búsqueda sobre lo humano, se asienta en un plan epistémico concreto:

La única manera de liberar inmediatamente el saber de estas de estas abstrusas cuestiones es investigar seriamente la naturaleza del entendimiento humano y mostrar por medio de un análisis exacto de sus poderes y capacidad que de ninguna manera está preparado para temas tan remotos y abstractos. (...) También hemos de cultivar la verdadera metafísica con algún cuidado, a fin de destruir la metafísica falsa y adulterada. (...) El razonar riguroso y preciso es el único remedio universal válido para todas las personas y disposiciones, y sólo él es capaz de derrumbar aquella filosofía abstrusa y jerga metafísica que, al estar mezclada con la superstición popular, la hace de cierto modo impenetrable para quien razona descuidadamente y le confiere la apariencia de ciencia y sabiduría⁴⁶.

No parece desafortunada la lectura de Guthmann y de Norton al suponer que la propuesta fundamental de Hume “consiste en sugerir la aceptación de la configuración de la naturaleza humana, lo cual conduce a una auto-aceptación de esa mezcla de sentimiento y razón, sobre la que cabe pensar la vida moral”⁴⁷. Precisamente, lo que se suele llamar en Hume la “anatomía de los sentimientos morales” examina la pasión y marca los límites de la razón, pues ésta sería incapaz de establecer con un sólido valor de verdad aquellos juicios de carácter moral, de los cuales los seres humanos se sirven para dirigir su acción⁴⁸. Para Hume, los equilibrios intersubjetivos en las acciones humanas se obtienen por un equilibrio entre las pasiones y no por un acuerdo racional. En palabras de Guthmann:

Por pasión, Hume entiende toda inclinación que pueda suministrar algún motivo para hacer algo o no. La oposición clásica entre razón y pasión es rechazada categóricamente por Hume. La razón no puede juzgar una pasión, porque esta es una “existencia primitiva”, un hecho y la razón no juzga los hechos sino las relaciones entre ellos; la razón puede pronunciarse sobre los eventuales juicios y opiniones que acompañan una pasión, puede decir si se funda o no en una falsa suposición y si elige o no los medios propios para alcanzar su objetivo, pero no para condenarlas o justificarlas. Hume rechaza la preeminencia supuesta de la razón sobre los deseos y las pasiones, mostrando que “la razón no puede ser un motivo para

46 ICH, 1.

47 Y. Guthmann, *Op. cit.*

48 T. L. Beauchamp: Editor's Introduction, en D. Hume: *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, Oxford, Oxford University Press, 2004.

un acto voluntario y no puede combatir la pasión sin la dirección de la voluntad⁴⁹.

De este modo, la más serena contemplación de una demostración geométrica, póngase por caso, constituye un ejemplo más de la razón esclavizada por la pasión, aunque ésta sólo sea el inocuo placer –permítase la licencia– de la matemática. No hay remedio alguno: “no es contradictorio con la razón preferir la destrucción del mundo entero a la lastimadura de mi dedo”, señala Hume. La reconsideración de lo pasional, es radical: “una pasión debe estar acompañada de un juicio falso para ser irracional, pero entonces incluso no es la pasión irracional sino el juicio”; “la razón es, y sólo puede ser, la esclava de las pasiones, y nunca puede pretender ninguna otra misión que la de servir las y obedecerlas”.

Hume considera la importancia de las “reglas generales” en la dirección de nuestros sentimientos puesto que la razón no puede oponerse a nuestra pasión, y no es más que una apacible determinación general de las pasiones. J.J. Rousseau, otro autor colega y contertulio de Hume, agregará al postulado algo que lo redondea y, paradójicamente, lo afila: “gracias a la actividad de las pasiones nuestra razón se perfecciona”.

Las pasiones surgen entonces, en su sentido moderno, como estados afectivos e intelectuales suficientemente poderosos para dominar la vida del espíritu –si se permite usar aún la expresión–. Su carácter motivador de la acción, su ambigua aparición, su patente impacto y presencia real, efectiva, eficiente en el ámbito de lo humano, hace pensar que tanto Espinosa como Hume, más que Descartes, tenían que dar paso a una filosofía política que concluyera en la configuración de un marco general dentro del cual lo pasional quedara fuera del gran ardid: el supuesto imperio de la razón en los asuntos humanos. El terreno de lo humano se asienta sobre el ámbito de las cuestiones de hecho, allí se debaten las formas concretas de existencia social, que terminan, en fin, estableciendo los bordes mismos de la intersubjetividad. La constitución de esa extensión política de lo moral, no obstante, es tema de otra reflexión.

49 Y. Guthmann, *Op. cit.*

Personificaciones mítico-simbólicas del concepto filosófico Yin-Yang en China

Julio López Saco

Departamento de Formación Histórica Especial, UCV
Escuela de Letras, UCAB
yogonbus@hotmail.com

RESUMEN

Las parejas de opuestos construyen el sustrato de la cultura de la humanidad. Este modelo mental mítico parece ser un mecanismo transcultural originario que en China se personificó en el yin y el yang. Tales energías opuestas originales forman una compleja red de simetrías, dando lugar a la evolución y dinamicidad en todos los fenómenos naturales. Las oposiciones binarias son el fundamento de las clasificaciones simbólicas mitológicas, que se objetivan en correlaciones del continuo espacio-temporal cósmico, como Cielo-Tierra, Día-Noche o Sol-Luna. El Yin y el yang simbolizan, en términos míticos, la unión de la pareja diosa-dios.

Palabras clave: oposición, símbolo, mito, correlación.

Personifications Mythic-symbolic of the Philosophical Concept of Yin-Yang in China

ABSTRACT

The opposit pairs constitute the foundation of humanity culture. This mythic mental model seems to be an original transcultural mechanism that in China was personified in yin and yang. Such original opposed energies form a complex network of simetries which gives rise to the evolution and dynamicity of all natural phenomena. Binary oppositions are the foundation of the mythic-symbolic classifications which objectivice in correlations of the space-temporal cosmic continuous, like Heaven-Earth, Day-Night or Sun-Moon. In mythical terms, Yin and yang symbolize the union of the pair goddess-god.

Key words: opposition, symbol, myth, correlation.

Yin-yang: sentido, funcionalidad y simbología

La implicación simbólica de los contrarios opuestos, pero complementarios, refleja el principio actuante del hombre medial, entre el ser y el no-ser, la vida y la muerte, en cuyo mundo se evidencia la presencia común de lo óntico y lo lógico-simbólico, la realidad y la idealidad, lo objetivo y lo subjetivo. El papel del hombre como centro de la implicación de contrarios, entre nacimiento y muerte, y entre el supramundo, celeste y espiritual, y el inframundo, demoníaco, ctónico y material, significa, en el fondo, que hay un parentesco onto-simbólico de todo en el ser-sentido, manifestado a través del deseo comunicador del hombre y su propia experiencia vital. Las contradicciones y las parejas de opuestos construyen la cultura de la humanidad en el momento en que, a través de ellas, el hombre echa a andar su pensamiento. Los denodados intentos de neutralizar la oposición engendrarán otras distinciones bipolares que reproducirán y harán perpetua la inicial: la realidad del ser, que da sentido a sus gestos, su vida, su inserción en el mundo natural y social, y la del no-ser, que indica que el hombre “antes” no existía y no siempre permanecerá sobre la faz de la tierra.

El modelo mental mítico que de aquí surgió parece ser un mecanismo universal original que pervive en muchas culturas arcaicas y que en China se personificó, entre otras parejas, en el yin y el yang. Aunque los chinos y sus principales pensadores siempre creyeron que el Universo era una entidad viva, activa, entendieron también que siempre estaba en continuo desarrollo: todas las cosas en la naturaleza se oponían en polos fundamentales. Las diferencias de energía entre estos polos son las que provocan que el Universo se despliegue en toda clase de intercambios incesantes. Las energías opuestas originales, conceptualizadas yin-yang, forman una compleja red de simetrías, dando lugar a la evolución, dinamicidad y cambios en todos los fenómenos naturales. El enlace yin-yang remite, por tanto, a un específico modo de explicar los fenómenos mundanos en relación al conjunto ordenado de las cosas según un esquema binario. Las oposiciones binarias, relaciones entendidas como opuestos semánticos elementales, son el fundamento de las clasificaciones simbólicas mitológicas, siendo las más significativas aquellas que se corresponden a la orientación espacial o sensorial del hombre, que se objetivan en

1 C. Lévi-Strauss: *Antropología Estructural*, Buenos Aires, Eudeba, 3ª edic., 1968 (Paris, 1948), *passim.*; y A. Ortiz-Osés: *Cuestiones fronterizas. Una filosofía simbólica*, Barcelona, Anthropos, 1999, pp. 158-159.

correlaciones del continuo espacio-temporal cósmico, como Cielo-Tierra, Día-Noche o Sol-Luna, en representaciones colectivas, como masculino-femenino, y en antinomias fundamentales, sobre todo, vida-muerte. A través de su presencia y acción se comprende y representa el Cosmos, siguiendo una lógica de la ambivalencia y la plasmación de una oposición dinámica de aspectos complementarios en una totalidad única. Verdaderos fundamentos del mundo son contrarios pero, a la vez, iguales, complementarios y simétricos, en cuya fusión se concibe la ambigüedad del Universo. Su dinamismo complementario es atracción y rechazo, pero con tendencia hacia la tensión y el equilibrio, en continua dependencia; opuestos dialécticamente, se contienen recíprocamente y se engendran de forma mutua. El ritmo de intercambio así generado, verificado míticamente entre el Cielo y la Tierra, inflama la biología del organismo humano, un microcosmos activo en relación vinculante con el macrocosmos. Ambos conforman la idea directriz del mundo humano y fenoménico que es calcado de modo idealizado del ambiente natural. Como dos polos de la energía cósmica, yin y yang implican un sistema orgánico cíclico, cuyas interrelaciones conforman la inseparabilidad y el surgimiento mutuo, una exteriorización de la evolución cíclica de la totalidad, que alcanza su máxima expresión a través de la teoría de las Cinco Fases o Energías, wuxing. Su compenetración describe un ciclo donde causa y efecto no siguen una secuencia sino que son simultáneos: afirma que algo y nada, dentro-fuera, día y noche, lleno o vacío, son las propias alternancias de la existencia y la no-existencia, ambos necesarios. Su presencia no es un dualismo en el sentido maniqueo de exclusión y de habitual preponderancia de uno sobre otro, sino una dualidad explícita que expresa una unidad bastante implícita, no descubierta, oculta pero viva.

La funcionalidad de esta “pareja” primordial empieza a percibirse en la denominada Escuela de Yin-Yang y las Cinco Fases, relacionada con el naturalismo cosmológico de Zou Yan, un personaje perteneciente a la academia Jixia². En el período de los Rei-

2 La participación teórica del yin y del yang en el seno del pensamiento arcaico chino, puede seguirse en A.C. Graham: *Yin/Yang and the Nature of Correlative Thinking*, Singapur, Institute of East Asian Philosophies, 1986, *passim*; A. Cheng: *Historia del pensamiento chino*, Barcelona, Bellaterra, 1ª edic. en español, 2002 (París, 1997), p. 125 y ss.; M. Granet: *El pensamiento chino*, México, UTEHA, 1ª edic. en español, 1959 (París, 1956), p. 79 y ss.; I. Robinet: *Lao Zi y el Tao*, J.J. de Olañeta, Barcelona, 1ª edic. en español, 1999 (1996, París) pp. 101-106; y S. Cammann: “Symbolic Expressions of Yin-Yang Philosophy”, en Ch. Le Blanc & S. Blader: *Chinese Ideas about Nature and Society. Studies in Honour of Derk Bodde*, Hong Kong, Hong Kong University Press, 1987, pp. 101-116. Sobre el carácter del universal mítico bipolar que ejemplifica en China yin y yang debe revisarse C. Lévi-Strauss: *Mitológicas IV. El hombre desnudo*, Madrid, Siglo XXI, 1983 (1952), pp. 627-630.

nos Combatientes, específicamente entre los siglos IV y III a.C., es cuando ambos términos empezarán a valorarse como dos soplos primordiales o principios cósmicos que, en alternancia interactiva, dominan la evolución del mundo, representando el principio de disimilitud que provoca atracción, y el de multiplicidad, atributo generador de la vida particularizada, gracias a sus combinaciones, aunque la correlación que los une es resabio de la Unidad subyacente del Universo. Los dos términos responden a sustancias o energías que componen el mundo físico. Su distinción radica en su naturaleza, brillante, pura, dadora, la una, el yang, y pesada, oscura y receptora la otra, el yin. En su interrelación se produce movimiento y transformación del Cosmos, sin que, en principio, se implique jerarquía entre ellos, dominación o superioridad moral. No obstante, bajo la ortodoxia oficial confuciana, yang-masculino y activo, representa, en el seno de una sociedad patriarcal, el valor ético-moral del Cielo y es superior a yin, símbolo del castigo y la sumisión.

Yin-yang reflejan, mítica y filosóficamente, las realidades socio-económicas, culturales y políticas³ de la época en la que estos ideales se conformaron teóricamente. Ambos serían, así, una resonancia de las fuerzas centrífugas, regionalistas, de la sociedad feudalizante y de sus contradicciones y tensiones internas, frente a un dao que simbolizaría la fuerza centrípeta de la unidad solidaria imperial. Mientras ambos expresarían las diferencias entre el poder soberano, a veces sólo nominal, y el de los dominios terratenientes feudales, dao (que sería entendido en la filosofía taoísta como diosa-madre, principio originario femenino), sería el marco de acción del soberano celeste frente a los nobles y sus intereses. Las relaciones dinámicas entre yin y yang se manifiestan, también, en el ámbito familiar en vinculación con un ambiente ético bien determinado. El soberano, yang, es el guía de los súbditos-yin, como el padre (yang) lo es del hijo-yin o el marido-yang lo es, a su vez, de la esposa (yin). Estas correspondencias complementarias no sólo se difunden horizontalmente en el mundo de la naturaleza, sino también en sentido vertical, implicando jerarquización de los seres. En este sentido, de arriba hacia abajo el rey es la referencia del súbdito, y de abajo hacia arriba éste corresponde al soberano mostrándole su lealtad.

3 Acerca de las manifestaciones cotidianas y socio-culturales de la polaridad yin-yang, véase I. Preciado: *Las enseñanzas de Lao zi*, Barcelona, Kairós, 1998, p. 72.

La polaridad yin-yang es evidente, del mismo modo, en el arte, en concreto en la arquitectura, pues ésta se concibe como una relación entre lo lleno y lo vacío, lo cubierto y descubierto, en un afán por interpretar el espacio como una unidad de contrarios complementarios, en forma de pensamiento dialéctico. La arquitectura, entendida como conjuntos armónicos, ordenados y estructurales, es un mecanismo de expresión mítica y filosófica, un microcosmos infinito que figura, a nivel humano, el ordenamiento cósmico. Su alternabilidad es empleada en la esencia del arte paisajístico chino a través del uso de la luz y la oscuridad, un paisajismo volcado en la naturaleza, con profusión de ríos, montañas o árboles y una muy precaria presencia humana. En la polaridad yin-yang, el principio yin, femenino y frío, se vincula con la naturaleza, femenina a su vez e imprevisible, mientras que yang, masculino y cálido, se relaciona con la cultura, contenida, estable y equilibrada; traducido a corrientes de pensamiento yin sería taoísmo, femenino / natural, y yang confucianismo masculino / racional / cultural, que acabará imponiéndose sobre el primero. Esta oposición binaria naturaleza-cultura se conjuga con la polaridad establecida cosmológicamente entre lo destructivo y los constructivo de la naturaleza, fundamentado en el ciclo natural. El orden moral que negativiza lo destructivo como amenazante y positiviza lo constructivo como seguro y ordenado, corresponde a la interpretación humana de estos procesos observables en el devenir natural.

Mitos en relación a la complementariedad yin-yang

Yin-yang simbolizan, en términos míticos, la unión de la pareja diosa-dios, cuya mezcla representa la totalidad omniabarcante que surgió de dao. En este sentido, ambos han sido personificados en muchas mitologías: Baal-Anat cananeos, Isis-Osiris egipcios, Hades-Perséfone en Grecia, Siva-Sakti en el hinduismo, o Fuxi-Nüwa en China, de cuyas uniones nace la “humanidad” y todos los seres que habitan el mundo. En Tíbet, el dios originario del mundo, pura potencialidad, genera dos luces, blanca y negra que, a su vez, producen dos hombres respectivamente, padres de todo lo existente, cuyo simbolismo se fundamenta en el psicológicamente llamativo contraste entre luz y oscuridad.

Las conexiones entre yin y yang y las observaciones astronómicas se relacionan con mitos como el de Xi y He, cuyos deberes eran observar el Cielo, confeccionar los calendarios, explorar los

movimientos del Sol y la Luna y otros astros, e indicar las estaciones a la población. De uno de ellos se dice que vivía en un valle brillante, y del otro que moraba, naturalmente, en una hondonada oscura⁴. Más tarde, ambos personajes se fusionaron en una divinidad femenina de carácter cosmogónico, madre de los diez soles de la semana del calendario arcaico, en tanto que otra deidad, Changyi, sería la encargada de dar nacimiento a las diez lunas. La contraposición polarizante entre la Reina Madre de Occidente (Xiwangmu) y el Rey Padre de Oriente (Dongwanggong), aunque nunca verdaderamente explícita, se vincula también, sin grandes esfuerzos, con la luna y el sol, respectivamente, y con sus correspondientes animales simbólicos: la luna con el sapo y la liebre, y el sol con el pájaro.

El inicio mítico de la polaridad en China parte del sistema mitológico de época Shang, cuando se percibe un dualismo polarizante entre los soles, el Cielo, los pájaros, el oriente Este, la vida y el “Señor de lo Alto” Shangdi, frente a las lunas, el inframundo acuoso, los dragones, el punto cardinal Oeste, la muerte y el “Señor del Mundo Subterráneo”, plausiblemente Huangdi en sus acepciones más arcaicas. La cosmología Shang presenta una polaridad característica que, filosóficamente, implica yin y yang, y que puede ser rastreada en el arte y las costumbres sociales, así como en las instituciones. Estos fenómenos dualísticos o polarizantes están bien representados desde un punto de vista arqueológico y textual en esta época: los palacios-templos en Xiaotun, cuya disposición es definida según una fila este y otra oeste ordenadas en función de un eje norte-sur; el cementerio real en Xibeigang, donde se enterraron los últimos reyes Shang, dividido en un sector oriental y otro occidental; las inscripciones oraculares en caparazones de tortugas, que reservan un espacio para las indagaciones positivas en una cara y negativas en la opuesta; las instituciones rituales en Anyang, que pertenecen a dos escuelas, la vieja y la nueva, y los propios motivos decorativos sobre los bronce, que pueden clasificarse en dos estilos, A y B, según su concurrencia en el mismo vaso. Todo este conjunto de opuestos se transmite al señalamiento de las diferencias míticas entre las dinastías Shang y Xia, pertenecientes a la Edad del Bronce final: los ancestros Shang, identificados con los soles y el oriente, conquistan a sus predecesores, asimilados al inframundo, los dragones y el occidente, lugar de los fallecidos, como la moribunda casa Xia. Del mismo modo, se

4 W.T. de Bary, et al: *Sources of Chinese Tradition*, Vol. 1, Nueva York, Columbia University Press, 1964, p. 190 y ss.

refleja el contraste superador entre el rey Jie de Xia, considerado un malvado tirano, y el soberano Tang el Conquistador, que guió a los Shang hacia la victoria frente al enemigo dinástico Xia⁵. El mismo caso que el precedente lo protagonizan el último y degenerado gobernante Shang, el rey Zhou, y los primeros monarcas sabios de la dinastía Zhou, Wen y Wu, padre e hijo, exponentes del modelo cíclico de historia dinástica justificada a través de motivaciones naturales. Todo ello incide en el hecho de que la relación de contrarios complementarios binarios yin-yang, así como la de todo lo existente, no es una vinculación lógica sino cíclica y, diríamos, orgánica, natural.

La batalla entre Huangdi y su hermano, el Emperador del Fuego, Yandi⁶, por la total supremacía política, se enmarca en el concepto mítico de la soberanía dual y es un paradigma de la oposición binaria en la que están presentes, además, los elementos contrapuestos del fuego y el agua que, en un nivel mitopoético, crean una dialéctica de resolución de conflictos, donde el arma acuosa, controlada por el Emperador Amarillo, conquista el poder elemental del fuego de su hermano y oponente. Un nuevo referente de la filosófica dicotomía yin-yang es el mito de los diez soles que mata Yi el Arquero, concebidos como pájaros-sol de tres patas, número impar que da lugar a la multitud y los Cinco Elementos y su sucesión alternante. El árbol del que cuelgan los soles, denominado Fusang, sería un *axis mundi* y un número yang por excelencia. Yi, también, como habitante del palacio del sol, aporta un elemento yang que contrarresta el yin que representa la presencia de su esposa Changyi en el palacio frío en la luna, tras robar el elixir de inmortalidad. Sus encuentros, cada décimo quinto día del respectivo ciclo lunar, une yin y yang y la luna resplandece con el brillo o la luz proporcionada por el sol. Con ello, naturalmente, el equilibrio cósmico quedaba prácticamente asegurado. También los mitos asociados a Yu contendrían en sí esta polaridad, pues el control de las aguas inundadoras, canalizándolas convenientemente,

5 Acerca de la polaridad cosmológica Shang, véase B. Karlgren: "New studies in Chinese bronzes", pp. 17-45, *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, n° 9, Estocolmo, 1937; Kao Ch'ü-hsün: "The royal cemetery of the Yin dynasty at An-yang", pp. 1-9, *Bulletin of the Department of Archaeology and Anthropology*, n° 13-14, Taiwan, National Taiwan University, 1959; K.C. Chang: *Art, Myth, and Ritual. The Path to Political Authority in Ancient China*, Cambridge, Harvard University Press, 1983, pp. 76-77, y V.A. Rubin: "The Concepts of Wu-hsing and Yin-Yang", pp. 131-157, *Journal of Chinese Philosophy*, 9, n° 2, Chicago, 1982.

6 Sobre las desavenencias entre Huangdi y Yandi, Emperador Rojo, puede verse J. Puhvel: *Comparative Mythology*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1987, pp. 277-278; G. García-Noblejas: *Mitología clásica china*, Barcelona, Trotta, 2004, pp. 62-63, y del mismo autor, *Mitología de la China antigua*, Madrid, Alianza, 2007, en especial pp. 514-523.

hace referencia al dominio de un elemento yin. Sequías e inundaciones, recurrentes en China, son dos fuerzas fundamentales, aspectos esenciales de la naturaleza que, evidentemente, deben ser domeñadas, sometidas⁷. Se implica, por consiguiente, en este caso, la necesidad de ordenar y controlar fuerzas primigenias naturales por mediación de la ejemplar actuación del sabio-héroe arcaico que, entre otros, Yu y Yi encarnan. Estas acciones, como las provocadas por yin y yang, definen el movimiento del Universo, en una alternabilidad que genera los continuos cambios con los que opera el Cosmos, la naturaleza.

El poder generativo de los opuestos complementarios, que ambos polos representan, expresando un equilibrio siempre activo y una simbiosis creadora, se ve reflejado en la simbología iconográfica, especialmente en la de la doble hélice, originariamente neolítica, que puede aparecer en forma de dos serpientes entrelazadas, motivo recurrente entre los sumerios, los asirios, en India, el ámbito grecorromano y en China, aquí, en los personajes emparentados Nüwa y Fuxi que entrelazan sus colas serpentina o de dragón. La primera mención de esta pareja se encuentra en el manuscrito de seda de Chu, que data de hacia 300 a.C. Aparece mencionado Fuxi y su consorte fémina, aquí llamada Nu Tian, estableciendo ambos el mundo físico desde el desorden de un caos primordial. En los bajorrelieves del santuario de Wu Liang, en Shandong, de mediados del siglo II, ambos personajes son representados como híbridos zoomorfos, cuya unión serpentina es el símbolo del enlace de dualidades y del poder generativo de los opuestos que se complementan. A través de esta simbiosis simbolizan la unión sexual y la pareja primordial. Nüwa aparece con un compás en su mano diestra, instrumento imprescindible para dibujar círculos, símbolos del Cielo, mientras que su compañero Fuxi sostiene una escuadra de carpintero, necesaria para elaborar cuadrados, figuras geométricas representativas de la tierra limitada. La inversión de atributos entre ellos ejemplifica positivamente la complementariedad de los opuestos, fundamento de la unidad primigenia, y una posición hierogámica de interrelación. No obstante, el intercambio de emblemas se puede explicar si entendemos que la escuadra puede pertenecer también a Fuxi, que como Señor de la Tierra la emplea para medirla. En este sentido, Fuxi sería en sí mismo, y no ya en su relación de parentesco con Nüwa, yin y yang, pues

⁷ S. Allan: *The Shape of the Turtle: Myth, Art, and Cosmos in Early China*, Albany, State University of New York Press, 1991, p. 73 y ss., y M. Palmer / Z. Xiaomin: *Essential Chinese Mythology*, San Francisco, Thorsons, Harper Collins Publishers, 1997, p. 13.

los dos brazos rectangulares de la escuadra, reunión formal de lo horizontal y lo vertical, corresponden a Cielo y Tierra. En la tradición hermética el andrógino Rebis aglutinará, en una sola figura, ambas herramientas: en la mano derecha porta el compás y en la izquierda sujeta la escuadra.

El principal mito de separación entre el Cielo y la Tierra es el de Zhong y Li, tarea ordenada por Shangdi a estos dos personajes. En este relato mítico, claramente cosmogónico y semejante estructuralmente a los mitos tai, se verifica la oposición entre Zhong, regulador del sur, y por ello del sol, fuego celeste = yang, que reúne a los dioses en lo alto, y Li, regulador del fuego terrestre (fragua, fundición, horno) = yin, que junta a los hombres en la tierra. Estamos, por lo tanto, en presencia de la separación de las esferas divina y humana, de las actividades técnicas civilizadoras del hombre (trabajo agrícola, textil), respecto a los fenómenos y fuerzas celestiales orientados a través de un preciso código astronómico. Li, nominación de un cargo, como también nombre de un soberano que expande los actos culturales por mediación del fuego, se vincula, así, a la acción civilizadora del horno, como artesano y fundidor. La separación de este modo reflejada es necesaria para establecer orden y armonía y mantener las sociedades divina y humana diferenciadas pero no carentes de vínculos, pues ambas se necesitan mutuamente, como yin necesita a yang y viceversa. El ser humano debe mantener el balance interno de esencia y forma en él, siguiendo el patrón del equilibrio Cielo-esencia y Tierra-forma. Combinando ambos se genera vida, como el hombre y la mujer lo hacen en el esfera humana. Este mito, de progresión hacia el orden, y origen del discernimiento frente a la indiferenciación originaria, señala cómo la comunicación entre dioses y hombres se mantenía a través de chamanes, shi y wu⁸, pero en época de Shao Hao algunos usurparon esas funciones de mediadores entre ambas esferas y por eso, desde ese momento, deben mantenerse separados los asuntos de Cielo y Tierra. Desde esta óptica, el relato sería usado como mito político para demostrar la necesidad de un control social efectivo, aunque, fundamentalmente, se empleó como un mitologema esencial acerca de la separación entre los poderes sagrados y temporales, mutualmente interdependientes, pero, en esencia, el

8 Wu significa bruja, chamana, y el vocablo shi es un término que detenta el sentido de cadáver, designando al representante del muerto en el ritual funerario Zhou. Las prácticas de estas chamanas fueron significativas en la conformación y consolidación de la alquimia en China.

segundo sometido al primero: a través del sacrificio y las ofrendas a los dioses, los hombres reciben las bendiciones.

En la relación Cielo-Tierra, el primero expresa lo interior, lo que cubre, un simbolismo presente en algunas divinidades celestes como Urano o Varuna, y derivado de la propia etimología del término: *caelere*, ocultar, cubrir. Además, es la perfección activa, cuya forma dinámica es el círculo, símbolo de la totalidad. La tierra, por el contrario, es sujeción, sostiene, es el terreno-soporte externo, vinculado con la perfección pasiva (y por ello femenina), cuya forma es fundamentalmente estática, de carácter inconmensurable: el cuadrado. La unión gráfica de ambos es, en China, Tianxia, el Cosmos, “todo bajo el Cielo”, cuya representación está bien ilustrada en objetos cotidianos y rituales, como las monedas de cobre, objetos de jade bi, instrumentos de medición y presumible observación del firmamento, o los cong⁹, empleados en los enterramientos con una finalidad ritual y apotropaica. El jade, del que suele estar hecho el cong, se usaba en las ceremonias sacrificiales para adorar a los dioses de la naturaleza y conmemorar a los ancestros para que repartiesen bendiciones. En este sentido, el cong se utilizaba para ofrecer sacrificios al dios de la tierra, mientras que el disco bi se empleaba, originalmente, como un vaso ritual para ofrendar al dios del cielo. Es por este motivo por el que, normalmente, aparecen juntos en los enterramientos y tumbas de la cultura neolítica Liangzhu.

Para finalizar, podemos señalar que los monstruos y animales extraños que pululan por doquier por la mitología china también contienen referencias bastante explícitas a yin y yang. Este es el caso, primordialmente, del qilin, cuyas esporádicas apariciones se consideraban un signo de buen presagio. Su nombre combina los caracteres masculinos y femeninos y, por ello, la criatura viene a ser la ejemplificación de la unión de yin y yang. Se trataba de un animal fabuloso cuya morfología era un combinado de cabeza de unicornio y el resto del cuerpo de partes de diversos animales, especialmente, de caballo o de buey. Su presencia se asociaba, por lo general, a la de algún personaje relevante, de carácter mítico como Huangdi y Yao, o histórico, como el propio Confucio, al que se le aparece en más de una ocasión. Otra representación metafórica de yin-yang que incluye animales es la del pájaro Peng y el pez

⁹ Sobre los objetos rituales bi y cong, véase I. Cervera: *El arte chino*, Madrid, Historia 16, 1989, pp. 16-20 y ss.; y M. Tregear: *El arte chino*, Barcelona, Edit. Destino, 1991, 1ª edic. en español (Londres, 1980), pp. 21-49.

Kun. Existe una identidad simbólica entre el gran ave Peng, yang y Fuxi, y entre el pez Kun, Nüwa y yin. Sus imágenes respectivas recuerdan las tradicionales representaciones de yin y yang como fénix (feng)-yin, y dragón (long)-yang. En la corte imperial esto se refleja en el hecho de que el emperador ocupa el trono del dragón y su consorte el del ave fénix. Kun y Nüwa presentan afinidades con las aguas insondables profundas, en tanto que Peng y Fuxi con las criaturas celestiales, lo que vincula la pareja de animales con los comienzos del mundo y la humanidad. Además, se hacen palpables las asociaciones temporales de Peng y Kun, pues este último, tras un período de seis meses, se convierte en Peng, el pájaro, y viceversa, una transformación semejante al modo en que yin cambia a yang y yang a yin en el curso de la progresión anual estacional, y que indica que ambos son, en el fondo, dos aspectos de una misma cosa: la unidad total indiferenciada de toda existencia.

Comunicación humana y cultura de paz: Una aproximación teórica

Luis Rodolfo Rojas Vera

Universidad Autónoma de Barcelona

Universidad del Zulia

Universidad Católica Andrés Bello

luisrodolfo Rojas@gmail.com

Elizabeth Arapé Copello

Departamento de Humanidades – Facultad de Ingeniería

Universidad Católica Andrés Bello

earape@ucab.edu.ve

RESUMEN

El artículo muestra una revisión y discusión teórica sobre Comunicación y Cultura de Paz. Revisa las relaciones complejas entre Comunicación, Conflictos y construcción de Cultura de Paz fundamentalmente desde la perspectiva de la comunicación humana. La idea central es que la cultura de paz puede depender de la educación en comunicación.

Palabras Clave: Comunicación, conflictos, comunicación humana, cultura de paz, educación.

Human Communication and Peace Culture: A Theoretical Approach

ABSTRACT

The paper shows a theoretical review and discussion about Communication and Peace Culture. The authors review the complex relationship between Communication, Conflicts and making Peace Culture focused on human communication dynamics. The central idea is that the peace culture may depend on education in communication.

Palabras Clave: Comunicación, conflictos, comunicación humana, cultura de paz, educación.

