

REVISTA DE FILOSOFÍA

4

LOGO 1

Centro de Estudios Filosóficos
Universidad Católica Andrés Bello
Caracas 2001

LOGOI N° 4
=2001=

LOGOI
Revista de Filosofía



UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO
Centro de Estudios Filosóficos

Logoi N° 4

Director:

Massimo Desiato

Consejo Editorial:

Javier B. Seoane C. (Redactor general)

Carlos Rivas y Aníbal Gauna

Asistentes:

Aristóteles Aranguren, Joserine Abreu y Daniel Jove

Yurayma C. Veloza Dorta.

LOGOI Revista Filosófica

© *Universidad Católica Andrés Bello*

Depósito Legal: pp. 199802DF38

ISSN: 1316693X

Diseño y Producción:

Publicaciones UCAB

Diagramación:

Isabel Valdivieso

Portada:

John Bruzual

Impresión:

Editorial Texto, C.A.

CONSEJO DE ÁRBITROS

Hartmut Becher (GOETHE INSTITUT)
Carlos Casanova (UNIVERSIDAD SIMÓN BOLÍVAR)
Bernardo Correa López (UNIVERSIDAD NACIONAL SANTA FE DE BOGOTÁ)
Ricardo Chang (UNIVERSIDAD NACIONAL ABIERTA)
Jorge Dávila (UNIVERSIDAD DE LOS ANDES)
Jorge Aurelio Díaz (UNIVERSIDAD NACIONAL SANTA FE DE BOGOTÁ)
Victor Florián (UNIVERSIDAD NACIONAL SANTA FE DE BOGOTÁ)
Dinu Garber (UNIVERSIDAD SIMÓN BOLÍVAR)
Humberto Giannini (UNIVERSIDAD DE CHILE)
Raúl González (UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO)
Guillermo Hoyos (UNIVERSIDAD NACIONAL SANTA FE DE BOGOTÁ)
José Jara (UNIVERSIDAD DE VALPARAISO)
Victor Krebs (UNIVERSIDAD SIMÓN BOLÍVAR)
Hernán López (UNIVERSIDAD DE LOS ANDES)
Ernesto Mayz Vallenilla (INSTITUTO DE ESTUDIO AVANZADOS)
Elizabeth Millán (UNIVERSIDAD SIMÓN BOLÍVAR)
Héctor Michel Mujica (UNIVERSIDAD CENTRAL DE VENEZUELA)
Pablo Oyarzún (UNIVERSIDAD DE CHILE)
Saúl H. Pascuzzi F. (UNIVERSIDAD CENTRAL DE VENEZUELA)
Benjamin Sánchez (UNIVERSIDAD CENTRAL DE VENEZUELA)
Gustavo Sarmiento (INSTITUTO DE ESTUDIOS AVANZADOS)
Luis Ugalde, S.I. (UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO)
Pedro Pablo Urriola (INSTITUTO DE ESTUDIOS AVANZADOS)
Patrice Vermeren (UNIVERSIDAD PARÍS VII)
Leonardo Zaibert (UNIVERSIDAD SIMÓN BOLÍVAR)

SUMARIO

NOTA EDITORIAL	9
ARTÍCULOS	
<i>Carlos Blank:</i> Popper y el problema de la autonomía del pensamiento sociológico	15
<i>Ramsés Fuenmayor:</i> Educación y la reconstitución de un lenguaje madre	39
<i>Levis I. Zerpa:</i> ¿Son posibles las divergencias genuinas en lógica?	59
COMUNICACIONES: PRIMER CONGRESO INTERNACIONAL SOBRE PENSAMIENTO EUROPEO LATINO AMERICANO	81
<i>José Manuel Briceño Guerrero:</i> Conferencia Inaugural	83
<i>Jorge Dávila:</i> En el camino del pensamiento	91
<i>Ezra Hayman:</i> Ética y estética: Una enemistad declarada y una amistad secreta	99
<i>David de los Reyes:</i> Deslinde y unión de dos orillas. Una aproximación filosófica.	107
<i>Marie Cuillerai:</i> ¿Podemos confiar?: confianza dada y confianza producida	119
<i>Omar Astorga:</i> Repensando el nexa entre Ética y Política	129

<i>Antonia García Castro:</i> La memoria: dilema político, apuesta para el pensamiento de lo político	143
<i>Edouard Fernández-Bollo:</i> Eugenio Espejo : Ilustración y visión del indio	153
<i>Victor Florián:</i> Las bases filosóficas del pensamiento político de Miguel Antonio Caro	185
<i>Luis Ricardo Dávila:</i> La escritura de la modernidad: Gramática (y) política en Andrés Bello	193
<i>Haim Zafrani:</i> Lugares de sabiduría judeo-musulmana	231
RESEÑAS	
<i>María Fernanda Guevara:</i> BOURDIEU, Pierre: <i>La dominación masculina</i>	241
<i>Giovanni Hernández:</i> HORGAN, John: <i>El Fin de la Ciencia</i>	253
<i>Daniel Jove:</i> GUEVARA, María Fernanda: <i>Límites de la filosofía moral de Sartre</i>	261
<i>Daniel Jove:</i> SCRIVEN, M.: <i>J. P. Sartre: Politics and Culture in Postwar France</i>	267
<i>M^a Angélica León:</i> VERENE, Donald Ph.: <i>Philosophy and the Return to Self-Knowledge</i>	279
<i>Eduardo Vásquez:</i> DEL BÚFALO Enzo: <i>Individuo, mercado y utopía</i>	291
ÍNDICE ACUMULADO	299

Summary

EDITORIAL NOTE	9
ARTICLES	
<i>Carlos Blank:</i> Popper and the Problem of Sociological Thinking Autonomy	16
<i>Ramsés Fuenmayor:</i> Education and the Reconstitution of a Mother Language	40
<i>Levis I. Zerpa:</i> ¿Are Genuine Divergences Possible in Logic?	60
COMMUNICATIONS: FIRST INTERNATIONAL CONGRESS ON EUROPEAN LATIN-AMERICAN THOUGHT	81
<i>José Manuel Briceño Guerrero:</i> Opening Conference...	83
<i>Jorge Dávila:</i> On the Road of Thought	91
<i>Ezra Hayman:</i> Ethics and Esthetics: A Declared Hatred and a Secret Friendship	99
<i>David de los Reyes:</i> Detachment and Union of Two Shores: A Philosophical Approximation	107
<i>Marie Cuillerai:</i> Can We Trust?: Given Trust and Produced Trust	119
<i>Omar Astorga:</i> Rethinking the Bond Between Ethics and Politics	129

<i>Antonia García Castro:</i> The Memory: a Political Dilemma.	143
<i>Edouard Fernández-Bollo:</i> Eugenio Espejo: Enlightenment and Vision of the Indian	153
<i>Victor Florián:</i> The Philosophical Foundations of the Thought of Miguel Antonio Caro	185
<i>Luis Ricardo Dávila:</i> The Writing of Modernity: Political Grammar in Andrés Bello	193
<i>Haim Zafrani:</i> Places of Judeo-Muslim Knowledge	231

NOTA EDITORIAL

“Acerca del fuego que se ilumina sólo a sí mismo”

Además de las acostumbradas secciones, el presente número de *Logoi* recoge las actas del Primer Congreso Internacional sobre Pensamiento Europeo Latino Americano, celebrado en la ciudad de Mérida (Venezuela) del 26 al 30 de mayo de 1998. El evento contó con la participación de destacadas figuras del ámbito filosófico nacional e internacional, entre las cuales cabe mencionar a José Manuel Briceño Guerrero, Ezra Hayman y Haim Zafrani, profesor Emérito de la Universidad de París VIII.

El tema del Congreso es seguramente uno de los tópicos que más pasión suscita entre los investigadores latinoamericanos, porque en el fondo supone una discusión, a veces explícita, respecto de lo que la filosofía es y debe ser. En este sentido, la Conferencia Inaugural de Briceño Guerrero proporciona, mediante el empleo de la metáfora de Dante de un “fuego que sólo se ilumina a sí mismo”, desde ya un interesante horizonte a partir del cual interrogarse por el quehacer y las funciones del filosofar en el continente americano. En efecto, cabe preguntarse con Briceño Guerrero qué sentido tienen aquellos ejercicios intelectuales encaminados a edificar construcciones conceptuales que *“son como ese fuego que ilumina su propia coherencia pero que no pasa hacia los objetos exteriores a los cuales se supone que iba a hacer comprensibles”*.

Si la filosofía termina siendo un fuego de esa índole, bien podría tenerse como un fuego fatuo, vanidoso, estéril, mera combustión. Un fuego, por lo demás, ostentoso si se repara en las condiciones de pobreza y de marginalidad en las que se encuentran muchos pueblos latinoamericanos. Así que no sólo se puede simpatizar con Briceño Guerrero cuando nos dice que *“me pareció que el intelecto, si se deja a su propio trabajo, puede terminar en una coherencia ilusoria y en construcciones alejadas de la realidad. Me pareció que yo debía prestar atención a otras potencias de mí mismo, además del intelecto”*,

sino que, inscribiéndonos en su pensamiento, cabe plantearse el problema de la responsabilidad y el compromiso de quien alimenta el fuego. Este fuego que no ilumina, que ciega en su claridad y transparencia, tenidas como totales, debe ser reconducido a su función natural de hacer comprensible la realidad de la que se alimenta y en la que brilla.

Lo que está en juego en la conferencia de Briceño Guerrero es el mismo concepto de coherencia: éste debe ser ampliado, más allá de la mera pulitura y refinamiento conceptual; debe alcanzar “otras potencias” y debe, por tanto, evitar que el intelecto se abandone a su “propio trabajo”. El pensador debe ser capaz de alcanzar la “apertura” que lo conducirá a otras dimensiones que, en principio, son rechazadas por cierta concepción del filosofar. Y todo parece indicar que la realidad latinoamericana, urgente y apremiante, se constituye en un lugar más propicio que otros para lograr pasar del fuego a las cosas. Al menos, así acontece si el pensador no se deja extraviar por la pureza del fuego que sólo se ilumina a sí mismo, esto es, por Europa.

Que Europa, o mejor dicho, los productos filosóficos de Europa, pueda convertirse para América Latina en un fuego de esa índole, es lo que preocupa a Briceño Guerrero y a muchos otros pensadores latinoamericanos. Europa, en algún rincón de nuestro imaginario, puede funcionar como un mecanismo de exclusión: pensando a través de sus productos, paradójicamente, nos excluiríamos a nosotros mismos y la filosofía, lejos de ser el continuado y siempre renovado ejercicio de lucidez, se transformaría en un momento de opacidad y reclusión. Lejos de “abrirnos”, nos cerraría.

No tienen otro sentido las siguientes palabras de Briceño Guerrero, que podrían parecer mera provocación, si no fueran dolorosamente ciertas: *“Una cosa curiosa que yo debo decir sobre Latinoamérica, es que Latinoamérica está más adelantada en su comprensión del mundo y de sí misma en el nivel de los analfabetas. Está mucho más adelantada que en el nivel de los universitarios”*. Quizás, porque éstos se encuentran obsesionados con la pureza del “fuego que se ilumina sólo a sí mismo” y no alcanzan a comprender el potencial de los símbolos que se desprende, por ejemplo, de la religiosidad popular. Por ello Briceño Guerrero puede sostener que *“yo pienso que en el mundo del pensamiento latinoamericano tendría que ocurrir algo que fuera paralelo a lo que ha ocurrido con la religiosidad*

popular, o sea, que en vez de estar afincándose en lo que es estrictamente europeo, ampliar eso mismo europeo—beneficiando también a Europa de esa manera— con los elementos, actitudes, factores y supervivencias no europeas de América y también con sus formas mestizas, mezcladas”.

En otras palabras, lo que se propone es que la filosofía sea capaz de buscar y conseguir una “coherencia incluyente” y que, al hacerlo, se ponga realmente en cuestión a sí misma. Porque quizás lo más rico y fértil del diálogo entre el pensamiento europeo y latinoamericano consista en lograr que la filosofía vuelva sobre sí, vuelva sobre sus mitos, sobre aquellos mitos que cierta concepción y tradición del filosofar desea ocultar y oculta sistemáticamente debajo del gran mito del nacimiento de la razón. Una razón no solidaria respecto de los contextos en los que brotó y en los que luego tuvo el ardid de plantarse. Reconocer, entonces, que la filosofía no marca simplemente y de forma abrupta el paso del mito a la razón, sino que ella misma es narración y autonarración capaz de una coherencia incluyente. Una filosofía que en lugar de desterrar y excluir, de delimitar y expurgar, sepa aprender de lo que en algún momento desdichado, tildó como lo Otro, lo otro absoluto e innombrable.

Entonces tendríamos una filosofía, un pensar que en el mismo instante en el cual produce una “disolución de las fronteras entre los géneros”, sabe rediseñar mediante un lenguaje propio, pero más denso y espeso, su propio tejido, aquel tejido sobre el que estuvo destejiendo. Una filosofía más humana, y por ello, más impregnada de dioses, de tensiones, de contradicciones, de potencias que, no dejándose reconciliar, iluminan sin embargo las cosas y a veces, en sus mejores momentos, también a sí misma.

Una filosofía de este tipo sabría deshacerse, como bien dice Briceño Guerrero, de “ese prurito de ser europeo puro, de lavarse lo latinoamericano para volverse europeo puro, cosa que es una de las tendencias que tenemos nosotros”. Sabríamos entonces que lo europeo puro es, por lo demás una quimera, porque Europa es ella también mestiza, un crisol de culturas que sólo puede otorgar la impresión de ser un estilo compacto y homogéneo en la actitud de algunos académicos portadores del “fuego que sólo se ilumina sí mismo”.

En una línea muy cercana a las consideraciones de Briceño Guerrero mueve sus pasos la conferencia de Jorge Dávila quien, analizando la relación con Europa, sostiene acertadamente que *“irrupimos como Otredad, como extrañeza, como diferencia, como Otro Mundo...Desde esa diferencia ya nos tuvieron que pensar, ya nos tuvimos que pensar”*. Y que además precisa la condición inicial de lo latinoamericano afirmando que *“nuestra primera creación como americanos fue de aprendizaje. Hubimos de aprender: aprender a mirar la mirada del Otro; del Otro que no éramos. Pronto el americano aprendió a fijar un foco: aprendimos a mirar hacia la fuente que nos hizo extraños”*.

Y esa mirada extraña es lo que hizo difícil, por no decir imposible en aquel entonces, enraizar el pensamiento en nuestras condiciones. Escribe Dávila que *“ya no era posible partir de ese plano pre-filosófico porque nuestra cultura ya no era sino una invención-copia-reflejo-yerro. Ya era tarde para comenzar desde nuestro origen”*. Y al hacerlo, *“nos con-fundimos. Nos fundimos con la filosofía como ergon y poco supimos de la filosofía como energeía. Nos quedamos con-fundidos entre los ‘productos del filosofar.”*

“Lo atractivo de lo ya pensado” castra el pensamiento, lo fuerza dentro de mallas preestablecidas y *“nos lanza —continúa Dávila— más a una erudición imbuida en mediocridad que a una erudición des-ergonizada con la genialidad propia del filosofar auténtico”*. Así, pues, el diálogo con Europa termina por ser, en el mejor de los casos, un monólogo de Europa, un entretenerse Europa consigo misma, a falta de un pensamiento que le haga frente, de una diferencia que sea realmente tal.

De lo que se trata, entonces, no es tanto de encaminarse por el camino del “pensamiento de la diferencia”, sino en constituirnos en una “diferencia que piensa”; que se piensa a sí misma, si bien, claro está, en “apertura”, en diálogo” con las pluralidades culturales. Porque, como señala David De los Reyes en su intervención, vivimos *“en un mundo que mira hacia una multipolaridad comunicacional, no hay una cultura absoluta y central”*. De esta manera, *“si bien está planteado el mantener nuestros rasgos particulares, regionales, “orilleros”, los latinoamericanos al mismo tiempo, tendrán que aprender a convivir con ese otro ser cosmopolita y occidental, poniéndose a prueba constantemente en el encuentro con la diferencia, con lo otro, en el desafío con lo que no somos. Lo contrario, querer*

persistir en ser una identidad aislada, pura e incontaminada, rechazar la hibridación, el mestizaje, la mezcla, nos conduce a la separación y a la prematura muerte. Si nos quedamos aislados terminaremos siendo una cultura para el exhibicionismo simbólico”.

Lo que es más, este camino expresa una ética en la que, como sostiene Hayman en su ponencia, *“se trata de ser atento a las voces en nosotros que no coinciden con la más mimada por nosotros, con la de nuestro personaje, de los discursos en los cuales hemos adquirido solvencia, o la de nuestros rencores inveterados”.*

Así, cabe inferir de todo lo anterior, el diálogo entre pensamiento europeo y latinoamericano sólo será posible si a) no nos “abandonamos a Europa” seducidos por el “fuego que e ilumina sólo a sí mismo”, negándonos a nosotros mismos y b) no nos abandonamos a la idea de signo contrario, de negar Europa y de replegarnos sobre una identidad estática, sin fisuras.

Las conferencias y ponencias incluidas en este número de *Logoi* abordan estos temas y también discuten la relación entre estética, ética y política. Esperamos que con su publicación todos los interesados puedan encontrar un material estimulante para seguir reflexionando sobre tan importante tópico.

Dr. Massimo Desiato
Director de la Revista Logoi

Popper y el problema de la autonomía del pensamiento sociológico

Por *Carlos Blank**

Resumen

El presente artículo se centra en una de las constantes preocupaciones de Karl Popper: la aplicación del método científico en el ámbito de las ciencias sociales. Para él, la elaboración de un método científico en el ámbito de lo social pasa necesariamente por la liberación de una serie de posturas epistemológicas, en particular, el psicologismo y el sociologismo. Frente a ellas, plantea una concepción unificada de la ciencia, así como la necesidad de desprenderse de concepciones trasnochadas acerca del quehacer científico y ampliar el concepto de racionalidad humana.

Palabras clave: psicologismo, sociologismo, relativismo, racionalismo.

* Licenciado en Filosofía de la Universidad Católica Andrés Bello. Profesor de Teoría y Métodos de la Escuela de Sociología de la Universidad Central de Venezuela.

Popper and the problem of sociological thinking autonomy

By *Carlos Blank*

Abstract

The present paper develops one of the permanent interests of Karl Popper: the possibility of extending the scientific rationality to social and political problems. This goal can be achieved only if the social sciences are willing to free themselves of particular epistemological viewpoints, such as psychological and sociological relativism, and abandon the adoption of misguided ideas concerning scientific method. To succeed in this task we must change our traditional views of science and human rationality.

Key words: psychologism, sociologism, relativism, rationality.