A lo sumo sugerir, más que instruir.

Miguel de Unamuno

Introducción

En este trabajo se intenta responder, a través de una discusión teórica amplia, las siguientes interrogantes: ¿Qué relaciones tenemos entre la comunicación humana y la creación de cultura de paz? ¿Qué puntos deberíamos atender en formación comunicación humana para manejar conflictos y reducir violencia? ¿Qué necesitamos comprender en comunicación para la paz? Diversos escenarios están señalando un incremento de la violencia y, consecuentemente, una necesidad creciente de cultivar cultura de paz a nivel mundial. Gran parte de la vida cotidiana parece estar cargada de una violencia que se experimenta en la familia, en la escuela, en el trabajo, en la comunidad y en la convivencia política. Pero también es posible que tengamos un enorme déficit perceptual para percatarnos de tres asuntos medulares: 1) del crecimiento de la violencia, 2) de la necesidad inminente de una comunicación para la paz, y 3) de algunas fallas en nuestra educación en comunicación.

El tema de *La Comunicación y La Paz* se nos presenta como un complejo conceptual de gran importancia en la actualidad. Las crisis y los conflictos a niveles locales y globales, plantean un panorama que coloca a la paz como tema urgente en la agenda comunicacional del entendimiento y las acciones para la buena convivencia. Además, el asunto se caracteriza por tres variables importantes: 1) la complejidad de su dinámica, 2) la variabilidad de los factores intervinientes y 3) las dificultades para predecir futuros. Todo esto hace del proyecto paz, como asunto global, algo que cada vez dependa más de la voluntad humana del entendimiento, de la comunicación. Comenzaremos con una idea cardinal de la UNESCO¹: La paz se entiende hoy como mucho más que ausencia de guerra o violencia, y se percibe como acción sostenidas y crecientes para la buena convivencia y el bienestar, basadas en principios como la equidad, respeto, tolerancia, y confianza.

1 UNESCO: Informe Final: Primera Reunión de Consulta sobre el Programa de Cultura de Paz; París, 1994.

Para este *paper* hemos partido de varios antecedentes nuestros: 1) “Comunicación, Conflictos y Paz” (meta-análisis)², 2) “Comunicación, Conflicto y Negociación”³, y 3) “Comunicación, Conflicto y Cultura de Paz: percepción en estudiantes universitarios”⁴. Al planear el camino nos encontramos que son diversos los elementos que entran en el complejo juego de la comunicación⁵ y la paz⁶ y la comunicación para la paz⁷. Tenemos por ejemplo: 1) La comunicación: contenidos, procesos y estilos, la metacomunicación y la metametacomunicación⁸, 2) las personas 3) las instituciones, 4) la formación y educación, 5) los valores y la filosofía 6) el papel y las acciones de los gobiernos 7) las investigaciones y el conocimiento científico aplicado, 8) el valor e interpretación de los hechos (importancia, espectacularidad o banalización), 9) el discurso (vigencia, polisemia, sentido, origen, doble-discurso), 10) la visión y el compromiso ante la paz por parte de las personas involucradas. En fin, el tema de la paz requiere de una visión y una acción compleja⁹.

Desarrollaremos nuestra revisión a través de tres ejes que se entrecruza precisamente porque resulta difícil seccionarlos. Comunicación y Cultura de Paz, la Comunicación para superar conflictos, y Construyendo la Cultura de Paz.

1. Comunicación y cultura de paz

La comunicación humana se asocia con el liderazgo, con la imagen y el hedonismo, con los medios de comunicación, con la conducción de grupos humanos, con el clima de trabajo, con la

2 Luis Rodolfo Rojas Vera, E. Durante y E. Arapé: “Comunicación, conflictos y paz”, pp. 447-464, *Revista Telos de Estudios Interdisciplinarios*, Vol 3, n° 4, Maracaibo, Universidad Rafael Belloso Chacín, 2002.

3 L. Rojas y E. Arapé: “Comunicación, Conflicto y Negociación”, pp. 367-373, *Revista Telos de Estudios Interdisciplinarios*, Vol 3, n° 3, Maracaibo, Universidad Rafael Belloso Chacín, 2001.

4 L. Rojas et al: “Comunicación, Conflicto y Cultura de Paz: percepción en grupo de estudiantes universitarios”, pp. 5-63, *Revista de Reflexión Política*, año 8, n° 15, Bucaramanga, Colombia, Universidad Autónoma Nacional de Bucaramanga, 2005.

5 L. Rojas y E. Arapé: “En Dirección a la Postcomunicación”, pp. 11-25, *Revista Telos de Estudios Interdisciplinarios*, Vol 1, n° 1, Maracaibo, Universidad Rafael Belloso Chacín, 1999.

6 Deborah Borisoff y D. Victor: *Gestión de Conflictos*, Barcelona, Edit Díaz de Santos, 1989; J. Galtung: *Conflict Transformation by Peaceful Means (the Transcend Method)*, Ginebra, UNESCO (DMTP-UNESCO), 2000.

7 UNESCO: Informe Final: Primera Reunión de Consulta sobre el Programa de Cultura de Paz; París 1994.

8 Rojas L. y Arapé E.: *Comunicación, Conflicto y Negociación*, 2001.

9 Edgar Morin: *Teoría del Pensamiento Complejo*, Barcelona, Edit. Cátedra, 1999.

cultura en general, y con la solución de problemas, con el entendimiento y el progreso. Es un concepto tan amplio que puede parecer polisémico o difícil de acortar sobre todo si hoy se acepta la complejidad epistemológica de la ciencia de la comunicación.

Rojas y Arapé¹⁰ recogen una diversidad de abordajes sobre la comunicación, revelando la riqueza y complejidad del campo en el que se cruzan desde los enfoques matemáticos¹¹ pasando por la comunicación humana¹², la comunicación terapéutica¹³, las relaciones entre comunicación y reglas sociales¹⁴, el lenguaje como totalizador¹⁵, la comunicación como acción integradora¹⁶, la comunicación y el conocimiento biológico¹⁷, y la comunicación como integración de la complejidad¹⁸. La lista de perspectivas concurrentes para comprender la comunicación podría ser tan amplia como compleja que casi siempre resultaría deficitaria. Esto nos lleva a pensar en el enorme riesgo que se corre al tratar de simplificar los problemas comunicacionales o el peligro de no contar con visiones transdisciplinaria y complejas que permitan amplificar y enriquecer los campos de entendimiento. Por ejemplo, la comunicación humana resulta un complejo difícil de seccionar ya que solapa dimensiones tanto interpersonales con sociales, aspectos tecnológicos con culturales, y un sin fin de conexiones en redes complejas en las que lo intrapersonal puede afectar a lo social global o a la inversa. Sabemos, sin embargo, que el centro de diversos procesos está en la comunicación humana. En los medios de comunicación aparecen y hablan las personas, en el chat concurren personas, y lo mismo ocurre en la escuela y en la comunidad. Sin reducir la importancia de la comunicación institucional, pública, social o global; centramos nuestra atención en la comunicación humana e

10 L. Rojas y E. Arapé: "Formación en comunicación y dirección en algunas maestrías en gerencia de empresas", pp. 73-89, *Revista Venezolana de Gerencia*, Vol 5, n° 3, Maracaibo, Universidad del Zulia, 1998.

11 C.E. Shanon: *Teoría Matemática de la comunicación*, Barcelona, Edit Diaz de Santos, 1979.

12 Gregory Bateson et al.: *La nueva comunicación*, Barcelona, Edit Kairos, 1982.

13 Paul Wachtel: *La Comunicación Terapéutica*, Bilbao, Edt. Desclée De Brouwe, 1993.

14 H. Huizinga: *Homo ludens by study of the play element in culture*, Boston, Boston University Press, 1984.

15 J. Wittgenstein: *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicologías y creencias*, Barcelona, Edit UAB, 1991.

16 J. Habermas: *Teoría de la acción comunicativa*, Barcelona, Edic Càtedra, 1984.

17 R. Maturana: *Desde la Biología a la Psicología*, Bs. As., Edt. Lumen, 2003.

18 Edgar Morín, *Op. cit.*

interpersonal (Watzlawick, P., Bavelas. P., y Jackson, D., 1995¹⁹). Saber comunicarnos puede facilitar la superación de conflictos, la convivencia y la paz. Pero no saber hacerlo bien, o hacerlo de manera incorrecta, puede distanciarnos y provocar conflictos y violencia.

Dentro del binomio comunicación humana y cultura de paz, un aspecto fundamental es el manejo acertado de conflictos (Birkhoff, 1998²⁰; Avruch, 1991²¹; Drake y Donohue, 2000²²; Galtung, 2000²³.) Eso incluye desde los conflictos interpersonales hasta los sociales. Las interacciones comunicacionales muestran las conductas conflictivas, activan los conflictos, los catalizan y conducen a su resolución violenta o pacífica. Los procesos comunicacionales personales evidencian la percepción de los conflictos y las conductas para afrontarlos. Y, en consecuencia, están directamente implicados en los temas de paz, tanto en ámbitos locales como globales. Diversos problemas comunicacionales humanos e interpersonales pueden activar conflictos sociales y viceversa. Personas difíciles y conflictivas son señaladas de no escuchar (*problema comunicacional*) y de ser propensas a conductas violentas (o no pacíficas). Personas que respetan y cultivan el diálogo comunicacional son señaladas como personas constructoras de buenas relaciones humanas y ciudadanas, constructoras de climas de paz. De este modo, la comunicación, y la educación en comunicación, parecen jugar un papel determinante en los procesos paz.

Los conflictos conducidos sin entendimiento comunicacional y sin valores parecen desgastar las relaciones, corroen la convivencia interpersonal y ciudadana, y alejan el bienestar y la paz. Las rupturas del entendimiento entre las partes y las salidas no pacíficas parecen estar relacionadas con el debilitamiento comunicacional entre las partes, y, al mismo tiempo, el desarrollo de cultura comunicacional de las partes es un factor que podría facilitar el entendimiento y la resolución pacífica de los conflictos, y, consecuentemente, la convivencia y la construcción de cultura

19 P. Watzlawick, P. Bavelas y D. Jackson: *Teoría de la Comunicación Humana*, Barcelona, Edit Herder, 1995.

20 J. Birkhoff: *Conflict Resolution Syllabi Antology*, Washington, Edit INDR, 1999.

21 K. Avruch: *Introduction, Culture and Conflict Resolution*, Westport, CT, Greenwood Press, 1991.

22 L. Drake y W. A. Donohue: *Resolución de Conflictos Teorías del encuadramiento comunicacional*, Bs. As., Granica, 2002.

23 J. Galtung: *Conflict Transformation by Peaceful Means (the Transcend Method)*, Ginebra, UNESCO (DMTP-UNESCO), 2000.

de paz. Debilitamiento y fortalecimiento comunicacional evidencian actitudes y conductas comunicacionales, valores, prácticas, y, entre otros, perspectivas relacionales con el Otro (alteridad) en sentido de convivencia. Pero debilitamiento y fortalecimiento comunicacional revelan sobre todo nuestra formación para afrontar y resolver conflictos y, tal vez, nuestro proyecto de paz. ¿Qué tanto conocemos nuestra cultura comunicacional humana? ¿Cómo afecta nuestra cultura comunicacional el tratamiento que damos a los conflictos y a la construcción de paz? ¿Qué debemos aprender en comunicación humana para generar cultura de paz? Son preguntas que intentamos responder a través de la discusión teórica.

La necesidad de cultura de paz parece ser creciente en la misma proporción en que el mundo parece tornarse cada vez más conflictivo y más violento, y en la misma proporción en que la cultura comunicacional humana parece fallar e incrementar su déficit. Problemas de comunicación parecen generar conflictos en una espiral que va dejando saldos negativos e inconformidades personales y sociales producto de procesos no conducidos de modo pacífico. La cultura comunicacional, que debe facilitar el entendimiento y el bienestar, parece ser incomprendida y termina presentando a la comunicación misma como una de las principales causas de los conflictos y, paradójicamente, a la vez, como una de las principales vías para la superación de tales conflictos. Son las personas las que se comunican y las que generan conflictos o los resuelven. Son las personas las que con su comunicación nos llevan a la violencia o la paz.

Blair²⁴, señala tres áreas importantes para la sana comunicación humana: 1) saber comunicarse efectivamente (quienes se expresen adecuadamente tendrán mayor facilidad de ser entendidos) 2) desarrollar una escucha activa (quienes muestran mejor capacidad de escucha podrán entender mejor), y 3) la aceptación de la responsabilidad (quienes permiten las discusiones sobre diferencias, acepten críticas, y actúen como mediadores en los conflictos, podrían tener una mejor comunicación y una mejor aceptación de sus propuestas). Blair concluye recalcando la importancia de la *formación en comunicación*, pues –según resume– muchos de los profesionales que en su campo que son técnicamente competentes, se ven limitados por no tener habilidad para comunicarse efectivamente, generan problemas por no escuchar adecuadamente, y

24 Earl Blair: "Which competencies are most important for safety managers?", p. 28, *Professional Safety Review*, Vol 13, n° 44, Boston, 1999.

no tiene suficiente preparación para aceptar críticas o afrontar conflictos.

Kikoski²⁵ destaca seis micro-destrezas de la comunicación verbal y no verbal fundamentales para el buen entendimiento entre las partes. Las seis micro destrezas son: 1) Manejo de expresiones no verbales de atención relacionadas con el lenguaje corporal, 2) Manejo de preguntas para permitir el flujo de la comunicación 3) Manejo de la paráfrasis, 4) Manejo de emociones y sentimientos que juegan un papel catalizador en la comunicación interpersonal. 5) Manejo del feedback para verificar que lo emitido ha llegado tal como se ha deseado. Y, 6) Manejo de valores como el respeto o la tolerancia.

Sriussadaporn-Charoengam y Jablin²⁶ estudiaron a 483 sujetos de 14 organizaciones diferentes concluyendo que conductas comunicacionales calificadas de competentes estaban siempre asociadas a comportamientos guiados por factores como la cortesía, el tacto y el respeto en la comunicación, a la exhibición de destrezas empáticas y de altos niveles de complejidad en la percepción comunicacional.

Johlke *et al*²⁷ estudiaron en 438 sujetos las prácticas comunicacionales para el manejo de la ambigüedad y los problemas. Concluyeron que el *face-to-face* resultaba clave para reducir los malos entendidos ya que posibilitaba una comunicación personal y humana amplia y rica dinamizando el flujo de la comunicación. *El cara-a-cara* facilitaba la contrastación de mensajes verbales con las expresiones faciales o kinésicas.

La comunicación humana posiblemente sea una de los factores claves más importantes en la vida actual desplazando la atención de lo tangible a lo intangible, pues tal vez nunca antes habíamos

25 John F. Kikoski: "Effective communication in the performance appraisal interview: Face-to-face communication for public managers in the culturally diverse workplace", pp. 301-322, *Public Personnel Management*, Vol 12, n° 28, Washington, 1999.

26 Nongluck Sriussadaporn-Charoengam y Fredric K. Jablin: "An exploratory study of communication competence in the organizations", pp. 382-416, *The Journal of Business Communication*, Vol 14, n° 36, Boston, 1999.

27 Mark Johlke *et al.*: "An integrated model of sales manager's communication practices", pp. 263-277, *Academy of Marketing Science Journal*, Vol 12, n° 20, Los Angeles, California, 2000.

tenido tanta conciencia sobre el papel direccionador de la comunicación sobre todo en el mundo organizado²⁸.

La comunicación en general, y la comunicación humana en particular, se convierten en una fuerza configuradora y reconfiguradora de la vida social y en especial en ambientes educativos y comunitarios, en un catalizador de la violencia y la paz, causa de conflictos y fuente de su resolución. La idea de que la organización determina la comunicación es insuficiente ante la perspectiva de que organización es producto de su cultura comunicacional. Rojas y Arapé²⁹ lo sentencian de esta manera: “Hoy las empresas y organizaciones pueden ser entendidas e interpretadas como una metáfora de su comunicación, de su cultura comunicacional. O que “La empresa es hoy producto de la acción de su cultura comunicacional. Somos nuestra comunicación”³⁰. Esto mismo es aplicable a la construcción de la paz. Nuestra paz no es otra cosa que el producto de nuestra cultura comunicacional, de cómo se comunican los humanos, esta es al menos nuestra teoría.

Barger y Little³¹ nos presentan un estudio sobre la importancia de la cultura del diálogo comunicacional y, dentro de ello, destacan la necesidad de entrenamiento en habilidades comunicacionales para mejorar la vida en comunidad. Conciben al diálogo como una forma libre de comunicación interpersonal y grupal para crear significados comunes. De allí que todo acto comunicacional resulta contingente tanto para el entendimiento como para las formas de relacionarnos.

Isaacs³² lo resume de la siguiente manera: “When we speak together in a dialogue, we are speaking in a way that seeks to contribute one to the other”. Diálogo comunicacional implica el entendimiento de la dinámica de la comunicación mediante el re-

28 L. Rojas, E. Arapé y Reinny Beth Torres: “Postmodernidad: Lógicas Organizacionales, Lógicas Tecnológicas”, pp. 21-41, *Organizaciones Transcomplejas*, Rigoberto Lanz (Comp.), Proyecto Imposmo / Conicit., 2001.

29 L. Rojas y E. Arapé: “Formación en comunicación y dirección en algunas maestrías en gerencia de empresas”, pp. 73-89, *Revista Venezolana de Gerencia.*, Vol 5, n° 3, Maracaibo, Universidad del Zulia, 1998.

30 L. Rojas y E. Arapé: “La Visión y la Comunicación en la Gerencia”, pp. 29-59, *Revista Opción*, n° 28, Maracaibo, Universidad del Zulia, 1999.

31 J. K. Barger y Martín Little: “Dialogical Wisdom, Communicative Practice, and Organization Life”, pp. 375-397, *Communication Theory*, Vol 12, n° 4, Lodres, Sage Press, 2002.

32 W. Isaacs: *Dialogue and the art of thinking together*, N.Y., Currency Press, 1999.

conocimiento de la intervención de cada parte³³; implica el proceso de reconocimiento y construcción de identidades³⁴; de la habilidad para construir mensajes siguiendo los movimientos del otro³⁵; del intercambio sostenido para el aprendizaje, de la contextualización cultural de diálogo para el aprendizaje organizacional, del cultivo de habilidades comunicacionales³⁶; y, entre otros tantos aspectos, la construcción de significados progresivos³⁷.

2. La Comunicación para superar conflictos

El conflicto se asocia a desorden o caos que dificulta el entendimiento comunicacional para el encuentro de las partes, especialmente los humanos que somos quienes integramos las organizaciones. Con frecuencia se plantea como una disyuntiva entre los polos de competencia y de cooperación. El primero acentúa las diferencias mientras el segundo trata de fortalecer los acuerdos. El conflicto relaciona fenómenos humanos y sociales caracterizados por las diferencias entre las partes que requieren ser afrontados y resueltos para facilitar la convivencia. Pueden surgir por diferencias de opiniones, de criterios, de conceptos³⁸; por motivos políticos, religiosos, económicos, sociales, o psicológicos, por diferencias de visiones³⁹, por causas evidentes o difusas, inmediatas o lejanas, causas relevantes o irrelevantes. Pueden tener dimensiones e impactos que van desde lo personal hasta lo internacional. En general, surge cuando una de las partes *piensa, percibe o reconoce* (por efecto comunicacional) que la otra (aunque no esté claramente identificada o no sea plenamente cierta la percepción) atenta o frustra algún área sensible de sus necesidades o expectativas. El conflicto se puede disparar por razones aparentemente objetivas pero es posible vincularlo con aspectos subjetivos o intra-personales de los actuantes, reacciones típicamente humanas.

33 W. Pearce: *Interpersonal Communication: making social worlds*, N.Y., Harper Press, 1994.

34 K. Weick: *Sensemaking in organizations*, California, Sage Press, 1995.

35 J. Shotter: "Inside dialogical realities", pp. 119-132, *Communication Journals*, 132, n° 65, N.J. 2000.

36 J. K. Barger y Martin Little, *Op. cit.*

37 D. Ellis: "Fixing communicative meaning", pp. 514-544, *Communication Research*, n° 22, N.Y., 1995.

38 Eduard Vinyamata (Comp.): *Manual de prevención y resolución de conflictos, conciliación, mediación, negociación*, Madrid, Editorial Ariel, 1999.

39 L. Rojas y E. Arapé: "La Visión y la Comunicación en la Gerencia".

En general, los conflictos son “consecuencias naturales de las interacciones humanas y pueden ser analizados desde múltiples ángulos”⁴⁰. Están relacionados con las emociones, los sentimientos, los valores y las creencias, el pensamiento y la personalidad, y todo aquello que genere singularidad y diferencias entre personas y diversos grupos humanos. Dana⁴¹ destaca la importancia del factor emocional en los conflictos señalando la presencia de: 1) interdependencia entre los involucrados, 2) la culpabilización entre sí, 3) los estados de molestia o disgusto entre los involucrados, y, 4) los comportamientos comunicacionales difusos.

Una explicación de cómo las conversaciones (como forma de comunicación) desenfocadas de la atención sobre lo que el otro comunica pueden generar conflictos, la tenemos en la siguiente cita que tomamos de Rosemberg:

Las conversaciones pierden vitalidad cuando nos desconectamos de los sentimientos y necesidades que generan las palabras y de las peticiones asociadas a dichas necesidades. Es la situación que suele producirse cuando la gente habla sin tener plena conciencia de lo que siente, necesita o pide. En lugar de participar en un intercambio de energía vital con otros seres humanos, tenemos la sensación de habernos convertido en una especie de papeleras dentro de las cuales van a parar las palabras⁴².

La dinámica de los conflictos está determinada por la relación entre los elementos que intervienen en ella. Algunos de los elementos que nuestro estudio teórico y el trabajo de campo previo nos ha permitido destacar son: 1) el objeto y agenda del conflicto, 2) la identidad y fortaleza de los actores, 3) la distancia entre las partes, 4) la urgencia para la resolución, 5) la preparación para resolver conflictos, 6) el diálogo comunicacional en la resolución de conflictos, 7) costos y beneficios de resolver, 8) el contexto o escenarios, 9) los valores y principios de las partes, y, entre otros, 10) las rutas violentas o pacíficas que puedan sucederse.

Los conflictos no resueltos pueden generar espirales de conflictos en lo que podemos denominar meta conflictos. En estas espirales la dinámica se puede expandir desde lo personal hasta lo social, o de un asunto puntual a una agenda complicada. Es lo

40 Elena Granell: “Las Múltiples caras del conflicto en las Organizaciones”, pp. 7-11, *Revista Debates*, Vol 2, n° 5, Caracas, IESA, 1999.

41 Daniel Dana: *Adiós a los Conflictos*, México, Mc Graw-Hill, 2001.

42 Marsahall Rosemberg: *Comunicación no violenta*, Barcelona, Edit Urano, 2000.

que sucede cuando al creer que está resuelto el conflicto aparece una nueva divergencia, o cuando los conflictos parecen escaparse de las manos, o cuando fuerzas emocionales empañan una interpretación, digamos, más objetiva.

Los conflictos están preñados de comunicación, de complejidades comunicacionales, y es la comunicación la que cataliza los conflictos. Son diversos los problemas de comunicación que se señalan como causas generadoras de conflictos. Por ejemplo: 1) alguna de las partes no tiene clara voluntad o disposición para mantener un diálogo transparente o comprensible, lo que puede ser percibido por la otra provocando la desconfianza; 2) alguna de las partes no tiene una atención focalizada a la escucha o percepción de los mensajes de la otra, lo que puede ser interpretado por la otra como una descortesía o una agresión cultural; 3) alguna de las partes genera ambientes para la incorrecta interpretación bien sea por una transmisión defectuosa o una recepción errónea. En definitiva, sabemos que lo que se transmite no es lo que se percibe y con frecuencia lo percibido puede ser mal interpretado.

La pretensión de la *resolución pacífica de conflictos* (RPC) y de transformación de conflictos (TC) es mucho más que la no violencia física entre las partes a lo largo de los procesos. RPC focaliza el esfuerzo a la construcción de climas de bienestar para las partes mediante la comunicación, la cooperación, y el acuerdo. RPC dirige el esfuerzo comunicacional a la construcción de convivencia, ciudadanía y paz. La transformación del conflicto⁴³ está relacionada con la educación para afrontar conflictos, desde los interpersonales hasta los internacionales, y ayuda a evitar que éstos se disparen hacia el camino de la violencia. Los conflictos no surgen tanto de nuestras deferencias, sino que se potencian con la rigidez con la cual nos aferramos a las diferencias. Esto último revela la necesidad de incrementar nuestra comunicación para acercarnos a las personas y alejarnos de las posiciones.

Siguiendo a Peter y Waterman⁴⁴ en sus estudios sobre empresas exitosas, las salidas y resoluciones exitosas pueden estar relacionadas con la aceptación de ambigüedades, con el manejo de paradojas e incertidumbres, con climas organizacionales de experimentación y búsquedas, con la asunción del riesgo, con el

43 J. Galtung: *Conflict Transformation by Peaceful Means (the Transcend Method)*, Ginebra, UNESCO (DMTP-UNESCO), 2000.

44 Tom Peter y R. Waterman: *En Busca de la Excelencia*, Edit Folio, 1986.

despliegue del potencial creativo, y con la libertad de expresión y comunicación transferida a los actores. Esto nos ratifica la importancia del diálogo como proceso constructor de las relaciones entre personas. Pero diálogo entendido como igualdad de oportunidades, simetría o verdadera vocación de construir con el otro. Lo contrario, es decir, el desequilibrio comunicacional no garantiza lo común. “El diálogo en el que las intenciones del hablante consisten en hablar a otra persona largo y tendido, en sentido didáctico, con el fin de transmitirle su posición o conocimientos sobre una materia, es una forma de diálogo que difícilmente llevará a una idea nueva”⁴⁵. Una comunicación desbalanceada puede experimentarse tanto en las relaciones interpersonales como en la familia, el trabajo o el ejercicio del gobierno.

Existen diversas estrategias que ayudan a la resolución pacífica del conflicto: 1) la mediación, 2) el arbitraje, 3) la negociación, 4) facilitación, y 5) la conciliación. Algunas de estas formas son reconocidas y practicadas sin academicismo por ciudadanos y muy especialmente por estudiantes. Algunas personas en conflicto pueden buscar a un tercero bien para la intermediación, o bien para que resuelva si ellos no saben o no pueden llegar a acuerdos. Otras propician la intervención de terceros bien como lobby de facilitación o bien para arreglar la conciliación de un acuerdo. Sin embargo, pareciera que algunas personas no tienen gran habilidad para conducir las diversas negociaciones interpersonales a las que día a día se enfrenta. Tal vez esto se pueda deber a que existen diversos problemas de sincronización comunicacional cuando se trata de negociaciones y de conflictos, o se pueda deber a una comunicación humana no lo suficientemente educada.

Aprender a comunicarse correctamente puede facilitar la conducción de conflictos pues ayuda a la autoafirmación: “La mediación, como estructura de reconocimiento y revalorización de las personas, contribuye al fortalecimiento de quien participa en ella”⁴⁶. Sin embargo, hay que recalcar que saber comunicarse no es el flujo unidireccional. Como lo hemos planteado, la comunicación está soportada en el diálogo complejo: “El diálogo en el que las intenciones del hablante consisten en hablar a otra persona largo y tendido, en sentido didáctico, con el fin de transmitirle su posición

45 A. Brockbank y L. McGill: *Aprendizaje Reflexivo en la Educación Superior*, Madrid, Edit Murata, 2002.

46 Mari Carme Boqué: *Cultura de mediación y cambio social*, Barcelona, Edit Gedisa, 2003.

o conocimientos sobre una materia, es una forma de diálogo que difícilmente llevará a una idea nueva⁴⁷.

3. Construyendo la cultura de paz

El asunto de la paz no es problema lejano en espacio y tiempo, es un asunto próximo y urgente. Es un tema que ha incrementado su interés a nivel mundial en los últimos años motivado al cambio de conciencia sobre la convivencia. Una perspectiva básica la tenemos de la UNESCO: “La paz no puede consistir tan sólo en la ausencia de un conflicto armado sino que supone principalmente un proceso de progreso, justicia, y respeto mutuo...”⁴⁸ Así la ausencia de paz está determinada por al menos tres tipos de violencias: la directa (agresiones personales, terrorismo, guerra), la estructural (pobreza, injusticia, desempleo), y la cultural (ideologías, campañas, creencias). Galtung⁴⁹ explica que la construcción de la paz está sostenida por el siguiente trípode: reconstrucción, resolución y reconciliación. Reconstrucción para solventar los saldos de la violencia directa; la resolución para acordar las salidas a los saldos dejados por la violencia estructural, y la reconciliación para reestablecer el diálogo y el entendimiento necesario para alimentar la paz.

La paz puede estar relacionada con el respeto a la dignidad humana, con la seguridad común, con la convivencia, la justicia y el bienestar, y con el sentido general de preservación de lo humano y de lo social. No es fácil ponernos de acuerdo sobre lo que es paz. Siguiendo a Aguiar⁵⁰ “...lo verificable, más allá del fenómeno manifiesto de conflictividad presente en todos los espacios y tiempos de la Historia de los Hombres, es la ausencia de un criterio intercultural acerca de la paz y de su consolidación”.

Es una perspectiva difícil de captar cuando aún no se está en guerra o violencia declarada. Sin embargo, la preocupación ciu-

47 A. Brockbank, y L. McGill: *Aprendizaje reflexivo en la educación superior*, Madrid, Edic. Murata, 2002.

48 UNESCO: “Recommendation on Concerning Education for International Understanding, Cooperation and Peace”, *General Conference*, 18 Meeting, Paris, 1974.

49 J. Galtung: *Tras la violencia, 3R, Reconstrucción, Reconciliación y Resolución, Afrontando los efectos visibles e invisibles de la guerra y la violencia*, Gernica, Bilbao, Edit Gogoratz, 1998.

50 Asdrúbal Aguiar: “Perfiles éticos y normativos del derecho humano a la paz”, *Cultura de Paz y Derechos Humanos*, Edic. UCAB, Caracas, 2000.

dadana por la seguridad, los problemas de injusticia, el hambre y la violencia, el autoritarismo, la corrupción y la impunidad, crean estados de tensión social, en los que diversos grupos de personas demandan paz. Estos estados pueden alterar la comunicación humana que sin educación pueden incrementar la violencia. Esto contrasta con dos aspectos: 1) los rasgos recurrentes de comportamientos agresivos, coercitivos, o de abusos de poder para resolver los problemas a la fuerza, alejados del diálogo comunicacional, tal vez por la frustración y la desesperanza de no saber y no poder actuar de otra manera, y 2) la utilización creciente del discurso de diálogo y de la paz por parte de grupos autoritarios o violentos como argumento para persuadir a sus seguidores respecto las ideas políticas, lo que puede verificarse tanto en personalidades, grupos armados (guerrillas) como en gobiernos. Con toda seguridad tenemos más información psicológica para competir (agresivamente) por el éxito a cualquier precio que formación cultural para saber dialogar.

Los conflictos y la violencia son la contraparte de la paz. A mayor violencia y mayor tensión de conflictos mayor parece la necesidad de cultura de paz, de construir paz. También, a mayor dificultad comunicacional pareciera incrementarse la propensión al conflicto. Por ello, también, la educación en comunicación para la paz es una misión que abarca lo humano y personal, lo grupal y lo social; lo local, lo nacional y lo global. Un proyecto sin fin para la construcción de futuros orientados hacia el entendimiento, el bienestar y la justicia, proyecto complejo y multidimensional. Pero educación para la paz implica investigación científica y educación de alto nivel, educación alejada de los esquemas *escuchativos y repetitivos*, investigación alejada de la espectacularidad (ruido y bochínche cuando no es bien entendida). Por cierto que los espectáculos pueden ser útiles y de alto impacto comunicacional para la paz, con contribuciones poco estudiadas, como el reciente Concierto de la Paz sin Fronteras celebrado a comienzos de marzo 2008 en la frontera colombo venezolana como reacción a la tensión política entre los dos países. El evento fue promovido por artistas sin intervención de personeros políticos celebrado en el lecho del río fronterizo, con el puente internacional como tarima. Fue un espectáculo al que asistieron cerca de 100 mil personas para ver, al calor del medio día, a los cantantes que participaron: Juanes y Carlos Vives (de Colombia), Miguel Bosé y Alejandro Sanz (de España) Montaner (de Venezuela), y Fernández (de Ecuador); más la presencia virtual de un gran número de cantantes que no pu-

dieron asistir, pero que estuvieron presentes con la convocatoria a la Paz sin Fronteras. Esto, como las marchas internacionales, son contribuciones de alto valor comunicacional pero pertenecer a otro modo de actuar que no estudiamos, por los momentos, en nuestro proyecto.

En el marco del trabajo por la Paz podemos estar relativamente alejados de los escenarios de violencia pero nunca estamos exentos de sus efectos. Los conflictos de la comunidad, o entre éstas y los gobernantes, las crisis políticas internas de un país, o los conflictos bi o multinacionales, los problemas de justicia y de bienestar, el terrorismo, los secuestros, la delincuencia, el desempleo y el hambre, la violencia verbal doméstica o pública, la agresividad comunicacional, o los conflictos armados internacionales, son asuntos que nos afectan y comprometen la paz. Tal vez, parte del asunto es que no nos percatamos que el incremento de estos problemas cotidianos genera una violencia sutil de la que apenas nos quejamos pero que poco vinculamos con la necesidad creciente de paz. Posiblemente para muchos el error está en asociar la paz como consecuencia de grandes conflictos violentos.

La paz es un asunto de la vida cotidiana aun cuando todavía no estemos inmersos en grande movimientos de violencia⁵¹. Es un problema cultural, comunicacional, de política pública, de bioética, de supervivencia que para su impulsión debe implicar a todos los ciudadanos recuperando la cotidianidad, la palabra y el diálogo: “para lograrlo se deben incentivar todas las formas de expresión desde lo local”⁵².

Hutchinson (1986) señala que la preocupación por la paz puede ser tan antigua como la institución de la guerra. Dos autores reportan dos grandes tradiciones históricas de preparación para la paz: la preocupación por el desarrollo personal⁵³ y la del entendimiento⁵⁴.

Existen diversas perspectivas para abordar la paz: 1) paz como espiritualidad, 2) paz como tranquilidad personal, 3) paz como

51 Rojas Luis, Durante R. y Arapé E., *Op. cit.*

52 Armando Aguilera: “La secuelas emocionales del conflicto armado para una política pública de paz”, pp. 11-37, *Revista Convergencia*, n° 31, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 2002.

53 T. Roszak: *Persona/Planeta*, Edit Kairós, Barcelona, 1985.

54 D. Heater: *Peace through Education*, Londres, Brighton Fal Press, 1985.

empatía y cooperación interpersonal, 4) paz como consecuencia de la resolución de conflictos, 5) paz como bienestar ciudadano, 6) paz como abolición de las autoridades abusivas, 7) paz como orden internacional, 8) paz por disuasión e intervención armada. Galtung (1976), por ejemplo, señala los cinco grandes valores que son necesarios desarrollar ante cada una de las cinco causas que él señala como ausencia de paz. Causas y valores: 1) Violencia y Guerra / Cultura de la no violencia, 2) Desigualdad / Bienestar económico, 3) Injusticia / Justicia social, 4) Daños ambientales / Cultura de protección ecológica, y 5) Exclusión / Participación Ciudadana.

También existen barreras para el desarrollo de cultura de paz. Por ejemplo: señalar a la paz como un proyecto inalcanzable o utópico; magnificar la descoordinación de esfuerzos entre medios de comunicación, educación, justicia social y participación ciudadana; ambición y concentración de poder, trastornos de personalidad de líderes, asociación de la agresividad como inevitable a la convivencia, dificultad de desarme de la población civil, ausencia de educación en materia de paz. Ante el peso de las barreras se pueden señalar al menos cinco líneas de acción: 1) incremento de la afirmación personal para el desarrollo de la autoestima; 2) cultura del diálogo comunicacional para propiciar el entendimiento, 3) educación para el tratamiento pacífico de conflictos, 4) sentido de ayuda para cooperación, y 5) sentido de convivencia para la construcción de la ciudadanía y el desarrollo de la interculturalidad y aceptación de la diversidad.

El desarrollo de la paz está altamente vinculado al de ciudadanía. A mayor participación y protagonismo, mayor pluralidad, mayor respeto y mayor aceptación. Boqué⁵⁵ lo sintetiza de esta manera: “El verdadero nudo gordiano de la convivencia que no supervivencia radica en los principios de comprensividad, pluralidad y participación.” Paz y ciudadanía forman parte de un mismo proyecto mundial que afecta nuestras vidas cotidianas en un mundo global en la que nada nos es ajeno. Implica una profundización en la crítica, análisis y transformación de diversas órbitas como el trabajo o la educación. Trabajo y educación como centros de la vida. “La ciudadanía es la crítica de la socializaciones posibles, de la misma manera que la ética es una crítica de las morales

55 Mari Carme Boqué: *Cultura de mediación y cambio social*, Barcelona, Edit Gedisa, 2003.

posibles”⁵⁶. Al final de cuentas, es la persona humana la constructora de la comunicación y la paz. Y es en ella donde debemos acrecentar nuestro estudio y nuestros planes de formación.

4. A modo de conclusiones

¿Qué tenemos claro con esta exploración y discusión teórica? Varios puntos que a la vez pueden ser rutas para futuras investigaciones: 1) Las demandas de paz pueden estar en proporción directa al crecimiento de la violencia, 2) las diferentes formas de violencia pueden estar en proporción directa al manejo inadecuado de conflictos, 3) el manejo inadecuado de conflictos puede estar en proporción directa a nuestra preparación comunicacional, 4) la cultura comunicacional puede estar en proporción directa con nuestra educación en comunicación, 5) nuestra educación en comunicación puede ser clave para la construcción de la paz, 6) la educación en comunicación requiere visiones amplias y complejas, y 7) la comprensión de la paz requiere visiones amplias y complejas.

En general, el estudio de Comunicación y Cultura de Paz constituye un reto epistemológico y metodológico, y educativo, si queremos evitar contribuciones simplistas y mecanicistas que pueden no dar resultados.

5. Agenda Pendiente

Los investigadores consideran pertinente continuar la investigación teórica para ampliar la comprensión del tema y sus aplicaciones prácticas. Los puntos que se han reseñado como conclusión serán los puntos de partida para futuras investigaciones. Del mismo modo programan el estudio con aplicaciones prácticas sobre grupos de estudiantes o sectores de interés con el objeto de explorar cómo las personas perciben la comunicación y sus relaciones con la construcción de paz, cómo las personas son capaces de autoconstruirse a partir de la reflexión teórica, y cómo las personas pueden contribuir desde su experiencia humana a mejorar la comunicación y redireccionarla hacia la cultura de paz.

56 Carlos Cullen: *Autonomía moral, participación democrática y cuidado del otro*, Buenos Aires, Edit. Novedades Educativas, 1999.

Tensiones entre historia y ciencia en la filosofía moderna

Pedro Vicente Castro Guillen

Facultad de Humanidades y Educación

Universidad Central de Venezuela

pcastro4@intercable.net.ve

RESUMEN

El objetivo de este breve trabajo es perseguir las tensiones entre la historia y la ciencia en el concepto de ciencia histórica nacido a partir del siglo XVII y XVIII. Para ello, se expone el concepto de historia surgido de la época moderna y su sentido en el marco del surgimiento de las ciencias naturales. La filosofía de la historia será la forma definitiva en que la razón surja como razón histórica (Hegel) y exprese todas las contradicciones del mundo moderno (Kant). El artículo finaliza con una exposición sobre la transformación en la conciencia y autoconciencia de la física a finales del siglo XIX.

Palabras claves: Historia, modernidad, época moderna, progreso, ciencia.

Tensions between History and Science in Modern Philosophy

ABSTRACT

The object of this brief work is to investigate the tensions between history and science in the concept of historic science born in the seventeenth and eighteenth century. To do so we expose the concept of history that comes from modern times and its meaning in the context of the birth of natural sciences. Philosophy of history will be the definitive form in which reason emerges as historic reason (Hegel) and expresses all the contradictions of modern world (Kant). The article ends with the exposition of the transformation of conscience and self-conscience in physics at the end of the nineteenth century.

Key words: History, modernity, modern times, progress, science.

1. El concepto de historia en la época moderna

De la época moderna nace un sentido de la historia que rompe radicalmente con el tiempo recursivo y reversible de las épocas anteriores, donde la consideración “histórica” de los asuntos humanos era juzgada desde la inmortalidad por los griegos, o desde la fe/razón por el cristianismo. La historia nace a partir del siglo XVII del proceso de secularización y ascenso de la razón que dio lugar a la aparición de la *episteme* moderna, es decir, al proceso de nacimiento de la ciencia natural asociada al surgimiento y triunfo de la sociedad burguesa, y cuyos heraldos intelectuales más conspicuos fueron Descartes, Galileo, Newton... entre otros. Como plantea Gadamer: “El problema de la Historia se planteó como problema de la ciencia histórica. ¿Cómo se justifica ésta desde la teoría del conocimiento? Pero esta pregunta inducía a calibrar la ciencia histórica según el modelo de las ciencias naturales...”¹

Será entonces, el concepto de *naturaleza* quien proporcione el modelo de la ciencia y el tipo de conocimiento que él provee. Con lo que se hace necesario aclarar desde el principio el sentido de naturaleza en este contexto. Naturaleza no significa objetos físicos o fenómenos naturales, es más un horizonte del saber, de abarcar la realidad. Porque como plantea Ernst Cassirer: “...el ámbito del conocimiento natural no se determina a partir del objeto, sino por su origen. Todo saber, cualquiera que sea su contenido, es natural cuando procede únicamente de la razón humana y, sin apoyarse en ninguna otra fuente de certeza, se basa en sí mismo...”² De tal manera que no existe oposición entre el ser físico-material y lo anímico-ético-espiritual; pertenecen a la naturaleza todas las verdades capaces de sostenerse puramente en su fundamento inmanente; que, no necesitan de ninguna revelación o de cualquier otro principio trascendente sino que son ciertas y luminosas por sí mismas. Con lo cual, la Razón como principio inmanente, se convirtió en el *demiurgo* del mundo moderno. Este es el *ambiente* filosófico-espiritual en el que surgirán las ciencias naturales y su sentido histórico.

Las ciencias naturales van surgir de la pérdida de confianza del hombre en el mundo exterior “objetivamente” existente y a su vez

1 Hans – Georg Gadamer: *Verdad y método II*, tr. Manuel Olasagasti, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1992, p. 34.

2 Ernst Cassirer: *Filosofía de la ilustración*. Tr. Eugenio Ímaz, Bogotá, Fondo de Cultura Económica, 1994, pp.56-57.

sentido y percibido por el hombre, que se generalizó en el escepticismo de finales del renacimiento, la duda sobre la capacidad de los sentidos para conocer el mundo se convirtió en duda radical, que Descartes separándose de los escépticos convirtió en duda metódica, “*ab abducendam mentem a sensibus*”, es decir, para que la mente, espíritu o alma logre desprenderse de lo sensible. La certeza de los sentidos pierde todo valor para el conocimiento y se convierte en la fuente de todos los prejuicios.

La búsqueda de la verdad se hará a partir del rechazo del prejuicio y de todo principio de autoridad, con lo cual se sustituye el falso saber y el saber dudoso (la *doxa* u opinión) para dejar sitio a través de la crítica al saber verdadero y cierto de la *episteme*. Es así como se ponen fronteras precisas: en lo claro y lo distinto; se pasa de la conciencia natural o cotidiana volcada sobre las cosas del mundo, a la conciencia metafísica. “La duda metódica se dirige precisamente a introducir un abismo entre el sujeto y el objeto cortar reflexivamente su lazo espontáneo reflexionando sobre lo que se interpone entre ellos (las *cogitationes* o representaciones), y hacer surgir con toda radicalidad la cuestión desde dónde podemos afirmar la realidad...”³. De este modo, la duda metódica nos permite pasar del terreno de lo objetivo para acceder al acto puramente subjetivo de la autoconciencia, autoconciencia que fundamenta la conciencia y da razón de ella y de sí, de modo que puede hablar con certeza de lo que piensa. Con lo que se da fundamento al sujeto moderno como yo atrapado en su propia subjetividad. Hannah Arendt, lo planteará de la siguiente manera:

Descartes se convirtió en el padre de la filosofía moderna, porque generalizó la experiencia tanto de las precedentes como de su propia generación, la desarrolló en un nuevo método de pensamiento y así llegó a ser el primer pensador entrenado por completo en esa “escuela de la sospecha” que, según Nietzsche, constituye la filosofía moderna. La suspicacia respecto de los sentidos se mantuvo como el núcleo del orgullo científico hasta que, nuestra época, se transformó en una fuente de inquietud. El problema es que “encontramos el comportamiento de la naturaleza tan distinto de lo que observamos en los cuerpos visibles y palpables de nuestro entorno, que *ningún* modelo configurado según nuestras experiencias a gran escala puede ser ‘verdadero’ jamás”; en este punto, la conexión indisoluble entre nuestros pensamientos y nuestra percepción sensorial se cobra su venganza, porque un modelo que no tomase en cuenta para nada la experiencia sensorial y, por tanto,

3 Jacinto Rivera de Rosales: “Descartes o la subjetividad racionalista”, pp.149-197, *Filosofía y cultura*, Madrid, Siglo XIX de España Editores, 1992, p.162.

fuera completamente adecuado a la naturaleza en el experimento, no sólo es “prácticamente inaccesible sino además impensable”. En otras palabras, el problema no es que el universo físico moderno no se pueda visualizar, porque este tema está implícito en la afirmación de que la naturaleza no se revela a los sentidos humanos; la inquietud comienza cuando la naturaleza resulta ser inconcebible, es decir, impensable aun en términos de razonamiento puro⁴.

En este giro moderno hacia la constitución de las ciencias naturales, la verdad presidirá absoluta e inequívocamente este de desarrollo. Sin embargo la verdad en el contexto de la época moderna va a realizar un nuevo sentido, que se produce en el giro del sentido griego de verdad. La verdad se expresa para los griegos en el discurso o habla, que se traduce por *logos* o Razón, la realidad se expresa en toda su inteligibilidad en el discurso. Esto adquiere una particular significación en el enunciado, proposición o juicio que se designa como *apophansis*. El *logos* (o Juicio) “apofántico (...) se caracteriza frente a todos los otros modos de discurso por la pretensión de ser verdadero, de revelar un ente tal como es (...) se dan innumerables formas de discurso, y todas ellas contienen algo de verdad; pero no se definen exclusivamente por la pretensión de mostrar el ente como es”⁵. De este modo la verdad del discurso se presenta como adecuación del discurso a la cosa, haciendo valer la definición de verdad aristotélica difundida por la lógica: “*adaequatio intellectus ad rem*”; con lo cual el discurso o intelecto midiéndose a sí mismo sólo puede expresar la verdad. De manera que el pensamiento de la ciencia moderna al igual que Aristóteles estableció la proposición como enunciado verdad otorgándole primacía dentro de la lógica.

Esto plantea el problema de la garantía de verdad contenida en el discurso (juicio o enunciado), en esto, la clave vuelve a ser proporcionada por el pensamiento griego; para los griegos el ideal de ciencia la constituye la matemática, por ser su objeto racionalmente puro representable en un contexto cerrado deductivamente. Para la ciencia moderna la matemática también constituye el ideal de ciencia, pero no ya por sus objetos, sino por su modo de conocimiento más perfecto:

La naturaleza corpórea, la extensión, la figura, la cantidad o magnitud, el número, el lugar, el tiempo, etc., es decir, las matemáticas,

4 Hannah Arendt: *Entre el pasado y el futuro ocho ejercicios sobre la reflexión política*, tr. Ana Poljak, Barcelona, Ediciones Península, 1996, pp. 63-64.

5 *Ibid.*, p. 53.

“que no tratan sino de cosas muy simples y muy generales, sin preocuparse de si se dan en la naturaleza o no, y contienen algo cierto e indudable”, de modo que incluso encontrada en sueños una demostración matemática no deja de ser válida por eso⁶.

El ideal metódico de la matemática caracterizó a la ciencia como vía hacia el conocimiento verdadero. El método proporciona certeza como “camino para ir en busca de algo”; Gadamer lo plantea de la siguiente manera:

El ideal de conocimiento perfilado por el concepto de método consiste en recorrer una vía de conocimiento tan reflexivamente que siempre es posible repetirla (...) Lo metódico es poder recorrer de nuevo el camino andado, y tal es el modo de proceder de la ciencia. Pero eso supone necesariamente una restricción en las pretensiones de alcanzar la verdad. Si la verdad (*veritas*) supone verificabilidad –en una u otra forma–, el criterio que mide el conocimiento no es ya su verdad, sino su certeza. Por eso el auténtico *ethos* de la ciencia moderna es, desde que Descartes formulara la clásica regla de certeza, que ella sólo admite como satisfaciendo las condiciones de verdad lo que satisface el ideal de certeza⁷.

De esta concepción cartesiana de la ciencia moderna que caracteriza la *episteme* moderna, como voluntad de sistema racional matemático, expresado en la verificabilidad y comprobabilidad del saber en el re-producir iterativo, surgirá la legalidad del progreso infinito que caracteriza la época moderna que se transforma en Razón Instrumental, como resultado último del *Methodos*, que con el predominio del capitalismo, se enlaza en relaciones de poder de gran amplitud y profundidad, que la convierten en el gran *demuirgo* del mundo moderno:

Así, ha surgido de la legalidad progresiva de la ciencia moderna, el universo íntegro de la planificación y de la técnica. El problema de nuestra civilización y de los males que trae su tecnificación no consiste en carecer de una instancia intermedia adecuada entre el conocimiento y la aplicación práctica. Precisamente el modo de conocimiento de la ciencia es tal que imposibilita esa instancia. Ella misma es técnica⁸.

Las ciencias históricas, entonces, surgirán del seno de esta problemática tratando de satisfacer el ideal metódico de la ciencia natural, que termina condensándose en la versión “positivista del

6 Rivera de Rosales, Jacinto: *Op. cit.*, pp. 162-163.

7 Gadamer: *Op. cit.*, p. 54. [El subrayado es nuestro.]

8 *Ibid.*, p. 55. [El subrayado es nuestro.]

subjetivismo” por la cual Giambasttista Vico (1668-1744) se convierte en el padre de la historia moderna. Con este giro moderno tanto las ciencias naturales como las históricas desplazarán su atención desde la indagación del “qué” a la investigación del “cómo”, como consecuencia del asumir, que el hombre sólo puede conocer lo que él mismo hace⁹. Esta es la razón por la que Vico vuelca su atención a la historia, el planteo: “*Geometrica demonstramus quia facimus; si physica demonstrare possemus, faceremus*. (Podemos demostrar los asuntos matemáticos porque nosotros mismos los hacemos; para probar los físicos, tendríamos que hacerlos)”¹⁰. Vico aborda el problema de la historia porque en cuanto realizada por los hombres podía ser conocida científicamente; como plantea Hannah Arendt:

Ninguna consideración de las denominadas humanistas inspiró su apartamiento de la naturaleza, sino tan sólo la creencia de que la historia es “fabricada” por los hombres tal como la naturaleza es “fabricada” por Dios; es decir que los hombres, creadores de la historia, pueden conocer la verdad histórica, pero la verdad física está reservada para el creador del universo¹¹.

2. La historia como proceso

A partir de este momento la investigación científica natural e histórica adquiere una la forma “natural” de proceso. El proceso como historia surge como la característica que separa más profundamente la ciencia histórica moderna del pasado, ya que no se trata de narrar las proezas y sufrimientos de los hombres, los hechos que afectan la vida humana se desvanecen en procesos invisibles, con lo que las cosas concretas, toda entidad individual desaparecen, reducidas a funciones de un proceso general. “Lo que implica el concepto de proceso es que lo concreto y lo general, la cosa o el hecho singular y el significado universal, son concomitantes. El proceso, que por sí solo da sentido a lo que lo lleve adelante,

9 Cassirer plantea esta idea de la siguiente manera: “No comprendemos sino a lo que damos origen. El concepto de ‘no originado’ se nos escapa; el ser de Dios eterno, no originado, o el de las inteligencias celestes, trascienden a todo conocimiento humano. El hombre, si quiere conocer verdaderamente, tendrá que ‘formar’ lo que quiere conocer, hacerlo surgir de sus diferentes ‘momentos’. Toda ciencia tiene que orientarse hacia este acto del producir, lo mismo la ciencia de lo material que de lo espiritual, y cuando no podemos llevarlo a cabo, allí termina nuestro comprender y conceptuar. Cuando no hay posibilidades de engendrar constructivamente una estructura, desaparece también la posibilidad de su conocimiento racional, rigurosamente filosófico.”, *Op. cit.*, pp. 282-283.

10 Arendt: *Ob Cit.*, p. 65.

11 *Ibid.*, p. 65.

ha adquirido así un monopolio de universalidad y significado.”¹². El concepto de proceso convierte a la tecnología en el terreno de encuentro entre historia y ciencia natural, el lazo se encuentra en que se pierde todo interés por las entidades individuales o los acontecimientos singulares, con lo que en el siglo XIX las palabras claves de la historiografía y de la ciencia serían: “progreso y desarrollo”. Ahora es importante acotar a partir de señalamiento de Hannah Arendt, que: ... “La idea de progreso no denota cualidad objetiva de la historia o la naturaleza: es el resultado inevitable de la acción humana”¹³. Con lo que uno de los primeros resultados de la acción de los hombres sobre la historia es que la historia se convierte en proceso.

Cuando el ideal metódico de la ciencia se apodera también de la historia para convertirla en desarrollo y progreso infinito, esto conduce también al abandono de toda concepción finalista de la historia, como nos lo plantea Hannah Arendt, en el texto a continuación:

Lo decisivo es que ahora, por primera vez, la historia de la humanidad se vuelve a un pasado infinito al que podemos hacer añadidos a voluntad y en el que podemos seguir investigando, ya que se proyecta hacia un futuro infinito. Esta infinitud doble de pasado y de futuro elimina todas las nociones de principio y fin, lo que pone a la humanidad en una potencial inmortalidad terrena [subrayado nuestro]. Lo que a primera vista parece una cristianización de la historia del mundo en realidad elimina de la historia secular todas las especulaciones religiosas sobre el tiempo. En cuanto a la historia secular, vivimos en un proceso que no conoce principio ni fin y que no nos permite sustentar expectativas escatológicas [subrayado nuestro]. Nada podría ser más ajeno al pensamiento cristiano que ese concepto de inmortalidad terrena de la humanidad¹⁴.

En esta nueva concepción entre tiempo e historia, se manifiesta algo verdaderamente sustantivo, se recupera en la historia la inmortalidad potencial del hombre. En el doble infinito de pasado y futuro la historia adquiere el sentido de salvar la inmortalidad del hombre, así como en el pasado lo fueron la *polis* griega o las instituciones políticas romanas. Esto tiene una gran significación porque va a proporcionar una nueva definición a la condición humana; como lo plantea Hannah Arendt:

12 *Ibid.*, p. 73.

13 *Ibid.*, p. 71.

14 *Ibid.*, p. 77.

Con esto, la humanidad deja de ser sólo una especie de la naturaleza, y lo que diferencia al hombre de los animales ya no es sólo que tenga la palabra (*λόγονεχων*), como en la definición aristotélica, o que tenga raciocinio, como en la definición medieval (*animal rationale*): su propia vida lo diferencia ahora, la única cosa que en la definición tradicional se suponía compartida por él con los animales. Dorasen, que quizá fue el más sesudo de los historiadores del siglo XIX, lo ha dicho así: “La especie es a los animales y plantas (...) como la historia a los seres humanos”¹⁵.

La historia se convierte en la época moderna en la nueva condición humana, y en ella reside la inmortalidad, esto implica que la noción de un final de la historia carezca en este nuevo contexto de todo sentido, ya que la garantía de permanencia de la especie se coloca en el proceso fluyente y diferenciado de la historia como estructura estable. De modo que por primera vez se confiere a la simple secuencia temporal una importancia y dignidad que jamás tuvo antes. Con lo que el proceso histórico en su secularización, nos relata una anécdota propia, en la cual no tienen cabida las repeticiones.

3. Historia y filosofía de la historia

Va a ser la filosofía de la Historia de Kant, quien mejor exprese las contradicciones en la transición hacia el nuevo concepto de historia así como el carácter conflictivo de la relación entre política e historia, porque el concepto moderno de historia inaugura sobre todo a partir de Hegel/Marx, el sentido de otorgarle significación a la política sólo cuando este significado surge de la historia, con lo que a finales del siglo XIX y en el XX, la conciencia política proviene de la conciencia histórica.

Para Kant, “la historia del género humano, continua siendo una objeción incesante cuya visión nos obliga desviar con desagrado la mirada y, desesperado de encontrar jamás en él una íntegra intención racional”¹⁶. De tal manera, que ella sólo podía ser realizada de acuerdo a un modelo que descubriera las leyes de la naturaleza capaces de otorgar sentido a los acontecimientos singulares que constituyen las acciones de los hombres:

15 *Ibid.*, p. 85.

16 Emmanuel Kant: *Filosofía de la Historia*, tr. Eugenio Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 4ta reimpresión, 1992, pp. 63-64.

No hay otra salida para el filósofo, ya que no puede suponer la existencia de ningún *propósito* racional *propio* en los hombres y en todo su juego, que tratar de descubrir en este curso contradictorio de las cosas humanas alguna *intención de la naturaleza*; para que, valiéndose de ella, le sea posible trazar una historia de criaturas semejantes, que proceden sin ningún plan propio, conforme, sin embargo, a un determinado plan de la naturaleza¹⁷.

La forma como los hombres sin saberlo realizan los fines de la naturaleza a partir de un mecanismo histórico, posee cierta afinidad con lo que Hegel va a llamar luego la “astucia de la razón”. “No se imaginan los hombres en particular ni tampoco los mismos pueblos que, al perseguir cada cual su propósito, según su talante, y a menudo en mutua oposición, siguen insensiblemente, como hilo conductor, la intención de la Naturaleza, que ellos ignoran, ni cómo participan en una empresa que, de serles conocida, no les importaría gran cosa.”¹⁸. Queda claro que el sentido de los fines realizados por los hombres son los de la Naturaleza, convertida en destino humano. Esto plantea una condición para la realización de cualquier historia empírica humana, que surge de la observación de la historia en su totalidad (*im grossen*), y es que ella no es posible sin una teleología implícita o explícita que la haga posible. De ahí, que Kant plantee el mecanismo antagónico de la *insociable socialidad*; como la doble inclinación natural del hombre para la vida en sociedad, así como para hacerle resistencia, es que los hombres pueden enderezar sus flaquezas para alcanzar el valor social del hombre. Aquello que permite definir una tendencia hacia la Ilustración; insociable socialidad sin la cual los hombres no podrían valorar su propia razón¹⁹.

Este carácter problemático, y hasta aporético, de la filosofía de la historia de Kant lo llevaría a colocar en la filosofía de la historia un obstáculo que ninguna filosofía de la historia ha podido remover jamás²⁰: “siempre sorprende que las viejas generaciones parecen afanarse penosamente sólo en interés de las venideras, para prepararles un nivel sobre el cual levantar todavía más el edificio cuya construcción les ha asignado la naturaleza, y que sólo las generaciones últimas gozarán la dicha de habitar...”²¹.

17 *Ibid.*, p. 41.

18 *Ibid.*, p. 40.

19 *Ibid.*, pp.46-47.

20 Arendt: *Op.cit.*, pp. 92-93.

21 Kant: *Op. cit.*, p. 45.

No falta razón a Daniel Brauer, cuando plantea la existencia de un secreto kantismo de la filosofía de Hegel, y de la historización por él de las categorías de la filosofía de la historia de Kant²². En Hegel la razón inmodificable y ahistórica del derecho natural es transformada en una razón que se entiende en un sentido más amplio que el que la identifica con la facultad de un sujeto humano individual, la razón es devenir histórico, y la historia hazaña de la razón. En la razón *iusnaturalista* el sujeto (*el ser-sujeto del sujeto*) dominante, queda escindido entre una dimensión racional y una dimensión histórica: que se refiere a su situación social, pasiones e intereses. Se abre un abismo entre razón e historia, que ya aparece tematizado en Kant, y del cual Hegel se va ser cargo a través de una crítica a la razón pura. Con lo que la razón deja de ser considerada como una entidad inmanente a la subjetividad de los individuos para convertirse en una cualidad del orden social, “*el devenir que se sabe y se va mediando consigo mismo*”, en un sucesivo despliegue y surgimiento de nuevas formas de concebir la realidad, que son luego reemplazadas por la refutación que ejercen otras sobre ellas, que se van considerando más adecuadas²³.

Con el hegelomarxismo se renovaría el optimismo del siglo XIX en que el devenir histórico conduciría a una situación social racional gracias al progreso científico y tecnológico. Marx, siguió a Hegel en la creencia de haber descubierto en su dialéctica las leyes de todos los movimientos de la historia y de la naturaleza, y que él mismo había descubierto el resorte y contenido de esta ley en el campo histórico: la Lucha de clases, con lo que parecía que desvelaban los secretos de la historia²⁴. Con lo que los secretos del desarrollo histórico quedaban expuestos y al servicio de una práctica transformadora que podía construir una nueva sociedad donde la libertad se realizara plenamente.

4. El nuevo giro de las ciencias a finales del siglo XIX

En el siglo XIX se produce una situación contradictoria, mientras el romanticismo alemán (Droysen, Humboldt, Dilthey) hacían un esfuerzo en proveer una nueva autocomprensión a las ciencias históricas, distinguiendo entre ciencias naturales y ciencias del

22 Daniel Brauer: “La filosofía idealista de la historia”, pp. 85-119, *Filosofía de la Historia*, Madrid, Editorial Trotta, 1993, p. 104.

23 *Ibid.*, p. 106.

24 Arendt: *Ob.Cit.*, pp. 90-91.

espíritu, sobre todo la *Crítica de la razón histórica* de Dilthey; atendiendo al problema de la extrema separación entre sujeto y objeto en la analítica científica, que al ser rechazada por los románticos imponía una determinación diferente de la razón histórica. Hacia finales del siglo XIX, los descubrimientos en la física con los estudios de los cuantos de luz del principio de indeterminación de Heisenberg, pondrían en serio cuestionamiento los principios de la ciencia natural, no sólo en cuanto su universalidad y carácter definitivo, sino en cuanto a la separación del sujeto-objeto como regla del método analítico. Se admite, que en la formulación del experimento cuando se someten a prueba procesos de la naturaleza bajo condiciones reguladas, se introducen factores subjetivos en el supuesto orden “objetivo” de la naturaleza. Con la nueva física surgida de la cuántica (Born, Heisenberg, Schrödinger...) y la teoría de la relatividad de Einstein, surgiría una concepción de la ciencia que pondría en serio cuestionamiento el paradigma positivista de la ciencia. El propia Heisenberg lo plantea de la siguiente manera:

Por consiguiente, en ciencias exactas la palabra “definitivo” significa evidentemente que existen siempre sistemas, matemáticamente representables y contenidos en sí mismos, de conceptos y leyes que son aplicables a ciertos dominios de experiencia, en los cuales son siempre válidas, y que no son susceptibles de cambio ni de mejora. No obstante, es evidente que no podemos esperar que esos conceptos y leyes resulten apropiados para la descripción subsiguiente de nuevos dominios de experiencia. Solamente en este sentido limitado puede considerarse que los conceptos de la teoría cuántica son definitivos, y sólo en este sentido limitado puede ser formulado de modo definitivo algún conocimiento científico en lenguaje matemático o en cualquier otro lenguaje que resulte apropiado²⁵.

Con este nuevo replanteamiento en el seno mismo de la ciencia física, el énfasis puesto en la separación entre ciencias de la naturaleza y ciencias históricas perdía justificación. Al volverse borrosa la línea divisoria entre sujeto y objeto, la univocidad y carácter absoluto del enunciado o juicio apofántico, quedo seriamente cuestionado. Un enunciado tiene motivaciones y contiene unos presupuestos que él no enuncia, y aquello que revela las posibilidades de lo que se muestra en el enunciado es la pregunta. Las repuestas de las ciencias son contestaciones a preguntas planteadas por los hombres. La extrema confusión del objetivismo consiste en creer que podría haber respuesta sin pregunta, y resultado independien-

25 Heisenberg, Schrödinger, Einstein y otros: *Cuestiones cuánticas*, tr. Pedro de Casso, Barcelona, Editorial Kairós, 4ta edición, 1994, pp. 114-115.

te de la formulación de una pregunta previa. La física hoy asume los asuntos de la investigación tan centrada en el hombre como lo asume la investigación en la ciencia histórica²⁶.