1.- *El individualismo metodológico y la crítica al psicologismo.*

Popper considera como una de las tareas más importantes en el campo social el de preservar el carácter autónomo de la sociología. Este ha sido una de los objetivos de todos los pensadores que conforman el pensamiento sociológico clásico, de los fundadores de la sociología moderna. Pensadores como Emilio Durkheim, Max Weber y Karl Marx, se preocuparon por establecer una metodología sociológica y por establecer la sociología como una disciplina social autónoma, no reducible a ninguna otra disciplina social. Todos ellos comprendieron que el psicologismo constituía el mayor obstáculo para esta tarea de autonomización del pensamiento sociológico. Para todos ellos la dimensión sociológica de los problemas humanos tenía un estatuto epistemológico propio que, si bien estaba relacionado con las dimensiones de las otras disciplinas sociales, no debía ser confundida con ninguna de ellas.

En este sentido debemos comprender el esfuerzo llevado a cabo por Durkheim para explicar el suicidio, problema que se presta como pocos a explicaciones de naturaleza psicológica, a partir de premisas exclusivamente sociológicas, para lo cual se ve en la necesidad de introducir un concepto sociológico como el de "anomia". No es descabellado pensar que Durkheim se haya planteado este reto como una auténtica prueba de fuego para la sociología, pues si se lograba dar una explicación en términos sociológicos a una conducta a la cual se le atribuyen con frecuencia las más variadas explicaciones de orden no sociológico, entonces no podía haber ninguna duda de que la sociología adquiriría una dimensión epistemológica propia y de primer rango. Es evidente que la selección de este problema no fue casual, sino que obedecía a un propósito bien determinado como éste. El haber explicado desde el punto sociológico un hecho tan individual y tan privado, sin lugar a dudas constituyó una de los mayores logros de la sociología ¹.

¹ Cf. DURKHEIM, E.: *El suicidio*, Akal Editor, 1976. En relación con los peligros del psicologismo o de una explicación puramente individualista o mentalista de los problemas sociales, podemos leer, entre otros muchos textos, lo siguiente: "¡Cuánto más peligrosa es la doctrina que no ve en los hechos sociales más que el producto de combinaciones mentales, que un sencillo artificio dialéctico puede en un momento trastornar completamente!"; Durkheim, E: *Las reglas del método sociológico*, Ediciones Bogotá, Bogotá, 1975, p. 4. Está más allá de los límites de este trabajo el establecer un paralelismo entre el funcionalismo durkheimiano y la metodología social propuesta por Popper, aunque es innegable que existen bastantes coincidencias, sobre todo en lo que se refiere a las teorías de alcance intermedio, que desarrollará también con tanto éxito MERTON, Robert K. Lo que sí es cierto es que la concepción de las "representaciones colectivas" estaría en franca oposición al planteamiento de Popper. Por eso no es de extrañar que la única mención que hace Popper de él en su *opus magius* sociológico fuese para decir "que nunca abandonó la creencia dogmática de que la sociedad debía ser analizada en función de los grupos sociales concretos", *La sociedad abierta y sus enemigos*, Editorial Paidós, Barcelona, 1981, p. 172.

De modo análogo, todo el pensamiento marxista, y en particular su crítica al idealismo hegeliano, puede ser comprendido como un esfuerzo por crear un espacio autónomo de pensamiento sociológico, por construir una teoría social con independencia de las especulaciones filosóficas y metafísicas. Su insistencia en la terrenalidad del pensamiento y su insistencia en que es el ser social el que determina la conciencia humana, y no al revés, son una muestra elocuente de la prioridad que lo sociológico como dominio propio de la ciencia debía tener para Marx. Su crítica a una visión robinsoniana del hombre y de la sociedad, así como su crítica a la ideología apuntan siempre en este sentido. Para él pretender conocer a una sociedad tan sólo por la imagen o la idea que esta tiene de sí misma, sería como pretender conocer a una persona guiándonos exclusivamente por la imagen que ella tiene de sí. Popper reconoce explícitamente estas virtudes del pensamiento marxista y considera que Marx fue uno de los pensadores que más contribuyó a crear un pensamiento sociológico autónomo, en crear “una ciencia social autónoma, irreductible a la psicología”². Para Popper los aciertos que haya podido tener Marx en su teoría, fueron producto de la agudeza demostrada en su análisis institucional. Pero estos aciertos fueron contrarrestados negativamente, según él, por sus escauceos con el historicismo, por su profetismo. En particular, su economicismo, que por cierto no debe confundirse con una suerte de materialismo vulgar³, le llevaron a una incompreensión del problema social básico, el del control del poder político, y, con ello, de cuál debía ser la mejor solución o la menos costosa de las soluciones tentativas.

De estos autores el que, sin duda, guarda más afinidad con el pensamiento de Popper es Max Weber, por lo que desarrollaremos su posición paralelamente con la crítica popperiana al psicologismo y su planteamiento del “individualismo metodológico”.

Para el psicologismo las instituciones y las tradiciones deben ser comprendidas en función de las acciones de los individuos —lo cual, como veremos, es parcialmente válido— y son además expre-

² *Ibid.*, p. 274.

³ Después de criticar a la visión que hace de Marx un materialista vulgar, que no le confiere a las ideas ningún valor, Popper señala “que el economicismo de Marx representa un adelanto en extremo valioso, en el aspecto metodológico de la ciencia social”, *Ibid.*, p. 291. El problema está en que Marx se tomó demasiado en serio su propia interpretación economicista de la historia, por lo que dejó de lado otros factores igualmente importantes, o hasta más importantes, en el análisis de la dinámica social. Por eso añade más adelante, “*aunque difícilmente pueda ser sobreestimada la importancia general del economicismo de Marx, es sumamente fácil sobreestimar la importancia de las condiciones económicas en un caso particular dado*”, *Ibidem*.

sión de una “naturaleza humana” esencial —lo cual, en cambio, resulta bastante cuestionable. Para el psicologismo todas las conductas sociales son expresión de rasgos comunes de la “naturaleza humana”. Así, por ejemplo, la estructura exogámica de las más variadas culturas es explicada en función de una aversión instintiva al incesto, así como se supone la existencia de una aversión instintiva a las serpientes por parte de todos los primates, incluyendo por supuesto al hombre⁴. Pero cabe preguntarse, con Popper, si estas conductas supuestamente naturales, no son más bien conductas aprendidas o transmitidas socialmente, si lo que suponemos como algo natural e instintivo no es sino producto de un largo aprendizaje social e institucional - lo que en inglés suele expresarse como el conflicto entre “nature or nurture”. Para el psicologismo el carácter relativamente estable de ciertas tradiciones y el carácter universal de ciertas conductas humanas es una demostración fehaciente de que son producto de una “naturaleza humana” estable y de sus motivaciones básicas. Para Popper, sin embargo, “la universalidad de cierto rasgo de conducta no constituye un argumento decisivo en favor de su carácter instintivo o de su arraigo en la ‘naturaleza humana’”.⁵

Popper va a refutar la “tesis principal” del psicologismo que reduce todas las leyes sociales a leyes de carácter psicológico, que pretende que las regularidades sociales son explicables en función, como si dijéramos, de ciertos átomos psicológicos o “de causas provenientes de las mentes de los hombres individuales”⁶. Uno de los terrenos en los cuales suele emplearse esta tesis psicologista es en el de la economía.

“Por ejemplo, la institución típica que los economistas denominan ‘mercado’ y cuyo funcionamiento constituye el objeto primordial de sus estudios, puede derivarse, en última

⁴ Con relación al carácter supuestamente instintivo o atávico del miedo a las serpientes todo parece indicar que “tanto los niños pequeños como los chimpancés jóvenes a quienes no se les ha enseñado a temer a las serpientes no revelan la presencia de instinto alguno”, *Ibid.*, p. 275. Existen otros atavismos que son explicados en función de la evolución biológica. Por ejemplo, el miedo a caerse se explicaría como un atavismo proveniente del cambio que hicieron los primates al pasar de los árboles al suelo, lo que también hizo posible la adopción de la posición erecta y el consecuente desarrollo del cerebro. De igual modo el asco es explicado por la adopción de esta posición erecta, pues con ella los órganos genitales y excretorios quedaban a una altura diferente a la del olfato. Desde luego que mucho de estos argumentos resultan bastante sugerentes. El mismo Popper no los va a descartar del todo al tratar de explicar el conocimiento humano como producto, en parte, de ciertas expectativas innatas, como la expectativa de regularidad, y al establecer un continuo en la evolución que media de la ameba a Einstein. Como decía Darwin: “Aquel que comprende un baboon podría contribuir más a la metafísica que Locke.”

⁵ *Ibid.*, p. 276.

⁶ *Ibidem.*

*instancia, de la psicología del 'hombre económico' o, para utilizar la terminología de Mill, de los 'fenómenos psicológicos... de la persecución de la riqueza'.*⁷

El problema radica en que si tratásemos de explicar el surgimiento, por ejemplo del capitalismo, solamente a partir de ciertas motivaciones o inclinaciones típicas de la “naturaleza humana”, como el afán de lucro desmedido, la ambición o la codicia, entonces no podríamos explicar lo propio de la estructura del capitalismo moderno. En efecto, estas inclinaciones “naturales” han existido mucho antes de que surgiera una estructura social de tipo capitalista. Por lo tanto, estos factores no pueden ser considerados como los determinantes para explicar el surgimiento del capitalismo moderno.

Max Weber comprendió esto muy bien. Para él estas inclinaciones podrían explicar, en todo caso, la existencia de un “capitalismo aventurero”, pero no podían explicar la aparición del capitalismo moderno como un producto típicamente occidental, basado en “el trabajo formalmente libre”. Para Weber sólo podemos comprender apropiadamente el surgimiento del capitalismo moderno a partir de la influencia de ciertas tradiciones como el protestantismo, y en especial el calvinismo, y la aparición de ciertas instituciones sociales como las sociedades anónimas⁸. Estas últimas, al separar la economía doméstica de la economía o el patrimonio industrial,

⁷ *Ibid.*, pp. 276s.

⁸ Para Popper también la Reforma desempeñó un papel decisivo en el afianzamiento de la sociedad abierta y en la pérdida del sentido tradicional de autoridad: “Pues en la sociedad de nuestro mundo libre se ha producido desde la Reforma una declinación de la autoridad sin paralelo en ninguna otra época. Es una sociedad sin autoridad o, por decirlo así, una sociedad sin padre”, *Conocimiento objetivo*, Editorial Tecnos, Madrid, 1974, p. 432. También Hegel y Marx consideraban a la Reforma como el antecedente histórico e ideológico de la Revolución francesa, como la “revolución de los alemanes” y su contribución a la liberación de la autoridad. Como señala Marx: “El pasado revolucionario de Alemania es precisamente teórico; es decir, la Reforma. Como entonces la revolución comenzó en la cabeza del fraile, así hoy comienza en la cabeza del filósofo. Lutero venció, sin duda, la servidumbre fundada en la devoción, porque puso en su lugar la servidumbre fundada en la convicción. Quebró la fe en la autoridad porque restauró la autoridad de la fe. Convirtió a los curas en laicos porque convirtió a los laicos en curas. Libertó al hombre de la religiosidad exterior porque puso la religiosidad en el interior del hombre. Emancipó el cuerpo de las cadenas porque ató a las cadenas el corazón. Pero si el protestantismo no fue la verdadera solución, fue por lo menos el verdadero planteamiento del problema. En adelante no se trata ya de la lucha del laico con el clérigo que está fuera de él, sino de la lucha con su propio clérigo interior, con su naturaleza de clérigo”, *La crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Ediciones Nuevas, Buenos Aires, 1968, p. 48. Contrariamente Weber habla de una “tiranía puritana”, puesto que este movimiento de Reforma representó: “la sustitución de un poder extremadamente suave, en la práctica apenas perceptible, de hecho casi puramente formal, por otro que había de intervenir de modo infinitamente mayor en todas las esferas de la vida pública y privada, sometiendo a regulación onerosa y minuciosa la conducta individual”, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Ediciones Península, Barcelona, 1975, p. 29.

hicieron posible, junto con la existencia del trabajo formalmente libre, la aparición de un cálculo racional de las utilidades, esto es, de la contabilidad racional. Para él, fue la combinación de estos factores, y no la existencia de ciertos rasgos individuales o psicológicos de la “naturaleza humana”, lo que permitía dar cuenta de la aparición de una estructura social y económica tan compleja como la del capitalismo industrial. Por cierto que éste surge para él como consecuencia, más bien, de la moderación o de la racionalización de ese afán de lucro o de riqueza, que se supone está en la base del capitalismo moderno, por lo que “el capitalismo debería considerarse precisamente como el freno o, por lo menos, como la moderación racional de este impulso irracional lucrativo”⁹. A diferencia de un capitalismo “aventurero”, que ha existido en casi todas las civilizaciones humanas desde hace ya mucho tiempo, y que tenía como base este impulso irracional lucrativo, la “*auri sacra fames*” o el “impulso adquisitivo”, el capitalismo industrial como sistema económico de vida es un producto relativamente reciente de la cultura occidental, del “desencantamiento” del mundo que se opera a través del racionalismo occidental¹⁰. Para que este afán de lucro diese origen al capitalismo moderno debía ir acompañado “de los medios técnicos de cálculo del trabajo, como de un Derecho previsible y de una administración guiada por reglas formales”¹¹.

De modo similar, para Popper, la realidad social tiene rasgos propios que no son reducibles a una explicación psicológica o a algún supuesto rasgo invariante de la “naturaleza humana”. Para él ni siquiera podremos comprender cabalmente la acción humana individual apelando exclusivamente a motivaciones de orden psicológico, pues “ninguna acción podrá explicarse jamás teniendo en cuenta tan sólo las motivaciones humanas”¹². Existen muchas motivaciones psicológicas que pueden corresponder a una situación particular, pero el punto es si estas son suficientes para explicar una situación objetiva dada. De hecho una misma motivación puede dar lugar a muy diversas situaciones e incluso puede provo-

⁹ *Ibid.*, p. 9.

¹⁰ Más bien será el predominio de este impulso no atemperado por la razón lo que explique el retraso económico capitalista de ciertas sociedades. Al respecto acota Weber: “Precisamente este universal dominio de la falta más absoluta de escrúpulos cuando se trata de imponer el propio interés en la ganancia de dinero, es una característica peculiar de aquellos países cuyo desenvolvimiento burgués capitalista aparece ‘retrasado’ por relación a la medida de la evolución del capitalismo en Occidente”, *Ibid.*, pp. 55. Y más abajo añade: “En todas las épocas ha habido ganancias inmoderadas, no sujetas a norma alguna, cuantas veces se ha presentado la ocasión de realizarlas”, *Ibid.*, p. 56.

¹¹ *Ibid.*, p. 16.

¹² POPPER, K.: *La sociedad abierta...*, p. 276.

car un efecto completamente contrario al que se busca ¹³. Pero es precisamente este rasgo de la acción humana el que el psicologismo es incapaz de ver. De allí que para Popper “nuestras acciones no pueden ser explicadas sin una expresa referencia al medio social en que vivimos, a las instituciones y su modo particular de funcionar” ¹⁴.

Uno de los peligros evidentes del psicologismo es el de que conduce también a un enfoque historicista de la sociedad. A plantearnos cuestiones acerca de los orígenes de la sociedad o del estado, y a tratar de comprender las instituciones como producto de una compleja serie causal, en cuyo origen podríamos encontrar unas acciones individuales al margen de toda institución social establecida. Pero esta creencia en la existencia de una “naturaleza humana presocial” constituye, no sólo un “mito histórico”, sino también, dice Popper, un “mito metodológico” ¹⁵.

A pesar de todo esto reconoce que el psicologismo tiene parcialmente la razón cuando señala que las instituciones y las tradiciones humanas son producto de la acción de los individuos. En este sentido el psicologismo ejerce un efecto saludable, pues nos previene de la idea contraria, que le atribuye a los grupos sociales o a los colectivos, una vida propia o una voluntad propia con carácter totalmente independiente de los individuos. A este “colectivismo metodológico” debemos contraponer el “individualismo metodológico” ¹⁶. Pero sería un error considerar que el “individualismo metodológico” supone la adopción de un método psicológico ¹⁷. Por el contrario se trata de un método estrictamente lógico, que reconoce la imposibilidad de “incluir todos los factores psicológicos en la explicación de la situación” ¹⁸. La unidad de análisis del “individualismo metodológico” no es, a pesar de lo que la propia terminología

¹³ Popper menciona por ejemplo lo siguiente: “aunque algunas personas puedan sostener que un gusto por la soledad de las montañas puede explicarse psicológicamente, el hecho de que si, a demasiadas personas les gustan las montañas, no podrán gozar de la soledad porque éstas estarán llenas de gente, no es un hecho psicológico; por el contrario, esta clase de problema está en la raíz misma de la teoría social”, *La miseria del historicismo*, Alianza Editorial, Madrid, 1981, p. 173.

¹⁴ POPPER, K.: *La sociedad abierta...*, p. 276.

¹⁵ *Ibid.*, p. 278.

¹⁶ La expresión de “individualismo metodológico” fue utilizada por primera vez por Schumpeter, para referirse a la escuela austriaca de economía fundada por Menger, de la cual el mismo formó parte junto con von Mises. Aunque fuesen von Hayek, otro miembro de esta escuela, y Popper posteriormente, los que popularizaran esta expresión.

¹⁷ POPPER, K.: *La miseria del historicismo*, p. 157.

¹⁸ POPPER, K.: *La sociedad abierta...*, p. 282.

nos induce a pensar, el individuo a secas, con sus intenciones o sus motivaciones particulares, sino el individuo más la situación social en la cual se encuentra necesariamente inserto, a saber, la *lógica de la situación* social. Esta última es la verdadera unidad de análisis y se aparta por igual del relativismo psicologista como del relativismo sociologista. A continuación Popper nos describe este método.

“Me refiero a la posibilidad de adoptar en las ciencias sociales lo que se puede llamar el método de la construcción racional o lógica, o quizá el ‘método cero’. Con esto me refiero al método de construir un modelo con base a una suposición de completa racionalidad (y quizá también sobre la suposición de que poseen información completa) por parte de los individuos implicados, y luego estimar la desviación de la conducta real de la gente con respecto a la conducta modelo, siendo esta última como una especie de coordenada cero”¹⁹.

Desde luego que la utilización de términos como los de “modelo”, “coordenada cero” y “estimación de la desviación” pueden parecernos poco adecuados. Sin embargo, debemos comprender entre líneas lo que Popper quiere decir con todo ello. Básicamente, se trata de entender que para poder explicar una acción humana en el marco de una sociedad o un hecho social cualquiera, debemos construir primero una racionalidad-tipo y contrastarla con las conductas reales observables ²⁰. Lo importante aquí es explicar por qué las conductas reales casi nunca coinciden con las conductas esperadas, por qué las cosas casi siempre salen de manera diferente a como esperábamos que salieran, por qué las acciones humanas siempre tienen efectos imprevistos o colaterales. Las instituciones sociales son, como lo señala Popper a continuación, un buen ejemplo de lo que acabamos de decir.

¹⁹ POPPER, K.: *La miseria del historicismo*, p. 156. También señala que este método es el que se utiliza en el análisis económico, con la introducción de la teoría de la “utilidad marginal”.

²⁰ Esta idea se nos parece bastante al concepto weberiano de “tipo ideal”. En cierto sentido Popper reconoce esta deuda con el pensamiento weberiano, cuando señala lo siguiente: “el análisis psicológico de una acción en función de sus motivos (rationales o irracionales) presupone - como lo señaló Weber- que previamente hemos adoptado un patrón con respecto a lo que ha de considerarse racional en la situación tratada”, *La sociedad abierta...*, p. 282. En relación con este punto Weber señala: “Lo ‘irracional’ no es algo substantivo, sino por relación a un determinado punto de vista ‘racional’. Para el irreligioso, toda conducta religiosa es irracional, como lo es toda conducta ascética para el hedonista, aun cuando, con el criterio de un valor supremo, sea una ‘racionalización’. Si nuestro trabajo sirve para algo, lo será por lo menos para descubrir el múltiple sentido del concepto, aparentemente unívoco, de lo ‘racional’”, *La ética protestante...*, p. 48, 8n. Para él resulta entonces claro “que es posible ‘racionalizar’ la vida desde los más distintos puntos de vista y en las más variadas direcciones.” *Ibid.*, p. 80.

“Debemos admitir, sí, que la estructura de nuestro medio social es obra del hombre en cierto sentido, que sus tradiciones e instituciones no son ni la obra de Dios ni la obra de la naturaleza, sino el resultado de las acciones y las decisiones humanas, pudiendo ser modificadas, asimismo, por éstas; pero insistimos en que esto no significa que hayan sido diseñadas conscientemente y que sean explicables en función de necesidades, esperanzas o móviles. Muy por el contrario, aun aquellas que surgen como resultado de acciones humanas conscientes e intencionales son, por regla general, los subproductos indirectos, involuntarios, y frecuentemente no deseados, de dichas acciones”²¹.

En este contexto Popper va a criticar también una teoría que contiene elementos psicologistas evidentes, aunque estos suelen estar acompañados también de elementos colectivistas. Nos referimos a la “teoría conspirativa de la sociedad”.

Si la creencia en una “naturaleza humana” presocial constituía para él un mito metodológico, la “teoría conspirativa de la sociedad” o la creencia de que hay malignas intenciones o intereses ocultos detrás de todos los males de la sociedad, constituye también un viejo mito, aunque, gracias al marxismo, se ha convertido en el “mito del siglo XX”²².

²¹ POPPER, K.: *La sociedad abierta...*, p. 279. Y un poco más adelante añade que “aun la mayoría de las pocas instituciones que fueron introducidas conscientemente y con éxito (por ejemplo, una universidad recién fundada o un sindicato), no evolucionan de acuerdo con nuestros proyectos, debido, como siempre, a las repercusiones sociales involuntarias resultantes de su creación deliberada”, *Ibidem*.

²² *Ibid.*, p. 286. Popper, por cierto, aclara que esta teoría es achacable a corrientes del marxismo vulgar, pero que no tiene nada que ver con el propio pensamiento de Marx, pues él insistía en ver los males de la sociedad capitalista como un problema del sistema y no como el producto de las malignas intenciones de un individuo o grupo de individuos; el capitalista estaba tan atrapado por la red o el sistema como podía estarlo el obrero. Decimos, por otra parte, que se trata de un viejo mito, puesto que ha sido el que ha dado origen, según Popper, a la vieja superstición historicista; cf. *Ibid.*, p. 280. Por cierto que no debe entenderse su posición como una oposición a ultranza contra los mitos. Para él los mitos, al igual que las tradiciones, desempeñan un papel de primera importancia en la cultura humana. Lo cual no implica, por otro lado, que no podamos criticar racionalmente estos mitos o estas tradiciones, en función de los beneficios o los daños que ellos puedan reportar a los individuos. Para él lo que diferencia a la ciencia es la actitud crítica frente a los mitos, puesto que considera “que, en cierto sentido, la ciencia crea tantos mitos como la religión”, *El desarrollo del conocimiento científico: conjeturas y refutaciones*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1979, p. 150. En relación con el papel que le ha tocado desempeñar a los mitos en esta era científica, Ernest Cassirer destaca: “Le ha tocado al siglo XX, nuestra gran época técnica, desarrollar una nueva técnica del mito. Como consecuencia de ello los mitos pueden ser manufacturados en el mismo sentido y según los mismos métodos que cualquier otra arma moderna, igual que ametralladoras y cañones. Esto es una cosa nueva y de importancia decisiva. Ha mudado la forma entera de nuestra vida social. El rearme militar era solamente la consecuencia necesaria del rearme mental producido por los mitos políticos”, *El mito del Estado*, Fondo de Cultura Económica, México, 1974, pp. 333s. Este libro, como el de Popper, fue “hijo” de la Segunda Guerra Mundial.

Esta teoría sostiene, según nuestro autor, “que los fenómenos sociales se explican cuando se descubren a los hombres o entidades colectivas que se hallan interesados en el acaecimiento de dichos fenómenos (a veces se trata de un interés oculto que primero debe ser revelado), y que han trabajado y conspirado para producirlos”²³. Si algo debemos lamentar de esta teoría de la conspiración, es que ella “conspira” contra la autonomización de la sociología, constituye un obstáculo para la maduración de la sociología, pues representa la actitud infantil de aquel que siempre “culpa” a otros de lo que le sucede.

En efecto, se le hace un gran daño a la sociología cuando se confunden sus objetivos con el descubrimiento de aquellos individuos o grupos poderosos que son responsables directos de todos los males que aquejan a la sociedad, como las guerras, la pobreza o el desempleo. En realidad, esta idea no es sino “la secularización de una superstición religiosa”²⁴, que explicaba los acontecimientos humanos como el resultado de conspiraciones de los dioses homéricos que estaban siempre entre bastidores. El problema que se plantea no es, dicho sea de paso, si existen o no conspiraciones reales. Por supuesto que siempre han existido y existirán conspiraciones y conspiradores; pero la cuestión decisiva es que “los conspiradores raramente llegan a consumir su conspiración”²⁵ o que las conspiraciones nunca salen como se habían planeado. Esta es justamente la nota básica a la cual debe estar atenta toda ciencia social: la existencia de disonancias entre lo que se proponen los agentes sociales y lo que realmente ocurre, entre las acciones y los efectos no buscados o no previstos que ellas acarrearán. La explicación de estas diferencias o disonancias debe ser el verdadero objetivo de una ciencia social y no la existencia de supuestas conspiraciones detrás de todo lo malo que ocurre, pues, para decirlo con las palabras de nuestro autor, “una acción que se desarrolle exactamente de acuerdo con su intención no crea problema alguno a la ciencia social (salvo la posible necesidad de explicar por qué, en ese caso particular, no se produce ninguna repercusión involuntaria)”²⁶.

²³ POPPER, K.: *La sociedad abierta...*, p. 280. Y como apunta el biógrafo de Popper, Brian Magee: “y si debe haber culpables, habrá culpables”, Popper, Ediciones Grijalbo, Barcelona, 1974, p. 143.

²⁴ POPPER, K.: *La sociedad abierta...*, p. 280.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibid.*, p. 281.

Al analizar con más detalle esta teoría nos percatamos de que ella es una consecuencia lógica de las propias premisas psicologistas en las cuales se sustenta. La situación es muy similar a la que se presenta con la teoría cartesiana que sostiene el carácter evidente y manifiesto de la verdad, pues sólo puede explicar el error o el engaño como fruto de una conspiración, como producto de la intervención de algún “genio maligno”. Ahora nos encontramos en la necesidad de explicar el fracaso de la acción, que la acción no se haya desarrollado de acuerdo a nuestras intenciones manifiestas, para lo que no encontramos mejor expediente que el de atribuirlo a una maligna conspiración. Si no podemos alcanzar el paraíso en la tierra ello obedece a “las malignas intenciones del Diablo que se halla especialmente interesado en mantener el infierno”²⁷.

Desde el punto de vista epistemológico los peligros de una concepción como ésta son patentes: ella tiende a producir un cierre dogmático de cualquier teoría, tiende a encubrir los errores de la teoría, achacándolos a factores externos. En otras palabras, puesto que nuestras intenciones son las mejores, la razón del fracaso o de la imposibilidad de alcanzar nuestros objetivos debe provenir de factores externos (probablemente ocultos) que conspiran contra el éxito de nuestro plan o de nuestra teoría, nunca de errores en el propio diseño de nuestro plan o de nuestra teoría. Como nuestro plan o nuestra teoría son perfectos hasta en sus últimos detalles, el que su puesta en práctica conduzca al fracaso es consecuencia invariablemente de que no se cumplieron las condiciones ideales para su aplicación, de que el experimento no fue llevado a cabo de manera apropiada, descartándose de antemano la necesidad de revisar los postulados o los presupuestos teóricos de que habíamos partido inicialmente. Como señala Brian Magee:

“Es ya tópico oír decir sobre tal o cual teoría reaccionaria (por ejemplo, que la forma más eficiente de gobierno sería una dictadura) o sobre una teoría del futuro perfecto (por ejemplo, el comunismo) que en teoría es muy buena pero por desgracia no funciona bien en la práctica. Esto es una falacia. Si una teoría no funciona en la práctica, esto es suficiente para mostrar que algo falla en la teoría como tal. (Tal ocurre, entre otros posibles ejemplos, con el experimento científico)”²⁸.

²⁷ *Ibid.*, p. 280.

²⁸ POPPER, Magee B.: p. 122. Este cierre dogmático puede tener consecuencias devastadoras en aquellos dominios sociales que están estrechamente vinculados con la práctica, como la organización y la planificación. Sobre esto dice también Magee: “Los responsables de las organizaciones tienden a cerrar los ojos ante la evidencia de que no está sucediendo lo que ellos desean, a pesar de que tal evidencia es precisamente lo que deberían buscar”, *Ibid.*, p. 104. Y en relación con los planificadores resulta indispensable comprender “que, realmente, cambiar la sociedad implica cambiar también sus supuestos y sus planes”, *Ibid.*, p. 142.

La sociedad constituye un tejido o un entramado mucho más complejo de lo que cabría suponer a partir de premisas tan simplistas y maniqueas como las que formula esta teoría conspiracional. Lo que esta teoría pasa por alto es que “la vida social no es sólo una prueba de resistencia entre grupos opuestos, sino también acción dentro de un marco más o menos flexible o frágil de instituciones y tradiciones y determina —aparte de toda acción opuesta consciente— una cantidad de reacciones imprevistas dentro de este marco, algunas de las cuales son, incluso imprevisibles”²⁹.

Deberá ser labor de toda tecnología social el de prever en lo posible las consecuencias involuntarias de toda acción, aunque “siempre quedará un amplio margen para las que no seremos capaces de prever”³⁰. Teniendo en cuenta esto último, la teoría conspiracional resulta ser manifiestamente falsa, pues “equivale a sostener que todos los resultados, aun aquellos que a primera vista no parecen obedecer a la intención de nadie, son el resultado voluntario de los actos de gente interesada en producirlos”³¹.

Para Popper si tratásemos de analizar los males sociales a partir de las intenciones o de las motivaciones, obtendríamos un resultado contrario al esperado: en lugar de ser los males sociales producto de las malas intenciones de ciertos individuos, encontraríamos que ellos son, con bastante frecuencia, resultado de las mejores intenciones, de los ideales políticos más nobles y sublimes, de una moralidad sublime y superior.

“Todos recordamos cuántas guerras religiosas se libran en pro de una religión del amor y la suavidad; cuántos cuerpos fueron quemados vivos con la intención genuinamente bondadosa de salvar sus almas del fuego eterno del infierno. Sólo si abandonamos toda actitud autoritaria en el ámbito de la opinión, sólo si adoptamos la actitud de toma y daca, la disposición de aprender de otras personas, podemos abrigar la esperanza de refrenar los actos de violencia inspirados por la piedad y el sentido del deber”³².

Él desafía la opinión dominante de que los males sociales se producen por la combinación de dos factores: el alto nivel de desa-

²⁹ POPPER, K.: *La sociedad abierta...*, p. 281.

³⁰ *Ibid.*, p. 279.

³¹ *Ibid.*, p. 281.

³² POPPER, K.: *El desarrollo del conocimiento científico...*, p. 410.

rollo de la inteligencia humana y el poco nivel de desarrollo moral alcanzado o la perversidad moral del hombre. Para él, en cambio, “es esta mezcla de bondad y estupidez la que se encuentra en la raíz de nuestros inconvenientes”³³. Contrariamente a lo que supone la teoría conspiracional, la gran mayoría de los males sociales tienen su origen, no en las perversas intenciones de ciertos individuos que quieren crear deliberadamente estos males, sino más bien son consecuencias indirectas de acciones inspiradas por las mejores de las intenciones. Estos males surgen no de la incredulidad o de la falta de celo moral, sino de la excesiva credulidad humana y de un excesivo celo moral, de la impaciencia y “la ansiedad por mejorar el mundo en que vivimos”³⁴.

De todo ello se desprende que Popper no desprecia las consideraciones de orden psicológico para explicar una situación social determinada, pues el mismo juega con ellas para establecer conclusiones contrarias a las que sostiene la teoría conspiracional. Su propia interpretación de la “tensión de la civilización” contiene una serie de consideraciones de orden psicológico y es entendida como “resultado de una necesidad emocional insatisfecha”³⁵. Pero así como puede entenderse como un concepto psicológico, es también utilizado por él como un concepto sociológico, en la medida en que lo “relaciona con cierta situación social y con el contraste con la sociedad abierta y la cerrada”³⁶.

En definitiva, el “individualismo metodológico” implica la explicación de las acciones individuales en el marco social de institu-

³³ *Ibid.*, p. 422.

³⁴ *Ibidem*. Un punto de vista muy similar al de Popper es desarrollado por KOESTLER, Arthur en su *The Ghost in the Machine*, Random House, New York, 1976. Para él los males y la violencia que puedan generar las tendencias agresivas y autoasertivas del individuo son incomparablemente menores que los actos de violencia que se generan a partir de las tendencias identificadoras o integradoras del hombre con un grupo o un noble ideal. O para decirlo con sus propias palabras: “the crimes of violence committed for selfish, personal motives are historically insignificant compared to those committed *ad majorem gloriam Dei*, out of self-sacrificing devotion to a flag, a leader, a religious faith or a political conviction”, *Ibid.*, p. 234; y añade más adelante que “without loyalty to tribe, church, flag or ideal, there would be no wars; and loyalty is a noble thing”, *Ibid.*, p. 253. Por eso indica también: “the tragedy of man is not his truculence, but his proneness to delusions”, *Ibid.*, p. 235. A título de ejemplo podemos comparar estas afirmaciones de Koestler con la afirmación siguiente hecha por Popper de “cuán peligrosa puede ser la bondad si una porción demasiado grande de ella se combina con una porción demasiado escasa de crítica racional”, *El desarrollo del conocimiento científico...*, p. 423. Koestler también describe las características epistemológicas de un “sistema cerrado” de pensamiento, descripción que coincide punto por punto con el análisis que hace Popper de los dogmatismos doblemente reforzados y de las teorías pseudocientíficas. En resumen, ambos autores coinciden en afirmar que los mayores peligros no provienen de las tendencias individualistas de una sociedad abierta, sino de las tendencias colectivistas de una sociedad cerrada.

³⁵ POPPER, K.: *La sociedad abierta...*, p. 283.

³⁶ *Ibidem*.

ciones y tradiciones, teniendo presente de modo particular sus repercusiones involuntarias. Ni las acciones individuales pueden explicarse completamente al margen de las instituciones y las tradiciones, ni éstas pueden explicarse de manera independiente de las acciones individuales³⁷. Así, este método se aparta tanto del psicologismo como del colectivismo. Para que exista un pensamiento sociológico autónomo éste debe ocuparse de “estudios, basados en el individualismo metodológico, de las instituciones sociales que permiten a las ideas extenderse y cautivar a los individuos, de la forma en que se crean las nuevas tradiciones, de la forma en que las tradiciones funcionan y desaparecen”³⁸.

Pero así como el psicologismo constituye un inconveniente para construir un pensamiento sociológico autónomo, esto no es menos cierto también de otra desviación típica de la sociología: el sociologismo.

2. La crítica al sociologismo y el problema de la objetividad científica

En esta segunda parte desarrollaremos la crítica que Popper dirige contra el sociologismo, así como contra lo que denomina “historismo”, los cuales obedecen, en última instancia, a una incomprensión de cómo funciona el método científico y de cómo se construye la tantas veces mencionada “objetividad científica”.

La tesis del sociologismo o de la “sociología del conocimiento” es la de que todo conocimiento, y particularmente el conocimiento político y sociológico, contienen una fuerte carga ideológica o son la expresión, generalmente inconsciente, de intereses de un determinado grupo social en un momento igualmente determinado de la historia. Sir Karl considera a este relativismo social, y a este relativismo histórico o “historismo”, como productos derivados del pensamiento hegeliano, aunque han abandonado, por fortuna, los aspectos absolutistas que su sistema filosófico también implica, con su usual despreocupación por las contradicciones -a diferencia

³⁷ La adopción de un punto de vista individualista no excluye, en suma, la interacción social. Como señala Popper: “Ideas como la competencia o la división del trabajo deberían hacer ver clarísimamente al sociólogo que una actitud ‘atomística’ o ‘individualista’ no nos impide de forma alguna el reconocer que todo individuo tiene una acción mutua sobre todos los demás y viceversa”, *La miseria del historicismo*, p. 96, 41n.

³⁸ *Ibid.*, p. 164. Con anterioridad a este texto acota que “necesitamos algo como un análisis de los de los movimientos sociales.”

de Kant³⁹. Una formulación más reciente de este relativismo se encuentra en lo que Popper ha denominado el “mito del entramado” (*The Myth of the Framework*), según el cual, nuestro conocimiento y nuestra forma de percibir el mundo depende de nuestros lenguajes, de nuestras teorías, de las culturas o de las formas de vida de una sociedad determinada⁴⁰. La idea que subyace en estos enfoques es que no podemos ser plenamente objetivos en la medida en que nuestros juicios estén determinados o dominados por nuestros prejuicios o que un estudio de la sociedad no puede ser objetivo en la medida en que involucra el estudio de las valoraciones y las motivaciones de los individuos en una determinada sociedad o cultura.