La objetividad positivista entendida como “extinción del yo” como la condición de la “visión pura”, suponía que el historiador podía mantener una actitud neutral y de absoluto distanciamiento frente al material documental que revelaban de esta manera los “hechos objetivos”, cuando en realidad es la intervención subjetiva del investigador quien al seleccionar, clasificar, unos determinado hechos han introducido un orden imponiendo unas ciertas condiciones al material histórico, que simulan las condiciones que se imponen en el experimento²⁷. Con lo que la disputa entre la objetividad de la ciencia natural y la subjetividad ha perdido su carácter “objetivo”, y con el buena parte de su importancia. Esto es sumamente significativo, porque en la continuada autocomprensión de la historia y las ciencias sociales como “física social” o “ingeniería social” radica su carácter ideológico.

26 Gadamer: *Op. cit.*, pp. 58-59.

27 Arendt: *Op. cit.*, pp.57-58.

Comunicación

Rafael Arráiz Lucca
Universidad Metropolitana
rafarraiz@unimet.edu.ve

La filosofía de la historia: Siete visiones del siglo veinte

RESUMEN

Este ensayo procura ser un acercamiento a la Filosofía de la Historia a través de siete experiencias conceptuales. Con fines de delimitación en el tiempo, los enfoques estudiados se circunscriben a historiadores y filósofos del siglo XX. Los autores considerados en este estudio son: Johan Huizinga, R. G. Collingwood, Karl Popper, Fernand Braudel, Isaías Berlin, Michael Oakeshott y Edward Carr. Como cierre, se busca ajustar los métodos de trabajo de cada uno de los autores y analizar aquellos de sus alcances teóricos-prácticos capaces de fomentar criterios filosóficos e históricos para interpretar acontecimientos pasados.

Palabras clave: Filosofía de la Historia, siglo XX, historiador, acontecimiento, ciencias del hombre.

The Philosophy of History: Seven Visions of the Twentieth Century

ABSTRACT

This essay intends to approach the Philosophy of History through seven conceptual experiences. The approaches we will consider are circumscribed to the work of some historians and philosophers of the Twentieth Century. The authors considered in this investigation are: Johan Huizinga, R. G. Collingwood, Karl Popper, Fernand Braudel, Isaiah Berlin, Michael Oakeshott and Edward Carr. Our purpose is to adjust the authors' methods and to analyse those theoretical-practical scopes that promote the emergence of philosophical and historical criteria for interpreting past events.

Key words: Philosophy of History, twentieth century, historian, event, sciences of man.

Introducción

En el presente trabajo me propongo revisar las definiciones de Historia y de Filosofía de la Historia, formuladas por siete historiadores del siglo XX, entre finales de la década de los treinta y los primeros años de la década de los sesenta. Seguiré un orden que respeta el tiempo en que salieron los trabajos, pero admite excepciones, como veremos de seguidas. Partiré del ensayo de Johan Huizinga, “En torno a la definición del concepto de historia” (circa 1930), para luego seguir con R.G Collingwood y *La idea de la historia* (1946); Karl Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos* (1945); Fernand Braudel, “La larga duración” (1958); Isaías Berlin, “La inevitabilidad histórica” (1954); Michael Oakeshott, “La actividad del historiador” (1958); hasta concluir con *¿Qué es la historia?* (1961) de Edward Carr.

Después de presentar sucintamente a cada uno de los historiadores, intentaré comprender sus proposiciones fundamentales. Además, iré tejiendo similitudes y diferencias, así como aportes de cada uno, a medida que avance en la lectura crítica de los ensayos. Aclararé el origen de cada uno de los textos, el contexto en que fueron escritos y la fecha y oportunidad de su publicación, ya que algunos son póstumos en su versión editorial, fruto de la labor compiladora de algún discípulo o de algún traductor al español.

En el espacio de las conclusiones arriesgaré algunas; sin olvidar que estoy trabajando con autores que se formaron y trabajaron durante el siglo XX, centuria en la que los estudios históricos alcanzaron un estatuto tan elaborado, que resulta difícil hallar formulaciones posteriores que supongan puntos de inflexión significativos.

I. Johan Huizinga: un panorama inicial

Pocos saben que el primer interés intelectual del historiador holandés Johan Huizinga (1872-1945) fue la lingüística y, en particular, el estudio del sánscrito, ya que su notoriedad proviene de su obra historiográfica. Estudió en las universidades de Groningen y Leipzig, doctorándose en 1897, para luego impartir la asignatura de Literatura de India en Haarlem y Amsterdam. A partir de 1905 lo hallamos como profesor de Historia en Groningen y, a partir de 1915, en la universidad de Leiden. En 1919, publica su estudio *El*

otoño de la Edad Media y, en 1938, *Homo ludens*; ambas obras le valieron el mayor de los respetos en la comunidad de los historiadores. Estando en Leiden las tropas nazis cerraron la universidad, en 1942, y lo confinaron a un hospedaje en De Steeg. Allí enfermó y murió el 1 de febrero de 1945, a los setenta y tres años, probablemente sin sospechar que muy pronto terminaría la guerra.

El ensayo que trabajaremos, “En torno a la definición del concepto de historia”, fue traducido al castellano por el intelectual español (exiliado en México) Wenceslao Roces y publicado en 1946, en la edición de *El concepto de la historia y otros ensayos* que lleva pie de imprenta del Fondo de Cultura Económica. Por más que he indagado acerca del origen de estos ensayos, no he dado con su fecha de publicación en holandés o alemán. Pero, ya que Huizinga es confinado a partir de 1942, naturalmente se escribieron antes de esta fecha. Por otra parte, el tono del trabajo que nos interesa es el de una conferencia pero, lamentablemente, Roces no ofreció el origen del texto ni en esta edición ni en posteriores, por lo que no tenemos manera de saber dónde y cuándo fue pronunciada. Gracias a las citas de Huizinga, sabemos que el texto es de la década de los años treinta, ya que las más cercanas son de 1929. Hecha esta aclaratoria, veamos el texto.

Huizinga parte de las definiciones de Bernheim y Bauer. Las comenta. Señala la extensión de la de Bauer como un defecto “pal-mario” y busca definir la historia dentro de los parámetros de la cultura. Aclara que la historia trabaja exclusivamente con el pasado y distingue entre éste y la tradición. En tal sentido, apunta que cada comunidad entenderá su historia dependiendo de su cultura. Ofrece el ejemplo de Occidente para señalar que nuestra historia será científica, dado el espíritu de nuestra cultura. Finalmente, distingue entre quienes atienden al pasado y ubica cuatro sujetos: el cronista; el autor de memorias; el filósofo de la historia; el sabio investigador. Alude a la conciencia histórica y a la historia como partes integrantes de una cultura y coloca el énfasis en que todo lo que se haga en materia histórica estará referido a su contexto cultural.

Como vemos, para la fecha en que escribe Huizinga, la colocación del acento en el asunto cultural es importante, ya que la tendencia a hacer de la historia una sucesión de hechos narrados fuera de contexto es corriente, así como intentar analizarlos mediante aproximaciones que no atienden al ambiente cultural donde

se desarrollan. En este sentido, el aporte de Huizinga es valioso: contribuye a comprender la historia como un aspecto fundamental dentro de un conjunto cultural. Al hacerlo, tiende puentes entre la antropología, la sociología, la psicología y, por supuesto, la filosofía, ya que contempla que la historia se pregunte a sí misma por el sentido y objeto de lo que busca. Sigámoslo:

Nuestra definición circunscribe la materia de la Historia al pasado de la cultura que es exponente de ella. Da a entender así que todo conocimiento de la verdad histórica se halla delimitado por una capacidad de asimilación que surge, a su vez, de la consideración de la historia. La historia misma y la conciencia histórica se convierten en parte integrante de la cultura; sujeto y objeto se reconocen aquí en su mutua condicionalidad¹.

Como primera aproximación a la Filosofía de la Historia en el siglo XX, la lectura de Huizinga es enriquecedora, además de que funge como puente entre un siglo y otro, ya que los autores que cita inicialmente provienen de la centuria anterior: Bernheim y Bauer. Así, además, sigue el hilo de su cultura; “ajusta cuentas” y continúa en su discurrir. Amplía el número de sujetos al contemplar a aquellos que no se dedican profesionalmente a la historia, pero trabajan con el pasado (cronistas y memorialistas) y, al hacerlo, implícitamente está considerando a actores históricos, ya que el que escribe memorias por lo general es quien ha sido actor de su tiempo, más que testigo pasivo del mismo. En este campo, la visión amplia y plural de Huizinga dilata los ámbitos de validez desde donde se trabaja con el pasado. Este es un aporte señalable, también.

II. R.G. Collingwood y la Idea de la Historia

Robin George Collingwood (1899-1943) fue contemporáneo de Huizinga. De hecho, escribió sus textos fundamentales en los mismos años, pero no tenemos constancia de que se hayan leído uno al otro. En todo caso, parece más probable que Huizinga haya leído a Collingwood que viceversa, ya que el primero escribía en alemán y el segundo en inglés. Lo que sí no siembra ningún género de duda es que la reflexión sobre Filosofía de la Historia de Collingwood es de mayor calado que la de Huizinga, no porque éste último no tuviera condiciones para adelantarla, sino porque no se lo propuso,

¹ Johan Huizinga: *El concepto de la historia y otros ensayos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1946, p. 97.

tarea que sí enfrentó Collingwood en sus conferencias y cursos. Antes de continuar, repasemos someramente su hoja de vida.

Nació en Coniston (Lancashire) en 1899. Se graduó en Oxford y, de inmediato, comenzó a dar clases en el Pembroke College (1912) de la misma universidad. Durante la primera guerra, trabajó en labores de inteligencia en Londres y regresó a Oxford al concluir la contienda. Se especializó en Filosofía e Historia; trabajó exhaustivamente el período del Imperio Romano en Gran Bretaña, así como los temas de Filosofía de la Historia que desarrolló en conferencias durante los años 1926 y 1928, que luego trabajó con visión de conjunto y ánimo de edición. No vio publicada su obra de mayor resonancia: *Idea de la Historia*, ya que la salud comenzó a fallarle en 1938 y, aunque estuvo trabajando hasta 1940, falleció en 1943. Uno de sus discípulos, T.M.Knox, publicó en 1946 el conjunto de textos y conferencias que forman el libro. La segunda guerra mundial y el cuerpo conspiraron contra Collingwood, pero sus sucesores salvaron sus ideas del olvido. Desde su publicación, este libro es considerado el aporte más importante en lengua inglesa a la Filosofía de la Historia. Sigue siendo referencia fundamental en la actualidad.

En el subcapítulo, “La filosofía de la historia”, de la Introducción de su libro, *Idea de la historia*, Collingwood comienza por reconocer que el primero que aludió al tema que nos ocupa fue Voltaire y luego se detiene en lo dicho por Hegel. Después, desde su condición de filósofo, explica cómo procede la filosofía. Cito:

La mente filosofante nunca piensa simplemente acerca de un objeto, sino que, mientras piensa acerca de cualquier objeto, siempre piensa también acerca de su propio pensar en torno a ese objeto. De esta suerte, a la filosofía puede llamársele pensamiento en segundo grado, pensamiento acerca del pensamiento².

Más adelante, ubica en el siglo XVIII el momento en que la gente comenzó a pensar críticamente en cuanto a la historia, porque ya lo había hecho en relación con el mundo exterior, y fue entonces cuando la especificidad de la historia convocó a un pensamiento filosófico en torno a ella. En otras palabras, la actividad del historiador, en la medida en que fue definiendo un perfil de especificidad, requirió de un pensamiento que se enfocara en ella. Luego, Collingwood va procediendo por descarte a preguntarse qué debe-

2 R.G. Collingwood: *La idea de la historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 11.

ría estudiar y qué no la Filosofía de la Historia. En su lógica argumentativa llega a formularse cuatro preguntas vinculadas con la naturaleza de la historia y la de quienes se dedican a su estudio. Aclara Collingwood que, de tan evidente que son las respuestas, cree que nadie estará en contra de ellas. Afirma:

Los historiadores de nuestros días piensan que la historia debe ser: a) una ciencia, o sea, un contestar cuestiones; b) pero una ciencia que se ocupe de las acciones de los hombres del pasado, c) investigadas por medio de interpretación de los testimonios, y d) cuyo fin es el auto-conocimiento humano³.

El aporte collingwoodiano en este esquema es el de la última respuesta. Me refiero al fin último de la historia como “el auto-conocimiento humano”: suerte de deber ser socrático que, en verdad, muchos se animarían a discutir. En todo caso, queda claro que la Filosofía de la Historia se dedicará a pensar en cómo procede el historiador en su trabajo, no en lo que busca y encuentra, sino en cómo lo hace. Esto, que no es poco, fue aporte meridiano de Collingwood.

III. Karl Popper y La Sociedad abierta y sus enemigos

Karl Raimund Popper (1902-1994) nació en Viena, en el seno de una familia de profesionales preeminentes. Se doctoró en Filosofía en la universidad de su ciudad natal e inició su carrera profesional como profesor de bachillerato. Dio clases en el Canterbury University College de Nueva Zelanda y en el London School of Economics, hasta que se instala en Penn, Buckinghamshire, donde vivió por más de tres décadas. La reina de Gran Bretaña lo hizo Sir, en 1965. En estos años comienza a recibir doctorados *honoris causa* en expresión de reconocimiento por su obra intelectual. Muchos le consideran entre los tres grandes filósofos del siglo XX. Su libro más celebrado, *La sociedad abierta y sus enemigos*, fue publicado en 1945, y será de él de dónde extraigamos el capítulo 25, dedicado a la historia y conclusión del vasto estudio.

En este libro monumental ya citado, donde Popper parte de Platón, para luego revisar a Hegel y a Marx, al final su autor se pregunta “¿Tiene la historia algún significado?” Y se responde que depende de nosotros si queremos darle alguno y, en ese caso, cuál.

3 *Ibid.*, p. 20.

Antes, Popper distingue entre ciencias universalistas y ciencias específicas, y señala, con claridad, que la historia pertenece a las segundas, y que poco le sirven las categorías universales alcanzadas por las otras ciencias, ya que ésta procede con singularidades. Luego, en la misma secuencia argumental, defiende el carácter interpretativo de la historia, así como su naturaleza perentoria, ya que toda generación está en la obligación de explicarse, desde sus puntos de vista, los hechos humanos del pasado.

La insistencia en establecer la diferencia entre universalismo y especificidad conduce a formulaciones esclarecedoras por parte de Popper. Igualmente, la voluntad de atribuirle a la historia un significado desde una postura política es valiosa. Popper lo hace desde su tesis de la sociedad abierta, teniéndola a ella como medida de todas las cosas. Así, delimita dos campos y fija posición. Escribe durante la guerra, en condiciones adversas, de modo que no sabemos si conocía las tesis de Collingwood sobre Filosofía de la Historia. En cualquier caso, su posición sobre el significado de la historia es diáfana y concluyente. Llega a ella después de revisar a un autor neurálgico para la comprensión del mundo occidental, sobre todo en sus vertientes utópicas: Platón. Y, por supuesto, tampoco es gratuito que después de este autor revise a Marx, para luego diseñar la tesis de las sociedades abiertas en contraposición a las cerradas; tan utópicas como platónicas y marxistas. En este sentido, Popper desnuda la alianza entre historia-utopía-poder, a partir del señalamiento de las sociedades utópicas autoritarias, partiendo de Platón, naturalmente, y continuando con la última utopía: el marxismo.

IV. Fernand Braudel y los tiempos históricos

La importancia de Fernand Braudel (1902-1985) para los estudios históricos está fuera de toda sospecha. Perteneció al grupo editor de la revista *Annales*, en Francia, que de tanta relevancia que tuvo, algunos hablan de la Escuela Annales. Fue director de la publicación, después de quien fue su maestro: Lucien Febvre. Al igual que Popper, Braudel inició su vida laboral como profesor de bachillerato, pero a diferencia del austriaco, dio clases en un liceo en Argelia, donde creció en él su fervor por el mediterráneo. Luego, pasó a impartir asignaturas en la universidad en Francia. Vivió en Brasil durante tres años, cuando trabajó en la universidad de Sao Paulo. La segunda guerra mundial lo llevó al frente de batalla y a

la prisión en Alemania; allí comenzó a escribir en su memoria el libro monumental *El mediterráneo en tiempos de Felipe II*, ya sobre la base de sus tesis sobre los tiempos históricos. Fue incorporado a la Academia Francesa, y recibió los reconocimientos debidos.

En 1958, en la revista *Annales*, publica Braudel su ensayo “Historia y ciencias sociales”; en él trabaja el tema de la larga y la corta duración. Comienza por señalar la querrela que entonces se da entre las ciencias del hombre, acerca de los límites de cada una, las yuxtaposiciones, los solapamientos y los deslindes. Cree que de aquella contienda saldrán fortalecidos en sus definiciones o “de mal humor” e insatisfechos los adversarios. Las dos suposiciones tuvieron lugar. Visto a la distancia, no fue en balde el esfuerzo. Luego, afila el bisturí y la emprende contra lo que llama “la historia tradicional”. De esta crítica surgió su tesis sobre la duración de los tiempos históricos. Dice: “La historia tradicional muy atenta al tiempo breve, al individuo, al acontecimiento, desde hace mucho tiempo nos ha habituado a su relato precipitado, dramático, de corto aliento”⁴.

Líneas más adelante, insiste en precisar todavía más el ámbito y las consecuencias de la corta duración y, en particular, trabaja el significado del vocablo “acontecimiento”. Dice:

Por mi parte, quisiera circunscribirla, aprisionarla en la corta duración: el acontecimiento es explosivo, novedad sonora, como se decía en el siglo XVI. Con su abusiva humareda, llena la conciencia de los contemporáneos, pero casi no dura, su flama apenas logra verse⁵.

Como vemos, Braudel va abonando el terreno a favor de su tesis de la larga duración. Tesis que reserva para el oficio del historiador, ya que considera que el tiempo corto es propio de los cronistas y los periodistas. También, líneas más adelante se esmera en demostrar que la “historia tradicional” se ha dedicado exclusivamente al hecho político, cautiva dentro del tiempo corto y limitada por el acontecimiento. Para cuando Braudel está “lanzando estos dardos”, los disparos son de temer, ya que esta posición entonces no hallaba muchos acompañantes, más allá de sus colegas de la revista *Annales*. Un valor añadido a la tesis a favor del tiempo largo, lo entregó el propio autor con su estudio sobre el mediterráneo, de modo que

4 Fernand Braudel: *Escritos sobre historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991, p. 41.

5 *Ibid.*, p. 42.

no hablaba alguien que iba a desarrollar su tesis posteriormente, sino que la obra sobre el mediterráneo ya había sido publicada en 1949. La *autoritas* de quien esgrimía la tesis era consistente.

Pero, hay dos aspectos más en la tesis de Braudel que son de suma importancia. Me refiero a la comunicación entre las ciencias del hombre, a las que el autor considera un paso hacia delante en el desarrollo de las ciencias y, además, que este adelanto se lo atribuye a historiadores franceses. La génesis de este proceso de contaminación beneficiosa lo halla en la *Revue de Synthèse Historique*, de 1900, que encuentra continuidad en *Annales*, a partir de 1929. Además, afirma:

El historiador ha querido volver su atención a todas las ciencias del hombre. Eso es lo que da a nuestro oficio extrañas fronteras y extrañas curiosidades. Además, entre el historiador y el observador de las ciencias sociales no nos figuramos las barreras y las diferencias de ayer. Todas las ciencias del hombre, comprendida la historia, están contaminadas unas con otras. Hablan el mismo lenguaje o pueden hablarlo⁶.

Como vemos, la consagración de la interdisciplinariedad es un hecho en el pensamiento de Braudel. No cabe la menor duda de que su concepción de la historia forma parte de una idea global de las ciencias del hombre.

El segundo aspecto que anuncié antes, es el de la primacía del proceso social sobre el individuo. Esto, que no está dicho con el mismo énfasis que emplea para defender otras tesis, a la larga, ha tenido tanta influencia como la clasificación de la duración de los tiempos históricos. De hecho, uno de los que primero reacciona en contra de la primacía de lo social sobre la circunstancia individual es Isaías Berlin, como veremos luego. En resumen, a la importantísima tesis sobre la necesidad de estudiar la historia dentro de parámetros de larga duración, atendiendo a aspectos que van más allá del acontecimiento político, se suma el acento que Braudel en el proceso social, minimizando el efecto del individuo sobre el mapa de la historia. Además, la defensa de la interdisciplinariedad es ardorosa y, entonces, valiente. Todavía se hace necesaria invocarla con frecuencia.

6 *Ibid.*, p. 51.

V. Isaías Berlin: un alegato a favor del individuo

El profesor Isaías Berlin (1909-1998) nació en Riga (Letonia), pero se formó en Gran Bretaña, a donde sus padres emigraron. Decía de sí mismo que era británico, judío y ruso. Estudió PPE (Filosofía, Política y Economía) en el Corpus Christi College de Oxford, donde se graduó. Fue profesor en el New College y en el All Souls, ambos de Oxford, donde también fue rector fundador de Wolfson College, en 1966. Su vida académica e intelectual, y toda su obra escrita, tuvieron a Oxford como único ámbito. Muchos le consideran entre los grandes filósofos políticos del siglo XX. Su concepto sobre las dos formas de libertad es ya un clásico para los estudios políticos. Sus aportes a la historia de las ideas son de gran significación. El texto que comentaremos sucintamente es fruto de una conferencia dictada en 1954, fecha de publicación del mismo. Se titula “La inevitabilidad histórica” y está recogido en la antología de sus ensayos, organizada por Henry Hardy, publicada con el título *Sobre la libertad*.

Aunque en ningún momento lo especifica, es evidente que Berlin en este texto está polemizando con los historiadores agrupados en torno a la revista *Annales*. En los primeros párrafos deja claro acerca de cuál concepción historiográfica va a reflexionar. Dice:

La idea de que se pueden descubrir grandes leyes o regularidades en el proceso de los acontecimientos históricos atrae, naturalmente, a aquellos que están impresionados con el éxito que tienen las ciencias naturales en clasificar, correlacionar y sobre todo, predecir. Consecuentemente, intentan ampliar el conocimiento histórico, de forma que cubra los vacíos del pasado (y, a veces, para construir en el vacío sin límites del futuro), aplicando el método científico: extendiendo este conocimiento, armados con un sistema metafísico o empírico, a partir de las áreas aisladas de certeza, o virtual certeza, que pretenden poseer⁷.

Más adelante, indaga en el trasfondo teleológico de esta concepción, hallando sus resortes primitivos, dejando al desnudo el origen de esta necesidad del hombre de buscarle explicaciones pre-determinadas por una suerte de voluntad divina o, en su defecto, propia de leyes sociales descubiertas o por descubrir. En una suerte de otra “vuelta de tuerca”, Berlin señala:

⁷ Isaías Berlin: *Sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 2004, p. 133.

La idea de que la historia obedece a leyes, sean éstas naturales o sobrenaturales, y de que todo acontecimiento de la vida humana es un elemento de una estructura necesaria, tiene profundos orígenes metafísicos: el apasionamiento por las ciencias naturales alimenta su desarrollo, pero éste no es sólo su única fuente ni, por supuesto, la principal. En primer lugar está la concepción teleológica del mundo, cuyas raíces se remontan a los comienzos del pensamiento humano. Se presenta en muchas versiones, pero lo que es común a todas ellas es la creencia de que los hombres, todas las criaturas vivientes y quizás también las cosas inanimadas, no son meramente lo que son, sino que tienen también determinadas funciones y persiguen determinados propósitos⁸.

Siguiendo su línea argumental, dentro de su enfrentamiento con la idea determinista de la historia, la emprende contra el carácter científico que muchos le atribuyen a los estudios históricos. Berlin se pregunta si tiene alguna utilidad práctica discurrir sobre el particular, ya que, según él, todos los intentos por categorizar la historia terminan en simplificaciones estériles. Sin ser demasiado categórico, afirma que la historia no es una ciencia en el sentido en que lo son las ciencias naturales y, al no serlo en ese sentido, no puede hablarse de leyes que permitan predeterminar lo que va a ocurrir, ni analizar lo que ha ocurrido para la sombra de una explicación teleológica.

Evidentemente, está blandiendo una espada contra lo que llama las teodiceas de la historia (Schelling y Toynbee); contra los Saint-simonianos; contra Hegel, Comte, Darwin y Marx. A éste último, le reconoce haber alcanzado la más elaborada formulación. Afirma:

De todas éstas, el marxismo es con mucho la más audaz y la más inteligente, pero los que la practican, por mucho que hayan añadido a nuestro conocimiento, no han conseguido su noble y poderoso intento de convertir la historia en una ciencia⁹.

Más adelante, siempre dentro de su tarea de de-construcción del determinismo histórico vuelve con sus argumentos de peso. Dice:

La creencia en un determinismo histórico de este tipo está, por supuesto, muy extendida, especialmente en lo que yo quisiera llamar su forma historiosófica, con lo cual quiero decir las teorías

8 *Ibid.*, p. 141.

9 *Ibid.*, p. 196.

metafísico-teológicas de la historia, que atraen a muchos que han perdido la fe en ortodoxias religiosas más antiguas¹⁰.

Finalmente, debo señalar que si he citado *in extenso* es porque las observaciones de Berlin son sumamente agudas y porque articulan una crítica a la mayoría de las posiciones sobre la Filosofía de la Historia para entonces conocidas, tanto de la izquierda como de la derecha del espectro político de su tiempo. No sólo disecciona las posiciones de Marx, sino también las de Darwin, o las que dieron origen al fascismo; e incluso las de los liberales británicos, son objeto de sus observaciones críticas. En suma, señalo el valor de la crítica berliniana al determinismo histórico, a las pretensiones científicas y, además, apunto la importancia de afirmar que el individuo también cuenta, que la historia no está tramada de hechos colectivos impersonales e inevitables, sino que el hombre (y el azar) forman parte de la historia. Apunto la coincidencia entre Popper y Berlin en cuanto a su propósito de cuestionar la autoridad de la ciencia, y de negar la pretensión de hacerlo.

VI. Michael Oakeshott y la actividad del historiador

El prestigio intelectual de Michael Oakeshott (1901-1990) no ha dejado de crecer. Nacido en Inglaterra y educado en el Gonville and Caius College de la Universidad de Cambridge, donde se graduó en Historia, trabajó en Filosofía Política y en Filosofía de la Historia, dejando una obra que muchos juzgan, simplificándola, como exponente del pensamiento conservador o liberal. En este ensayo nos concentraremos en un texto publicado en 1958, titulado “La actividad del historiador”, recogido en su libro *El racionalismo en la política y otros ensayos*.

Oakeshott distingue tres actitudes en relación con el pasado: la Práctica, la Científica y la Contemplativa. Las tres dependen de quien interpreta los hechos ocurridos. La Práctica puede desarrollarla un abogado en ejercicio de una argumentación, valiéndose del pasado para abogar por una causa. La Científica surge cuando los hechos ocurridos tienen un valor independiente del individuo. Es decir, no son auscultados con un fin particular, sino que están allí, autónomos. La contemplativa refiere al que visita al pasado en busca de imágenes, de referencias para una obra de creación o para cualquier otro fin distinto al de pulsarlo científica o práctica-

¹⁰ *Ibid.*, p. 200.

mente. Esta taxonomía responde al objeto de búsqueda del sujeto en el pasado. En tal sentido, el objeto determina la manera como se visita lo ocurrido.

Luego, el autor señala la diferencia que mantienen la saga o la leyenda (que se hacen de los hechos pasados con un sentido específico), de la actividad del historiador. Acerca de ésta concluye en que al “historiador no le interesan las causas sino las ocasiones” (Oakeshott, 2001: 176), ya que según el autor lo que busca el historiador es la coherencia entre las contingencias, más que las causas como tal. Esto, que para algunos puede parecer una sutileza, no lo es, ya que no es lo mismo buscar causas en búsqueda de “la verdad histórica” que hallar las relaciones entre las contingencias. No tercia Oakeshott en la diatriba sobre la naturaleza científica o no de la actividad del historiador, sino que zanja el dilema, lo obvia desde una instrumentación práctica.

VII. E.H. Carr y una pregunta central

Edward H. Carr (1892-1982) estudió en el Trinity College de la Universidad de Cambridge. Se desempeñó como diplomático de la cancillería británica entre 1916 y 1936. En esos años se fascinó con la historia de Rusia y comenzó a tomar apuntes para su vasta obra: *Historia de la Unión Soviética*, publicada en diez tomos entre 1950 y 1978. Al finalizar la guerra, entra como *fellow* del Balliol College de Oxford. Culmina su vida académica en el Trinity College de la misma universidad. En 1961, publica su ya clásico *¿Qué es la historia?*, texto que auscultaremos en las líneas que siguen.

Después de reconocer en Collingwood al “único pensador británico de este siglo que haya realizado una aportación seria a la filosofía de la historia”, y de hacer un recorrido atento por el pensamiento acerca de la naturaleza de los estudios históricos, y en torno a la pregunta que titula su libro, Carr se detiene en las funciones del historiador, su tarea. Afirma: “La función del historiador no es ni amar el pasado ni emanciparse de él, sino dominarlo y comprenderlo, como clave para la comprensión del presente”¹¹.

Luego, ya respondiendo la pregunta que se formula como norte de su disquisición, señala: “Mi primera contestación a la pregunta

¹¹ Edward H. Carr: *¿Qué es la historia?*, Barcelona, Editorial Ariel, 1999, p. 71.

de qué es la Historia, será pues la siguiente: un proceso continuo de interacción entre el historiador y sus hechos, un diálogo sin fin entre el presente y el pasado¹².

Ya al final del texto, el autor da otra vuelta de tuerca y le señala otras funciones a la historia, siempre desde la conciencia del actor fundamental del proceso. Dice:

La historia es la larga lucha del hombre, mediante el ejercicio de su razón, por comprender el mundo que le rodea y actuar sobre él. Pero el período contemporáneo ha ensanchado la lucha de una forma revolucionaria. El hombre se propone ahora comprender y modificar, no sólo el mundo circundante, sino también a sí mismo; y esto ha añadido, por así decirlo, una nueva dimensión a la razón y una nueva dimensión a la historia¹³.

Antes de llegar a esta conclusión, el autor se ha detenido en la influencia que Rousseau ha tenido en la conciencia histórica, a partir de sus tesis que colocan el acento en la responsabilidad individual y colectiva. También se ha detenido en Marx, quien le atribuye un norte revolucionario, transformador, a la tarea del hombre en su dimensión histórica, ya que de lo contrario, según él, no tendría sentido su existencia. Como vemos, Carr en relación con la Filosofía de la Historia remite a la autoridad de Collingwood. Intentemos ahora algunas conclusiones.

Conclusiones

El primer autor que pulsamos fue Huizinga, quien ubica a la historia y a la conciencia histórica dentro de un panorama más amplio: la cultura. Además, deslinda entre los sujetos que visitan el pasado, entre ellos el historiador. Con Huizinga, el ámbito en el que emerge la conciencia histórica ensancha sus linderos. Luego, con Collingwood, que reconoce los antecedentes de Voltaire y Hegel, alcanzamos la primera definición de Filosofía de la Historia precisa. Es unánime reconocer a este filósofo-historiador como el que hizo explícita la tarea del asunto que nos ocupa. Así, en el momento en que quien estaba trabajando profesionalmente la historia pensó en lo que estaba haciendo, comenzó el camino de la Filosofía de la Historia. Esto, sin duda, lo esclarece Collingwood. El aporte de Popper podemos cifrarlo en considerar válido atri-

12 *Ibid.*, p. 76.

13 *Ibid.*, p. 202.

buirle un significado a la historia, desde la posición filosófica que se tenga, y atendiendo a la diferencia entre ciencias universales y específicas.

Así como Collingwood es piedra fundacional, Braudel es punto de inflexión sustancial. Al hacer la crítica de la historia reducida al acontecimiento, en el tiempo corto, va esbozando su tesis sobre la necesidad de comprender los hechos dentro de la larga duración. Este concepto cambió las dimensiones y el enfoque del trabajo del historiador. También, al dibujar el mapa de la interdisciplinariedad, fijó unos linderos muy amplios, unos vasos comunicantes, entre distintas disciplinas del hombre. Esta amplitud ha sido enriquecedora. Además, al colocar el énfasis en los procesos sociales y no en el individuo, provocó un duelo intelectual valiosísimo, que todavía está en pie. De hecho, Berlin responde a él, y aboga por la primacía del individuo en la historia, señalando que privilegiar lo social de manera excluyente conduce a desafueros; así como a la pretensión de creer que hay leyes en la historia y, por ello, puede considerarse una ciencia. Como vemos, las proposiciones de Braudel provocaron una suerte de ortodoxia en las filas de sus seguidores y, además, un esfuerzo de clarificación en las filas contrarias, de allí el lúcido aporte de Berlin.

Finalmente, los aportes de Oakeshott son menores en este campo, pero no por ello los dejamos de consignar. En particular, la clasificación que puede tenerse ante el pasado dependiendo de lo que se quiere de él. Se refiere a la actitud práctica, científica o contemplativa. Por último, Carr reconoce el aporte definitorio inicial de Collingwood y se anima a acotar algunas observaciones, entre ellas que a partir de Rousseau y Marx el hombre no sólo se esmera en comprender la historia sino en transformarla, en empeñarse en una tarea revolucionaria. Así llegamos al final de este resumen conclusivo.

La primera conclusión a la que se puede llegar es que la historia es un campo donde la interpretación no cesa; en consecuencia, no hay ninguna posibilidad de contar con hipótesis probadas que tengan fuerza de ley, como ocurre con las ciencias naturales. No hay ninguna ley de la gravedad en materia histórica. Nadie puede decir que los hechos se repiten de manera exacta en el ámbito de la historia, de tal forma que la científicidad de la historia es distinta a la de las ciencias naturales. Esto queda claro.

La segunda conclusión a la que puede llegarse es que, ciertamente, la mejor manera de comprender los fenómenos históricos es ubicándolos dentro de un marco cultural vasto, apelando a la interdisciplinariedad y en un período de larga duración. Así, la premisa de Collingwood de pensar qué hace el historiador mientras historia, puede materializarse mejor. En este sentido, la ampliación de los linderos que trajeron Braudel y sus compañeros de *Annales* es indudable.

La tercera conclusión nos viene dada por el llamado de atención de Berlin. No hay tales leyes en la historia, de modo tal que no es una ciencia en los términos clásicos y, además, el individuo no puede ser obviado en aras de los procesos sociales. El individuo también cuenta. Esta observación le sale al paso a la idea según la cual los procesos van a ocurrir independientemente de los individuos que forman parte de ellos. El nazismo sin Hitler no hubiera sido tal, y según la posición de Berlin, tampoco el stalinismo. Este punto es de importancia, ya que en la concepción braudeliana que coloca el acento en los procesos sociales, el nazismo y el stalinismo hubieran ocurrido igual sin ellos, ya que anidaban en el cuerpo social que los engendró y los produjo y, la verdad, es que no hay forma de obviar el sesgo personal que los protagonistas le imprimen a los procesos colectivos que comandan.

Discusión

Diógenes D. Mayol Marcó
dmayol04@yahoo.com

La dificultad de ser objetivo

RESUMEN

Este ensayo expone las muy diversas causas y razones por las cuales los hombres y, en particular, los comunicadores sociales –en tanto que mediadores entre un hecho y la sociedad– no pueden ser objetivos en su explicación de la realidad y en su redacción periodística. La exposición se divide en tres grandes áreas: 1) el hombre biológico, 2) el hombre social y 3) el hombre comunicador, y en cada una de ellas se precisan aspectos que limitan las posibilidades del hombre para ser objetivo.

Palabras clave: Noticia, objeto, objetividad, periodismo, sociedad.

The Difficulty of Being Objective

ABSTRACT

This essay exposes the diverse causes and reasons why men, and particularly journalists –as mediators between society and the facts– cannot be objective when explaining reality and writing news. This essay is divided in three parts: 1) the biologic man, 2) the social man and 3) the journalist man. On each of this parts we talk about those aspects that limit man's possibilities to being objective.

Key words: Journalism, news, object, objectivity, society.

¿No son tus ojos centinelas externos que vigilan por ti? ¿Y sin embargo, cuán a menudo son incapaces de distinguir la verdad del error?

En vos confío

Introducción

No imaginas lector, cuán difícil resultó comenzar a escribir este ensayo, amén de las lecturas, selección de datos y la estructuración de las ideas principales y secundarias. En lo particular, requiero tener claro el título y las primeras líneas del texto, porque uno y otras me sirven de guía en el desarrollo de lo que sigue hasta el final.

Parte de la dificultad pasa por adoptar una posición distante respecto del tema –distancia psicológica y emocional, que no física– para evitar involucrarme en su desarrollo –asunto que no estoy respetando en este momento, por cierto–, para no salpicarlo con opiniones, pareceres, subjetividades, que de fondo son lo mismo, y, en fin, ofrecer un discurso desapasionado, desde *fuera* de mí... objetivo, en una palabra.

Habrás captado que no me siento capaz de separarme físicamente del tema, lo cual te hará sospechar (como me ocurrió) que psicológica y emocionalmente puedo asumir una posición neutra, digamos, de interés propio del investigador; mas no físicamente, porque requiero de mi cerebro, habilidades motoras y sensoriales, habilidades aprendidas, etc., para transferir estas ideas al papel... quise decir, al procesador de palabras.

Esta incapacidad manifiesta me sirve de trampolín para preguntarme, con tu complicidad, si la debilidad confesa me inhabilita para ser objetivo. Esta duda se acrecienta porque, además, ejerzo la comunicación social, y fui entrenado en lo teórico y lo práctico, para hacer de la objetividad uno de los valores profesionales más preciados.

Permíteme, entonces, desconectarme psicológica y emocionalmente de aquí en adelante, para intentar conocer si esta incapacidad es propia, personal, íntima, o acaso la comparto contigo y con los otros semejantes a nosotros.

El hombre biológico

El ser humano está diseñado para captar cinco sensaciones: lumínicas (visión) auditivas (oído) táctiles (tacto) gustativas (gusto) y olfativas (olfato). Estas son sus herramientas básicas para interactuar con todo aquello que le rodea, incluido su propio cuerpo, el que está capacitado para girar sobre sí mismo y trasladarse de un lugar a otro. Sin este quinteto sensorial no podría el hombre contactar y experimentar ni su cuerpo ni el mundo que comienza más allá de su cuerpo. Como toda criatura que habita el planeta Tierra, sus sentidos responden a habilidades adquiridas, heredadas, transmitidas por generaciones, pero limitadas.

Para percibir el gusto más insignificante, sobre nuestra lengua han de actuar 25.000 veces más moléculas que para el estímulo de la nariz. Sin embargo, el sentido del gusto es realmente deplorable, ya que sólo percibe cuatro cualidades: dulce, salado, ácido y amargo¹.

Agreguemos que, de no ser por el fuego, la luz artificial y la luna llena con cielo despejado, la visión durante la noche sería prácticamente nula. En este sentido, Coleman y Freedman señalan: “El ojo humano capta ondas luminosas agrupadas en una banda muy estrecha –aproximadamente una trillonésima parte del espectro completo de energía electromagnética”². Es así como, de no ser por el aire, el oído y el olfato, servirían de poco. “Aun cuando el oído humano registra frecuencias de sonido entre 20 y 20.000 ciclos por segundo, su sensibilidad máxima se encuentra entre 1.000 y 4.000 ciclos, los límites en que se incluye el habla humana”³. Por otra parte, Dröscher señala que “su nariz dispone, en primer lugar, de una especie de precalentador de aire y, en segundo, es además un “caldo de cultivo ideal para los constipados”, de forma que sólo una mínima parte, por mucho que ello pudiera sorprender, es realmente órgano olfatorio”⁴. Y para más, según García Bacca, “los dos sentidos de oído y vista son sentidos a los que a veces no interesa la *realidad*”⁵.

1 Vitus Dröscher: *La magia de los sentidos en el reino animal*, España, Planeta, 1987, 134.

2 Coleman y Freedman: *Los secretos de la psicología*, Barcelona, Salvat, 1987, pp. 10-11.

3 *Op. cit.*, p. 2.

4 Vitus Dröscher, *La magia de los sentidos en el reino animal*, p. 95.

5 Juan García Bacca: *Elementos de filosofía. Origen y evolución, desde los griegos hasta el siglo XX; estructura, fundamentos y grandes temas*, Caracas, Editorial CEC, 2004, p. 81.

No están nuestros sentidos capacitados para la omni-percepción, sino para responder dentro de rangos mínimos y máximos, por debajo y por encima de los cuales ya no es posible el registro sensorial, ya por defecto ya por saturación. Así, “Cada órgano sensorial no reproduce sino aquellas cualidades perceptivas que le son específicas (...) Los seres dotados de instrumentos sensoriales distintos de los humanos, producirán imágenes distintas del mundo”⁶.

Y conste que no intentaremos sumarnos a Drüscher, para quien no existen cinco ni seis, sino muchos sentidos, entre los que menciona el sentido de la sed, el sentido eléctrico y hasta se pregunta si acaso no habrá que entender al ojo humano ya no como un sentido sino como cinco, “ya que para percibir la claridad y los colores se precisan dos tipos de nervios completamente diferentes, y también bastoncillos y conos distintos” (1987: 184).

Desde el punto de vista de la cibernética, los sentidos son interfases entre aquello, el objeto, el hecho dinámico, y quien percibe las sensaciones aportadas por ellos, crudas, sin selección ni proceso previos. De hecho, todo el cuerpo humano es también una interfase; lo que no lo hace equiparable a un vehículo o una máquina.

Nuestra capacidad de canalización respecto al habla es aproximadamente de seis palabras por segundo; por lo que hace a las imágenes, es más o menos la misma. Al excederse esta frecuencia, se produce una confusión entre lo que vemos u oímos: no podemos procesarlo con la rapidez suficiente para llegar a comprenderlo⁷.

En este sentido Javier D. Restrepo nos dice que “[L]as palabras apenas si logran convertir en una apariencia los pensamientos, los sentimientos o los recuerdos, pero son insuficientes para transmitir la realidad”⁸. Ya el propio René Descartes nos advertía respecto de la fidelidad de estos sensores: “Todo lo que hasta ahora he admitido como absolutamente cierto lo he percibido de los sentidos, he descubierto, sin embargo, que estos engañan de vez en cuando

6 Franz Breuer: “Lo subjetivo del conocimiento socio-científico y su reflexión: ventanas epistemológicas y traducciones metodológicas”, disponible en: <http://www.qualitative-research.net/fqs-texte/2-03/2-03intro-3-s.htm>, 29 de mayo de 2007.

7 Coleman y Freedman: *Los secretos de la psicología*, 72.

8 Javier D. Restrepo: *Objetivo: La objetividad*, disponible en: <http://www.etcetera.com.mx/pag120-127ane73.asp>, marzo de 2007.

y es prudente no confiar nunca en aquellos que nos han engañado aunque sólo haya sido por una vez”⁹.

Es cierto que el hombre ha desarrollado tecnologías que ayudan a superar estas y otras limitaciones de diseño biológico y a ser más precisos, pero aún así el cerebro tiene un modo muy particular de atender las demandas sensoriales. El cerebro no mantiene una línea directa con cada sentido las 24 horas del día, los 366 días del año bisiesto; más bien reparte su atención entre ellos y otros procesos mentales y orgánicos. Es decir, no toma la información sensorial linealmente sino, a similitud del procesador de nuestro computador, por intermitencia, en paquetes de datos (batches), y tampoco la organiza en un mismo lugar sino, a semejanza del disco duro, en sectores distintos y hasta físicamente distanciados.

El computador traduce nuestras órdenes y datos a numeración binaria (unos y ceros), mientras que nuestro cerebro selecciona y comprime los datos nada más tomarlos del mundo exterior a través de los sentidos, según nuestro grado de atención o de urgencia. Al respecto Horgan señala: “Chomsky cree, al igual que Gunther Stent y Colin McGinn, que la estructura innata de nuestras mentes impone límites a nuestro entendimiento”.¹⁰ Por añadidura y como debe esperarse, el cerebro también posee capacidad limitada.

(...) el cerebro humano (e incluso la suma de los cerebros de todos los científicos) puede admitir sólo una cantidad limitada de información (...) Pero aún cuando pudiéramos recopilar todos los datos, ello iría más en contra que en pro de la claridad de nuestro juicio. Los árboles no nos dejarían ver el bosque¹¹.

El cuerpo, a su vez, le permite al hombre expresarse, desplazarse, actuar, relacionarse y crear en esta realidad, con aptitudes y capacidades igualmente limitadas. Sin embargo, con la ayuda de la inventiva humana, Stephen Hawking demostró que el cuerpo puede quedar inutilizado en su capacidad de movimiento y expresión, pero mantener su lucidez, inteligencia, así como su capacidad de discernimiento, de abstracción y creación.

Hasta aquí podemos ver que nuestro encuentro con lo otro y los otros está limitado por factores inherentes a nuestros sentidos

9 René Descartes: *Meditaciones metafísicas*, Barcelona, Orbis, 1981, p. 31.

10 J. Horgan: *El fin de la ciencia. Los límites del conocimiento en el declive de la era científica*, España, Paidós, 1998, 198.

11 Herman Hakenn: *Fórmulas del éxito en la naturaleza*, España, Salvat, 1986, p. 10.

–de los que no podemos fiarnos del todo–, a la naturaleza y modo de operar del cerebro, y a las posibilidades reales y potenciales de nuestro cuerpo. Y aún no se integran a esta receta los pareceres, prejuicios, opiniones, creencias, etc. de quien hace las veces de receptor de la información sensorial.

El hombre social

Todo sujeto debe aprender que las cosas existen aunque no las observe, que ciertos objetos existen mucho antes de él nacer, y que probablemente continuarán existiendo después de que deje de existir. Pero no lo hace por ósmosis ni nace con esta habilidad. “El ser humano no está preparado para conocer y habitar la realidad sin ayuda”¹² “Los niños deben aprender a ver, como nosotros, las cosas que nos parecen más obvias”¹³.

Mi primogénita –para entonces de unos tres años– un buen día me preguntó: “Papi, ¿qué es aquello que yo estoy viendo?”, sin intentar siquiera señalar el objeto de su atención. Al pretender mayor precisión de su parte, simplemente me contestó: “Eso que yo estoy viendo”. Para ella, yo tenía que saber cuál, entre varias cosas, miraba. Por regla general, el ser humano nace rodeado de personas que le cuidan, alimentan y educan informal y formalmente, en un contexto lingüístico, social, económico, religioso, nacional, ético y cultural, sin olvidar que primero aprendió a reconocerse (en la infancia temprana) como una unidad en la dualidad objetiva y subjetiva; que esos brazos, manos, piernas y pies son parte de mí y, más tarde, asimilar que aquel rostro reflejado en el espejo es el mío, que soy yo, dificultad que se agudiza ante el hecho evidente de que ese que está allá, soy yo... que estoy aquí.

Steinberg y Bluem, citados por Rivadeneira Prada, señalan a propósito: “escogemos aquello que nuestra cultura ha definido ya para nosotros y tendemos a percibir lo que escogemos en la forma en que nuestra cultura lo ha estereotipado para nosotros”¹⁴. Gracias a este contexto, uno se hace de un lenguaje que no sólo le sirve para comunicarse, sino como “instrumento básico para el

12 José Ayllón Vega: *Filosofía mínima*, Barcelona, Ariel, 2003, p. 131.

13 Coleman y Freedman: *Los secretos de la psicología*, p. 29.

14 Raúl Rivadeneira Prada: *La opinión pública. Análisis, estructura y métodos para su estudio*, México, Trillas, 1976, pp. 124–125.

pensamiento¹⁵, y de un idioma que lo habilita para ciertos sonidos (como *eñe*, *che* y *erre*, en español) y lo atrofia para otros (los sonidos *sh*, *wh* y *th* en inglés, por ejemplo), y a partir de esto uno se entrena en el uso de la escritura previa pasantía por rayas, garabatos y formas simples.

En ello coincide Mayorca: “no sólo pensamos y transmitimos lo pensado con palabras, sino que éstas son indispensables para poder pensar¹⁶. También Fernando Savater: “La mayor parte de las acciones humanas son acciones comunicativas: incluso el propio pensamiento, deudor ya necesario del lenguaje, es siempre comunicación interiorizada¹⁷. Y todo ello le será útil al hombre para conocer, comprender y convivir en la realidad particular, porque “entendemos el mundo que nos rodea en la medida en que disponemos de información relacionada con el mismo¹⁸.”

Así lo entienden María J. Ruiz y María Lleras en este comentario: “Dice Heidegger que para conocer lo que existe –sobre lo que no existe no cabe informar– no podemos limitarnos a ver, hemos de “comprender” (Verstehen), esto es, incluir en nuestro propio horizonte existencial la existencia de otros. Esto significa que comprendemos sólo si nos comunicamos, si nuestra información es fruto del mantenimiento de una relación interpersonal¹⁹. Vale decir, seremos mejores emisores en la medida que hayamos sido buenos receptores; asimismo, los objetos comienzan a diferenciarse, a tomar especificidad respecto de lo demás, pero no porque carezcan de esa especificidad, sino porque comenzamos a entender qué es o para qué sirven, y en qué momento es conveniente utilizarlos. ¿Cómo ocurre esto?

El sujeto debe aprehender al objeto de su interés, es decir, incorporarlo a su lista de cosas conocidas, entendiendo por cosa “Los seres cuya existencia no descansa en nuestra voluntad sino en la naturaleza²⁰. “Entonces”, añaden Darwich y Rengifo, “la materia prima que el observador usa para construir la realidad son sus

15 Juan M. Mayorca: *Introducción a la sociología*, Caracas, Italgráfica, 1976, p. 129.

16 Juan M. Mayorca: *Introducción a la sociología*, 18ª edición, p. 129.

17 Fernando Savater: *El valor de elegir*, Barcelona, Ariel, 2003, p. 93.

18 Ramiro Gilabert y Eduardo Vidal-Abarca: “El significado de las palabras: conocimiento, procesos e instrucción”, en M. Carretero, J. Almaraz y P. Fernández, *Razonamiento y comprensión*, pp. 347 – 368, Madrid, Trotta, 1995, p. 347.

19 María J. Ruiz y María Lleras: *La objetividad: ¿Imposible? Digamos más bien indeseable*, Disponible en: <http://www.unav.es/cys/vi1-2/ruiz.htm>, 1º de marzo de 2008.

20 José Ayllón Vega citando a I. Kant, en: *Filosofía mínima*, p. 148.

propias observaciones, con ellas arma la realidad de su mundo, pues los objetos no tienen antes de ser observados, probados, las propiedades que el observador le otorga”²¹.

En un sentido diríamos que el observador se apropia de la esencia de los objetos, pero el conocimiento del objeto no ocurre en el vacío ni huérfano de contexto; así “toda observación en un contexto social *modifica* el objeto de la observación (...) todo conocimiento –incluyendo el científico– es ineludible portador de características del sujeto que conoce”²².

Para el neo-funcionalista Jeffrey C. Alexander ocurre lo mismo en la formulación de las teorías, “generadas tanto por los procesos no fácticos o no empíricos que preceden al contacto científico con el mundo real como por la estructura de este ‘mundo real’ (...) Existe, pues, una relación doble entre las teorías y los hechos”²³. Dicho de otro modo, el observador incide sobre lo observado, no es objetivo ni pasivo según el paradigma clásico.

Ahora bien, al cambiar su rol de receptor a emisor, cuando se le transfiere esta información a un semejante, nuestro testigo debe descomprimir los datos a partir de aquella comprensión, que será tan precisa como se lo permita su experiencia previa; o sea “una presentación mediatizada por la visión particular del autor”²⁴, quien asume que el interlocutor “activará los conocimientos previos precisos para contextualizar la información”²⁵. El receptor (oyente, lector, televidente, radioescucha, internauta) comprimirá a su vez los datos en su cerebro, y cada comprensión y descomprensión trae consigo una pérdida en la calidad de la información. Una reducción necesaria para cada uno de quienes han hecho de receptor, pero degradante respecto de la fidelidad de los datos, si consideramos que “lo que el sujeto recuerda de un texto no es su significado literal, sino únicamente la esencia semántica del mismo”²⁶.

21 J. Darwich y R. Rengifo: “Algunas claves para mirar a las organizaciones en tiempos de transición”, en *Cuadernos del Cendes* (46), pp. 121-144, 2001, 127.

22 Franz Breuer: “*Lo subjetivo del conocimiento socio-científico y su reflexión: ventanas epistemológicas y traducciones metodológicas*”.

23 Jeffrey C. Alexander: *Qué es la Teoría. Las teorías sociológicas desde la II Guerra Mundial*, España, Granica, 1992, p. 15.

24 Ramiro Gilabert y Eduardo Vidal-Abarca: “El significado de las palabras: conocimiento, procesos e instrucción”, p. 347.

25 *Ob. cit.*

26 Juan García Madruga: “Procesos cognitivos en la comprensión del discurso: el procesamiento de textos”, en M. Carretero, J. Almaraz y P. Fernández, *Razonamiento y comprensión*, Madrid, Trotta, 1995, p. 261.

Este proceso de aprehensión y traducción es transferible a la conversación, la entrevista, lo visto, lo escuchado, lo soñado, lo leído, etc. Le damos importancia a aquello que despertó nuestro interés, aquello que apoya nuestra tesis o ayuda a desvirtuar una afirmación, aquello que alcanzamos a captar y anotar. Al respecto, dice Morin:

Cada individuo utiliza a su manera, según su idiosincrasia, su historia personal, su formación, su profesionalización, las posibilidades dialógicas del pensamiento. A diferencia de una máquina de Turín, el pensamiento es un arte que cada vez debe inventar su concepción de un fenómeno, de un evento, de un problema²⁷.

Por otra parte, el habla parecería implicar una suerte de traducción de lo aprehendido a palabras (sonidos), siendo que la escritura supondría, adicionalmente, una suerte de traducción a símbolos gráficos. “Las palabras”, dice Richard Leakey, “son invenciones arbitrarias de la mente humana”²⁸, mientras que la escritura, agrega Roger Fouts a través de Leakey, “es una forma de lenguaje muy idealizada: está muy estructurada y, por consiguiente, es bastante artificial”²⁹. El lenguaje, precisa Mayorca, “es invento del hombre, es creación social”³⁰.

Hemos visto pues, que el hombre –el animal transbiológico de Jaspers–, además de poseer limitaciones de diseño, es un ente social, y como tal, también se limita y es limitado por tales convenciones. Fernández y Almaraz hacen una buena síntesis:

El sujeto humano no es ese *pensador ideal* o *científico ingenuo* dibujado por la literatura (...) capaz, por ejemplo, de:

usar la evidencia de forma imparcial,

distinguir entre validez lógica e inferencias erróneas;

suspender los juicios cuando no exista la evidencia suficiente para mantenerlos;

aplicar técnicas de resolución de problemas de forma apropiada en ámbitos diferentes del que fueron aprendidas;

27 Edgar Morin: *El Método: El conocimiento del conocimiento*, Madrid, Editorial Cátedra, 1994, pp. 204-205.

28 Richard Leakey: *La formación de la humanidad*, España, RBA Editores, 1993, p. 141.

29 *Ob. cit.*, p. 142.

30 Juan M. Mayorca: *Introducción a la sociología*, p. 130.

escuchar cuidadosamente las ideas de los demás, etc. (...)

En contraposición a este buen pensador, el sujeto de la vida cotidiana posee múltiples fallas en sus operaciones cognitivas y utiliza todo tipo de atajos mentales que no siempre le llevan en la dirección correcta³¹.

El hombre comunicador

Al científico le damos todo el tiempo que requiera para garantizarnos resultados, conclusiones asépticas de subjetividad –ya sabemos por Alexander que esto no es posible –, mientras que al periodista le concedemos no más de 24 horas; en realidad, mucho menos. Al juez de una causa y al jurado le brindamos todo el tiempo necesario para escuchar a las partes y tomar una decisión ajustada a la ley, a la justicia, distante de las emociones, opiniones, prejuicios y creencias, mientras que al periodista le exigimos igual distancia en su mediación, ya sea en vivo y directo, pero ya, para la edición del próximo día.

El historiador trabaja con el pasado, con lo que alguna vez fue y ya no será, a partir de investigaciones que otros han hecho, de la revisión de documentos generalmente escasos, deteriorados, versionados, traducidos, o todo ello a la vez; y nos ofrece como resultado su explicación de lo que pudo ser. Por el contrario, el periodista que trabaja con el pasado más reciente debe ofrecer su versión de lo ya ocurrido, sin el tiempo que el historiador se toma para leer, analizar, cotejar, contrastar autores y documentos, etc. Y en cada caso está obligado a ser “objetivo”. Debe también efectuar, no una, sino varias traducciones de aquello que finalmente será leído:

- De lo escuchado (graba) a lo escrito (toma notas) a lo escrito (redacta).
- De lo escrito (leído) a lo escrito (redactado).
- De lo visto (percibido) a lo escrito (toma notas) a lo escrito (redacta).
- De lo comprendido (síntesis / análisis) a lo escrito (toma notas) a lo escrito (redacta).

31 Pablo Fernández B. y Julián Almaraz: “Educar para pensar”, en *Razonamiento y comprensión*, pp. 237 – 245, Valladolid, Trotta, 1995, p. 238.

Al tratarse del lenguaje periodístico [...] (éste) debe ser claro y muy comprensible, puesto que sirve de comunicación entre el medio de información y un público generalmente indeterminado y de distinto grado de educación y formación intelectual. El lenguaje periodístico debe ser comprendido sin esfuerzo por cualquier lector u oyente y, al mismo tiempo, tan cuidado y preciso que al culto no le parezca una vulgaridad ni al vulgo una acumulación de tecnicismos y frases complicadas³².

Mientras redacta, recurre a métodos de presentación de la noticia aprendidos a fuerza de teoría y práctica, que le facilitan dar rápida respuesta a qué decir y cómo en un espacio predeterminado, pero esos mismos métodos son incapaces de ayudarlo a ser objetivo, en tanto que objetivo significa “Relativo al objeto en sí y no a nuestro modo de pensar o sentir”.³³ “[E]l periodista no sólo ‘escribe’ sino que *construye la información*”³⁴, dice Stella Martini. La redacción periodística –ese escribir en pretérito o futuro, en el presente– está circunscripta no sólo por el espacio disponible en la página virtual que se traduce a líneas, cuartillas, centímetros por columna, segundos y píxeles, también por el lenguaje, por cada género periodístico, la hora de cierre, la importancia relativa de la información que maneja y un largo etcétera, lo que convierte en milagro el que, en el caso de los medios impresos, la información se publique al día siguiente.

El periodismo y su producto, la noticia, se alimentan de lo cotidiano, y en este sentido se aproxima a la perspectiva constructivista, porque, además, busca comprenderla. Asimismo, coincide con el Positivismo en cuanto que “prefiere las teorías (...) que intentan explicar pequeñas parcelas del mundo y de las personas que lo habitan”³⁵.

Objetividad e información veraz, he aquí dos de las grandes exigencias hechas al periodista en particular, y al comunicador social en general; exigencias que son hechas en su ejercicio de mediación entre un hecho y la sociedad a la que pertenece, y también a partir

32 Luka Brajnovic: *El lenguaje de las ciencias*, Pamplona, Salvat S. A., 1966, p. 15.

33 José Ayllón Vega: *Filosofía mínima*, p. 290.

34 Stella Martini: *Periodismo, noticia y noticiabilidad*, Colombia, Norma, 2006, p. 24.

35 Marisela Hernández H: “Vinculaciones entre el paradigma asumido y el planteamiento del problema de investigación”, *Seminario sobre enseñanza de las metodologías de investigación*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1997.

de la Internet; esto es, más allá de las fronteras locales y nacionales. Pero, ¿hacer esto es posible?

Aun si las palabras pudieran transmitir toda la realidad, todavía estaría en duda la objetividad, porque un hecho conocido en todos sus detalles, mostrado minuciosamente por las cámaras de televisión, está percibido a medias si no es entendido. La objetividad de una información deja que desear si a la vez que se muestran los hechos no se los entiende³⁶.

La objetividad, se entiende, no sólo exige distancia emocional del emisor, sino también un contexto compartido con el receptor.

(...) aunque de hecho se hable de objetividad, de derecho hoy ya nadie cree que se pueda llegar a ser objetivo. Ya no se piensa que la noticia sea un fiel reflejo de la realidad y no se cree en la neutralidad de los medios, ni en su utópica *objetividad* como garantía de una verdad concebida como *transparencia espectacular* o *miémica*³⁷.

Al respecto comenta Enrique De Aguinaga: “No es que el Periodismo no quiera buscar la Verdad. Es que no tiene capacidad ni disposición para ello. [...] Más, aún: aunque se lo propusiera no podría conseguirlo porque se lo impediría su propia naturaleza selectiva y valorativa de la Realidad”³⁸.

A estas alturas, la pregunta por la objetividad es abiertamente retórica, porque el periodista es, primero que nada, animal transbiológico y social, y después, profesional y mediador: que unas veces hace de observador no participante, y otras, de observador participante. “Como en todo oficio o profesión, en el periodismo entran en juego opiniones, representaciones del mundo y de la propia tarea, prejuicios y adscripciones a un estilo, un género, una empresa, una ideología determinados”³⁹.

Y sin embargo le exigimos marcación hombre a hombre ante el hecho que se transformará en noticia, algo que no somos capaces de cumplir en nuestro campo personal y profesional, no porque no queramos, sino porque, como se ha visto, no podemos. “Cuando el periodista escribe su relato es un ciego que da cuenta de hechos

36 Javier D. Restrepo: *Objetivo: La objetividad*.

37 María J. Ruiz y María Lleras: *La objetividad: ¿Imposible? Digamos más bien indeseable*.

38 Enrique De Aguinaga: “¿Información veraz?”, en *Estudios sobre el mensaje periodístico*, N° 4, pp. 123 – 133, Madrid, Servicio de publicaciones UCM, 1998.

39 Stella Martini: *Periodismo, noticia y noticiabilidad*, p. 25.

que no está viendo, que sucedieron y desaparecieron”⁴⁰. El periodista es, pues, como cada uno de nosotros, “irrevocable e intrínsecamente subjetivo”⁴¹ y, por tanto, concluyendo con el paralelismo, la marcación debe ser por zona.

40 Javier D. Restrepo: *Objetivo: La objetividad*.

41 Franz Breuer: “*Lo subjetivo del conocimiento socio-científico y su reflexión: ventanas epistemológicas y traducciones metodológicas*”.

Reseñas

John Cowburn: Free Will, Predestination and Determinism¹

Carlos G. Patarroyo G.
Departamento de Filosofía
Universidad Nacional de Colombia
cgpatarr@cable.net.co

Prevalece la opinión común de que hace tiempo se sacó todo el jugo a la controversia acerca del libre albedrío, y que ningún campeón nuevo puede hacer más que recalentar argumentos rancios que todos han oído ya. Este es un error radical. No conozco tema menos gastado, o en el que el genio inventivo tenga una mejor oportunidad de abrir un nuevo camino².

Así comienza William James (1884) la conferencia titulada “El dilema del determinismo”. En ese entonces James consideraba pertinente defender la actualidad y vigencia del debate acerca del libre albedrío, y esta defensa sigue teniendo absoluta validez hoy en día. Los participantes contemporáneos en el debate saben que éste es uno de esos problemas a los que la filosofía no ha podido dar una solución totalmente satisfactoria. Precisamente por la dificultad que encierra, los aportes que cada uno de los autores ofrece recientemente se caracterizan por su humildad. El número de quienes proclamaban a viva voz haberlo resuelto se ha reducido dramáticamente, y estos gritos de victoria se han transformado en el reconocimiento de que cada aporte es una “posible vía” que “tal vez” nos acerque un poco a la solución definitiva, si hay una. Es precisamente porque este es el ambiente reinante actualmente, que el libro de Cowburn llama inmediatamente la atención, pues el autor dice desde la introducción que en él “*refuto el determinismo y así pruebo el libre albedrío*”.³ Se hace inevitable entonces imbuirse en la lectura del libro de Cowburn a la búsqueda de los argumentos en los que se basa esta osada afirmación.