Para Popper este enfoque encierra algo de verdad, así como el psicologismo encerraba algo de verdad, incluso más verdad de lo que él mismo estaría dispuesto a admitir, como veremos más adelante. Nadie puede negar que el conocimiento depende de una serie de factores sociales y culturales sin los cuales su existencia no sería posible. Podría decirse que es trivialmente cierto que ningún pensamiento, incluyendo el pensamiento científico, “se desarrolla en un vacío absoluto sino dentro de una atmósfera socialmente condicionada”⁴¹.

³⁹ Popper ha señalado en diversas oportunidades esta “virtud” del pensamiento hegeliano. En una de ellas señala que “Hegel was both a relativistic and an absolutist: as always, he had it at least both ways, and if two ways were not enough, he had it three ways. And he was the first of a long chain of post-Kantian, that is, postcritical or post-rationalist philosophers -mainly German philosophers- who upheld the myth of the framework.” en “The Myth of the Framework”, en FREEMAN, E. (ed.): *The abdication of philosophy*, Open Court Ed., La Salle, 1976, p. 34. Popper considera una gran injusticia con Kant la opinión corriente en la historia de la filosofía que lo sitúa como precursor de pensadores como Fichte o Hegel, del idealismo alemán; véase, por ejemplo, *La sociedad abierta...*, p. 492, 4n. La razón de ello es que no puede haber un contraste mayor entre el cosmopolitismo liberal defendido por Kant y los nacionalismos beligerantes defendidos por un Fichte o un Hegel; cf. *Ibid.*, cap. XII. Para la crítica de Popper a la dialéctica hegeliana, véase también “¿Qué es la dialéctica?” en *El desarrollo del conocimiento científico...*, pp. 559-86.

⁴⁰ Véase la nota anterior. Popper menciona en este contexto a autores como Kuhn, Quine y Whorf. Uno de los autores que ha desarrollado este enfoque en el campo sociológico ha sido Peter Winch, el cual utiliza conceptos como el concepto weberiano de “comprensión” (Verstehen) y los de “residuos” y “derivaciones” paretianos, en combinación con el concepto wittgensteiniano de “juego de lenguaje” y, en particular, su concepto de “seguir una regla”; véase su *The idea of a Social Science and its relation to Philosophy*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1985. Para una discusión de estos temas puede remitirse al lector a la polémica entre Winch y Jarvie en “Comprensión y Explicación en Sociología y en Antropología Cultural”, en Borger&Cioffi (eds.): *La explicación de las ciencias de la conducta*, Alianza Editorial, Madrid, 1974, pp. 159-207. Otra crítica interesante de este punto de vista aparece en “A Wittgensteinian philosophy of (or against) the social sciences”, en GELLNER, E.: *Spectacles and Predicaments*, Cambridge University Press, 1979, pp. 65-102. Para un análisis más general y conciliador es recomendable la lectura de BERNSTEIN, R.: *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis*, University of Pensilvania Press, Philadelphia, 1985.

⁴¹ POPPER, K.: *La sociedad abierta...*, p. 382. Allí destaca como el único aspecto positivo del pensamiento hegeliano el haber reconocido este hecho. Al respecto señala: “Por mi parte sólo he podido encontrar una idea de importancia y que podría juzgarse implícita en la filosofía de Hegel. Es la que lo impulsa a atacar el racionalismo y el intelectualismo abstractos que no aprecian la deuda de gratitud que tiene contraída la razón con la tradición. Trátase aquí de la clara comprensión del hecho (que Hegel olvida, no obstante, en su Lógica) de que los hombres no pueden partir del vacío, creando un mundo de pensamientos de la nada, y de que, lejos de ello, sus pensamientos son en gran medida producto de un patrimonio intelectual”, *Ibid.*, p. 249.

Pero una cosa es admitir esto y otra muy diferente es considerar que no podemos alcanzar la objetividad científica a menos que nos desembaracemos de los factores sociales e ideológicos que perturban el proceso de investigación científica. Si la objetividad científica dependiera exclusivamente de este hecho, entonces sería simplemente imposible de alcanzar. En relación con esto Popper señala:

“Si la objetividad científica se fundara, como supone ingenuamente la teoría sociológica del conocimiento, en la imparcialidad u objetividad del hombre de ciencia, entonces tendríamos que decirle adiós sin dilación”⁴².

La imparcialidad de la ciencia, ya sea natural o social, no puede depender del esfuerzo individual del científico por ser imparcial, por tratar de suspender sus intereses o valoraciones o por evitar que estos intereses o valoraciones previas interfieran en el proceso de investigación. Una de las razones de ello es que sin estas valoraciones o intereses previos la labor de la investigación científica no sería posible. En lugar de ser entendidas como un obstáculo para la investigación, ellas deben ser entendidas como un elemento clave de todo proceso de investigación. Precisamente el proceso de investigación depende del planteamiento de problemas y este planteamiento no sería posible si no estuviese precedido por cierto interés teórico o práctico, según sea el caso, por estos problemas. En particular el interés práctico que demuestran muchas ciencias sociales constituye un poderoso incentivo para el conocimiento teórico y es la mejor garantía para evitar su caída en un escolasticismo estéril o en un verbalismo vacío⁴³.

Para Popper la pretensión misma de una ciencia completamente neutral o “libre de valores” resulta ser inconsistente consigo misma, pues ella es también una valoración⁴⁴. Pero hay otro sentido en el que pretender eliminar todo prejuicio resulta también paradójico pues “en realidad, sólo descubrimos que teníamos un prejuicio una vez que logramos liberarnos del mismo”⁴⁵. No perca-

⁴² *Ibid.*, p. 385.

⁴³ Cf. *Ibid.*, p. 390. Véase también el capítulo XII. En relación con este punto Popper señala que la ciencia “trabaja en todo momento sobre problemas. No puede empezar con observaciones o ‘coleccionando datos’ como creen algunos estudiosos del método. Antes de coleccionar datos debe despertarse en nosotros un interés por *datos de una cierta clase*: el *problema* siempre viene en primer lugar. A su vez el problema puede ser sugerido por necesidades prácticas o por creencias científicas o precientíficas que por una u otra razón parecen necesitar una revisión”, *La miseria del historicismo*, p. 136.

⁴⁴ POPPER, K.: *La lógica de las ciencias sociales*, Editorial Grijalbo, México, 1978, p. 20.

⁴⁵ POPPER, K.: *La sociedad abierta...*, p. 389.

tarse de ello puede conducirnos al peor de los prejuicios: el de creer que no tenemos ningún prejuicio⁴⁶. Todo conocimiento debe partir de ciertos presupuestos, pero esto no quiere decir que estos no pueden ser revisados en cualquier momento. Precisamente lo que caracteriza al conocimiento científico es la posibilidad de revisar sus presupuestos y sus principios a la luz de los resultados que obtenemos del desarrollo permanente de la investigación, incluyendo estos mismos resultados. Este debe ser el principio heurístico que orienta toda investigación científica y sin el cual la ciencia no podría lograr ningún progreso. Ni siquiera el registro de una observación escapa a este proceso de revisión permanente, puesto que tampoco puede existir algo como un registro neutral de la realidad. El método científico debe entenderse como un método de ensayos permanentes y de corrección igualmente permanente de errores.

“Ensayamos; es decir, no sólo registramos una observación sino que intentamos activamente resolver algunos problemas más o menos prácticos y definidos. Y progresamos sola y únicamente si estamos preparados a aprender de nuestras equivocaciones: a reconocer nuestros errores y a utilizarlos críticamente en vez de preservar dogmáticamente en ellos. Aunque este análisis pueda parecer trivial, describe, creo yo, los métodos de todas las ciencias empíricas”⁴⁷.

En cierto sentido podemos decir que Sir Karl va todavía más allá que la propia sociología del conocimiento al insistir en que la objetividad científica “se halla íntimamente ligada al *aspecto social del método científico*, al hecho de que la ciencia y la objetividad científica no resultan (ni pueden resultar) de los esfuerzos de un hombre individual por ser ‘objetivo’, sino de la cooperación de muchos hombres de ciencia”⁴⁸.

En otras palabras, la sociología del conocimiento es incapaz de ver que la objetividad científica se construye a través de “la intersubjetividad del método científico” y depende del “carácter pú-

⁴⁶ Al respecto Popper se pregunta: “¿No es una experiencia corriente que aquellos que más convencidos están de haberse librado de todo prejuicio son sus peores víctimas?”, *Ibid.*, p. 390.

⁴⁷ POPPER, K.: *La miseria del historicismo*, p. 101. Con relación a este punto también dice: “La única salida para las ciencias sociales es olvidar todos los artificios verbales y encarar los problemas prácticos de nuestro tiempo con la ayuda de los métodos teóricos, que, en esencia, son los mismos en *todas* las ciencias. Nos referimos a los métodos del ensayo y el error, de la investigación de hipótesis susceptibles de ser verificadas en la práctica y de su subsiguiente sometimiento a pruebas concretas”, *La sociedad abierta...*, p. 389.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 386.

blico del método científico”⁴⁹. Aunque obtuviésemos resultados idénticos a los de la ciencia por otras vías, como la de una especie de revelación o “ciencia infusa”, o a través de un hipotético Robinson Crusoe que hubiese seguido él solo los pasos de la experimentación y hubiese puesto él solo estos resultados a prueba, no podríamos afirmar que estos son de naturaleza científica, pues les faltaría el ingrediente básico de esta crítica y contrastación intersubjetiva, les faltaría precisamente ese carácter público y social que acompaña el método científico y que la sociología del conocimiento no ha sido capaz de comprender en todo su alcance.

Para Popper existen razones de sobra para comprender el conocimiento como un producto social y admite “que lo que normalmente se llama *objetividad científica* se basa, hasta cierto punto, en instituciones sociales”⁵⁰. En efecto, la objetividad científica depende en buen grado de “el funcionamiento de las diversas *instituciones sociales* creadas para fomentar la objetividad y la imparcialidad científicas; por ejemplo, los laboratorios, las publicaciones científicas, los congresos”⁵¹. En cierta medida Popper admite que los resultados a los que arriba la ciencia son relativos, puesto que “proceden de cierta etapa del desarrollo científico susceptible de ser superada con el progreso científico”⁵². Pero sería un error considerar que la objetividad científica depende solamente del estado de progreso relativo alcanzado o, lo que es mucho peor, sostener “*que la verdad sea ‘relativa’*”⁵³.

Si toda teoría científica reviste carácter tentativo y conjetural, provisional y nunca definitivo, ello ocurre precisamente porque la verdad no es relativa, porque existe una verdad objetiva y absoluta⁵⁴. Sin la suposición de la existencia de esta verdad todo el proceso de investigación científica carecería de objetivo. Por otro lado, si ésta fuese alcanzada ello también supondría el final de toda inves-

⁴⁹ *Ibidem*. Carlos Moya sostiene un punto similar cuando dice: “Al cabo, la lógica científica podría ser definida en términos pragmáticos como el conjunto de aquellas normas que regulan el sentido del discurso científico en términos de posibilitar sistemáticamente la refutación pública de toda afirmación personal o institucional”, *Sociólogos y sociología*, F.C.E., México, 1970, p. 231.

⁵⁰ POPPER, K.: *La miseria del historicismo*, p.170.

⁵¹ POPPER, K.: *La sociedad abierta...*, p. 386.

⁵² *Ibid.*, p. 389.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ Esta afirmación no contradice, por otro lado, el que consideremos la creencia en el valor de la verdad científica como producto de determinadas culturas. Como lo indica MERTON, Robert K.: “Hacia comienzos de siglo observó Max Weber que ‘la creencia en el valor de la verdad científica no procede de la naturaleza, sino que es un producto de determinadas culturas’”, *Teoría y estructuras sociales*, F.C.E., México, 1980, p. 623.

tigación científica. La investigación científica consiste precisamente en la búsqueda permanente de la verdad, no en su posesión⁵⁵. La búsqueda de la verdad objetiva es posible, aunque ello pueda sonar paradójico, gracias a que nunca podemos decir que la hemos alcanzado definitivamente. Por eso Popper señala que “el espíritu de la ciencia no es otro que el de Sócrates”⁵⁶, esto es, el de la búsqueda permanente, el del reconocimiento de nuestra falibilidad como seres humanos que somos y de que “le debemos la razón a la comunicación con otros hombres”⁵⁷.

Esta actitud racional se opone diametralmente al “intelectualismo autoritarista” o al “seudorracionalismo” de un Platón, el cual se caracteriza por una “fe inmodesta en la superioridad de las propias dotes intelectuales, la pretensión de ser un iniciado, de saber con certeza y con autoridad”⁵⁸. Popper va a desafiar esta concepción tradicional del método científico como “la posesión de un instrumento infalible de descubrimientos o de un método infalible”⁵⁹. Esto supone que debemos desprendernos tam-

⁵⁵ Por eso señala: “The wrong view of science betrays itself in the craving to be right: for it is not his possession of knowledge, of irrefutable truth, that makes the man of science, but his persistent and recklessly critical quest for truth”, *Logic of Scientific Discovery*, Harper and Row Publishers, New York, 1968, p. 281.

⁵⁶ Popper, K.: *La sociedad abierta...*, p. 409. La siguiente definición de Oscar Wilde también transmite admirablemente este mismo talante espiritual: “It is criticism that, recognizing no position as final, and refusing to bind itself by the shallow shibboleths [formulismos] of any sect or school, creates that serene philosophic temper which loves truth for its own sake, and loves it not less because it is unattainable”; citado por Radnitzki en Radnitzki&Bartley (eds.): *Evolutionary Epistemology, Rationality and the Sociology of Knowledge*, Open Court, 1987, p. 279.

⁵⁷ *La sociedad abierta...*, p. 393. Para él Sócrates encarna al “verdadero racionalismo”, a saber, “a la conciencia de las propias limitaciones; a la modestia intelectual de aquellos que saben con cuánta frecuencia yerran y hasta qué punto dependen de los demás aun para la posesión de este conocimiento; a la comprensión de que no podemos esperar demasiado de la razón, de que todo argumento raramente deja aclarado un problema, si bien es el único medio para aprender, no para ver claramente, pero sí para ver con mayor claridad que antes”, *Ibid.*, p. 395.

⁵⁸ *Ibidem*. En el siguiente párrafo Popper compara la “sofocracia” de Platón con la modestia intelectual defendida por Sócrates: “¡Qué monumento a la pequeñez humana es esta idea del filósofo rey! ¡Qué contraste entre ella y la simplicidad y la humanidad de Sócrates, que se pasó advirtiendo al hombre de estado contra el peligro de dejarse deslumbrar por su propio poder, excelencia y sabiduría, y que tanto se preocupó por enseñar que lo que más importa es nuestra frágil calidad de seres humanos! ¡Qué decadencia, qué distancia desde este mundo de ironía, razón y sinceridad, al reino platónico del sabio cuyas facultades mágicas lo elevan por encima de los hombres corrientes, aunque no tan alto como para evitar el uso de las mentiras o para ahorrarse las tristezas del oficio médico: la venta o la fabricación de tabúes, a cambio del poder sobre sus conciudadanos.” *Ibid.*, p. 156.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 395. En otro lugar Popper ya había señalado: “The old scientific ideal of *επιτεμε* of absolutely certain, demonstrable knowledge- has proved to be an idol. The demand for scientific objectivity makes it inevitable that every scientific statement must remain tentative for ever. It may indeed be corroborated, but every corroboration is relative to other statements which, again, are tentative. Only in our subjective experiences of conviction, in our subjective faith, can we be ‘absolutely certain’”, *The logic of Discovery*, p. 280. Véase también *Ibid.*, p. 46 y *passim*. Por eso solía iniciar sus cursos sobre metodología en la London School of Economics diciendo, en forma bastante feyerabendiana y provocadora, que no existe eso que llamamos “El Método Científico”, con lo cual quería recalcar que debemos comenzar por deshacernos de las imágenes míticas bastante comunes que sobre el método científico se sostienen a menudo.

bién de la imagen de la razón “como una especie de facultad que los hombres poseen y pueden desarrollar en distinto grado”⁶⁰. Comprender esto resulta para él decisivo, pues de ello se desprende “que no nos es posible, en ningún caso, exceder a los demás en razonabilidad en una forma que pudiera justificar alguna pretensión de autoridad”⁶¹. Desde este punto de vista el racionalismo y el autoritarismo se contraponen totalmente, “puesto que la argumentación —incluida la crítica y el arte de escuchar la crítica— es la base de la razonabilidad”⁶².

Popper admite el carácter social de la razón, el carácter *interpersonal e intersubjetivo* de la razón⁶³. Sin la existencia de instituciones sociales que salvaguarden la libertad de crítica, la “libre competencia del pensamiento”, de la que se nutre tanto el pensamiento científico como, en general, toda discusión racional, sería prácticamente imposible cualquier progreso en este sentido.

*“En último lugar, el progreso depende de factores políticos, de instituciones políticas que salvaguarden la libertad de pensamiento: de la democracia”*⁶⁴.

De todo esto se desprende que Popper le confiere mucho más valor a los factores sociales y políticos en la generación de los conocimientos de lo que la propia sociología del conocimiento estaría dispuesta a admitir. Si subestimamos estos factores institucionales corremos el riesgo de poner en peligro la libertad de la crítica que es consustancial al progreso social del hombre. Sin la consideración de estos factores la objetividad científica no sería posible. Pero también constituye un error exagerar más de la cuenta estos factores, pues ellos no son suficientes para preservar la objetividad científica. La objetividad científica es interpersonal pero también es hasta cierto punto impersonal o relativamente autónoma en relación con las propias mentes de aquellos que coadyuvan a su construcción. Depende de factores institucionales, pero no depen-

⁶⁰ *La sociedad abierta...*, p. 394. Lo que quiere decir con esto es que no debe confundirse la razón con ciertas dotes intelectuales, como la inteligencia, que puede variar considerablemente de un hombre a otro, puesto que “algunos hombres inteligentes pueden ser en extremo irrazonables y aferrarse a sus prejuicios, negándose a escuchar a los demás.” *Ibidem*.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ Al respecto dice; “al hablar de una teoría ‘social’ de la razón (o del método científico), queremos significar, más específicamente, que la teoría es de carácter *interpersonal* pero nunca colectivista.” *Ibidem*.

⁶⁴ *La miseria del historicismo*, p. 170.

de sólo de estos factores. Más bien las propias instituciones sociales y políticas pueden ser consideradas como parte de un mundo objetivo, relativamente autónomo, de lo que Popper va a llamar “el mundo 3”.

“Podemos considerar al mundo de los problemas, teorías y argumentos críticos como un caso especial, como un mundo 3 en sentido restringido, como la provincia lógica o intelectual del mundo 3; y podemos incluir en el mundo 3, en un sentido más general, todos los productos de la mente humana, tales como herramientas, instituciones y obras de arte”⁶⁵.

Lo que ni el psicologismo ni el sociologismo pueden comprender es que el buen planteamiento de una teoría o de un problema contiene infinitas consecuencias lógicas no triviales que son imposibles de prever por aquel que realiza su planteamiento, esto es, que existe una dimensión lógica que es relativamente autónoma e independiente de los factores psicológicos y sociológicos, por más importantes que estos factores puedan ser en la explicación de su origen. El peligro de toda explicación determinista, ya se trate de un determinismo historicista, economicista, psicologista, sociologista, o de la clase que sea, es que pasa por alto esta dimen-

⁶⁵ POPPER, K.: *Búsqueda sin término*, Editorial Tecnos, Madrid, 1977, p. 251. Podemos encontrar un desarrollo bastante amplio de esta teoría en su “Epistemología sin sujeto cognoscente” y en su “Sobre la teoría de la mente objetiva”, los cuales aparecen publicados en *Conocimiento objetivo*, Editorial Tecnos, Madrid, 1974. Véase también Popper & Eccles: *El yo y su cerebro*, Editorial Labor, Barcelona, 1980. Aunque esta teoría ha dado origen a un gran número de críticas, como la de que supone una recaída en una suerte de idealismo platónico y hasta hegeliano, aquí no podemos entrar a analizarlas. En todo caso esta teoría puede ser entendida como una evolución bastante lógica de su crítica al naturalismo así como de su crítica al relativismo psicologista y al relativismo sociologista que hemos analizado. Algunos autores consideran que esta teoría surge a raíz de su interpretación “objetivista” de la mecánica cuántica, en oposición a la interpretación subjetivista de la escuela de Copenhague. Para él esta teoría ya está implícita en su *Lógica de la Investigación Científica*, obra en la que adhiere una interpretación objetiva de la teoría frecuencial y en la que destaca la necesidad de desarrollar una concepción objetiva de la verdad como verosimilitud. Es nuestra opinión personal que *La Sociedad Abierta y sus Enemigos* marca un giro decisivo en la dirección hacia esta teoría, pudiendo derivarse en gran medida de su análisis de las instituciones sociales y de su relación, parcialmente dependiente y parcialmente autónoma, con los individuos. Pero si las herramientas y las instituciones sociales forman parte del mundo, es evidente que para Popper el conocimiento ocupa en relación con ellos un lugar privilegiado. Al respecto es muy revelador el siguiente párrafo: “Imaginemos que nuestro sistema económico, incluyendo toda la maquinaria y todas las organizaciones sociales fuera un día totalmente destruido, pero que el conocimiento técnico y científico se conservase intacto. En este caso no cuesta concebir la posibilidad de una rápida reconstrucción a breve plazo (en una escala más pequeña y no sin grandes hambres). Pero imaginemos ahora que desapareciese *todo conocimiento* de estas cuestiones, conservándose, en cambio, las cosas materiales. El caso sería semejante al de una tribu salvaje que ocupara de pronto un país altamente industrializado, abandonado por sus habitantes. No cuesta comprender que esto llevaría a la desaparición completa de todas las reliquias materiales de la civilización”, *La sociedad abierta...*, p. 292.

sión esencialmente abierta de posibilidades lógicas imprevistas que plantea un problema, una teoría, o una situación social determinada, dimensión que escapa a cualquier reduccionismo de la clase que sea. En otras palabras, la objetividad científica no se deja reducir a ninguno de estos factores, si bien es cierto que todos ellos pueden estar presentes en la construcción de esta objetividad

⁶⁶.

“Lo que la sociología del conocimiento olvida es precisamente la sociología del conocimiento, el carácter social o público de la ciencia. Olvida que es el carácter social o público de la ciencia y de sus instituciones el que impone una disciplina mental sobre el hombre de ciencia individual y el que salvaguarda la objetividad de la ciencia y su tradición de discutir críticamente las nuevas ideas”⁶⁷.

⁶⁶ Con ello Popper critica no sólo cualquier perspectiva relativista o subjetivista del conocimiento científico, sino también del arte o de la moral, como las teorías “expresionistas” o “emotivistas”. Como reconoce en su autobiografía, esta distinción desempeñó un papel importante desde sus primeros años: “La distinción entre una perspectiva objetiva y otra subjetiva de la propia obra llegó a tener la mayor importancia para mí; y puedo decir que ha coloreado mis concepciones del mundo y de la vida ya desde mis diecisiete o dieciocho años”, *Búsqueda sin término*, p. 91.

⁶⁷ *La miseria del historicismo*, pp. 170s.

Educación y la reconstitución de un lenguaje madre

Por Ramsés Fuenmayor*

Resumen

En este opúsculo se presenta un esbozo de la problemática que le brinda su sentido a un proyecto de investigación sobre la educación en el presente momento epocal. En efecto, la discusión sobre las condiciones histórico-ontológicas del presente y el papel de la educación en ese presente nos ha conducido a la idea de diseñar un sistema educativo para la Venezuela de comienzos de siglo XXI (eventualmente aplicable en otros países latinoamericanos, y, con algunas modificaciones, en todo el mundo occidental). Se trata de diseñar un nuevo proceso educativo que permita recuperar la voluntad y la capacidad de buscar, en pro de un mundo más justo, el sentido holístico de lo que ocurre en la vida individual y colectiva. El proceso educativo tendrá como propósito el cultivo de una "narrativa matriz" que cuente cómo llegó a ser la variedad de modos como se ofrece la realidad en el presente, y en cuya narrativa se pueda insertar el conjunto de conocimientos y habilidades que normalmente se imparten en la escuela. La construcción de la narrativa matriz se alimentará del trabajo que los filósofos más lúcidos del Siglo XX han realizado con el propósito de comprender nuestro devenir histórico después que la narrativa del progreso perdió su capacidad de darle sentido a la vida individual y colectiva de los pueblos vinculados a la cultura occidental.

* Profesor Titular del Centro de Investigaciones en Sistemología Interpretativa de la Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela.

Education and the Reconstitution of a Mother Language

By *Ramsés Fuenmayor*

Abstract:

In this paper we will present a brief outline of a problem that gives sense to a project of research centered on the education of the present time. As a matter of fact, the discussion of the historical-ontological conditions of the present and the roll of the education in this present, have motivated us to design a educational system for the Venezuela of the next century (which will, eventually, be applicable in other Latin-American countries, and also, with some modifications, in the rest of the western world). It consists in designing a new educational process that enables the recuperation of the will and the capacity for search, in favor of an even more just world. This process will have as a final aim the cultivation of a matrix narrative, which will tell how the variety of modes in which the present reality offers itself came to be, and in which it would be able to intertwine the knowledge and ability that are normally taught in school. The construction of this matrix narrative will be influenced by the work and thoughts of the most important philosophers of the XXth century, with the intention of understanding our historical processes after the narrative of progress lost its capabilities of giving sense to our individual and collective life, in relation to the culture of the western world.

El papel de la educación en el proyecto de la Ilustración

“Autonomía”, “libertad”, “justicia”, “democracia”, “educación”, son algunas de las palabras que no podrían excluirse de una lista de los conceptos fundamentales del pensamiento moderno. Estas nociones adquirieron especial resonancia en el llamado proyecto de la Ilustración. Me refiero al “proyecto de la Ilustración” tal como fue concebido originalmente por pensadores de la talla de Immanuel Kant ¹.

El proyecto de la Ilustración pretendió transformar un orden social regido por la tradición y la religión en otro diseñado racionalmente para servir un ideal de justicia universal. En esta nueva sociedad racional los individuos actuarían de acuerdo con el ejercicio individual de la razón. Este ejercicio debía conducir a la generación de normas de comportamiento de validez práctica universal; es decir, constitutivas de un orden justo en el cual todos los seres humanos fuesen tratados como fines en sí mismos. De este modo, la razón conduciría la discusión de los fines institucionales en el foro político del que, continuamente, se alimentaría el orden social racional (“reino de los fines”). El ejercicio individual de la libertad, bajo esta concepción, era la voluntad y la capacidad de usar la razón como guía del comportamiento individual en contra de los mandatos provenientes de las inclinaciones corporales y de la tradición que resultaran opuestos a los mandatos de la razón. He aquí la íntima y esencial relación que el proyecto de la Ilustración establecía entre esta concepción de libertad (o autonomía) y su concepción de justicia universal: El ejercicio de la libertad no es otra cosa que la determinación de una norma de comportamiento justo para con la humanidad. Por su parte, el estado de justicia es aquel dónde cada persona puede ejercer su libertad.

Ahora bien, en el contexto del proyecto de la Ilustración, el ejercicio de la razón no era concebido ni como una habilidad adquirida de nacimiento ni como una que se generaría espontáneamente con el paso de la niñez a la condición de adulto (como lo hacen por ejemplo ciertos órganos y funciones biológicas). Se concebía, por el

¹ Hubo otra rama del proyecto de la Ilustración denominada por algunos autores “ilustración radical” (Taylor, 1989) asociada al pensamiento de Locke y, más tarde, al utilitarismo. Las ideas “ilustradas” que se cultivaron en esta otra rama se apartan un tanto de las ideas que voy a exponer.

contrario, como una habilidad que requeriría un arduo entrenamiento, y cuyo ejercicio siempre estaría en condición de ser mejorado. Es cierto, se pensaba que la capacidad para el uso de la razón era una cualidad humana (la “razón finita”, claro está), pero también se consideraban como propio de lo humano una serie de apetitos e inclinaciones que amenazarían el ejercicio de la razón. El único modo mediante el cual el ser humano podría ejercer su libertad, y, por tanto, podría participar en la construcción y mantenimiento de una sociedad justa, sería el de haber sido entrenado — tanto en su voluntad como en su conocimiento— para que el uso de la razón se enfrentase, en fiero conflicto, con el impulso de sus inclinaciones animales y con la inercia que la tradición y el dogma le imprimen a cada ser humano.

En este orden de ideas, el proyecto de la Ilustración concibió la educación como el proceso mediante el cual los individuos se constituirían en seres racionales autónomos, de manera tal que, mediante el ejercicio de esa autonomía, participasen en la continua y nunca acabada construcción de un orden social cada vez más justo. Su modo de participación fundamental sería la participación política: el uso público de la razón en la discusión de fines en torno al bien público. El cultivo de la razón, meollo del proceso educativo, contenía como nivel más fundamental el cultivo de las habilidades intelectuales básicas: cultivo de la capacidad para leer textos de variados grados de complejidad conceptual, de modo que el lector pudiera resumirlos, mostrar su estructura interna, desglosar sus argumentos, obtener diferentes posibles interpretaciones de los mismos y criticarlos; cultivo de la capacidad para narrar, describir y expresar ideas de cierta complejidad en forma oral y escrita; capacidad para discutir sobre fines institucionales; cultivo de la capacidad para dar cuenta del ocurrir cotidiano y de lo que se considera como bien público; cultivo de la capacidad y espíritu inquisitivo movido por la duda sistemática; cultivo de las matemáticas, de las ciencias básicas y de las artes. Bajo esta perspectiva, la adquisición de conocimientos de asuntos específicos sería más un medio para el cultivo de esas capacidades intelectuales básicas que un fin en sí mismo.

Ese nivel más básico del cultivo de la razón (entendido tradicionalmente como propio de la educación básica), acompañado y estrechamente entrelazado con la enseñanza del cultivo de los bienes públicos y del respeto a los semejantes, constituía la base para

la formación de un buen ciudadano. El resto del proceso educativo estaría dedicado, ora a la formación de las habilidades necesarias para desempeñar un oficio particular (educación técnica) ora a la profundización en alguna práctica asociada a las ciencias o a las artes con el propósito fundamental de cultivar las mismas con mayor profundidad (educación universitaria). Esta segunda etapa del proceso educativo —en ambas ramas— estaría apoyado en la formación básica y seguiría reforzando las aptitudes necesarias para el ejercicio de la autonomía y de la participación política.

Nótese que, bajo esta concepción, la educación no es ni un simple proceso de adiestramiento para trabajos particulares ni la mera transmisión de una lista de conocimientos que puedan ser útiles o que enriquezcan un saber enciclopédico del individuo. La educación no es —como tendemos a pensar hoy— un barniz que se le agrega al ser humano ya constituido, con el fin específico de prepararlo para tal o cual tarea. Por el contrario, de acuerdo con el proyecto de la Ilustración, la educación era el proceso mediante el cual nos humanizamos; era el proceso mediante el cual cada uno de nosotros pasaría de ser una mera potencia o semilla humana a ser un ser humano capacitado para formar parte de una sociedad racional (en un sentido no instrumental). Por eso, la formación de las habilidades necesarias para desempeñar un oficio particular (formación técnica) era sólo un aspecto secundario de la razón de ser del proceso educativo y de las instituciones educativas. Puesto en otras palabras, la formación técnica en oficios particulares sólo tenía sentido en el contexto de la búsqueda de un orden social justo; orden con el cual tal formación técnica debía contribuir. Este orden sería posible gracias a la prioridad que en la educación se le daba a la formación de ciudadanos autónomos ². Lo que implica que cada técnico, antes de ser técnico y por encima de ser técnico, debía ser un ser racional y libre.

El fracaso del proyecto de la Ilustración

Hoy, en los últimos días del siglo XX, estas ideas en torno a la educación nos suenan familiares y, en principio, las aceptamos con agrado. Pero, frecuentemente, las aceptamos más como declaraciones pomposas y decorativas en torno a la educación que como su verdadero propósito. Si lo pensamos con calma, descubrimos que

² Harían falta, además, otros mecanismos de control mediante los cuales el Estado se encargaría de mantener ese orden.

el propósito que la mayoría de nosotros realmente le asigna a la educación en el presente es el de la formación de los técnicos necesarios para construir y mantener un aparato industrial destinado al crecimiento económico sostenido. “Lo demás” —la formación política, moral, “integral”, etc.— lo consideramos subalterno. Si lo pensamos aún con mayor detenimiento y agudeza, descubrimos que esta concepción instrumental que nos domina actualmente — la de la formación de técnicos— no es sólo una mera alteración en el énfasis del discurso con respecto al de la Ilustración. No, esta concepción instrumental de la educación es, lógicamente hablando, la antítesis de aquella educación para la libertad y la justicia ³. Esta educación instrumental pone todo su empeño en la formación de técnicos que manejen los medios para fines dados; fines que ellos no pueden ni deben discutir. Se trata del proceso de adiestramiento de seres humanos que carezcan de la formación y de la voluntad para ser ciudadanos libres en búsqueda de una humanidad justa. Si esto es así, ¿qué ocurrió con la educación propia del proyecto de la Ilustración?

Entre filósofos y todos aquellos pensadores que hayan comprendido el sentido del proyecto de la Ilustración y el devenir histórico al cual se asoció, hay, actualmente, un acuerdo bastante generalizado sobre el fracaso de dicho proyecto. Unos aplauden el fracaso, otros lo lamentan profundamente; unos lo expresan con mayor dramatismo, otros lo toman como parte del mismo proceso histórico y no lo llaman “fracaso”. Pero creemos que la gran mayoría concuerda con el diagnóstico de lo que aquí estamos llamando “fracaso del proyecto de la Ilustración”. Como veremos más adelante, el fracaso del proyecto de la Ilustración ha implicado el paulatino olvido de su proyecto educativo. Pero antes de pasar a este punto, debemos explicar mejor en qué consiste lo que estamos llamando “fracaso del proyecto de la Ilustración”.

El proyecto de la Ilustración fracasó porque, en lugar de generar sociedades constituidas por seres racionales autónomos que se embarcasen en una continua discusión sobre los fines institucionales de esas sociedades, se generaron sociedades regidas por el imperio de la razón instrumental; sociedades constituidas por técnicos serviles a un orden preestablecido e incapaces de

³ Más adelante mostraré que la educación instrumental no sólo es la antítesis de la concepción de educación ilustradora; sino que, además, viéndola desde un punto de mira más amplio que busque un patrón sobre lo que debería ser la educación en cualquier cultura, resulta ser una forma degenerada de educación.

hacer uso práctico de la razón. Fracasó porque, aunque el centro de control de la opinión pública en manos de las fuerzas tradicionales efectivamente perdió mucho poder, ese poder no pasó a manos del ejercicio de la autonomía racional. Por el contrario, ese centro de control cayó en manos de una poderosa red de manipulación pública que crea la ilusión de “libre albedrío” en los individuos.

Pero este fracaso del proyecto de la Ilustración no sólo debe entenderse como el fracaso de una intención que no logra su objetivo, pero que se mantiene como intención. El fracaso del que estamos hablando va más allá de lo que propiamente se puede llamar “fracaso”. Se trata, más bien, de un “olvido” de la propia intención motora del proyecto; olvido que se hace patente si nos percatamos de la transformación que sufrió la noción de “progreso” en este período de aproximadamente 200 años que nos separa de su nacimiento. En efecto, el progreso, idea pivote del proyecto de la Ilustración, dejó de ser progreso de la razón (o del espíritu) —racionalización moral (“práctica”) de nuestro actuar individual y social— para convertirse en mero progreso económico y tecnológico. El progreso económico (aumento en indicadores económicos) y el tecnológico (mayor eficiencia, eficacia y “amigabilidad” del instrumento tecnológico) son entendidos como fines en sí mismos. Es cierto que la idea ilustrada de progreso contenía la del progreso de las condiciones materiales de la existencia; pero sólo en la medida en que la satisfacción de estas condiciones materiales permitiesen el libre cultivo del espíritu. Esa otra idea y voluntad que hoy nos habita y nos mueve —esa que nos muestra la vida como una desesperada e infinita carrera por ganar cada vez más dinero para consumir cada vez más bienes materiales; esa que hoy subyace y anima la noción de progreso económico y tecnológico— esa nueva noción de “progreso del individuo” es, en fin, desde el punto de mira del ideal de la Ilustración, un terrible empobrecimiento de la idea ilustrada de progreso. Es la socavación de su base, seguida por su inevitable derrumbamiento.

La extinción de la narrativa matriz

Ahora bien, no se trata del derrumbamiento de una idea más del proyecto de la Ilustración: El *progreso*, mucho más que una idea, fue el hilo conductor de una gran **narrativa matriz** (o “meta-narrativa”⁴) que contaba cómo llegamos a ser lo que somos, y que, por tanto, le

⁴ Como la denomina Lyotard en su libro: *La condición postmoderna* (1984).

dio sentido a la vida individual y colectiva en Occidente durante un siglo y medio. De hecho, la educación ilustrada no era otra cosa que la formación de las nuevas generaciones dentro del ámbito de esta *narrativa matriz*; la cual alojaba coherentemente en su interior a las ciencias, las artes, la política, la moral y a múltiples otras narrativas de carácter más limitado. Por esta razón, el profundo debilitamiento de esta *narrativa matriz* tiene implicaciones en el presente que van mucho más allá de un mero cambio en las ideas del proyecto de la Ilustración. Se trata de la transformación de esa matriz de sentido que le da su lugar a lo que ocurre dentro de un contexto global. Pero, en el caso que nos ocupa, la transformación va más allá de una mera transformación de la *narrativa matriz* — como, por ejemplo, la narrativa religiosa que dominaba en Europa hasta la primera mitad del Siglo XVIII fue paulatinamente sustituida por la narrativa del *progreso*. Hasta ahora no hemos sido testigos del surgimiento de otra *narrativa matriz* que pueda substituir a la del *progreso* y que pueda dar cuenta de nuestra vida contemporánea. El dominio de la racionalidad instrumental en el mundo actual no implica un simple cambio de racionalidad, propio de un cambio de *narrativa matriz*. Implica la paulatina disolución de la *narrativa matriz per se* —el olvido de un modo de pensar y actuar, que le brinde su sentido *holístico* a lo que ocurre. Implica el paso a un modo de vida en el que el individuo no puede ni quiere dar cuenta de lo que le ocurre dentro de una totalidad de sentido. En pocas palabras, la vida individual y colectiva se vacía de sentido. Detengámonos un poco en este punto para explicarlo mejor.