1 Milwaukee, Marquette University Press, 2008, p. 268.

2 William James: “The Dilemma of Determinism”, pp. 145-183, *Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, New York, Longman’s, Green, and Co., 1915, p. 145.

3 John Cowburn: *Free Will, Predestination and Determinism*, Milwaukee, Marquette University Press, 2008, p. 13 (énfasis mio).

El lector encontrará que la obra de Cowburn se divide en cuatro partes. En la primera se explica cuál es el problema existente en el enfrentamiento entre una visión determinista del mundo y una visión del hombre como agente libre y moralmente responsable de sus acciones. La segunda parte expone una controversia estrechamente relacionada: la de la omnisciencia divina y si ésta implica la negación de la libertad del hombre. La tercera parte es, como el mismo Cowburn lo reconoce, la más atrayente filosóficamente; allí ofrece argumentos en contra de la visión determinista del mundo y rechaza algunas de las propuestas compatibilistas tradicionales. Finalmente, en la parte cuatro, el autor examina las decisiones; pero más que ser una investigación filosófica profunda acerca de la deliberación, su pretensión es más la de ofrecer unos lineamientos acerca de cómo se debe decidir en ciertas circunstancias, por ejemplo, el capítulo 19 está dedicado a las situaciones en las que las decisiones deben ser, o bien puramente racionales, o bien puramente emocionales, o bien una mezcla de las dos. Ya que esta última parte es menos argumentativa y se acerca más a ser un manual dogmático para la decisión, esto será lo último que se dirá acerca de ella y el resto de esta reseña se centrará en las otras tres: primero se hará una reconstrucción meramente expositiva de la segunda parte, para luego hacer una reconstrucción crítica de las partes primera y tercera.

La tensión entre la omnisciencia divina y el libre albedrío humano puede resumirse, de manera general, en la siguiente formulación: ya que Dios es omnisciente, ha de tener conocimiento del futuro. Si en un futuro un agente se enfrenta a una elección entre A y B, Dios ha de saber cuál será la elección del agente –supóngase que es B– antes de que el agente mismo decida. Pero esto implicaría que el agente no es realmente libre, pues sólo puede escoger B, ya que si escogiera A, el conocimiento que tenía Dios previamente a su elección sería falso, y dada la suma perfección de Dios, esto es imposible.

Es de resaltar que la segunda parte del libro de Cowburn ofrece al lector una excelente visión panorámica introductoria acerca de las distintas maneras en las que se ha abordado este problema en la historia religiosa. Pero el objetivo de Cowburn no es ofrecer una enciclopedia histórica del problema y los argumentos presentados en él. En lugar de ello, su interés es enfrentar a las que considera las dos teorías tradicionales más sólidas con las que se pretende solucionar la tensión entre la omnisciencia divina y la libertad

humana, para mostrar que ambas son insatisfactorias y postular luego la que él llama “mi teoría”.⁴ Así, Cowburn ubica en el debate los aportes de Pelagio, San Agustín, Lutero y Calvino, entre otros, para centrarse después en las soluciones ofrecidas por Boecio y por Luis de Molina.

Para Boecio la tensión antes descrita sólo existe si se piensa que Dios está *en* el tiempo; y todo se soluciona si se piensa que Dios está *fuera* de él. Para Él los acontecimientos, y por lo tanto su respectivo conocimiento de ellos, son todos simultáneos.⁵ La tensión no existe porque el conocimiento de los acontecimientos por parte de Dios no es un conocimiento *previo* a los mismos. Al estar fuera de todo tiempo, no puede haber un antes o un después y, por lo tanto, las acciones humanas no invalidan un conocimiento que Él tuviese de la elección de un agente.

Para Luis de Molina la tensión no existe si se piensa que es precisamente porque Dios es omnisciente, que puede saber todas las elecciones de todos los seres humanos antes de que el universo mismo sea creado. En otras palabras, Dios sabe que si crea al agente X, en el momento T, y ante las opciones A y B, el agente escogerá libremente B, todo esto antes de crear el universo. De todos los universos posibles Dios escoge crear el mejor, pero en él, las acciones de los agentes son, según Molina, libres; la única diferencia es que Dios ha creado un mundo en el que sabe que el agente X no escogerá A.

Para Cowburn la teoría de Boecio de un Dios fuera del tiempo tiene la falla insalvable de exigir que Dios sea un mero espectador de los acontecimientos del universo: su conocimiento no tendría ninguna utilidad práctica ya que no podría hacer ninguna intervención para cambiar el curso de la historia o ayudar al hombre; pues una intervención que cambie los acontecimientos, haría que su conocimiento previo de ellos fuera falso.⁶ De igual manera, dice Cowburn, Dios no puede cambiar el pasado, pero si la teoría de Boecio fuera cierta, tampoco podría cambiar el futuro, ya que todos los acontecimientos, para Él, son de la misma naturaleza (no hay unos pasados, otros presentes ni otros futuros), y si no puede

4 Cfr. *Ibid.* pp. 124-142.

5 Cfr. Boecio: *La consolación de la filosofía*, tr. Pablo Masa, Madrid, Sarpe, 1984, Libro V, Prosa sexta, pp. 211-219.

6 Cfr. John Cowburn, *op. cit.*, p. 128.

cambiar unos, no podrá cambiar los que son de naturaleza igual, es decir, ninguno⁷.

La refutación a la teoría de Luis de Molina se presenta en dos frentes. Por un lado, Cowburn considera que esta teoría condena a la desaparición a las consideraciones morales de los hombres antes de tomar una decisión. Ante una disyuntiva, un hombre no debe sopesar pros y contras; puede simplemente lanzar una moneda al aire pues, sea cual sea el resultado, será una acción que corresponde con la voluntad de Dios, ya que Él vio todo antes de la creación y decidió crear este mundo⁸. Por el otro lado, el autor critica la noción de *conocimiento* que de Molina utiliza, pues sólo puede haber verdadero conocimiento de lo que tiene un valor de verdad, y en vista de que lo que tiene un valor de verdad es lo real, Dios no podría tener conocimiento de lo que un ser humano hará antes de que dicho ser exista y lo haga⁹.

Una vez ha presentado sus objeciones a estas dos teorías, Cowburn ofrece su solución al problema. Pese a llamarla “mi solución”, ésta no es muy diferente de la teoría de Santo Tomás. Su pilar central radica en la comprensión de que, así como la omnipotencia de Dios consiste en poder hacer todo lo que *es posible* hacer, su omnisciencia consiste en conocer todo lo que *es posible* conocer. Un evento contingente, como lo son las acciones humanas, no puede ser *conocido con certeza* previamente por nadie¹⁰. Por lo tanto, en la omnisciencia de Dios no están incluidas las elecciones humanas. A lo sumo, Dios podrá tener un *conocimiento probable* de éstas, es decir, puede saber que el agente X probablemente escogerá A o que probablemente escogerá B. Cualquiera que sea la elección real de X, el conocimiento de Dios no se convierte en falso.

Una objeción no se hace esperar: parece que esto disminuye el control de Dios sobre su creación. Cowburn contesta que esta objeción sólo tiene sentido si se piensa que la palabra “control” tiene un significado unívoco cuando se aplica tanto a cosas materiales como a seres con libertad. Pero la verdad es, dice el autor, que es

7 Cfr. *Ibid.*, p. 129.

8 Cfr. *Ibid.*, p. 118.

9 Cfr. *Ibid.*, p. 128.

10 *Ibid.*, p. 135; cfr. también: Santo Tomás: *Suma Teológica*, Madrid, BAC, 2001, Parte primera, Cuestión 14, Artículo 13, pp. 215-217.

absurdo pensar que tener control total sobre un ser libre es lo mismo que tener control total sobre un proceso químico o físico¹¹.

Más controversial es la solución que Cowburn propone para el problema de la incompatibilidad entre el determinismo y el libre albedrío. Como buen libertarista, Cowburn cree que el determinismo y la libertad son incompatibles y, además, que los seres humanos son libres¹². Esta libertad implica siempre el acceso a posibilidades alternativas en el momento de actuar. Adicionalmente, el agente debe elegir, entre las distintas opciones, conscientemente y por su propia voluntad. Este segundo requisito es el que le da al agente “propiedad” sobre sus acciones, es decir, es él la fuente última e intencional de sus actos. Cowburn, igual que otros libertaristas, rechaza la dicotomía propuesta por Hume según la cual si una acción no es determinada entonces es indeterminada. El indeterminismo es un enemigo tan peligroso para la libertad como puede serlo el determinismo pues, como dice el mismo Hume, una acción sin necesidad, sin determinación, sería azarosa¹³, y nadie es responsable de lo que ocurre por azar. Así, para Cowburn hay tres tipos de eventos: los determinados, los indeterminados y las acciones libres¹⁴.

Para defender la existencia de las acciones libres Cowburn utiliza una estrategia simple: comienza por rechazar el determinismo como un *hecho*, luego rechaza al compatibilismo sobre la base de que éste acaba con la responsabilidad moral y, finalmente, refuta intentos de fundamentar una teoría del castigo que no implique la existencia de posibilidades alternativas.

A la primera parte Cowburn no dedica grandes esfuerzos. Sigue al mismo Hume y su crítica a la *Idea de conexión necesaria* para mostrar que la necesidad de la causalidad no es ni conceptual ni empíricamente demostrable, lo cual hace que el determinismo,

11 Cfr. John Cowburn, *op. cit.*, p. 117.

12 Hay que recordar que hay una rama del incompatibilismo que cree que el determinismo y la libertad son incompatibles, pero niega la realidad de la libertad; esta rama es conocida como el *Incompatibilismo fuerte*.

13 Cfr. David Hume: *Tratado de la naturaleza humana*, Félix Duque (tr.), Madrid, Orbis, 1984, Libro II, Parte III, Sección I, p. 407.

14 Cowburn sigue la línea de otros libertaristas al defender esta tripleta de eventos irreducibles entre sí (cfr. Robert Kane: *The Significance of Free Will*, New York, Oxford University Press, 1998; y David Hodgson: “Hume’s Mistake”, pp. 201- 224, en Benjamin Libet *et. al.* (eds.): *The Volitional Brain*, Londres, Imprint Academic, 1999).

que se basa en ella, no sea un hecho establecido más allá de toda duda¹⁵.

El segundo paso de la estrategia de Cowburn es sin duda el que debe soportar casi todo el peso de su teoría. Sin embargo, adolece de una grave falla. Cowburn *asume* que la responsabilidad moral está necesariamente ligada a las posibilidades alternativas, en otras palabras, asume la verdad del *Principio de posibilidades alternativas* según el cual sólo se es moralmente responsable de un acto si en el momento de realizarlo se ha podido actuar de otro modo. En el debate contemporáneo, sobre todo después de que Harry Frankfurt atacó, en 1969¹⁶, este principio tan fuertemente, no se puede suponer esto tan libremente. Cowburn no parece encontrar en la propuesta de Frankfurt mayor problema y lo refuta diciendo:

Sin embargo, si el uso de Frankfurt de la palabra [responsabilidad moral] fuese aceptado, seríamos responsables por respirar dióxido de carbono y una persona que se cayera por un risco accidentalmente sería responsable por su caída; también las bestias en su estado natural serían responsables por sus acciones y el agua lo sería por evaporarse, condensarse y caer como lluvia¹⁷.

Una afirmación así sólo puede indicar una lectura errada de la propuesta de Frankfurt y el desconocimiento de su teoría de la libertad¹⁸. Para Frankfurt un agente es libre cuando sus deseos de segundo orden concuerdan con sus deseos de primer orden y en esas situaciones también es moralmente responsable por sus acciones. Ya que ni los animales, ni el agua tienen deseos de segundo orden, es injusto decir que, según Frankfurt, todo lo que ocurre conlleva responsabilidad moral. Esto no quiere decir que Frankfurt sea imbatible, sus famosos contra-ejemplos han sido fuertemente criticados, siendo una de las críticas más fuertes la presentada por David Widerker y Carl Ginet, conocida como la “Defensa del dilema”¹⁹. Más allá de ello, Cowburn no recurre a una

15 Cfr. John Cowburn, *op. cit.*, pp. 182 ss.

16 Cfr. Harry Frankfurt: “Alternate Possibilities and Moral Responsibility”, pp. 829-839, *The Journal of Philosophy*, Vol. 63, N°. 23, 1969.

17 John Cowburn, *op. cit.*, p. 170.

18 Cfr. Harry Frankfurt: “Freedom of the Will and the Concept of a Person”, pp. 5-20, *The Journal of Philosophy*, Vol. 68, No. 1, 1971.

19 Cfr. David Widerker: “Blameworthiness and Frankfurt’s Argument Against the Principle of Alternative Possibilities”, pp. 53-73 & Carl Ginet: “In Defense of the Principle of Alternative Possibilities: Why I Don’t Find Frankfurt’s Argument Convincing”, pp. 75-90; ambos en David Widerker & Michael McKenna (eds.): *Moral Responsibility and Alternative Possibilities*, Inglaterra, Ashgate, 2003.

acusación tal y se contenta con su crítica a Frankfurt. En vista de que el objetivo de la crítica de Frankfurt es mostrar que la responsabilidad moral es independiente de las posibilidades alternativas, buena parte de la teoría de Cowburn queda en el aire si no logra mostrar positivamente este vínculo, cosa que no hace, o si no logra refutar contundentemente a Frankfurt, cosa en la que falla.

La falta de una explicación positiva de cómo funciona el libre albedrío es otro de los errores graves de Cowburn. Dejando de lado todo el interesante debate acerca de qué ocurre en el cerebro cuando una persona actúa (y, por supuesto, si estos eventos físicos dan lugar o no al libre albedrío) Cowburn se limita a citar a Robert Kane cuando éste dice “cuando es descrito solamente desde el punto de vista físico, el libre albedrío se parece al azar”²⁰. El problema está en que Kane sólo puede defender la realidad del libre arbitrio si explica qué es lo que ocurre en el cerebro y muestra que, en ciertas circunstancias, allí hay un indeterminismo que el sujeto controla. Este indeterminismo sólo se presenta en ciertas situaciones, en las que el sujeto se enfrenta a una decisión en la que ambas alternativas son exactamente igual de atractivas. Esto genera un conflicto en el agente y este conflicto

(...) se verá reflejado en las regiones apropiadas del cerebro, produciendo un distanciamiento del equilibrio termodinámico. El resultado será una mezcla del caos presente en las redes neuronales involucradas [...] el caos resultante podría magnificar las indeterminaciones cuánticas en los disparos de las neuronas individuales, de manera que éstos tengan efectos a gran escala en la actividad neuronal de las redes del cerebro²¹.

Kane sólo puede explicar la aparición del indeterminismo en el cerebro si hay un conflicto. El conflicto aparece cuando el agente debe decidir entre dos opciones exactamente igual de atractivas. Sin embargo, Cowburn afirma “no es como si sólo fuésemos capaces de decidir por cualquier alternativa sólo cuando las distintas influencias en nosotros estén perfectamente balanceadas”.²² Cowburn defiende que para un ser humano es posible escoger la opción hacia la que tiene una inclinación menor. Pero si esto es así, hace falta una explicación de qué ocurre en el cerebro y cómo esto es fácticamente posible desde un nivel físico, ya que se distancia

20 John Cowburn, *op. cit.*, p. 18.

21 Robert Kane: “Libertarianism”, p. 28, en Robert Kane *et. al.*: *Four Views on Free Will*, Malden, Blackwell, 2007.

22 John Cowburn, *op. cit.*, p. 23.

de la propuesta de Kane. Infortunadamente jamás ofrece una explicación.

El segundo paso de la estrategia de Cowburn no logra demostrar el vínculo necesario entre las posibilidades alternativas y la responsabilidad moral, así como también falla al no ofrecer una explicación de cómo es posible el libre albedrío teniendo en cuenta el funcionamiento del cerebro.

El último paso de su estrategia se centra en la refutación de teorías que pretenden defender que, pese a no haber posibilidades alternativas, puede seguir habiendo castigo. Su foco central de atención es la teoría según la cual la “culpa” no existe, pero de todas maneras es necesario “condicionar” a los trasgresores de la ley mediante la prisión. La idea es que si el determinismo es cierto, nadie puede en realidad actuar de una manera diferente a como actúa. Esto eliminaría, a los ojos de Cowburn, la responsabilidad y la culpa; sin embargo, para algunos autores ello no implica que las prisiones y los castigos desaparezcan. Un agresor es castigado, ya no pensado en el pasado, sino en el futuro. Si sus acciones están determinadas por su entorno y sus experiencias, la experiencia de la cárcel influirá en él de manera que la próxima vez se incline más hacia el bien que hacia el mal. Recientemente Derk Pereboom ha defendido una posición similar: “Poner a alguien en cuarentena puede ser justificado aún si ese alguien no es moralmente responsable de ser un peligro para otros”²³. Sin embargo Cowburn rechaza esto al decir:

¿Qué pasa con las personas que, después de cometer el crimen, no responden al tratamiento? [...] Cuando las personas que han estado encarceladas por un largo periodo después de cometer ofensas relativamente menores vean a otras, que han cometido ofensas mayores, salir después de un tiempo corto, encontrarán esto injusto²⁴.

Cowburn agrega: “En este contexto el determinismo priva a las personas del reconocimiento de su responsabilidad y de su dignidad”²⁵.

23 Derk Pereboom: “Hard Incompatibilism”, p. 116, en Robert Kane *et. al.*: *Four Views on Free Will*, *op. cit.*

24 John Cowburn, *op. cit.*, p. 211.

25 *Ibid.*, p. 214.

A lo primero se puede responder con una pregunta: ¿Cuál sería la diferencia si el agresor fuera realmente libre pero no se regenerara? Volvería una y otra vez a la prisión. Visto de esta manera no hay mucha diferencia entre una teoría y la otra. En ambas quien no se regenera está condenado a pasar su vida en prisión.

Lo segundo parece ser una petición de principio por parte de Cowburn. A menos que se logre mostrar que la responsabilidad moral es algo real (y no una ficción social), cosa que sólo se puede hacer si se demuestra, primero, que hay realmente libre albedrío y, segundo, que hay un vínculo necesario entre éste y la responsabilidad moral, no se puede rechazar una teoría que pretenda prescindir de ella, sólo porque prescinde de ella. Infortunadamente, como ya se ha dicho, Cowburn no logra cumplir con los dos pasos anteriores.

El libro de Cowburn no cumple con su promesa. El lector no encontrará la prueba de la realidad del libre albedrío en él, ni la refutación definitiva al compatibilismo, o siquiera al determinismo. La falla parece estar en la estrategia misma. Donde sólo hay dos posibilidades y éstas son complementarias, la negación de una implica la verdad de la otra. Pero cuando las posibilidades son tres, como en este caso (determinismo, indeterminismo y acciones libres), la negación del determinismo no implica la verdad de las acciones libres. No basta con refutaciones al compatibilismo, hay que mostrar, positivamente, en qué consiste el libre albedrío y cómo es posible. Infortunadamente a Cowburn se lo puede acusar de no refutar contundentemente a su enemigo, y de omitir cualquier explicación positiva acerca del funcionamiento del libre albedrío. Pese a ello, su libro tiene la virtud ser una buena introducción al debate acerca del determinismo y el libre albedrío, así como también acerca de la tensión entre la omnisciencia divina y la libertad humana.

Reseña

Tomás Straka: Un reino para este mundo. Catolicismo y republicanismo en Venezuela

Hna. Marisol Criollo Sánchez

Tomás Straka se desempeña como profesor e investigador de la Universidad Católica Andrés Bello. En su currículo cuenta con varios libros publicados en el área de historia, y en el de educación es coautor de *Algunas propuestas para la educación en valores*. En este momento es encargado de las Maestrías en el área de Postgrado de la UCAB, Caracas.

Su más reciente trabajo *Un Reino Para este Mundo. Catolicismo y republicanismo en Venezuela*¹, es, sin duda alguna, un interesante estudio, donde el autor es capaz de entrelazar la “libertad de espíritu” con la “paciencia e imaginación” para adentrarnos en un mundo poco frecuentado por historiadores: el tema de la política y la religión.

El autor expresa que el objetivo de la obra es examinar:

(...) esa idea Dios que ha cada momento se evoca en nuestra historia. Indagar de qué, exactamente, estamos hablando cuando nombramos al creador en nuestros discursos políticos. Identificar, al menos de forma preliminar, a esa suerte de concepción trascendental con la que el tema de la República se ha discurrido entre nosotros a lo largo de caso doscientos años.

De igual manera, nos enuncia que existe “una combinación entre una idea de república inspirada en el liberalismo, con otra idea determinada de Dios, inspirada en el catolicismo...”

Siguiendo este objetivo, Straka estructura el libro en cuatro capítulos. El primero nos presenta el pensamiento ético-político de Monseñor Mariano de Talavera y Garcés. Con este atractivo personaje, demuestra que ser buenos cristianos era sinónimo de ser

1 Caracas, Universidad Católica Andrés Bello, 2006.

buenos republicanos, y por lo tanto, el bolivarianismo (entendido como republicanismo) y el catolicismo, enmarcados dentro del contexto religioso, conducen, según Talavera, irremediablemente a la modernidad y a un cambio para la misma Iglesia.

En el segundo capítulo nos topamos con el dilema de la conciencia ante la combinación de modernidad y catolicismo. Se plantea, por consiguiente, un modelo de convivencia cívica y una “teología liberal”. En este punto, se logran establecer las diferentes soluciones socioculturales, políticas y biográficas que agitaron a nuestras primeras generaciones de republicanos.

El tercer capítulo logra introducirnos en la importancia vital de la Iglesia como proceso de consolidación definitiva del Estado venezolano y como elemento modernizador y de apoyo al poder centralizador de Gómez. Se analiza una serie de elementos que aportan o que sustentan a una Venezuela moderna y con nuevos factores de poder.

Es relevante mencionar, en este capítulo, el alcance de la Iglesia, en tanto que defensora del “*Nuevo Orden*”. En este sentido, hubo una conciliación del catolicismo con los valores del republicanismo liberal.

Finalmente, el cuarto capítulo nos muestra que, una vez muerto Gómez, queda una Iglesia restaurada y un Estado surgido del propio gomecismo; ambos deben enfrentarse a la opulencia del gran protagonista del siglo XX, el petróleo.

Es significativo mencionar que, según Straka, la Iglesia presagia el peligro que el petróleo puede ocasionar en la sociedad y en el individuo si es concebido como asunto de riqueza fácil. Inclusive sostiene que dicha riqueza podría desembocar en la destrucción del sistema. Este interesante análisis es importante y significativo, ya que nos muestra a una Iglesia renovada y capaz de salir de sus propios asuntos (Restauración) y comprometerse de lleno con la sociedad, aportando iluminadores puntos de vista como la Nueva Cristiandad y el pensamiento social cristiano, entre otros.

Straka utiliza un atrayente lenguaje, nutridas citas, gran cantidad de datos y exhaustivos análisis para mostrarnos la combinación entre la idea de república, con la idea determinada de Dios; es decir, el papel de la Iglesia Católica en el discurso político ve-

nezolano. El autor nos exhibe de plano el problema religioso como problema político de primer nivel, a la vez que nos muestra que un estado laico no implica una posición anticlerical.

Es así como, profundizando en esta obra, pudimos verificar el interesante aporte de su autor a la historia venezolana. Straka nos muestra al catolicismo no ya como un asunto ultraterreno, sino como un llamado aquí y ahora a construir la república y a hacer de ella un “Reino para este mundo”. Vemos entonces cómo, a lo largo del libro, se presenta una Iglesia protagonista, de “avanzada”, promotora, luchadora que, junto con al resto de la sociedad, quiere una Venezuela libre, próspera y dichosa.

Finalmente, este libro va dedicado a aquellas personas que son capaces de ver en la Iglesia católica elementos certeros y fiables en la construcción de la Venezuela actual, obviamente sabiendo que ella también ha tenido sus equivocaciones y desaciertos. Todo lo mencionado anteriormente es analizado, discutido y desentrañado por el profesor Tomás Straka, razón por la cual recomendamos ampliamente su lectura, sobre todo, a aquellos que quieran comprender el devenir de nuestra Venezuela.

Noticias

Fallecimiento

Comenzamos este segmento con una lamentable y triste noticia: el fallecimiento del Prof. Rafael García Torres. Hecho que sucedió la noche del primero de noviembre de 2008. Sus compañeros y amigos ucabistas le rindieron junto homenaje con una misa celebrada por el padre Rafael Baquedano, s.j., el día miércoles 19 del mismo mes en la Parroquia María Trono de la Sabiduría, UCAB.

Foro en homenaje al profesor Rafael García Torres

El día 26 de noviembre del 2008 la Escuela de Filosofía y su Centro de Estudiantes realizó en las instalaciones de la Universidad Católica Andrés Bello el Foro en Homenaje al profesor Rafael García Torres, quien se desempeñó como docente en varias universidades de país y como director de la revista *Apuntes Filosóficos*.

En el evento se expuso el artículo que escribió el profesor García en la edición número 32 de la revista *ITER: Laureano Vallenilla Lanz y la hermenéutica de los fenómenos sociopolíticos e históricos en Venezuela*. Ensayos de reconstrucción argumental. Entre los ponentes se contó con la presencia del profesor José Luis Da Silva y de la profesora Marta De la Vega, y como moderador, el profesor Jesús Hernández Mayoral, el cual dedicó unas breves palabras introductorias al tema.

Los ponentes se dedicaron a destacar los aspectos más importantes del texto, apegándose al enfoque de su autor, el profesor García. El profesor Da Silva destacó la importancia de la elaboración de una metodología científica que permitiese llegar a interpretaciones rigurosas sobre los problemas y fenómenos sociopolíticos. Con ello se lograría identificar y evitar los errores comunes de corte epistemológico, muy frecuentes en las fases interpretativas de los hechos sociales. Por su parte, la profesora De la Vega resaltó la idea de que las normas jurídicas y las instituciones no son las indicadas para llevar a cabo las transformaciones requeridas por una sociedad, y que más bien son sus integrantes los que, en definitiva, deben determinar el curso de las normas e instituciones de acuerdo a sus necesidades y costumbres. En este sentido destacó

la importancia de que el legislador conozca en detalle la historia de su país, y descubra los hechos y factores que han incidido en la evolución de esa sociedad. Una vez conocido esto, el legislador está en mejor posición para elaborar tanto las normativas que regulan las actividades de los hombres como los estatutos de las instituciones, con la idea de configurar el ordenamiento jurídico y político más conveniente.

Posteriormente, el público elaboró una serie de preguntas que fueron atendidas por los panelistas. De allí surgieron dos grandes reflexiones que le dieron un cierre filosófico al evento. En la primera se destacó la importancia de investigar las razones por las cuales el pensamiento venezolano tuvo una influencia filosófica tan restringida y parcializada, dejando a un lado a otras muy importantes que habrían podido ejercer una influencia positiva en nuestra conciencia colectiva, permitiendo que hubiese menos resistencia ante las nuevas teorías. Segundo, que la filosofía en nuestro país no debería restringirse a la mera interpretación de autores foráneos, sino ampliarse para incluir el estudio los pensadores venezolanos. Finalmente, se sugirió la idea de que, desde el comienzo, los jóvenes estudiantes de filosofía deben ejercitarse mucho más en la escritura de sus ideas, para que, de ese modo, se promueva la futura aportación de contribuciones originales dentro de la profesión.

Este foro cumplió con la expectativa de rendirle un sencillo homenaje al profesor García, quien se dedicó durante muchos años a instruir y concientizar a tantas generaciones de alumnos. Su obra y constancia son ejemplos a seguir en este sinuoso camino que es el ejercicio de la filosofía.

Elías Rosales
Estudiante de Licenciatura en Filosofía
Universidad Católica Andrés Bello

Semblanza de Arturo Andrés Roig

Arturo Andrés Roig Simon no es sólo un destacado filósofo de nuestra América, es un notabilísimo historiador del pensamiento americano. Su obra reveladora está inscrita en esa gran corriente intelectual que ha dedicado sus esfuerzos intelectuales a poner de

relieve las contribuciones de nuestros intelectuales al conocimiento y destino del ser americano.

Roig nació en parto doble con su hermano mellizo Fidel, actualmente célebre botánico, en la ciudad de Mendoza, en el occidente de la República Argentina, más cercana a Santiago de Chile que a Buenos Aires. Vino al mundo en los significativos años veinte, el 16 de septiembre de 1922, para mayor precisión. Su padre, Fidel Roig Matóns, era uno de los tantos inmigrantes procedentes de la península ibérica, de Girona, obviamente catalán, que llegaban a la América en busca de un mejor destino. Como fue corriente en aquellos transterrados fijó sus ojos en una criolla, María Isabel Petazzi, nativa de Mendoza de origen franco-italiano y profesora de primaria de la escuela nueva.

Fidel Roig Matóns, no fue un inmigrante sin estudios como era la mayoría de quienes venían a hacer la América, había sido primer violín en el teatro municipal de su ciudad natal. Ofreció conciertos en Buenos Aires, pero fue en Mendoza el lugar en el cual terminó radicándose hacia 1909. En esa ciudad había formado parte de un cuarteto de cuerdas. En ese ambiente de música y de magisterio nació y fue formándose Arturo Andrés Roig. Ambiente artístico e intelectual que impregnaría su niñez y que se diversificó cuando su padre, se dedicó a la pintura de paisajes y personalidades. Orientándose siempre hacia lo americano, plasmó en imágenes los prototipos de un pueblo autóctono en extinción, el de los huarpes o warpes del Cuyo, aunque también abordó otros temas americanistas, reveladores de su profunda inserción en su segunda patria.

De modo que Arturo Andrés tuvo la suerte de nacer y crecer en un ambiente propicio a las inquietudes intelectuales, un hogar ilustrado para los parámetros usuales de la época. Estas condiciones le orientaron hacia estudios universitarios que aun no eran bien apreciados como las carreras corrientes de medicina, abogacía e ingeniería. El joven Roig se inclinó inicialmente por el magisterio. Hacia los años de la segunda guerra mundial, en pleno ascenso del peronismo hizo su carrera universitaria. Fueron años de gran efervescencia política a la cual no pudo estar ajeno ningún estudiante de ese nivel. Durante aquellos años juveniles simpatizó con la España republicana, desde luego a partir de entonces repudió cuanto tuvo que ver con las potencias aliadas de Francisco Franco concertadas en el eje nazifascista, que tuvo fuertes simpatizantes en Argentina.

La Argentina en la cual creció Roig, vivió una notable transformación sin perder su condición de país de la periferia del sistema capitalista mundial, con más vínculos con Europa que con Estados Unidos. Un fuerte movimiento nacionalista sacudió a la sociedad. En los momentos en que se decidía el rumbo de la guerra en Europa, comenzó la llamada revolución de 1943 encabezada por una mezcolanza de militares nacionalistas-democráticos, liberales y hasta pro-nazis, quienes tomaron diversas medidas de significación: precios máximos, rebaja de alquileres, eliminación de aranceles en los hospitales, castigo a la usura, intervención de empresas, disolvieron los partidos políticos e impusieron el credo católico en todas las escuelas, pero también sostuvieron independencia y neutralidad en el conflicto internacional.

El sector universitario argentino de aquellos días estuvo envuelto activamente en los antagonismos políticos que saturaron el ambiente nacional. La política rebasó los límites nacionales. La confrontación de Estados Unidos contra el naciente peronismo se irradió a los más diversos sectores sociales. En una peculiar confrontación interna y externa se fue fraguando el controvertido populismo peronista que planteó tantas interrogantes entonces como ahora. Fue en aquellos días cuando Arturo Andrés ingresó a las aulas universitarias.

Graduado de maestro normal ingresó en la educación superior y 1949 salió de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Cuyo, en Mendoza, titulado de Profesor de Enseñanza Secundaria, Normal y Especial en Filosofía. Sin embargo, no se contentó con esa categoría y se animó a proseguir su formación en otras tierras. Tuvo la fortuna de recibir en 1953 una beca nada menos que en la Sorbona, que era entonces la meca de todo universitario con ambiciones de alto nivel. Allí trabajó bajo la tutoría de Pierre-Maxime Schuhl, destacado estudioso de las filosofías antiguas. Este profesor, alsaciano de progenie hebrea había vivido interesantes experiencias. Capitán de la reserva motorizada, entró en ejercicio al comenzar la guerra entre Alemania y Francia. Al ser prisionero fue recluido en el campo de concentración de Codlitz, vivencias que dieron motivo a un libro titulado, *Jeux des images cautives*. Schuhl produjo una considerable cantidad de trabajos científicos, particularmente acerca de la filosofía griega y los legados intelectuales de Sócrates y Platón, que influyeron notablemente en las curiosidades filosóficas del joven argentino.