La fragmentación de la lengua madre y la pérdida de sentido

Imagínese una carpintería en la que varias personas, de un modo organizado, contribuyen a fabricar muebles de madera. Imagínese, en los mismos términos, una zapatería, una finca destinada a la agricultura. Imagínese, también, una orquesta musical, especialmente cuando los músicos realizan sus prácticas antes de las presentaciones públicas. Asimismo, imagínese un buen departamento universitario que tiene a su cargo actividades de investigación y enseñanza cuando sus miembros se reúnen para discutir escritos, realizar trabajos de investigación, planificar actividades. Mientras cada uno de los miembros de estas organizaciones trabajan juntos *hablan* sobre lo que están haciendo en un lenguaje un tanto diferente del de los miembros de las otras organizaciones.

Todos hablan, digamos, español; pero los “juegos lingüísticos”⁵ que dentro del español se usan son diferentes. Estos juegos lingüísticos son, en su forma más superficial, la jerga mediante la cual se comunican los integrantes de la práctica. La diferencia entre los diferentes juegos lingüísticos es tal que un carpintero tendría serios problemas para entender la discusión sobre posibles casos quirúrgicos que tiene lugar en una reunión de neurólogos y neurocirujanos. Sin embargo, suponemos que existe tal cosa como una *lengua madre* (o, si se quiere, un conjunto de juegos lingüísticos menos especializados y más compartidos por todos los miembros de una cierta sociedad) en cuyo espacio es posible pensar y hablar otros asuntos de la vida de cada uno de esos personajes fuera de su lugar de trabajo. Es en esa *lengua madre* donde el carpintero y el neurólogo se pueden comunicar para intercambiarse explicaciones de lo que, originalmente, fue hablado en la jerga especializada de cada uno. Es en esa *lengua madre* donde tanto el carpintero como el neurólogo podrán pensar y hablar sobre lo que les ocurre en su casa con su familia; sobre lo que ocurre en su ciudad; sobre lo que es bueno y malo para su familia, su vecindario, su ciudad y su país; sobre cómo su práctica particular de carpintería o neurología se inserta en el resto de la vida de cada uno y en la vida de su sociedad... Es en esa *lengua madre* en la que la misma jerga especializada puede ser hablada —es decir, es en ella donde habitan tanto las palabras especializadas como las reglas de un juego lingüístico particular. Es en esa lengua madre, y sólo en ella, donde es posible pensar, hablar y actuar bajo una moralidad y noción de *justicia* para todos los ciudadanos que vaya más allá de las prácticas específicas. En fin, es en esa *lengua madre* donde tiene su lugar, tanto el sentido de lo que ocurre fuera de las prácticas especializadas, como el sentido de cada una de esas prácticas como tal.

⁵ Estoy usando esta frase en el sentido que entiendo es usada en el libro *Investigaciones Filosóficas* de Ludwig Wittgenstein (1978). Uno de los ejemplos que Wittgenstein usa para caracterizar lo que llama “juego lingüístico” son esos juegos infantiles en los que los niños cantan una canción mientras realizan, en conjunto, una serie de actividades (“acciones dentro de las cuales se teje un lenguaje”, p. 5) relacionadas con la letra de la canción (e.g. “A la víbora de la mar”). En general pienso que se trata de un modo de hablar “entretrejado” con un modo de actuar (o, un modo de actuar entretrejado con un modo de hablar), diferente de otros modos de “hablar - actuar”, en el que el modo de hablar le da sentido al modo de actuar (además, lo comanda, comenta, reporta, proyecta); y en el que el modo de actuar realiza, le da sentido, concreción y ubicación al modo de hablar; de manera que no es posible ni pensar ni vivir el modo de actuar sin el modo de hablar, ni el modo de hablar sin el modo de actuar. La unidad indisoluble que ellos constituyen se llama “juego lingüístico”. En un “juego lingüístico”, las palabras son comprensibles en términos del contexto brindado por todo el “juego lingüístico”. Y este “ser comprensible” no significa que ellas “signifiquen” algo en el juego lingüístico (como una palabra que buscamos en un diccionario “significa” su definición), sino que tienen un (o unos) “uso(s)” en el “juego lingüístico”.

Supongamos ahora que, en una cierta sociedad, la *lengua madre* comenzara a sufrir un proceso de profundo deterioro y olvido. Si ese fuera el caso, la posibilidad de comprender (de *hacer sentido*) y dar cuenta de lo que ocurre en la vida cotidiana dentro de un contexto más amplio que la mera ocurrencia también sufriría un profundo deterioro. Pero lo mismo sucedería con la posibilidad de comunicación entre ciudadanos integrantes de prácticas diferentes, y hasta entre miembros de la misma práctica. La posibilidad de una moralidad y una práctica de la justicia para todos los miembros de esa sociedad se vería seriamente perturbada. Nótese que no estamos simplemente diciendo que una cierta moralidad y una cierta concepción de justicia se vería amenazada; estamos diciendo que *la posibilidad misma de la moralidad y de la justicia se deterioraría profundamente*. En general, si la *lengua madre* sufriese esa degeneración, el lenguaje y el pensamiento se fragmentarían de modo tal que lo que ocurre iría perdiendo sentido. Por supuesto —y, he aquí lo más macabro del asunto— si esto llegase a pasar no nos daríamos cuenta de ello; no nos daríamos cuenta, por la sencilla razón de que lo primero que afectaría la fragmentación del pensamiento sería nuestra capacidad de *comprender* ese tipo de situaciones complejas, cuya percepción, obviamente, requiere una visión holística.

Pensamos que la anterior situación —presentada hasta ahora como imaginaria y que parece extraída de una novela de ciencia-ficción— no está muy lejana de la situación que viven actualmente las culturas occidentales (tanto las del “centro” como las “marginales” —cada una, claro está, a su modo). En términos generales podemos resumir el problema que enfrentamos del siguiente modo:

1. La última *narrativa matriz* de Occidente —la del *progreso*— se ha ido extinguiendo.

2. Hasta ahora no ha aparecido dentro del lenguaje cotidiano una nueva *narrativa matriz verdadera* que substituya la anterior. Una “*narrativa matriz verdadera*” es aquella que pueda dar la mejor cuenta posible de cómo llegamos a ser lo que somos y, por consiguiente, de lo que nos ocurre en el presente ⁶.

⁶ Sería ésta una narrativa que, más que mostrar cómo llegó a ser todo aquello que se nos presenta como objetivo, muestre como llegamos a ver lo que vemos de la manera (o, de ser el caso, de las maneras) como lo vemos; o, mejor aún, que muestre cómo llegó a ser el modo de aparecer lo que aparece (y lo que se oculta) en el presente.

3. La *narrativa matriz* es el hilo conductor del *lenguaje madre*.

4. Por lo tanto, la medida de la ausencia de una *narrativa matriz* verdadera es la medida del deterioro y fragmentación de un *lenguaje madre*; de un *lenguaje madre* que permita que lo que nos ocurre a lo largo de nuestra vida individual y social tenga sentido dentro de contextos de sentido trascendentes; trascendentes en contraste con la fugacidad del presente y con la satisfacción del deseo inmediato.

Decíamos que creemos que esta imagen apocalíptica no está muy lejana de nuestro presente y de nuestro futuro inmediato, especialmente en la sociedad que constituye la Venezuela de hoy. En efecto, como mostraremos a continuación, la extinción de la narrativa del progreso deja al descubierto nuevas diferencias entre aquellos pueblos que han estado ocupando el “centro” generador de la cultura occidental, y aquéllos que han poblado su “marginalidad”. Veamos.

***Diferencias entre el “centro” y la “marginalidad”
de Occidente en relación con la extinción de la narrativa
del progreso***

A pesar de la desaparición del impulso modernizador, las que, en términos de la narrativa del progreso, habían sido denominadas “sociedades *avanzadas*” aún viven de la inercia del intento por establecer un orden social que otrora fue diseñado bajo los ideales del proyecto de la Ilustración. Una de las consecuencias de esa inercia ya sin impulso propio es la constitución de una sociedad de técnicos expertos en diferentes dominios del saber tecnológico; sociedad en la que el espacio de lo político se va transformando en el espacio de una lucha por el poder gubernamental mediante el uso exclusivo de las técnicas de manipulación de masas; manipulación que se parece cada vez más a la usada para vender productos de consumo masivo en el mercado de bienes materiales. Ese nuevo espacio se pone de manifiesto en el bombardeo propagandístico propio de las campañas electorales y de las campañas publicitarias en las que se muestran las “obras” de aquellos que llegaron al poder. Por otra parte, en lo poco que va quedando del plano político, la idea del ejercicio de la *razón* al servicio de la constitución de un orden social justo desaparece a favor del ejercicio de la *razón* para la defensa de

derechos (negativos) individuales o de pequeñas colectividades. Es decir, la escasa participación política se limita al ejercicio de la defensa de intereses parciales por parte de cada ciudadano o de grupos de ciudadanos; y no a la defensa del bien común de todos los ciudadanos⁷. Este modo reducido de participación política es perfectamente comprensible en términos de lo que antes comentábamos sobre las consecuencias del deterioro del *lenguaje madre*.

En el caso de aquellas sociedades que, como la venezolana, no lograron acoger en su seno ese impulso modernizador, no se formaron ni seres autónomos racionales (como se entendía bajo el proyecto de la Ilustración), capaces de cuestionar el orden social del caso, ni técnicos al servicio de un aparato productivo incuestionado. Tampoco se logró constituir un espacio político basado en la defensa de los derechos negativos. En nuestro caso, nos limitamos, por una parte, a copiar con escaso éxito los resultados de la modernización que otros emprendieron, y, por la otra, a usar las instituciones sociales copiadas como instrumento para el dominio opresor de unos pocos en contra de mayorías empobrecidas, explotadas y enajenadas de cualquier forma cultural. En efecto, la unidad y coherencia de las formas culturales tradicionales fue violentamente destruida en nombre de uno de los lemas de la modernización: “razón contra tradición”. Sin embargo, en nuestro caso, las formas racionales sólo aparecieron como mera apariencia, como esas fachadas de edificaciones que colocan en los escenarios de teatro o en estudios cinematográficos, que sólo son fachadas sin edificación. El resultado es que, habiendo quedado desamparados de las formas culturales tradicionales, tampoco hemos logrado cobijarnos bajo otras nuevas. Una de las consecuencias de este desamparo, en el caso venezolano, ha sido la creación de un orden social basado en la trampa, la injusticia y la opresión.

Dibujado en pocos y toscos brochazos, creemos que lo anterior muestra un camino para pensar la diferencia entre el “centro” y la “marginalidad” de la cultura occidental en términos de la catástrofe cultural que vive la misma.

⁷ Tal vez esto también pueda ser visto como la desaparición de una tensión dialéctica que estaba presente en el origen de la modernidad debida al debilitamiento casi mortal de uno de los dos polos de la tensión. Me refiero a la tensión entre, por una parte, la llamada Ilustración Radical, representada, por ejemplo, por los utilitaristas, y, por la otra, por el idealismo alemán iniciado por Kant. Al debilitarse uno de los polos de la tensión dialéctica (el kantiano), el otro se transformó de modo tal que perdió su impulso original y, por tanto, la base común invisible que hacía posible el enfrentamiento.

¿Qué podemos hacer?

Si en cualquier medida tenemos razón acerca de la imagen que hemos ido dibujando de nuestro presente, tal vez enfrentamos lo peor que podríamos imaginar como “problema socio-cultural” —especialmente porque cada vez estaremos más incapacitados para darnos cuenta de lo que nos está ocurriendo. La pregunta que probablemente merodea el pensamiento del lector mientras lee estas líneas ya no puede ser detenida por más tiempo: ¿Si lo que estamos diciendo es cierto, qué podemos hacer para detener esa catástrofe?

Puesto en los términos que formulamos el problema general antes de tratar la diferencia entre las sociedades centrales y las marginales, parece obvio que lo único que se puede hacer para detener la catástrofe es emprender la búsqueda de esa *narrativa matriz* que dé la mejor cuenta posible de cómo llegó a ser el mundo que hoy habitamos —ese mundo sin mundo, ese mundo desamparado de un *lenguaje madre*. Luego, habría que enseñar (especialmente, a las nuevas generaciones) esa *narrativa matriz*, y cómo lo que se presenta en nuestro mundo encaja (o deja de encajar) en ella. Guardamos la esperanza de que esta enseñanza, a su vez, iría dando lugar a un nuevo *lenguaje madre*.

Vale la pena, en este punto, aclarar que lo que llamamos *narrativa matriz* es algo mucho más amplio, diverso y complejo que lo que, bajo el nombre de “Historia Universal”, se enseña en la escuela (cada vez menos) como una materia adicional y desconectada del resto de la enseñanza. Una *narrativa matriz* para el presente sería, más bien, una *madeja* narrativa que dé cuenta del sentido histórico de las ciencias y de la tecnología; y que, por tanto, muestre los modos de ver y sentir la realidad que han impulsado y sostenido a esas ciencias y tecnologías. Puesto en términos más generales, la *narrativa matriz* requerida en el presente tendría que poner de manifiesto que nuestro actual modo de estar-en-el-mundo no es único; que proviene de otros que le antecedieron y dará lugar a otros que le seguirán.

En este orden de ideas, la enseñanza dentro de la *narrativa matriz* —mejor llamada “el cultivo de la *narrativa matriz*”— no sería, claro está, la simple transmisión de conocimientos a la que hemos ido reduciendo la educación actual. Ésta es una educación que,

desde su propio proyecto, está incapacitada para cumplir la tarea fundamental de la educación en cualquier cultura (que no se encuentre en una fase degenerativa); a saber, formar los nuevos seres humanos en el ámbito de las formas lingüísticas y prácticas sociales que le dan sentido a todo el acontecer en la vida individual y colectiva. La educación instrumental intenta enfrentar al educando con un conjunto inconexo de conocimientos que le dicen muy poco en relación con el sentido de lo que le ocurre día a día en su mundo —conocimientos que, en el mejor de los casos (ni siquiera esto en nuestro país y en otros países marginales), sólo lo capacitan para ser un engranaje de una maquinaria que no entiende ni quiere entender, pues su único móvil es el antes comentado “progreso individual”.

Por el contrario, “el cultivo de la *narrativa matriz*” implicaría una *reconstitución histórica de nosotros mismos*⁸. Pero, antes de pensar en el cultivo dentro de la *narrativa matriz*, habría que comenzar por preguntar lo siguiente: ¿Cómo se emprenderá esta ambiciosa tarea de buscar esa “*narrativa matriz verdadera*” para el presente?

En busca de una narrativa matriz para el presente

La tarea ya fue iniciada por los más notables pensadores de este siglo a partir del trabajo pionero de algunos filósofos del siglo pasado. En efecto, en este siglo, la obra de pensadores tan diversos como Martin Heidegger (1971, 1977a, 1997b, 1977c, 1977d, 1982, 1985, 1989, 1993a, 1993b, 1993c), Ludwig Wittgenstein (1978), T. Adorno (1966), Michel Foucault (1968, 1974), J.F Lyotard (1984), Alasdair MacIntyre (1981, 1988, 1990), Charles Taylor (1989), Jürgen Habermas (1992), Richard Rorty (1980), Gilles Deleuze (1983), J. Baudrillard (1988) —para mencionar algunos— constituye un rico aporte para la gran tarea del presente —tarea que, sea dicho de paso, ha quedado reservada para una reducida elite intelectual con poca resonancia fuera de ella. Obviamente esta tarea no tiene una terminación visible; se trata, por el contrario, de una búsqueda de nunca acabar. Ahora bien, cabe preguntar aquí por el origen del trabajo de estos filósofos contemporáneos y por la relación que existe entre este origen y el fracaso del proyecto de la Ilustración antes comentado. De hecho, la conexión entre ambos es muy estrecha.

⁸ Piense el lector lo que le ocurriría a una persona que pierde la memoria. Imagine lo que pasaría cuando esa persona sea sometida a un proceso de enseñanza en el que se le muestre cómo llegó a ser lo que es en el presente. Este ejercicio tiene un cierto valor alegórico para pensar lo que estamos llamando *reconstitución histórica de nosotros mismos*.

En efecto, el fracaso del proyecto de la Ilustración, unido a otros factores, ha empujado a los pensadores más connotados del Siglo XX a poner en duda la universalidad de las bases de ese proyecto. Descubrieron, muchos de estos filósofos, cómo esa constelación de nociones básicas del corazón de la modernidad —que incluye nociones particulares de lo humano, de la sociedad, de la libertad, de la justicia, de la razón, etc.— lejos de ser universal, constituye una configuración ontológica entre otras posibles. Descubrieron que esa configuración ontológica es particular y transitoria, no sólo cuando se la compara con la de otras culturas no occidentales, sino que es particular en el mismo devenir de Occidente. De este modo, se fue haciendo patente cómo la Ilustración re-interpretó su propia historia de modo que le sirvió de fundamento a su ser epocal. En su momento, la *narrativa del progreso* fue el mejor modo de dar cuenta de cómo llegó a ser aquel presente. Y lo hizo, no solo al nivel de los filósofos y los científicos; en buena medida impregnó el *lenguaje madre* para darle sentido a la vida cotidiana. Así se logró, en una cierta medida, la *apropiación* entre el ocurrir, la memoria colectiva y la narrativa del *progreso*: el pasado se re-creó; y, bajo el mismo acto re-creador, el sentido del presente se reconstituyó.

Sin embargo, ya hoy la narrativa del progreso nos resulta poco creíble y, hasta cierto punto, injusta para con la “humanidad” de la cual hizo uno de sus grandes temas.

La razón a la que se refería la Ilustración comenzó a verse, no como la “Razón universal”, sino como un modo particular de razón, el cual, en su oposición a la tradición, se fue reduciendo a un eficiente instrumento para producir una poderosísima tecnología, pero incapaz de dar cuenta del ocurrir y, por tanto, del sentido de la tecnología misma (Heidegger, 1977b). Se puso al descubierto la absurda opresión a la que fueron sometidos los mitos de otras culturas y de otras épocas anteriores en nombre de un mito universal — el del *progreso*. Se vio cómo esta fuerza opresora fue minando las bases del propio mito sobre el que se legitimó y que usó para desplazar los otros mitos. De este modo, ya sin mitos, o con restos moribundos de ellos, nos descubrimos a la intemperie en un mundo que se va quedando sin mundo; en un estar-allí que paulatinamente va prescindiendo de la noción del estar-allí y de la voluntad de dar cuenta de lo que significa estar allí.

El trabajo filosófico antes mencionado —ése de donde podremos obtener los hilos de una *madeja narrativa matriz* para el presente—

es, para nuestro modo de ver, una respuesta ante esta situación de desamparo, de intemperie, en la que nos encontramos en el presente. Sin embargo, ese trabajo filosófico, lejos de ser una construcción monolítica a la cual organizadamente han contribuido las mentes más claras del siglo, ofrece una rica variedad de modos de presentar el asunto, de acuerdos y desacuerdos, de visiones concentradas en parcelas particulares de la historia y de visiones sobre la historia de todo Occidente. En fin, se trata de una viva discusión que va produciendo lo que hemos denominado una *madeja narrativa matriz* para el presente.

Ahora bien, bajo la variedad manifiesta en esa *madeja* narrativa se pueden encontrar dos principios comunes: 1) una cierta conciencia de los límites de la modernidad; y, 2) la pregunta: *¿cómo llegó a ser el presente que habitamos?* A su vez, palpitante dentro de esta pregunta se puede sentir un interés práctico por saber *cómo vivir el presente*. La conjugación de esos dos principios y el interés práctico que subyace a la pregunta por la historicidad del presente coloca al pensamiento ante tres ideas cuyo encuentro resulta problemático —y de cuya problematicidad surge parte de la variedad que caracteriza esa *madeja* narrativa que nos entregan los filósofos contemporáneos: En *primer* término, descubrimos la particularidad histórica de esos ideales de la modernidad y, en diferentes grados, reconocemos su fracaso. En *segundo* término, aún nos reconocemos, aunque sea parcialmente, llamados por esos ideales. Finalmente, en *tercer* término, creemos que el instrumentalismo y el correspondiente menoscabo de la voluntad de vivir una vida en la que lo que ocurre tenga sentido en términos de la totalidad de esa vida constituyen una degradación de la condición humana (pensada ésta bajo criterios menos provinciales que los de la Ilustración). En la confluencia de estas tres ideas, reconocemos la prioridad de la tercera: El problema fundamental de nuestra época es la reconstitución de una *tierra cultural* que permita reforzar la voluntad de hacer sentido holístico del acontecer. Pero, *¿cuál* ha de ser esta *tierra cultural*? La primera idea nos hace desconfiar fuertemente de la posibilidad de resucitar el proyecto de la Ilustración. La segunda idea nos revela que no podemos escapar completamente de ese proyecto, porque, a pesar de su fracaso, por una parte, somos el producto de ese fracaso, y, por la otra, algunos de los bienes generados por ese proyecto siguen siendo parte constitutiva de nuestra existencia. *¿Se* tratará, entonces, de diseñar un nuevo proyecto que tome en cuenta el fracaso del proyecto de la Ilustración para cambiar su rumbo, pero que, al mismo tiempo, retenga alguno de

sus elementos a los que no podemos renunciar? —Creemos que, por ahora, sí.

Antes de proseguir con el asunto de la enseñanza de la narrativa matriz, es conveniente recapitular sobre lo escrito hasta aquí.

Recapitulación

1) Partimos de dos supuestos básicos (con los que estarían de acuerdo la mayor parte de antropólogos y filósofos en el presente):

- El papel fundamental que cumple el proceso educativo en cualquier cultura es el de formar las nuevas generaciones dentro de lenguaje y las prácticas sociales de esa cultura (lo que Wittgenstein denomina el “juego lingüístico” —formado por una familia de “juegos lingüísticos”) de manera que lo que ocurre tenga sentido holístico.

- La narración es la forma lingüística más directamente relacionada con la posibilidad de que lo que ocurra tenga sentido en un contexto que trascienda la inmediatez del ocurrir.

A partir de las dos premisas anteriores no es difícil arribar a la siguiente conclusión: En una cultura no sujeta a un proceso degenerativo, la *madeja narrativa* (mitos, leyendas, cuentos, novelas, teatro, poesía, teorías de carácter narrativo) es el recinto básico lingüístico donde la educación de las nuevas generaciones tiene lugar.

2) En este siglo, hemos sido testigos del proceso de extinción de la última narrativa matriz —la del progreso en el uso de la Razón— que le dio sentido holístico a la vida individual y colectiva de Occidente. A falta de una nueva narrativa matriz que substituya la anterior (así como la del progreso pretendió substituir la cristiana), la reducida razón instrumental se ha ido apoderando de la vida de los pueblos que han estado bajo la égida de la cultura occidental. El resultado de tal empobrecimiento es una vida (individual y colectiva) fragmentada y carente de sentido.

3) Consecuencia y causa de la situación descrita en el párrafo anterior ha sido el empobrecimiento de toda la actividad educativa. La educación, en el mejor de los casos, se ha ido reduciendo a la

formación de técnicos —concebidos éstos como piezas de una maquinaria— que sean útiles para los fines del “nuevo estado industrial”⁹. Esta educación instrumental es cada vez más impotente para realizar su misión fundamental descrita en el párrafo 1, pues ni siquiera intenta dar cuenta de la complejidad cultural de nuestro mundo.

4) La gravedad de esta situación nos impulsa a proponernos el diseño de un sistema educativo cuyo eje central sea el cultivo de una madeja narrativa (“narrativa matriz”) en la que las prácticas sociales fundamentales de nuestra cultura tengan sentido. Nos referimos al cultivo del niño en una narrativa matriz que le brinde sentido a las ciencias, las tecnologías, el trabajo, las instituciones sociales, la relación con los otros, la experiencia de sí mismo, etc. De esta manera, se pueden preparar las nuevas generaciones de modo que contribuyan en prácticas específicas de la sociedad, pero que sean capaces de situar su labor dentro de una totalidad en la que también se insertan los otros aspectos de su vida.

Para emprender esta tarea de diseño es necesario:

Primero, construir una narrativa matriz que dé cuenta de cómo llegó a constituirse nuestro presente. Esta tarea ha sido iniciada por los filósofos más destacados del presente siglo. Hace falta continuar esta tarea y particularizarla al caso de las ciencias, artes y tecnologías específicas. Esta es, creo, la gran misión de las universidades en el presente.

Segundo, diseñar un sistema educativo que tenga por base tal narrativa matriz.

El proyecto que proponemos¹⁰ pretende iniciar esta segunda tarea. Veamos cómo.

El cultivo de una narrativa matriz para el presente

Luego de la anterior recapitulación y habiendo mencionado la mina de donde podemos obtener los hilos de una *madeja narrativa matriz* para el presente, es hora de volver la mirada sobre el asunto

⁹ Véase Galbraith (1978).

¹⁰ Este es uno de los proyectos del Centro de Investigaciones en Sistemología Interpretativa de la Universidad de Los Andes.

de la enseñanza de esa *narrativa matriz*. ¿Se trata, acaso, sólo de enseñar filosofía contemporánea en la escuela? —No. Por lo menos, no, del modo como usualmente se entendería este “sólo enseñar filosofía contemporánea en la escuela”. Y, entonces, ¿cómo?

Con lo anterior hemos llegado al punto donde es posible, ahora sí, plantear el objetivo del proyecto educativo que nos mueve.

El objetivo del proyecto educativo que nos ocupa es el de diseñar un nuevo sistema educativo que, alimentándose del trabajo que se adelanta en este siglo para comprender nuestro devenir histórico después del agotamiento de la narrativa del progreso, le brinde sentido histórico a todo el cuerpo de conocimientos y habilidades que se imparten en la escuela.

El diseño contempla varias tareas:

1. Diseñar una especie de “guión histórico” general que le proporcione una primera forma básica a la *narrativa matriz*. Esto no sería otra cosa que un cuento que narre cómo llegó a constituirse nuestro presente en el modo como se nos presenta. La *madeja* narrativa aportada por la filosofía contemporánea encontraría su campo de debate en ese cuento —tanto para encajar en él como para cuestionarlo e irlo modificando.

2. Mostrar cómo, a la luz de ese guión histórico, se puede ver que las grandes revoluciones educativas de la historia Occidental obedecen a la necesidad de lidiar con cambios epocales —asociados estos, a su vez, a cambios en la *narrativa matriz*. En particular, intentaremos construir dos modelos que sirvan de comparación y contraste con nuestra situación actual: i) el proyecto educativo de la Grecia clásica ante la pérdida de poder de la narrativa homérica, y ii) el proyecto de educación de la Ilustración ante la pérdida de poder de la narrativa cristiana.

3. El diseño propiamente dicho (alimentado continuamente por las otras dos actividades antes descritas) de un sistema educativo para la escuela de la Venezuela del presente. La idea que subyace en éste diseño es muy simple: La columna vertebral de todo el proceso de enseñanza-aprendizaje será la lectura de cuentos —al principio, simples cuentos infantiles, luego y gradualmente, cuentos que comienzan a vincularse más directamente con la narrativa mencionada en 1). En esta lectura de cuentos se distinguirán dos

actividades fundamentales que estarán presentes a lo largo de todo el proceso:

Cultivo de los cuentos: Tiene por objetivo lograr destreza en el lenguaje y en las habilidades intelectuales básicas. Esta actividad estará constituida por sub-actividades tales como las siguientes: luego de una primera lectura, cada cuento se contará y comentará reiteradamente, en lenguaje oral y escrito; se resumirán los cuentos; se discutirán sus interpretaciones; se obtendrán sus moralejas; se construirán nuevos cuentos a partir de los originalmente leídos; se emprenderán otras actividades en torno a los cuentos tales como dibujos, bailes, cantos, excursiones, etc.

Derivación de contenidos temáticos a propósito de los cuentos: A lo largo de la lectura y del cultivo de los cuentos, se introducirán temas (los cuales, en el actual sistema educativo, se encuentran ubicados dentro de materias tales como matemáticas, física, historia, etc.) que, desde el punto de mira del cuento, enriquezcan la comprensión del mismo. De este modo, bajo la perspectiva narrativa y aprovechando su poder integrador, se irán introduciendo los temas que hoy constituyen los programas de estudio. Esto significa que, en un momento dado, dentro del contexto de un cuento específico la actividad escolar se abocará, por ejemplo, a comprender que son los números fraccionarios y cómo operar con ellos.

El diseño del proceso educativo en torno a cuentos pretende crear textos guías que contengan de manera muy específica y detallada todo lo que se irá haciendo en el salón de clases. La razón de esta especificidad descansa en que partimos del hecho de la muy mala preparación actual de nuestros maestros. El texto guía le servirá al maestro para aprender mientras enseña.

¿Son posibles las divergencias genuinas en lógica?

Por *Levis I. Zerpa Morloy*

Resumen

El presente trabajo evalúa, a la luz de ciertos resultados en lógica paraconsistente, específicamente los sistemas M y N de Bunder, los argumentos esgrimidos en *Philosophy of Logic* de Quine en contra de la posibilidad de una divergencia genuina en lógica. A diferencia de Quine, se muestra que podemos tener una divergencia genuina empleando las conectivas usuales con el mismo significado clásico y sin trivializar la distinción verdad/falsedad. Finalmente se considera la contribución de Lukasiewicz a la interpretación de un conocido y difícil pasaje de los *Segundos Analíticos*, a saber, A11, 77a 10-22, que versa sobre la posibilidad de construir silogismos válidos (no verdaderos) con premisas contradictorias.

¿Are Genuine Divergences Possible in Logic?

By *Levis I. Zerpa Morloy*

Abstract

The present essay works, under the light of certain results from the paraconsistent logic, specifically from the systems of M. and N. of Bunder, the resulting arguments from the Philosophy of Logic of Quine, against the possibility of a genuine divergence in logic. As opposed to Quine, we show that it is possible to obtain a genuine divergence, using the usual connectives with their classical meaning and without trivializing the distinction between truth/falsehood. Finally, we consider the contribution of Lukasiewicz of the interpretation of a known and difficult passage from the Second Analytics, that is, A11, 77a 10-22, which talks about the possibility of the construction of valid syllogisms (not true), with contradictory premises.

1. Introducción

Como es sabido, en *Word and Object* W. V. Quine¹ expone su famosa tesis sobre la indeterminación de la traducción (de sentencias). Según esta tesis, existe una indeterminación de la traducción radical² de palabras y frases, y existe incluso una incertidumbre inductiva en lo referente a sentencias observacionales³. En contraste, la traducción de las conectivas veritativo-funcionales está fuera del alcance de la indeterminación. Si bien no repetiremos aquí la argumentación de Quine respecto a los casos afectados por la indeterminación, conviene examinar las razones que alega para justificar la mencionada excepción.

Una vez hecho este examen, evaluaremos lo obtenido a la luz de ciertos resultados en lógica paraconsistente, específicamente los sistemas M y N de Bunder [1989]. Mostraremos que los argumentos esgrimidos en *Philosophy of Logic* (Quine [1970]) en contra de la posibilidad de una divergencia genuina en lógica (sin cambios de significado de las conectivas u otros símbolos lógicos, es decir, sin “cambiar de tema”) son mucho menos fuertes de lo que aparentan. No obstante, esto no implica abandonar la conveniencia pragmática de preferir un sistema de lógica clásica en la mayoría de las aplicaciones relevantes (lo cual es ilustrado mediante un ejemplo tomado de la historia de la termodinámica clásica). Dicho de otro modo: si bien es excesivo el precio a pagar por la violación de un principio clásico tan fundamental como el de no-contradicción, las razones para no admitir un sistema de este tipo no son de principio, contrariamente a lo que parece sugerir el dictum “cambio de lógica es cambio de tema” (“change of logic, change of subject”). Por tanto, podemos tener una divergencia genuina empleando las conectivas usuales con el mismo significado clásico y sin trivializar la distinción verdad/falsedad. Finalmente consideramos la contribución de Lukasiewicz a la interpretación de un conocido y difícil pasaje de los Segundos Analíticos, a saber, A11, 77a 10-22, que versa sobre la posibilidad de construir silogismos válidos (no verdaderos) con premisas contradictorias.

¹ Quine [1960], cap. 2.

² Es decir, traducción directa o “por vez primera”, esto es, sin ningún manual de traducción previo ni analogías con otros lenguajes similares conocidos (“*What is relevant rather to our purposes is radical traslation, i.e., translation of the language of a hitherto untouched people.*” Quine [1960], p. 28).

³ *Ibid.*, §10.

2. Traducción y divergencia

Quine favorece la atribución de la divergencia a una diferencia de significado más que a un desacuerdo de creencia entre el lógico divergente (o el nativo) y el lógico clásico (o el lingüista) ⁴. Si bien no parece descartar del todo la eventual justificación de un ocasional cambio de significado de las conectivas, condena decididamente toda exposición de un sistema de lógica divergente (o toda traducción de la lengua extraña del nativo) en la que:

- i) se atribuyan a las conectivas sentenciales el mismo significado que en la lógica clásica y, a la vez,
- ii) se ponga en boca del lógico divergente (o del nativo) la violación expresa de alguna ley de la lógica clásica, por ejemplo, al tolerar alguna restricción en la validez de la regla de eliminación débil de la negación \sim : $A \wedge \sim A _ B$ (o vg. al traducir una expresión del nativo por una expresión que en castellano tenga la forma ‘... y no ...’).

Examinemos con un poco más de detenimiento las premisas de esta argumentación que son relevantes para nuestros fines.

Las premisas de la argumentación de Quine son las siguientes:

(M) Principio de acuerdo maximalizado: “*The maxim of translation underlying all this is that assertions startlingly false on the*

⁴ También podría pensarse en el caso del historiador de la ciencia que intenta exponer a sus contemporáneos un texto científico antiguo, tomando en cuenta la hipótesis (de inconmensurabilidad; véase Kuhn [1989]) según la cual existen divergencias insalvables de significado y de creencia entre algunos de los conceptos fundamentales de la teoría antigua y los conceptos fundamentales de la teoría en vigencia. No obstante, es interesante observar que la escogencia de ejemplos deliberadamente imprecisos inmersos en contextos con un grado muy bajo de formalización es frecuente en las discusiones sobre inconmensurabilidad de teorías. El ejemplo de la química del flogisto analizado en Kuhn [1989] es típico a este respecto. En efecto, si la teoría del calórico se entiende como la idea (vagamente expresada) que el calor es una especie de fluido cuya cantidad total es invariable, de tal modo que el calentamiento de un cuerpo consiste en la transferencia de este fluido de un cuerpo a otro, entonces quizás puedan aparecer divergencias del tipo mencionado. Pero si consideramos que una parte fundamental de esta teoría se traduce como la elección del factor integrante:

$$f = 1 \text{ para la forma diferencial}$$

$$Q/f = 1/f[\wedge V(V, \theta)DtV + KV(V, \theta)Dt\theta]$$

en el dominio de la teoría, i.e. el primer cuadrante del eje V-q (donde Q representa el calentamiento del cuerpo, V el volumen, q la temperatura empírica, LV y KV el calor latente y el calor específico a volumen constante, DtV y Dtq las derivadas con respecto al tiempo del volumen y la temperatura respectivamente), mientras que consideramos a $f=q$ como la elección correspondiente a la teoría dinámica, entonces estas divergencias desaparecen (véase Zerpa [1994]). Por tanto, no nos referimos aquí a las supuestas divergencias de creencia o de significado producto de la vaguedad, sino a las divergencias de este tipo en contextos precisos.

face of them are likely to turn on hidden differences of language." (Quine [1979], p. 59).

(C) La adopción del **criterio clásico para las funciones veritativas**, a saber, la elección de conectivas monádicas y diádicas con los significados clásicos. En el caso del nativo, Quine afirma que al traducir su lenguaje le imponemos nuestra lógica (*"We build the logic into our manual of translation"*, Quine [1960], p. 82). En el caso del lógico divergente, *"...the notation ceased to be recognizable as negation when they [e. g. some paraconsistent logicians] took to regarding some conjunctions of the form 'p.~p' as true, and stopped regarding such sentences as implying all others. Here, evidently, is the deviant logician's predicament: when he tries to deny the doctrine he only changes the subject."* (Quine [1960], p. 81).

(O) El canon **"preservar lo obvio"**: *"The canon 'Save the obvious' bans any manual of translation that would represent the foreigners as contradicting our logic."* (ibíd., p. 83).