Desde su estadía en Francia el joven mendocino como resulta obvio, se interesó por el pensamiento de Platón, devoción que sostuvo por muchos años de su quehacer intelectual. En 1972 apareció su libro *Platón y la Filosofía como libertad y expectativa*, Roig había dedicado diez años vida en elaborarlo.

En Francia estuvo cerca —y compartió con— de los sectores políticos y sociales anticolonialistas y contestatarios, quienes organizaron en la propia Universidad de la Sorbona un acto en honor al General Von Giap, que había propinado una apabullante derrota al ejército francés y la legión Extranjera en la espectacular batalla de Diem Bien Phou.

Al volver a su patria, no sólo continuó el estudio de Platón, —en 1972, *Platón o la Filosofía como libertad y expectativa*, fue publicado por la Universidad de Cuyo, Mendoza—, sino que enseñó Pensamiento Argentino en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, pero como puede observarse en su extensa bibliografía, comienza la investigación de personajes que se habían considerado menores en la historia intelectual. Es un enfoque casi regional. Entre 1957 y 1968 aparecen variados trabajos sobre figuras poco conocidas, fuera de ámbitos reducidos: Manuel Sáenz, Julio Leonidas Aguirre, Agustín Álvarez, Juan Llerena, Juan Gualberto Godoy, y tantos otros, los krausistas y espiritualistas argentinos. Casi pudiera decirse que el desplazamiento de su interés recorre un camino original: de los clásicos griegos, a los pensadores mal llamados “menores”, de ambiente argentino muy local y de ellos a las grandes figuras de la historia continental. Aunque en cada región en donde vivió y estudió no ignoró a la producción de ideas de los menos relevantes. Por supuesto. Un lugar relevante ocuparon los trabajos sobre el terruño mendocino.

Los tiempos americanos de fines de los años 50, derrocamiento de la dictaduras de Pérez Jiménez y de Batista, la búsqueda desesperada de un camino de desarrollo para la América nuestra y los contactos con Leopoldo Zea, Francisco Miró Quesada y Augusto Salazar Bondy alentaron en Roig un impulso convergente a favor de una perspectiva de gran calado y amplitud. En el año de 1974 participó en el fue el primer Congreso mexicano de Filosofía reunido en la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, México.

De nuevo el neoperonismo al poder y Roig comprendió como tantos, que debía apoyar lo que excedía al peronismo mismo, por ser un movimiento social que venía desde el pueblo. “Entendimos que debíamos reestructurar la universidad argentina, adecuándola para dar paso hacia aquella democracia de sentido social y participativo y lo hicimos con fervor. Sabíamos, sin embargo, de la ambigüedad del peronismo, que como todos los populismos hispanoamericanos, fue una caja de sorpresas y en ese juego perdimos, porque avanzó el militarismo, la dictadura, la represión implacable, sangrienta, irracional, sobre todo, profundamente sucia y antihumana”.

Y cuando avanzó el militarismo –sucio, implacable, inhumano y sangriento– en 1975, separáronle injustamente de su cargo de Profesor principal de la Universidad de Cuyo, a él, que ya gozaba de fama internacional y era uno de los más conocidos maestros de Latinoamérica. “Lógicamente entramos en la lista de expulsados y perseguidos, tuvimos que escondernos y luego huir del país. Nos esperaban colegas y amigos universitarios en Europa, en particular en Francia y en países latinoamericanos. Optamos por no salir de nuestro continente.

En 1976, un nuevo golpe militar inicia otra era de dictaduras reaccionarias en Argentina. Los intelectuales de ideas progresistas, como se decía entonces, fueron destituidos, perseguidos, encerrados, encarcelados o enterrados. Cesanteado de su cátedra universitaria, Roig, con mujer e hijas auestas, emprende el camino espinoso del exilio. Venezuela le abre sus puertas por un tiempo, en el Centro Rómulo Gallegos. Estuvo presente en los pasos fundadores de la Biblioteca Ayacucho. Tras un breve paso por la Universidad Autónoma de México, echa ancla en Ecuador en la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, en Quito. Diez años pasó allí. Diez años viviendo el drama de los exiliados, desde luego, pero fueron de mucho trabajo y de notables frutos: alumnos aprovechados, aportes valiosos para el país de refugio y toda la América, años aleccionadores, de enriquecedor compromiso intelectual:

- *Esquemas para una historia de la filosofía ecuatoriana*, Quito, Ediciones de la Universidad Católica, 1977.
- *El pensamiento social de Juan Montalvo* (Quito, Tercer Mundo, 1984).

- *El Humanismo ecuatoriano en la segunda mitad del siglo XVIII* (Quito, Banco Central).
- *Bolivarismo y Filosofía Latinoamericana* (Quito, Flacso), Narrativa y cotidianidad (Cuadernos de Chasqui, N° 4).

No es de extrañar que en 1983 el Gobierno de la República del Ecuador concediera al destacado pensador argentino la condecoración al mérito cultural de Primera Clase.

Al año siguiente del otorgamiento de esta distinción, instancias de Justicia Federal en Argentina dictaron su reincorporación a la Universidad de Cuyo. Empezaba un largo y tortuoso camino en la nación austral por hacer justicia a tantos crímenes y atropellos cometidos por la gorilaza bajo los pretextos de la guerra fría y la obediencia debida.

El Arturo Andrés Roig que regresó del exilio, fue un hombre, un maestro, un estudioso robustecido en su compromiso humanista y político. Sus exilios por tierras americanas habían ensanchado sus experiencias y conocimientos. Con ese saber y vivir reemprendió sus tareas con el Seminario de Estudios Latinoamericanos como eje primordial, desde la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional de Cuyo y luego desde el Centro Regional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas de Mendoza (CRYCYT). Con el correr de los cursos y de los estudios asesorados pronto incubó un extraordinario grupo de trabajo de proyección internacional: Clara Jalif, Estela Fernández, Adriana Arpini, Liliana Giorgis, Oscar Zalazar, Alejandra Ciriza, Ana Luisa Dufour, Dante Ramaglia, Marisa Muñoz y otros jóvenes que le siguen los pasos.

Las dos últimas décadas fueron de abundante producción, de la cual hemos seleccionado algunos textos mayores que han tenido bastante difusión en los más diversos ámbitos:

- *Filosofía, Universidad y filósofos en América Latina*. México: UNAM Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos. 1981.
- *Teoría y Crítica del pensamiento latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica, 1981.

- *Andrés Bello y los orígenes de la semiótica en América Latina.* Quito: Ed. Universidad Católica, 1982.
 - *El pensamiento social de Juan Montalvo, sus "Lecciones al Pueblo".* Quito: Ed. Tercer Mundo, 1984.
 - *El Humanismo ecuatoriano de la segunda mitad del siglo XVIII.* Quito: Banco Central del Ecuador, Corporación Editora Nacional, 2 tomos (Colección Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano, 1984.
 - *Bolivarismo y filosofía latinoamericana.* Quito: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, 1984.
 - *El pensamiento latinoamericano del siglo XIX.* Compilación de Arturo Andrés Roig, México: Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1986.
 - *La utopía en el Ecuador.* Quito: Banco Central del Ecuador y Corporación Editora Nacional. Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano, vol. 26, 1987.
 - *Hernán Malo González. Escritos filosóficos.* Selección de textos y estudio introductorio por Arturo Andrés Roig. Quito: Corporación Editora Nacional y Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 1988.
- Rostro y filosofía de América Latina.* Mendoza: Editorial de la Universidad Nacional de Cuyo (EDIUNC), 1993.
- Argentina del 80 al 80. Balance social y cultural de un siglo.* México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1993.
- *El pensamiento latinoamericano y su aventura.* Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 2 tomos, 1994.
 - *Proceso civilizatorio y ejercicio utópico en nuestra América.* Arturo Andrés Roig (Compilador). San Juan: Editorial Fundación Universidad Nacional de San Juan, 1995.
 - *Mendoza en sus letras y sus ideas.* Mendoza: Ediciones Culturales de Mendoza, 1996.

- *La sociedad patriótica de Amigos del País de Quito*. Quito, Universidad Estatal Bolívar y Centro de Desarrollo Social. (Colección “Todo es Historia”, n° 6), 1996.
- *La universidad hacia la democracia. Bases doctrinarias e históricas para la constitución de una pedagogía participativa*. Mendoza: Editorial de la Universidad Nacional de Cuyo (EDIUNC), 1998.
- *Ética del poder y moralidad de la protesta. La moral latinoamericana de la emergencia*. Edición de José Luis Gómez-Martínez. Athens: Proyecto Ensayo Hispánico, 2000, edición electrónica: <http://www.ensayistas.org/filosofos/argentina/roig/etica/>.

Por supuesto, esta es la muestra mayor y más representativa de un gran maestro que destaca por su impresionante bagaje cultural, expresado siempre con una sencillez que seduce y persuade sin alardes de gran gurú. Hay mucho más que ha recogido con singular minuciosidad José Luis Gómez-Martínez y puede consultarse mediante Internet.

La obra de Roig abarca un número temas, problemas y figuras impresionantes, pero lo que más nos interesa a los latinoamericanos que buscamos afanosamente un camino conveniente a nuestros intereses como región, como comunidad emparentada por innúmeros lazo y concitadas para un destino común más feliz, es esa historia de ideas a la que ha hecho tantas contribuciones positivas. La historia que examina y valora tantos y disímiles vertientes y afluentes sin perder de vista los acondicionamientos y articulaciones. Precisamente la historia que nos debemos saber al dedillo como pedía Martí. La historia de la dramática y contradictoria formación de nuestras conciencias de latinoamericanos que desean construir un mundo mejor y afinados en nuestras propias realidades.

Los aportes de Arturo Andrés Roig como investigador y como maestro de varias generaciones de latinoamericanos, han sido reconocidos por varias instituciones y gobiernos de América Latina. La Universidad de Guadalajara, México en 1989, rindió cálido Homenaje a su labor magistral. La presidencia de la República del Ecuador le otorgó, en 1992 una nueva distinción, la Orden Nacional “Honorato Vázquez”. En 1993 fue declarado “Visitante ilustre de la Universidad de las Villas”, en Cuba. El año siguiente en Ni-

caragua, 1994, la Universidad Autónoma de Managua le otorgó el grado de Doctor Honoris Causa. En septiembre de ese mismo año la Universidad Nacional del Comahue, Argentina, lo declaró Profesor Honorario. En 1996, casa universitaria, Universidad Nacional de Río Cuarto, Argentina, le otorgó el título de Doctor Honoris Causa.

Éste es, en breve y pálida semblanza, el maestro admirado, amigo de grata recordación, que presentamos aquí como antesala de un ensayo que deseamos sirva de provocación a más provechosas lecturas. Lecturas para meditar, para tomar más claridad de la significación de aportes como estos para dar el mejor y más claro impulso a la hora americanista que estamos viviendo en los amañeceres de un nuevo siglo cargado de nuevas esperanzas.

Salvador E. Morales Pérez
Instituto de Investigaciones Históricas
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
Morelia, Mich, 25 de septiembre de 2007.

I Encuentro Iberoamericano de Revistas de Filosofía

Durante los días 19 y 20 de septiembre de 2008 sesionó en la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá, el I Encuentro Iberoamericano de Revistas de Filosofía, convocado y organizado por *Ideas y Valores*, Revista Colombiana de Filosofía, editada por el Dr. Jorge Aurelio Díaz. El encuentro tuvo como proyecto central –de acuerdo con los términos de la convocatoria– establecer criterios y determinar acciones concretas cuyo objetivo principal se dirige a fortalecer la labor que vienen desempeñando, y que puedan llegar a desempeñar, las revistas de filosofía en el ámbito de los idiomas español y portugués. Este propósito tiene origen en la convicción de que las revistas son uno de los elementos fundamentales para la comunicación entre nuestras comunidades académicas, y para la difusión de la producción intelectual en las diversas áreas de la filosofía.

Con presencia y/o representación de un número superior a quince revistas iberoamericanas de filosofía, los temas discutidos durante el Encuentro fueron:

1- *Acceso Libre*: la política de Acceso Libre, aplicada a nuestras revistas, propone que sus contenidos sean puestos en la Red, de manera que cualquier persona pueda tener acceso a ellas. Esto, aunque genera importantes ventajas, naturalmente tiene significativas desventajas, pues por una parte es contraproducente para las revistas cuya existencia encuentra un soporte fundamental en las suscripciones y, por otra, no siempre los portales que facilitan el Acceso Libre establecen criterios definidos de calidad académica, lo cual es indispensable en razón de la actual proliferación de revistas de filosofía en nuestro medio iberoamericano.

2- *Sistemas de evaluación de calidad*: en los diversos países de nuestra comunidad Iberoamericana se han venido estableciendo criterios para la evaluación de las revistas científicas, que buscan elevar los niveles de calidad de las mismas. Pero dado el carácter tan diverso de las publicaciones en las diferentes áreas del saber, no resulta fácil establecer estos criterios, pues muchos de ellos, a los que deben acogerse las revistas de filosofía, son tomados de los que son apropiados para disciplinas científicas que poco en común tienen con la filosofía, resultando inadecuados. Los directores y editores de las revistas de filosofía debemos presentar propuestas fundamentadas, a fin de que esta tarea no siga siendo asumida unilateralmente por las instancias administrativas que deciden dichos criterios.

3- *Políticas para fomentar la lectura*: nuestras revistas filosóficas de habla hispana o portuguesa deben competir, entre sus lectores, con las revistas publicadas tanto en inglés como en otras lenguas europeas. Si a esto añadimos la escasa comunicación existente entre nuestras comunidades académicas, podemos afirmar que los niveles de lectura de nuestras publicaciones no son muy elevados. Por eso es necesario desarrollar políticas que incentiven la lectura de nuestras revistas, de manera que las mismas cumplan con el objetivo de ser medios efectivos de comunicación entre nuestras comunidades académicas. Para ello contamos con el elemento fundamental de nuestra comunidad de lengua, que no hemos sabido aprovechar en toda su potencialidad.

Como resultado de las deliberaciones del Encuentro, y para avanzar en la búsqueda de medios que viabilicen la concreción de lo discutido, todos los directores, editores y representantes de las revistas asistentes, firmamos un acta de fundación de la Asociación Iberoamericana de Revistas de Filosofía. El propósito de su

constitución es, inicialmente, el fomento de un diálogo entre las revistas iberoamericanas de filosofía que permita dar a conocer más detalladamente los móviles del Encuentro y de la fundación de la Asociación. El acta de constitución de la *Asociación Iberoamericana de Revistas Filosofía* la transcribimos a continuación:

Prof. José Luis Da Silva
Escuela de Filosofía
jdasilva@ucab.edu.ve
Universidad Católica Andrés Bello

Acta de constitución de la Asociación iberoamericana de revistas de filosofía

En Bogotá, el 20 de Septiembre de 2008, después de llevar a cabo las discusiones relacionadas con la búsqueda de medios que garanticen el fortalecimiento de una comunidad de revistas académicas de filosofía de habla hispana y portuguesa, los aquí firmantes, representantes de revistas de filosofía iberoamericanas, suscriben la presente acta, con el fin de manifestar su voluntad de constituir una ASOCIACIÓN IBEROAMERICANA DE REVISTAS DE FILOSOFÍA y de iniciar las gestiones para su correspondiente puesta en marcha y aplicación.

Objetivos:

Los objetivos de la Asociación aquí constituida son:

1. Fomentar la cooperación y el diálogo entre las revistas que pertenezcan a la asociación.
2. Velar por el cumplimiento de los criterios mínimos que garanticen la calidad de las revistas participantes.
3. Crear y sostener un portal en Internet que sirva de medio de comunicación entre las revistas participantes y de punto de referencia para la comunidad académica interesada en la investigación filosófica en habla hispana y portuguesa.
4. Promover entre sus miembros la política de “acceso libre”.
5. Invitar a otras revistas a participar de las iniciativas acordadas.
6. Estrechar los vínculos entre las comunidades académicas nacionales e internacionales.

Requisitos para la participación:

Las revistas que deseen participar en la ASOCIACIÓN IBEROAMERICANA DE REVISTAS DE FILOSOFÍA deberán cumplir con los siguientes requisitos mínimos:

A. En cuanto a la normalización:

Indicar el nombre del director o editor de la revista, los datos del organismo responsable, el lugar de edición y el comité editorial.

Presentar una tabla de contenidos, la periodicidad de la revista, el membrete bibliográfico al inicio de cada documento y el ISSN.

B. En cuanto a la gestión y visibilidad:

Contar al menos con 5 años continuos de publicación, o haber publicado al menos 10 números.

Cumplir con la periodicidad establecida (el retraso en la publicación no podrá exceder el tiempo de su periodicidad).

Indicar los objetivos de la revista y la fecha de impresión.

Ofrecer a los colaboradores las instrucciones informáticas y bibliográficas.

Contar con un arbitraje “doble ciego” para los artículos.

Disponer de una página en la red actualizada, de acuerdo con la política de acceso que haya establecido la revista.

Colocar en la página de la red un vínculo con la página de la Asociación.

C. En cuanto a los contenidos:

Publicar un mínimo de 3 artículos originales en cada fascículo.

Presentar un resumen de cada artículo y las palabras clave, con sus versiones en inglés.

Utilizar un sistema homogéneo para las citas.

Indicar la presentación personal e institucional de los autores en cada documento.

Comité:

Se crea un Comité por un año, encargado de poner en marcha y controlar el cumplimiento de las disposiciones acordadas como objetivos de la Asociación. Este comité está conformado por

- Jorge Aurelio Díaz, “Ideas y Valores”, Colombia, quien se desempeñará como coordinador del comité.
- Miguel Giusti, “Areté”, Perú
- Iberto Sánchez Álvarez Insúa, “Arbor”, España
- Gustavo Ortiz Millán, “Dianoia”, México

Los miembros de la Asociación se comprometen a participar activamente y a colaborar con las iniciativas que se tomen para llevar a cabo el cumplimiento de estos objetivos.

Revistas recibidas en canje

Apuntes filosóficos. **Revista de la Escuela de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela, n° 30, año 2007, p. 298.**

Contenido: I. Artículos: *Aisthêsis en Ética a Nicómaco*, Javier Aoiz. *La crisis moderna dell'unità classica del sapere: filosofía e medicina a confronto nella cultura universitaria tra Cinque e Seicento*, Giulio Pagallo. *Mónadas y cuerpos materiales*, Alfredo Vallota. *El concepto de filosofía en Pascal*, Francisco Zambrano. *La filosofía de la Educación en Dewey: ¿Una Utopía?*, Nancy Nuño. *Criticar y entender: consideraciones en torno al debate entre Gadamer y Habermas*, Alex Pienknagura. *Colin McGinn: ficción, carácter y estética moral*. José Julián Martínez. *Responsabilidad y tecnología según Hans Jonas*, José R. Lezama Q. *Teoría del poder: Democracia y totalitarismo*, Miguel Albuja. II. Notas y Discusiones: *Kant crítico de Nietzsche y Heidegger: pidiendo un Zaratustra para el siglo XXI. (Homenaje a Ezra Heymann)* a, Julio Quesada. *Las ideas de Locke*, Nikola Krestonosich Celis.

Apuntes filosóficos. **Revista de la Escuela de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela, n° 32, año 2008, pp. 118.**

Contenido: I. Artículos: *La dialéctica como acuerdo: una aproximación al problema de la falsedad en el Cratilo de Platón*, José Luis Ventura. *Vico y Descartes*, José Rafael Herrera. *La transcendencia del Ego*, Fernando Rodríguez. *La interpretación como negociación conceptual*, Lizette Nava de Müller. *Julio Cabrera: filosofía e imagen en movimiento*, José Julián Martínez. *Towards an Entangled Model?*, Patricia Mindus. II. Reseñas: *Mario Quaranta: Auguste Comte epistemólogo*, (Giulio F. Pagallo). *María Liliana Lukac (compiladora): Perspectivas latinoamericanas sobre Hobbes*, (Omar Astorga).

ConcienciaActiva21. **Ética y valores en un mundo globalizado. Fundación ConcienciaActiva, Caracas-Venezuela, n° 20, marzo 2008, pp. 204**

Contenido: I. Artículos: *Qué y quién es Dios*, Pinchas Brenner. *Evolución de la "conciencia ética" en las empresas: del valor financiero al valor social*, Víctor Guédez. *MRX und Bolívar*, Ibsen Martínez. *¿Cómo se forma un delincuente violento?*, Alejandro Moreno. *El caballero de Loyola y sus libros*, Juan Pablo Gómez. *Forma e intenciones del lenguaje*, Alejo Urduñeta. *Repetir o crear: ¿un dilema?*, Alfonso Gisbert. *El encuentro con el nuevo mundo y las incitaciones poéticas de la extrañeza*, Pedro Lastra. *Venezuela ante el espejo*, Atanasio Alegre.

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° 18, enero – junio 2007, pp. 220.**

Contenido: I. Artículos: *¿Por qué democracia? Referencia a los derechos humanos y a la ciudadanía*, Ana Julia Bozo de Carmona. *Libertad de expresión y "libertad cómica"*, José Calvo González. *La justicia según J. Finnis*, Mayda Hocevar González. *El lenguaje sagrado y su escritura*, Julieta Lizaola. *Del carácter coactivo de la metanastasis en Tucídides*, Joaquín E. Meabe. *Apuntes para una filosofía crítica de la historia regional*, José Pascual Mora García. *Competencia política partidista en los textos de Simón Bolívar (julio 1811 – julio 1815)*, Marco Ortiz Palanques. *Fundamentación socio-jurídica de los procesos normativos*, Rolando Pavó Acosta. *Filosofía y psicopatología en Kart Jaspers: los entramados de la existencia*, Gladis Leandra Portuondo Pajón. *La doctrina platónica del alma en la "República"*, Andrés Suzzarini Baloa. *Una aproximación a la concepción romana del Derecho*, Milagros

Terán Pimentel. II. Interdisciplinares: *Lo dionisiaco y lo apolíneo en Don Juan Tenorio*, Alirio Pérez Lo Presti.

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° 19, julio – diciembre 2007, pp. 208.

Contenido: I. Artículos: *Ciudadanía y sociedad civil en las democracias contemporáneas*, Marta De la Vega. *El poder simbólico de los medios de comunicación*, Ximena González Broquen. *La rutinización de la indiferencia ética y el aplanamiento de los valores en la Argentina actual*, Joaquín E. Meabe. *Jürgen Habermas: entre la ética del discurso y la ética de la especie*, Alejandro Moreno Lax. *Derechos humanos y proceso justo*, José Antonio Ramos Pascua. *El Fedón o la trascendencia del alma*, Alejandro Robledo Rodríguez. *La enseñanza del Derecho en los países de Derecho escrito*, Mauricio Rodríguez Ferrara. *De cómo los latinoamericanos percibimos la pena de muerte*, Mauricio Rodríguez Ferrara. *La doctrina platónica del alma en el "Timeo"*, Andrés Suzzarini. II. Interdisciplinares: *Bajo los murmullos: tributo a Juan Rulfo*, Marco Antonio Crispín Camacho.

Kaleidoscopio. Revista Arbitrada de Educación, Humanidades y Artes. Universidad Nacional Experimental de Guayana. Departamento de Educación, Humanidades y Artes, n° 7, enero-junio 2007, pp. 103.

Contenido: I. Artículos: *La enseñanza de la investigación en el contexto universitario: la experiencia de la Facultad de Odontología de la Universidad de los Andes*, Oscar Morales, José Tona Romero y Ricardo Tonos. *Diseño del programa de estudios avanzados en formación docente*, Aura Balbi Ochoa. *Un enfoque de evaluación integral del desempeño del profesorado universitario: planteamiento preliminar*, Omero Mora. *La poesía de Mária Russotto y los poemas apócrifos del Diario íntimo de Sor Juana*, Rolan Forgues. *La locura de amor: estudio de la pasión amorosa en las Fedras de Séneca, Racine y Unamuno*, Isabel Dávila de Brand. *Sobre el supuesto origen de la palabra. Reflexiones sobre el sujeto y el espacio en la elaboración del discurso*, José Luis Da Silva. *Un acercamiento a la Tercera vía*, de Anthony Giddens, Roger Vilain. *Aproximación a una teoría estética sobre el uso de tecnologías cognitivas en arte cibernético*, Álvaro Molina y Luis Astorga. *La verdad y la autonomía universitaria*, José Carlos Blanco. *Autonomía ¿para qué?*, José Hilario Carvajal. *La suma que es el todo y que no cesa*, José Landa. *Los siete Pecados Capitales*, Álvaro Molina D'Jesus. *Pedagogía integradora en el Aula/Pequeños lectores, escritores y poetas*, Maira Solé.

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° 53, agosto 2007, pp. 155.

Contenido: I. Artículos, *Fotografía en revistas, arte contemporáneo*, Lydia Elizalde. *Madres e hijos en los 90: Las representaciones sociales de la maternidad en la revista Para Ti*, Viviana Pinto. *El lenguaje y la teoría del caos*, Natalia Bondarenko Pisemskaya. *Bilingüismo, interculturalidad y educación, las comunidades indígenas y sorda en Venezuela, una aproximación*, Sergio Serrón Martínez. *Estrategias informativas del periodismo científico en la prensa regional del estado Zulia*, Liliana Aguiar, Leonardo Fernández y Yaritza Urdaneta. *El centauro llanero. Sus mitos y símbolos en la identidad nacional venezolana*, Ernesto Mora Queipo, Jean González Queipo y Dianota Ricard de Mora. *Los "nuevos sentidos" discursivos y lo "estético" en los procesos metafóricos del dolor, la vida y la muerte en las elegías*, Julián Cabeza L. y Lourdes Molero de Cabeza. *El problema de la explicación en la*

ciencia. *Las explicaciones causales en Bas Van Fraassen*, Ricardo Chirinos Bosisio.

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° 55, abril 2008, pp. 167.

Contenido: I. Artículos: *Empleo de las formas de acusativo precedidas de se variante de le(s) en el habla de Caracas*, Rosa Elvira Sánchez Doreste. *Dos escenarios que modelan la competencia comunicativa oral de los estudiantes de periodismo: los docentes y el diseño curricular*, Iraima Palencia, Sylvia Fernández y Fernando Villalobos. *Evolución del pensamiento estratégico en la formación de la estrategia empresarial*, Nelson Labarca. *Eating in the streets of Maracaibo; public space, social visibility and urban experience*, Mariana Gómez. *Análisis de la imagen de la mujer en el discurso del reggaeton*, María José Gallucci. *Elementos de significado en la visita de la región andina*, Alexandra Álvarez y Thania Villamizar. *El discurso del tutor en los foros formativos on-line*, Guadalupe Álvarez. *Indicadores de identidad y perfil del periodista regional en Chile*, Claudia Mellado Ruiz y Elizabeth Parra.

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° 56, agosto 2008, pp. 173.

Contenido: I. Artículos: *Transferencia de reglas sintáctico-semánticas aplicadas a la traducción del discurso científico-técnico escrito en inglés*, Judith T. Batista Ojeda, Beatriz Arrieta de Meza y Rafael Meza. *Patrimonio cultural indígena y su reconocimiento institucional*, Nila Leal González. *Alelos del complejo principal de histocompatibilidad clase II DRB1*/DQB1* de la población wayúu de la Guajira venezolana*. Miriam Echeverría, Sergio Rivera, Manssur Hassanhi, Alba Fuenmayor, Georgina Márquez, Maczi González y William Zabala. *El esquema "L" como "cuadrado semiótico". Un posible "rostro" del poder en la era capitalista mass/mediática*, Eduardo Adrián López. *El discurso de la novela sobre el espacio en Piso bajo*, de Ramón Gómez de la Serna, Jean-Claude Mbarga. *Estudio perceptivo del habla de los habitantes de la ciudad de Guanare, estado Portuguesa*, Giuseppina Nicotra. *Proyectos pedagógicos de Aula: estructura textual y mecanismos de cohesión*, Pablo Arellano García y Lourdes Díaz Blanca. II. Ensayo: *Vicisitudes de la identidad y el desarrollo nacional*.

Única. Revista de Artes y humanidades de la Universidad Católica Cecilio Acosta, Zulia-Venezuela, año 2, n° 3, enero-junio 2001, pp. 285.

Contenido: I. Investigaciones: *Pragmatismos y relativismo: C. S. Peirce y R. Rorty*, Jaime Nubiola. *Los estudios sorjuanistas en el ámbito de los países germano-parlantes desde 1930 hasta 1985*, Heinrich Merkl. *Los sin alma se hacen ciudadanos. El indígena de Perijá en el plano jurídico de la nación. 1811-1930*, Johnny Alarcón Puentes. *La visión española de la pre-independencia en Venezuela (1749-1806)*, Ángel Rafael Lombarda Boscán. *Bolívar frente al militarismo en diversos momentos de su actuación política*, Reyber A. Parra Contreras / Magdelis M. Vera Monzant. *La familia venezolana desde la perspectiva de la mujer sola, jefe de hogar*, María Bibiana Monasterios U. *el poder de la simulación. La simulación del poder*, Norberto José Olivari / Johnny Alarcón Puentes. *El paisaje sonoro del destierro*, Ernesto Mora Queipo. *Cuentos infantiles, valores humanos y cambio de paradigma en el siglo XXI*, José Francisco Ortiz, Dobrila Djukich de Nery, Alexander Hernández, Aminor Méndez.

Única. Revista de Artes y humanidades de la Universidad Católica Cecilio Acosta, Zulia-Venezuela, año 2, n° 4, julio-diciembre 2001, pp. 281.

Contenido: I. Investigaciones: *Observaciones en Moma*, Richard Rorty. *Fenomenología de la temporalidad en la filosofía de Jean Paul Sartre*, Gloria M. Comesaña-Santalices / José Luis Arias Venegas. *Contra-hegemonía y bloque popular en el levantamiento indígena-militar de enero de 2000 en Ecuador*, Francisco Hidalgo Flor. *La ética y el derecho ante la filosofía intercultural y la globalización*, José Vicente Villalobos Antúnez. *Conflictos colectivos y nuevas tendencias de la negociación colectiva en Venezuela en tiempos de globalización*, Lucía Thays Oberto de Grube. *Tairaai: Expresión wayúu de música y parentesco*, Jacqueline Vilchez. *Estudio del público del Centro de Arte de Maracaibo "Lía Bermúdez", como indicador de su programación expositiva*, Juan Pedro Diotaiuti / Vanessa Castellani. *Seguimiento / Acompañamiento como procesos de apoyo a la prosecución estudiantil*, Raquel Suárez F. *La voz de la infancia en la poesía de Lilia Boscán de Lombarda*, Valmore Muñoz Arteaga. *Venezuela de colonia a república. La visión realista. 1810 - 1826*, Ángel Rafael Lombarda Boscán.

Única. Revista de Artes y humanidades de la Universidad Católica Cecilio Acosta, Zulia-Venezuela, año 3, n° 5, enero-junio 2002, pp. 215.

Contenido: I. Investigaciones: *Currículo y formación docente como reto del siglo XXI*, Enrique Pérez Luna. *Hipótesis para una lógica del concepto de derecho alternativo desde América Latina*, José Vicente Villalobos Antúnez. *Una propuesta de desarrollo de lo local para la re-creación del espacio urbano y ambiental en las sociedades sustentables*, Álvaro B. Márquez-Fernández / Lubio Lenín Cardozo-Parra. *Literatura regional: Un problema conceptual*, Jesús David Medina. *Actividades emprendidas por Fernando Miyares y el Marqués de Someruelos para defender militarmente la provincia de Maracaibo durante el conflicto emancipador (1810-1811)*, Reyber A. Parra Contreras / Temístocles Cabezas Morales. *El juego de azar como nuevo paradigma en los niños y niñas venezolanos*, Alexander Hernández / Dobrila Djukich / José Francisco Ortiz / Mónica Marchesi. *La imagen pictórica religiosa colonial venezolana como expresión del derecho misional en Francisco de Vitoria*, Lucrecia María Arbeláez González.

Única. Revista de Artes y humanidades de la Universidad Católica Cecilio Acosta, Zulia-Venezuela, año 5, n° 10, mayo-agosto 2004, pp. 238.

Marx, la historia y la dinámica social, Johnny Alarcón Puentes. *El debate en la historiografía marxista anglosajona en torno al concepto y análisis de clase*, Alejandro Estrella González. *Planteamiento de lo bello y el arte en Platón*, Lucrecia María Arbeláez González. *Ética, retórica y justicia en Platón*, Ermilia M. Pinto Ermilia M. Pinto Yépez. *Incidencia de los enfoques curriculares en el modelo pedagógico de la enseñanza de la Comunicación Social*, Fernando Villalobos G. y Dalia Plata de Plata. *Realidad actual de los pueblos indígenas de Venezuela*, Roberto López Sánchez y Carmen Alicia Hernández Rodríguez. *Propuesta integral para el desarrollo de la competencia textual de los estudiantes de la Escuela de Letras de LUZ*, Ángel Delgado Jiménez y Ana Mireya Uzcátegui.

Única. Revista de Artes y humanidades de la Universidad Católica Cecilio Acosta, Zulia-Venezuela, año 5, n° 11, septiembre-diciembre 2004, pp. 206.

Contenido: I. Investigaciones: *Estética: sensación, cosa o imagen. Una visión de Adorno*, Esteban Pedro Iazzetta Di Stasio. *La relación cívico-militar en Venezuela: 1992-2002*, Fárido Caldera. *Agustín Pérez Piñango y el "Parque de la Tradición": una visión integradora del arte*, Andrés Hernández Ortiz y Robinson J. Ferreira González. *El Cristo de Mario Briceño-Iragorry: un aporte al análisis del pensamiento católico venezolano*, Valmore Muñoz Arteaga. *Estructura novelesca y situación de la obra de Severo Sarduy*, Johan Gotera Osorio.

Única. Revista de Artes y humanidades de la Universidad Católica Cecilio Acosta, Zulia-Venezuela, año 6, n° 12, enero-abril 2005, pp. 266.

Contenido: I. Investigaciones: *Constituir la nación: federalismo y constitucionalism*, Arlene Urdaneta Quintero; Germán Cardozo Galuè y Dilian Ferrer. *Laureano Ballenilla Lanz y la guerra de independencia venezolana*, Roberto López Sánchez. *Los fractales y su relación con la creación sonora*, Fredy Vargas. *Neoliberalismo y globalización: de la racionalidad técnica a la relación sujeto-sujeto*, Francisco Ávila-Fuenmayor. *Investigación ética y educación moral: el Programa de Filosofía para Niños de Matthew Lipman*, María Carmona G. *Características de una "investigación racional": teorías de Lakatos y Popper*, Hermelinda Camacho y Tomás Fontaines. *Arthur Schopenhauer: voluntad, inconsciente, estética y literatura en la cultura occidental del siglo XX*, Luis Ángel Barreto Acevedo. *Wittgenstein: lenguaje, silencio y filosofía (en el Tractatus logico-philosophicus)*, Álvaro B. Márquez-Fernández.

Única. Revista de Artes y humanidades de la Universidad Católica Cecilio Acosta, Zulia-Venezuela, año 6, n° 13, mayo-agosto 2005, pp. 258

Contenido: I. Investigaciones: *Análisis psicolingüístico de los textos de iniciación a la lectura*, Ángel Delgado, Donaldo García y Valentina Truneanu. *Las estrategias instruccionales: ¿desarrollan la creatividad de los estudiantes de Diseño Gráfico?*, Amarilis Elías. *El lenguaje gráfico de Portafolio: experimentalidad y convencionalismos*, Elsy Zavarce. *Una mirada hacia la arquitectura de Maracaibo en los últimos cincuenta años*, Janet Cestary, Nereida Petit y Laura Rodríguez O. *La Vereda del Lago: la especialidad en el paseo costanero*, Leriz Camacaro Sierra y Rosalinda González Gómez. *Especialidad y musicalidad en el casco central de Maracaibo*, Mauro A. Carrero P. *La alfarería en los indígenas de la cuenca del Lago de Maracaibo*, Reina Consuelo Rosales. *La Gran Colombia: algunos intentos reintegrados después de 1830*, Alba Ivonne León de Labarca y Juan Carlos Morales Manssur. *La caña, motor de la economía agrícola zuliana*, Marisol Rodríguez Arrieta.

Única. Revista de Artes y humanidades de la Universidad Católica Cecilio Acosta, Zulia-Venezuela, año 6, n° 14, septiembre-diciembre 2005, pp. 226

Contenido: I. Investigaciones: *Gestión pública, gobernabilidad y municipalización*, Fárido Caldera, Luis González y Juan Romero. *Filosofía mítica Wayúu*, Beatriz Sánchez. *La calidad como elemento competitivo en las Universidades*, Caterina Clemenza, Juliana Ferrer y Cira Pelekais. *Don Quijote, héroe de la fe*, Alberto Quero. *Planificación y ejecución de la investigación en equipo: un constructo*, Yuraima Matos y Eva Pasek. *Artisanos de la angustia: notas sobre literatura alemana de inicios del siglo XX*, Valmore Muñoz Arteaga.

Única. Revista de Artes y humanidades de la Universidad Católica Cecilio Acosta, Zulia-Venezuela, año 7, n° 15, enero-abril 2006, pp. 212

Contenido: I. Investigaciones: *Representaciones culturales del honor en la juventud zuliana*, Luis Ricón Rubio. *Las necesidades informativas dentro de las estrategias "glocales" para el uso de Internet como Fuente de Información en el periodismo venezolano*, Hazle Mogollón y Siglic Gutiérrez. *Permeabilidad de los estudiantes universitarios hacia las sectas según su Estructura de Valores y factores socioeconómicos*, César Montoya Medero y Jesús Cendrós Guasch. *El docente y su nivel de conciencia ambiental*, Eva Pasek de Pinto. *Acción directiva y la cultura organizacional de las escuelas de la Asociación Venezolana de Educación Católica (AVEC) municipio Maracaibo*, María Antonia Mendoza de Lorbes. *Estado moderno latinoamericano: derechos humanos, desempeño y expectativas del ciudadano*, Ismael Rojas Barbosa. *Ulises Acosta Romero: Ingenio zuliano*, Ibeth Nava.

Única. Revista de Artes y humanidades de la Universidad Católica Cecilio Acosta, Zulia-Venezuela, año 7, n° 16, mayo-agosto 2006, pp. 258

Contenido: I. Investigaciones: *Teatro, jerarquía y potlatch: examen socio-histórico y antropológico de las entradas virreinales en Lima*, Pablo Ortemberg. *Estrategias para el desarrollo de la comprensión lectora de los estudiantes del octavo grado de educación básica*, Ana Luisa Morián y Ana Mireya Uzcátegui. *Del proyecto de unidad bolivariana a la alternativa integracionista sudamericana*, Belín Vázquez. *¿Cómo construir categorías en Microhistoria?*, Eva Pasek de Pinto. *Autoestima y gestión local de Alcaldes*, Marhilde Sánchez de Gallardo Y Wilmara Linares. *Oralidad y alienación femenina en la poesía de Lydda Franco Fariás*, Ana María Romero P. *Política y federalismo en el Zulia a fines del siglo XIX*, Filian Ferrer. *Estado, religión y cultura como fundamentos en la teoría de la historia de Jacobo Burckhardt*, Petra Lúquez, Luis López, Rosalinda Blanchard y Margarita Sánchez.

Unica. Revista de Artes y humanidades de la Universidad Católica Cecilio Acosta, Zulia-Venezuela, año 7, n° 17, septiembre-diciembre 2006, pp. 280

Contenido: I. Investigaciones: *Desarrollo de las competencias comunicativas de los docentes en la gestión escolar*, Thais Parra y Ana Mireya Uzcátegui. *La enseñanza y el aprendizaje de la escritura durante la alfabetización inicial*, Marielsa Ortiz y Ana Parra. *Voces españolas e indígenas en un diálogo colonial*, Erminia M. Pinto Yépez. *Simbolizaciones de una imagen mediática: Juan Pablo II*, Dobrila Djukich, Alexander Hernández, Gisela Olivares, Irida García y María Inés Mendoza. *Nuevas etapas evolutivas de los cibermedios: caso www.laverdad.com*, Exequiades Chirinos. *Nuevas vías de comunicación: Repercusión en el orden económico-social del occidente venezolano (1925-1930)*, Lorena Castillo Morales, *Política de ciencia, tecnología e innovación y de salud: relación entre sus instrumentos de política*, Isabel Maggiolo, Matilde Flores U. y Javier Perozo M. *La estética de la recepción en la historia interminable*, Ángel Delgado, Donaldo García y Valentina Truneanu. *Estrategias del discurso contestatario en las canciones de Mario Benedetti: un discurso a través del espejo*, Karina Atencio y Luis Alburquerque.

Yachay. Revista de cultura, filosofía y teología. Instituto Superior de Estudios Teológicos. Universidad Católica Boliviana San Pablo. Cochabamba-Bolivia, año 24, n° 46, segundo semestre, pp. 180

Contenido: I. Artículos: *Cómo la actividad misionera exige replantear la metodología teológica*, Juan F. Gorski, M. M. Buena noticia e interacción cultural en América Latina y el Caribe. *Algunas consideraciones*, Roberto Tomichá Charupá, ofm. conv. *Ética familiar y Bioética en el Documento de Aparecida*, Miguel Manzanera, SJ. *Asociacionismo y devoción. Notas sobre la cofradía de Nuestra Señora de las Mercedes (Cochabamba, siglos XVIII - XIX)*, Alber Quispe Escobar. *Hacia una reinvención de la experiencia estética en Presencias Reales*, Martha Rivera Sánchez. *La fiesta como interrupción del tiempo lineal*, Richard Trehwella. *De identidades (trans)migraciones y cambios de vida*, Juan Araos Úzqueda.

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: 9-28**
- BÁEZ CABRERA, Mauricio Marcelino:
La Historia y el cálculo de la viabilidad nacional, 2006. **N° 10: 29-49**
- BARRIOS, Edison:
La reducción de la experiencia: respondiendo a la pregunta
de Crick, 2003. **N° 6: 9-25**
- 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: 11-43**
- BERIAIN, Josetxo:
Contingencia social y liberalismo político, 2002. **N° 5: 9-43**
- BLANCO, Daniel:
Aristas controversiales en la caja negra de Darwin, 2005. **N° 8: 67-88**
- BLANK, Carlos:
Popper y el problema de la autonomía del pensamiento
sociológico, 2001. **N° 4: 15-37**
- BLANK, Carlos:
La dimensión ética del racionalismo crítico de Karl Popper,
2005. **N° 8: 49-65**
- Biord castillo, Horacio:
Etnohistoria: ¿respuestas para tantas preguntas?
(Una reflexión epistemológica sobre la etnohistoria), 2007. **N° 11: 11-28**
- CAMPS, Victoria:
Las religiones y la ética universal, 2007. **N° 11: 29-38**
- CARRERA, Liduvina:
Paradigma en el personaje de ficción, 2002. **N° 5: 45-65**
- CABELLO, Ana Sofía:
Modalidad pastoral del Estado en Venezuela: la educación
en la constitución bolivariana, 2007. **N° 12: 85-99**
- CALVO ALBIZU, Goiz-Eder:
La natigüedad clásica: los primeros pasos en el proceso de
construcción de la anorexia, 2008. **N° 13: 43-80**

Índice acumulado

- CAVELL, Stanley:
La visión del lenguaje de Wittgenstein (Tr. Lizette Nava y Víctor J. Krebs), 1999. **Nº 2: 9-43**
- CLEMENTE PUSTELNYK, Ivanova:
“¿Qué importa quién habla?”: La experiencia desnuda del lenguaje, 2006. **Nº 10: 51-64**
- 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. **Nº 7: 7-73**
- DASTUR, Françoise:
¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche?, 2002. **Nº 5: 67-85**
- DÁVILA, Jorge:
La paz de un guerrero del pensamiento, 2000. **Nº 3: 10-24**
- DESIATO, Massimo:
Teoría y poder (El papel del intelectual según Foucault), 1999. **Nº 2: 45-80**
- DESIATO, Massimo:
Una ética para la retórica: La “Nueva Ilustración” y los medios de comunicación, 2004. **Nº 7: 75-116**
- DÍAZ, Esther:
La construcción del objeto de investigación: Edipo reciclado, 2003. **Nº 6: 27-39**
- DI GIACOMO, Mario:
En torno a la plenitud del origen, 2004. **Nº 7: 117-133**
- DI GIACOMO, Mario:
El Lebenswelt husserliano: entre el retiro trascendental y el ruido y la furia del mundo, 2007. **Nº 11: 39-74**
- FUENMAYOR, Ramsés:
Educación y la reconstitución de un lenguaje madre, 2001. **Nº 4: 39-58**
- GARCÍA, Héber:
La filosofía de la mente de John Searle, 2003. **Nº 6: 41-82**
- GÁNDARA, Manuel:
En torno al intento de fundamentar los derechos humanos, 2007. **Nº 12: 53-65**
- GAUNA P., Aníbal:
Praxis ético-política y cultura en Venezuela. Aproximación desde la obra de Foucault, 2003. **Nº 6: 83-106**
- GONZÁLEZ FABRE, Raúl:
La teoría del precio justo según Francisco de Vitoria, 1999. **Nº 2: 81-131**

Índice acumulado

- GROS, Frédéric:
Foucault y la función del intelectual: Un jansenismo político (Tr. Carlos Padrón), 2000. **Nº 3: 25-37**
- GUEVARA, María Fernanda:
El amor en las relaciones concretas con el prójimo (Ontología y ética en *El Ser y la Nada*), 1998. **Nº 1: 7-26**
- GUZMÁN, Rayda:
Cinco órdenes en torno a un problema de ficción, ilusión y conocimiento, 1999. **Nº 2: 133-149**
- HEYMANN, Ezra:
Niveles verbales y preverbales en la "Interpretatio Naturae", 2005. **Nº 8: 89-98**
- HERNÁEZ, Jesús:
El liberalismo implícito de la tradición moral aristotélico-tomista., 1998. **Nº 1: 27-56**
- JARA, José:
De Nietzsche a Foucault, un peligroso tal vez, 2000. **Nº 3: 39-55**
- JÁÑEZ B., Tarcisio:
Argumentación deontica versus legitimación del aborto, 2005. **Nº 8: 99-118**
- JORGE H., Carlos:
Notas de lectura de la "Crítica de las Providencias de(l) Gobierno" de Simón Rodríguez, 2006. **Nº 9: 9-24**
- JOVE, Daniel:
Aristóteles, Leibniz y la noción de entelequia, 2004. **Nº 7: 135-149**
- JUÁREZ, José Francisco:
La formación en valores como principio rector de la calidad educativa en las universidades, 2004. **Nº 7: 151-177**
- KOHN, Carlos:
Apuntes para una crítica a la teoría liberal de la democracia: una visión desde América Latina, 2000. **Nº3: 57-68**
- LAHOUD, Daniel:
La visión de la historia en la Escuela Austriaca, 2008. **Nº 13: 81-100**
- Lezama, José Q:
Ética, investigación y tecnología, 2003. **Nº 6: 107-121**
- LARRIQUE P., Diego:
La pertinencia de los clásicos en las ciencias del espíritu: la formación del canon sociológico, 2004. **Nº 7: 181-214**
- LÓPEZ SACO, Julio:
Dao: unidad, vacío, totalidad: ¿una visión generadora y orgánica del cosmos?, 2004. **Nº 7: 215-228**

Índice acumulado

- LÓPEZ GARAY, Hernán:
Algunas reflexiones sobre las condiciones de posibilidad
de la democracia en América Latina, 2003. **Nº 6: 123-150**
- MALAVÉ NAIME, Luis Alfonso:
¿Puede ser universalizado el procedimiento argumentativo?
Una crítica contra la ética del discurso, 2006. **Nº 9: 53-73**
- MARÍN NAVARRO, Álvaro:
Dudas, deudas conclaciones y absolutos en los orígenes
del sujeto moderno, 2007. **Nº 12: 101-117**
- MAYOL, Diógenes:
La confianza en la organización: ¿valor o valiosa?, 2007. **Nº 12: 37-51**
- MOLINA D'JESÚS, Álvaro Alberto:
Indagaciones sobre la intuición del lenguaje en la filosofía
de Heráclito de Efeso, 2006. **Nº 10: 65-74**
- MORENO MOLINA, Agustín:
¿Qué podemos conocer de Jesús de Nazaret? Algunas
consideraciones a la luz de la interpretación histórica
de los datos del Nuevo Testamento, 2007. **Nº 11: 75-98**
- MUJICA RICARDO, Michel:
Reconstrucción del campo intelectual de las teorías
sociológicas del siglo XIX, 2000. **Nº 3: 69-110**
- NAVA DE MÜLLER, Lizette:
La noción de "felicidad" de Freud: una crítica desde el
análisis del lenguaje ordinario, 2008. **Nº 1: 27-41**
- OLIVAR, José Alberto:
El personalismo y legalismo bajo la óptica de
Jesús Muñoz Tébar, 2007. **Nº 11: 99-120**
- PORTUONDO PAJÓN, Gladys L.:
De la existencia a la trascendencia: Karl Jaspers o la
metafísica de las cifras, 2006. **Nº 10: 75-102**
- PÉREZ HERNÁIZ, Hugo:
Espacio, cuerpo y conocimiento. Sociología del espacio
de producción del conocimiento, 2002. **Nº 5: 87-100**
- PINARDI GALLINATO, Sandra E.:
Una hermenéutica del cuerpo, 2006. **Nº 9: 75-112**
- PINARDI GALLINATO, Sandra E.:
Notas acerca de la violencia, 2007. **Nº 12: 67-84**
- RAMOS QUEIROZ, Daniel:
La búsqueda compulsiva del significado y el riesgo de
proyección: paranoia y psicoanálisis, 2003. **Nº 6: 151-172**
- REYES, Oscar:
La esperanza social post-metafísica en Richard Rorty, 2000. **Nº 3: 111-129**

Índice acumulado

- RIVAS, Carlos:
Lo dionisiaco y lo apolíneo como elementos configuradores de lo humano (Una lectura de “El nacimiento de la tragedia” de Nietzsche), 2000. **Nº 3: 131-157**
- RIVAS, Carlos:
Un marco discursivo (psicoanalítico) para comprender la realidad política venezolana contemporánea, 2003. **Nº 6: 173-195**
- ROSALES SÁNCHEZ, Juan:
Sociedad y poder político en Simón Rodríguez, 2006. **Nº 9: 25-51**
- SARMIENTO, Gustavo:
Fuerza activa y relaciones entre substancias en los Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte de Kant, 1998. **Nº 1: 57-103**
- SARMIENTO, Gustavo:
Acerca de las teorías del siglo XVII sobre la génesis del mundo y las críticas del newtoniano John Keill a la filosofía cartesiana y al materialismo mecanicista, 2007. **Nº 13: 9-25**
- SEOANE C., Javier B.:
H. Marcuse: en búsqueda del sujeto perdido, 1998. **Nº 1: 73-103**
- SEOANE C., Javier B.:
Mitología, razón moderna, polimitismo y teoría crítica mínima, 2002. **Nº 5: 101-132**
- STRAKA, Tomás:
De la libertad cristiana a la libertad ilustrada. Notas para una historia de la ética en Venezuela (1753-1839), 2002. **Nº 5: 133-183**
- TEPEDINO, Nelson:
La ética dialógica de Jürgen Habermas (Paradoja de una idea de racionalidad), 1998. **Nº 1: 105-122**
- URRIOLA, Pedro Pablo:
Algunas consideraciones sobre el materialismo eliminativo, 1998. **Nº 1: 123-145**
- VALLOTA, Alfredo:
Dos posibles fuentes del genio maligno, 2004. **Nº 7: 229-250**
- VALLOTA, Alfredo:
La noción de causa sui en Descartes, 2007. **Nº 12: 9-35**
- Vilain, Roger:
De Michel Foucault a Deborah Tanne: la cultura como institución, 2007. **Nº 11: 121-132**
- ZARAMA RINCÓN, Rosa Isabel:
Valores occidentales en torno a la muerte en diálogos socráticos y en testamentos coloniales, 2006. **Nº 10: 103-122**

Índice acumulado

ZERPA, Levis:
¿Son posibles las divergencias genuinas en lógica?, 2001. **Nº 4: 59-80**

COMUNICACIONES

ASTORGA, Omar:
Repensando el nexa entre ética y política, 2001. **Nº 4: 129-142**

BRICEÑO GUERRERO, José M.:
Conferencia inaugural del Primer Congreso Internacional sobre Pensamiento Europeo Latino Americano, 2001. **Nº 4: 83-89**

CAMACHO MOLINA, Jhozman, sj.:
Conferencia-discusión: células-madre: ¿peor el remedio que la enfermedad?, 2006. **Nº 10: 123-128**

CUILLERAI, Marie:
¿Podemos confiar?: confianza dada y confianza producida, 2001. **Nº 4: 119-128**

DÁVILA, Jorge:
En el camino del pensamiento, 2001. **Nº 4: 91-98**

DÁVILA, Luis Ricardo:
La escritura de la modernidad: gramática (y) política en Andrés Bello, 2001. **Nº 4: 193-229**

DA SILVA, José Luis:
Eventos de la Escuela de Filosofía UCAB. Año académico 2004-2005, 2005. **Nº 8: 123-127**

DELGADO-FLORES, Carlos:
Carta abierta al gremio periodístico, 2007. **Nº 11: 133-140**

DE LOS REYES, David:
Deslinde y unión de dos orillas. Una aproximación filosófica, 2001. **Nº 4: 107-118**

DESIATO, Massimo.:
Hermenéutica, postmodernidad, violencia, 2000. **Nº 3: 159-175**

FERNÁNDEZ-BOLLO, Edouard:
Eugenio Espejo: Ilustración y visión del indio, 2001. **Nº 4: 153-183**

FLORIÁN, Víctor:
Las bases filosóficas del pensamiento político de Miguel Antonio Caro, 2001. **Nº 4: 185-191**

GAUNA P., Aníbal:
Escenario del poder: de Adorno a Foucault, 2004. **Nº 7: 251-267**

GARCÍA CASTRO, Antonia:
La memoria: dilema político, apuesta para el pensamiento de lo político, 2001. **Nº 4: 143-152**

Índice acumulado

- HEYMANN, Ezra:
Ética y estética: una enemistad declarada y una
amistad secreta, 2001. **Nº 4: 99-105**
- MAYZ VALLENILLA, Ernesto:
Hombre, comunidad y humanismo, 1998. **Nº 1: 147-161**
- REYES, Oscar:
Bolivarianismo, latinoamericanismo y
tercermundismo, 2002. **Nº 5: 187-209**
- REYES, Oscar:
Tablones y plumas de agua, 2004. **Nº 7: 269-290**
- RIVAS, Carlos:
Un camino para filosofar en psicología: contribuciones
de la Antropología Filosófica a la Meta-Psicología, 2000. **Nº 3: 177-186**
- RIVAS, Carlos:
Diversidad sexual y filosofía política en Venezuela, 2003. **Nº 6: 197-206**
- SCARCIA BILBAO, Leire:
El origen de la sociedad según David Hume y Jean-
Jeaques Rousseau, 2007. **Nº 12: 119-130**
- SEOANE C., Javier B.:
Desintegración social y desafíos ético-políticos para
la Venezuela del por-hacer, 1999. **Nº 2: 151-172**
- SERRANO ÁLVAREZ, Arturo:
El Filebo y The Matrix. Una Apología de los placeres
falsos, 2006. **Nº 9: 113-120**
- SOLOGUREN, Jaime:
Nihilismo y transvaloración, 2002. **Nº 5: 211-227**
- TEPEDINO, Nelson:
¿Qué hacemos al leer filosofía?, 1999. **Nº 2: 173-182**
- VERDE, Miguelángel:
Nationalism in times of Globalization: a Study of the
Dynamics of "Globalism", 2008. **Nº 13: 101-120**
- ZAFRANI, Haim:
Lugares de sabiduría judeo-musulmana, 2001. **Nº 4: 231-240**

DISCUSIONES

- BARRERA MORALES, Marcos Fidel:
El poder de la ética o la ética del poder. Reflexiones
en torno a la ética y el poder, 2007. **Nº 11: 141-149**
- HERNÁEZ, Jesús:
La renta básica: una presentación en sociedad, 2007. **Nº 4: 131-139**

Índice acumulado

- 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: 131-137**
- RODRÍGUEZ BARROSO, Juan Antonio:
El planteamiento moral y ético en *La Filosofía del
Derecho* de Hegel, 2008. **N° 13: 121-137**
- SILVA AMORIN, Valdson Dos Remedios, sj.
La posibilidad de criterios universales en la ética
discursiva en Jürgen Habermas, 2006. **N° 10: 135-143**

NOTAS

- HANNOT, Tamara:
A propósito de imposturas intelectuales: de Sokal
y Bricmont, 2000. **N° 3: 187-196**
- ORELLANA BENADO, Miguel:
Identidad, filosofía y tradiciones, 2002. **N° 5: 229-248**
- SEOANE PINILLA, Julio:
Cuatro consideraciones a tener en cuenta acerca
del autismo, 1999. **N° 2: 183-188**

Instrucciones para los autores

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, el REVENCYT y LATINDEX.

Toda entrega de artículos 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. Los resúmenes deben tener una extensión no mayor de 100 palabras cada uno. Así mismo, cada uno debe ir acompañado por 3 ó 4 palabras clave.
- 3) Una copia del trabajo se presentará en formato de CD, con indicación aparte del sistema operativo utilizado. (Esta información también puede ser enviada por Internet a la dirección: joma79@movistar.net.ve)
- 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.
- 6) Las colaboraciones deberán cumplir las siguientes características en su presentación:
 - a) Límite máximo de palabras: Artículo: 15.500, Comunicaciones y Discusiones: 7.500, Reseñas: 3.000.
 - b) Las citas textuales deben ir dentro del texto principal, usándose las cursivas sólo para destacar. Las citas de más de cuatro líneas deberán ir sangradas (salvo las que aparezcan en notas a pie de página.)
 - c) Todas las notas estarán a pie de página;
 - d) Las notas de referencias bibliográficas llevarán el siguiente orden:
 2. Nombre y apellido del autor seguido de dos puntos;
 3. Título de la obra en itálicas seguido de coma;
 4. En caso de traducción: nombre y apellido del traductor seguido de coma (siempre y cuando estén disponibles los datos);
 5. Volumen, si es el caso;
 6. Lugar de edición (Ciudad);
 7. Nombre de la editorial seguido de coma (si no es la primera edición deberá llevar el número de la misma seguido de coma);

8. Año de la edición usada, conjuntamente con año de publicación original del texto entre paréntesis, seguido de coma;
9. 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.

Las notas de referencias de artículos en publicaciones periódicas llevarán el siguiente orden:

1. Nombre y apellido del autor seguido de dos puntos;
2. Título del artículo, que se colocará entre comillas, seguido de coma;
3. Páginas donde se encuentra el artículo (Ejemplo: pp. 324-332), seguido de coma;
4. Título de la publicación (nombre de la revista) en itálicas, seguido de coma;
5. Volumen, seguido de coma, y número de la revista, seguido de coma;
6. Lugar de la edición (Ciudad), seguido de coma;
7. Editorial, seguido de coma;
8. Fecha (meses y año).

Ejemplo: Gladys Portuondo: “De la existencia a la trascendencia: Karl Jaspers o la metafísica de las cifras”, pp. 75-102, *Lógoi. Revista de Filosofía*, n° 10, Caracas, Universidad Católica Andrés Bello, julio-diciembre, 2006.

Las notas de referencias de capítulos o artículos compilados en un libro deberán seguir estas mismas pautas de las las publicaciones periódicas pero con el siguiente agregado: Antes del título de la publicación (en este caso, del libro) colocar nombre y apellido del editor seguido de (ed.), si se trata del editor, o (comp.) si se trata del compilador, seguido de coma.

Para el caso de las fuentes electrónicas se sigue el siguiente modelo: 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: 23 de octubre de 2006].

7) Una vez que la publicación haya aparecido en una nota a pie de página, para las siguientes notas a pie de página referidas al mismo texto sólo se requerirá asentar:

1. Apellido, seguido de coma, y luego el nombre del autor seguido de coma;
2. Título de la obra en itálicas;
3. Número de página o páginas de referencia.

Incorporar los términos: *Ibid.*, (en itálicas, seguido de un punto y luego una coma), y *Op. cit.*, (en itálicas, seguido de un punto y luego una coma), siguiendo las pautas tradicionales.

Lógoi se reserva el derecho de introducir modificaciones tipográficas para dar uniformidad a la presentación de la Revista.

8) En caso de ser aceptada su publicación, los autores recibirán dos ejemplares de la Revista.

9) A los autores de las colaboraciones que cumplan con los parámetros para su publicación se les exigirá dos cartas: una de originalidad y otra donde autorice el acceso abierto de acuerdo a lo estipulado por *Budapest Open Access Initiative* (BOAI-2001)

10) En caso de dudas sobre algunos de los puntos anteriores, o de requerirse información adicional, consultar por medio de los siguientes correos electrónicos:

joma79@movistar.net.ve

jdasilva@ucab.edu.ve

lnava@ucab.edu.ve

Instructions for authors

Lógoi is a semiannual magazine whose object is publishing articles that constitute a contribution to the philosophical debate. *Lógoi* is arbitrated according to the instructions established by FONACIT, REVENCYT and LATINDEX.

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 should include neither the name of the author nor the name 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 two abstracts, one in Spanish and the other in English. Each one should not exceed 100 words. Each abstract should also include 3 or 4 key words.
- 3) All articles should also be submitted electronically in a CD. The operative system must be indicated. (This information can also be sent via Internet to: joma79m@movistar.net.ve)
- 4) All articles sent for evaluation must be unpublished, except when there is an express agreement with the Editorial Council. Likewise, the author commits himself to authorize the publication of his article exclusively to *Lógoi, Philosophy Magazine*. 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 periodical sources in relation to the subject. In 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 further revisions (this must be done in no more than 7 days).
- 6) Collaborations will have to fulfill the following presentation criteria: a) Word limit: Articles: 15.500; Communications and Discussions: 7.500; Reviews: 3.000 b) All citations will appear in the main text (italics should be used only to emphasize). Citations of more than four lines will be indented (unless they appear in footnotes.) c) All notes will be footnotes; c) Book references will appear in the following order:
 1. Author's full name, followed by two points;
 2. Book's title in italics, followed by a comma;
 3. In case of translation, translator's full name, followed by comma (as long as the data is available);
 4. Volume (if it is the case), followed by comma;
 5. Edition place (city), followed by comma;
 6. Name of the publishing house, followed by comma, (and the edition number if it is not the first edition, followed by comma);
 7. The year of the edition in use, and the year of the original publication of the text between parenthesis, followed by comma;
 8. The 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.

Article references will appear in the following order:

1. Author's full name, followed by two points;
2. The title of the article between quotation marks, followed by comma;
3. Pages reviewed (Example: pp. 324-332), followed by comma;
4. The title of the magazine or periodical publication (name of magazine) in italics, followed by comma;
5. Volume, followed by comma, and number, followed by comma;
6. Edition place (city), followed by comma;
7. Name of the publishing house, followed by comma;
8. Date (months and year).
9. 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 case of book chapters or articles compiled in books, references will appear in the same order as periodicals' but with the following additional information: Before the book's title the editor's full name should appear followed by (ed.) or (comp.), followed by comma.

For 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].

7) Once a publication has appeared in a note, the following notes referring to the same publication will only include the following information:

1. Author's last name and then his first name or initial, followed by comma;
2. Book's title in italics, followed by a comma;
3. The number of page or pages reviewed.
- 4.

Lógoi may introduce typographic modifications in order to unify the Magazine's format.

8) In case the contribution is accepted for publication, the author will receive two copies of the Magazine.

9) Articles complying with our instructions will be asked to sign two agreement forms: one stating that the article is original and a second one authorizing open access according to: *Budapest Open Access Initiatives* (BOAI-2001).

10) For any additional information please contact the following email addresses:

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 2009
en los talleres de Editorial Texto C.A.