(A/D) La adopción de las disposiciones de asentimiento (*assent*) y disentimiento (*dissent*) como coordenadas básicas de la significación estimulativa (*stimulus meaning*)⁵.

Respecto de la última premisa cabe observar que las nociones de asentimiento y disentimiento o discrepancia a una sentencia dada son recursos empleados para conceptualizar u objetivar los datos que proporciona la conducta verbal. Pero no son éstos los únicos recursos disponibles —como lo han señalado Chomsky y Hintikka— ni su adopción obliga a descartar una lógica no clásica como parte del manual de traducción, como lo ha mostrado Haack. Más específicamente, Hintikka ([1973], §10) ha argüido de un modo interesante en favor de otras disposiciones *qua* criterios de traducción para las conectivas sentenciales y para los cuantificadores. Y en lugar de excluir los casos de confusión o perplejidad (*puzzlement*) por parte del nativo frente a una expresión determinada, Haack⁶ propone considerar incluirla como coordenada comportamental adicional (por ejemplo, la negación de una sentencia es esa sentencia a la cual i) asentimos si disentimos de la sentencia original, o ii) disentimos si asentimos a la sentencia original, o iii) reaccionamos con perplejidad si reaccionamos con perplejidad a la sentencia

⁵ Véase Quine [1960], pp. 32-3.

⁶ Véase Haack [1977], p. 19 y Haack [1982], cap. 3, §2.

original), lo cual implicaría la sustitución de (C) por la admisión de una lógica trivalente como lógica subyacente al manual de traducción.

Respecto a las restantes premisas, conviene discutir las en conjunto. Quine [1960] proporciona dos razones que hacen plausible la adopción de (M). La primera es la siguiente: debido a que las conectivas se aprenden sólo en contextos sentenciales —pues ellas enlazan sentencias completas —, y la indeterminación de la traducción afecta a las sentencias, entonces “*dropping a logical law means a devastatingly widespread unfixing of truth values of contexts of the particles [sentential connectives] concerned, leaving no fixity to rely on in using those particles.*” (Quine [1960], p. 60).

No obstante, los resultados de Bunder [1989] muestran que si se construye el sistema del modo adecuado, puede recusarse una ley lógica —específicamente, cierta versión del principio de no-contradicción y, por ende, la validez general de la regla de eliminación débil de la negación— de tal modo que el terreno queda lo suficientemente firme como para dar un pleno y estable significado a las conectivas aún después de producirse el cambio en los valores veritativos (esto se logra, como veremos en §3, mediante dualidad si aceptamos cierta hipótesis inicial). Esos resultados también restan plausibilidad a la otra razón con la que Quine pretende justificar a (M), a saber, que un error en la traducción es más probable que la admisión de una contradicción palmaria por parte del lógico paraconsistente (o del nativo). Para constatar esto, exponemos a continuación y de manera directa —es decir, sin traducción ni explicaciones subsidiarias— el sistema M de cálculo sentencial de Bunder y formularemos ciertas definiciones importantes.

3. El sistema M

Alfabeto = {Variables sentenciales, \sim , x }. La definición de fórmula es la usual. A, B, C, ... serán usadas como variables metalingüísticas que denotan fórmulas de M. La negación \sim se toma en su sentido clásico (lo cual será mostrado y discutido en detalle) y la nueva conectiva ‘ x ’ se especifica mediante la siguiente tabla de verdad:

A	B	AxB
1	1	0
1	0	0
0	1	1
0	0	0

Sea $\Gamma =_{\text{Df}} \{x/x \text{ es una fórmula de } M\}$ y sea $\Delta \subseteq \Gamma$. $\Delta \vdash_M A$ o $\Delta \vdash \neg A$ se lee “A es una consecuencia (en M) de un conjunto Δ de fórmulas (de M)”.

REGLA DE INFERENCIA: $A, AxB \vdash B$.

ESQUEMAS DE AXIOMAS:

(B1) $\vdash \neg A x (B x A)$.

(B2) $\vdash (A x (B x C) x ((A x B) x (A x C)))$.

(B3) $\vdash (\neg B x \neg A) x ((\neg B x A) x B)$.

¿Qué significa la conectiva ‘x’? Si partimos de la hipótesis que “1” denota el valor “verdadero” (V) y “0” el valor “falso” (F), entonces, según la tabla de verdad podemos formular el siguiente **criterio de traducción**:

$$(*) \quad A x B = \neg \underline{A} \wedge \underline{B},$$

donde \underline{A} y \underline{B} son fórmulas de alguna axiomatización de la lógica clásica, por ejemplo, el sistema de Mendelson [1979]. Más aún, como ya habrá notado el lector, el conjunto de axiomas y la regla de inferencia de M es sería, según esta interpretación, **dual** del conjunto de axiomas y la regla de inferencia (a saber, el modus ponens) del sistema de cálculo sentencial clásico formulado en Mendelson ([1979], cap. 2). Pero, ¿esto quiere decir que a toda fórmula clásica —expresable en el sistema de Mendelson— le corresponde una fórmula en M y viceversa? O dicho de otro modo, ¿es traducible cada fórmula de M en una fórmula clásica y viceversa?. Si invertimos la hipótesis inicial y consideramos a “1” como “falso” y a “0” como “verdadera” entonces estas preguntas tienen una respuesta muy sencilla: la tabla de verdad de la conectiva x coincide con la tabla de la implicación clásica, luego,

$$(**) \quad A x B = \underline{A} \supset \underline{B},$$

y la regla de inferencia se interpreta como el modus ponens usual.

En caso contrario, vale la pena considerar el siguiente **algoritmo de traducción** proporcionado por Bunder.

REGLA DE TRANSFORMACION:

(R1) Sustitúyase toda ocurrencia de $\vdash A$ por $\vdash A$.

(R2) Sustitúyase toda ocurrencia de $\sim(B \supset C)$ por $\sim B \wedge \sim C$.

(R3) Elimínese una \sim de cada variable sentencial que posea una o más ocurrencias de esta conectiva.

De ahora en adelante denominaremos por "C" el cálculo (clásico) de Mendelson. Llamaremos **transform-M de una fórmula A** del cálculo de Mendelson a la fórmula B obtenida en M aplicando (R1)-(R3) a la fórmula dual A de A. Igualmente, A es el transform-C de B. Por ejemplo, es fácil comprobar que (B1)-(B3) se obtienen de los axiomas de Mendelson:

(A1) $\vdash \underline{A} \supset (\underline{B} \supset \underline{A})$.

(A2) $\vdash (\underline{A} \supset (\underline{B} \supset \underline{C})) \supset ((\underline{A} \supset \underline{B}) \supset (\underline{A} \supset \underline{C}))$.

(A1) $\vdash (\sim \underline{B} \supset \sim \underline{A}) \supset ((\sim \underline{B} \supset \underline{A}) \supset \underline{B})$,

aplicando (R1)-(R3).

Sobre la base de este criterio de traducción podemos formular dos definiciones que son cruciales para la argumentación que presentamos en este trabajo. Usaremos \neg , $\&$ y \equiv para denotar la negación, la conjunción y la equivalencia (en sentido clásico) en el **metalenguaje** que usamos para hablar de M o de C; respecto a los restantes símbolos, el contexto aclarará a qué nivel de lenguaje se emplea.

DEF. 1: i) Una expresión de la forma $A \wedge A$ se denomina, desde el punto de vista sintáctico, **inconsistencia**, o **inconsistencia en el lenguaje-objeto de M** y desde el punto de vista semántico, **contradicción en M**. (El transform-C de $A \wedge A$ es $\sim A \wedge A$).

ii) Una expresión de la forma $\vdash A \& \vdash \sim A$ se denomina **inconsistencia_m** o **inconsistencia desde el punto de vista meta-lingüístico en C**;

$\vdash A$ & $\vdash \sim A$ se denomina **inconsistencia_m en M**.

DEF. 2: Sea \underline{S} un sistema formal de cálculo sentencial o de predicados de primer orden⁷ y sea A una fórmula de \underline{S} .

i) \underline{S} es **~consistente₁** sii $\neg(\exists A)[\vdash_{\underline{S}} \sim A \wedge A]$.

ii) \underline{S} es **~consistente_m** sii $\neg(\exists A)[\vdash_{\underline{S}} \sim A \ \& \ \vdash_{\underline{S}} A]$.

DEF. 3: Una **valoración** o **función de asignación** de M es una función $v: \Gamma \rightarrow \{1, 0\}$ tal que:

i) $v(A) \neq v(\sim A)$,

ii) $v(AxB) = 1 \Leftrightarrow v(A) = 0 \ \& \ v(B) = 1$.

Demostraremos ahora que siendo M un sistema inconsistente₁, es consistente_m, lo cual permite emplear los métodos clásicos al demostrar el (meta)teorema de completitud para él.

LEMA 1: a) (B1)-(B3) son inconsistentes₁ en M .

b) La regla de inferencia de M (la cual en lo sucesivo llamaremos "regla x ") preserva la inconsistencia₁.

c) $A \in \Gamma(\vdash A \ x \ A)$. (Transform-C: $\vdash \sim A \wedge A$).

Demostración de (a): Demostraremos lo siguiente:

A, AxB son inconsistentes₁ en $M \Rightarrow B$ es inconsistente₁ en M .

(1) Supongamos que para toda v , $v(A) = 0$ y $v(AxB) = 0$.

(2) Supongamos que existe alguna valoración v tal que $v(B) = 1$.

(3) $v(A) = 0 \ \& \ v(B) = 1 \Rightarrow v(AxB) = 1$, por (ii) de la definición anterior, pero $v(AxB) = 0$ por (1), luego no existe ninguna v tal que $v(B) = 1$, por tanto, $v(B) = 0$ para toda v . En consecuencia, B es una inconsistencia₁. La regla x preserva, pues, la inconsistencia₁. Q.E.D.

La demostraciones de (b) y (c) nos brindan sencillos y claros ejemplos de la necesidad de suponer, para poder usar los métodos clási-

⁷ Cuyo conjunto de conectivas sea expresable en C mediante $\{\sim, \wedge\}$.

cos, la consistencia_m, para demostrar que M es completo (todo teorema es inconsistente_i).

Demostración de (c): Demostraremos que $\forall A(|\neg Ax A)$.

(1) $|\neg (A x ((Ax A) x A)) x (((A x (Ax A)) x (Ax A))$ Instancia de (B2)

(2) $|\neg A x ((Ax A) x A)$ Instancia de (B1)

(3) $|\neg (A x (Ax A)) x (Ax A)$ 1,2 Regla x

(4) $|\neg A x (Ax A)$ Instancia de (B1)

(5) $|\neg Ax A$ 3,4 Regla x.

Q.E.D.

El transform-C de $|\neg A x A$ es $|\neg \sim A \wedge A$, luego M es inconsistente. Pero nótese que **no** es demostrable $\sim(Ax A)$, i.e. $\neg(|\neg \sim Ax A)$, luego M es **no trivial y absolutamente consistente** en sentido clásico.

TEOREMA DE CORRECCION: todo teorema de M es inconsistente_i en M, i.e. $|\neg A \text{ P } A$ es una inconsistencia_i en M.

Demostración: véase lema 1.

TEOREMA DE LA DEDUCCION: $\Delta \subseteq \Gamma, A |\neg B \Rightarrow \Delta |\neg Ax B$.

La demostración se lleva a cabo exactamente de la manera clásica (ver Mendelson [1979], pp. 32-3) sustituyendo a $|\neg A \supset B$ por $|\neg A x B$ y aplicando la regla x en lugar del modus ponens. (Por supuesto, al aplicar inducción sobre el número de fórmulas que aparecen en la deducción de B a partir de $\Delta \cup \{A\}$ se emplea la versión metalingüística del principio de no-contradicción, i.e. se respeta la consistencia_m).

TEOREMA DE COMPLETITUD: A es una inconsistencia_i en M $\Rightarrow |\neg A$, i.e. si A es una fórmula inconsistente_i de M, entonces A es un teorema de M. (La demostración se lleva a cabo como en Mendelson [1979], pp. 33-7, con las adaptaciones mencionadas).

Ahora volvamos a la argumentación de Quine [1970]. Si toda divergencia es debida a un cambio de significado (tal como se desprende de (M)-(A/D)), entonces la divergencia aparente sólo puede deberse, cuando no hay cambio de significado, a un mero cambio de notación. Ejemplo: “*Suppose someone were to propound a heterodox logic in which all the laws which have up to now been taken to govern alternation were made to govern conjunction instead, and vice versa. Clearly we would regard his deviation merely as notational and phonetic. For obscure reasons, if any, he has taken to writing ‘and’ in place of ‘or’ and vice versa. We impute our orthodox logic to him, or impose it upon him, by traslating his deviant dialect.*” No obstante, M es un sistema en el cual para toda fórmula clásica existe su correpondiente trasform-M inconsistente, e, igualmente, para toda fórmula inconsistente, de M existe su correpondiente transform-C clásico que es consistente. Pero **no** se trata de una mera variante notacional pues el resultado es un sistema en el que **todas** sus fórmulas son inconsistentes, pero **no** cualquier fórmula es demostrable en él. Se trata, pues, de un caso de divergencia respecto a una ley fundamental de la lógica clásica que no está acompañada de un cambio de significado de algún modo perceptible, pues, ¿acaso tiene sentido decir que hay un cambio de significado al abreviar $\sim A \wedge B$ como $A \times B$ y obtener los resultados expuestos? (recuérdese la hipótesis de la pág. 6).

Pero ¿Quine considera explícitamente la posibilidad de usar un sistema lógico inconsistente sin, a la vez, considerar como verdaderas a las fórmulas de dicho sistema? En efecto, lo hace para reducir inmediatamente esa posibilidad a un caso de divergencia aparente: “*consider the familiar remark that even the most audacious system-builder is bound by the law of contradiction. How is he really bound? If he were to accept contradiction, he would so readjust his logical laws as to insure distinctions of some sort; for the classical laws yielded all sentences as consequences of any contradiction.*” (Quine [1979], p. 59). Nótese que Quine plantea la divergencia a nivel de los teoremas admitidos, pero como M es un sistema **dual** de C no se requiere ese reajuste en la traducción de los teoremas clásicos a M. Pero entonces el *status* de la idea clásica —explícitamente formulada por Duns Scoto— según la cual de un contradicción se sigue cualquier fórmula parece problemático en M pues, como hemos visto, todas sus fórmulas son contradictorias y, no obstante, no todas las fórmulas de M son teoremas. ¿Cómo aclarar esto? Es sencillo: debemos distinguir entre esa idea formulada como

ley o teorema a nivel del **lenguaje-objeto** y la misma formulada como **regla de inferencia** (derivada) **a nivel metalingüístico** — distinción cabalmente entendida por la brillante tortuga de Lewis Carroll—; como teorema esa idea aparece en M formulada así: $\vdash \sim(AxA) \supset B$ (transform-M de $\sim A \wedge A \supset B$). Pero como regla de inferencia, se formularía así: $\sim A, A \vdash B$ o tal vez $AxA \vdash B$. Pero, por el teorema de la deducción, se obtendría $\vdash (AxA) \supset B$ que **no** es una fórmula inconsistente, y está *ipso facto* excluida de M. De allí que la conclusión que trivializa la divergencia (“*but then we would proceed to reconstrue his heroically novel logic as a non-contradictory logic, perhaps even as familiar logic, in perverse notation.*” (*ibid.*)) no es válida (constituye un *non sequitur*, como hemos visto).

Por otra parte, en M el terreno queda lo suficientemente firme como para dar un pleno y estable significado a x aún después de producirse el cambio en los valores veritativos, o dicho en forma más explícita: el significado de x es el proporcionado por ‘~’ y ‘^’ con sus significados clásicos y el resultado es que todos sus teoremas son inconsistentes (y si son consideradas semánticamente son fórmulas falsas para toda asignación de valores veritativos según la definición (semántica) clásica de contradicción. Pero esto **no** se lleva acabo **en M** sino en el metalenguaje que usamos para hablar **sobre M**). Así pues, por el teorema de completitud para C y M, el cambio de valor veritativo de cada fórmula de C al ser traducida a M (y viceversa) y la violación expresa del principio de no-contradicción a nivel del lenguaje-objeto de M no implica, de ningún modo, una “dislocación amplia y devastadora de los valores veritativos de los contextos de las conectivas ~ y ^” de tal modo que no quede terreno firme en el cual apoyarse para determinar el uso de esas conectivas.

Más aún, en vista que ‘x’ es meramente un abreviatura conveniente, puede proporcionarse un criterio semántico conductual (bivalente) para ella al estilo de los criterios que se establecen en Quine [1960] para ~, ^ y v: “La conectiva ‘x’ aplicada a dos sentencias produce una sentencia compuesta tal que uno está dispuesto a asentir si y sólo si uno está dispuesto a asentir al segundo componente y no asentir al primero; o también si uno está dispuesto a disentir del primer componente y asentir al segundo”. Sin embargo, esto **no implica** afirmar que “...*certain natives* [o, en nuestro caso, lógicos inconsistentes₁] *are said to accept as true certain sentences translatable in the form ‘p and not p’*”⁸, pues el teorema de

⁸ Quine [1960], p. 58 (subrayado mio).

completitud para M dice que cada teorema de M es un inconsistencia, pero **no dice** que cada teorema de M es una fórmula verdadera (en una interpretación) o lógicamente válida (verdadera en toda interpretación). Este teorema de ningún modo establece que alguna inconsistencia es verdadera; tan sólo establece que todo teorema de M es inconsistente. De allí nuestra afirmación entre paréntesis en el párrafo anterior según la cual todos los teoremas de M pueden considerarse, desde el metalenguaje, como fórmulas falsas, pero esto no es lo afirmado por el teorema (en rigor, metateorema) de completitud.

En conclusión, si son posibles divergencias genuinas en lógica sin que aparezcan acompañadas de cambios de significado de los símbolos lógicos.

4. El sistema N

Para reforzar los resultados examinados revisaremos brevemente el sistema N que es una extensión de M la cual incluye el cuantificador existencial $(\exists x)$ —para $i \in \mathbb{N}$ — como cuantificador primitivo (A_i^j indicará la j -ésima letra predicativa i -aria de N). La nueva regla de inferencia es la siguiente:

REGLA DE INSTANCIACION (RI): si $\vdash A$, entonces $(\exists x_i)A$.

ESQUEMAS DE AXIOMAS ADICIONALES:

(B4) $\vdash (\exists x_i)(A(x_i) \times A(t))$, donde t es un término de M libre para x_i en $A(x_i)$.

(B5) $\vdash (\exists x_i)(A \times B) \times (A \times (\exists x_i)B)$, donde A no contiene ocurrencias libres de x_i .

La regla de transformación (R2) se reemplaza ahora por la siguiente:

(R2*) Sustitúyase $\sim(x_i)$ por $(\exists x_i)\sim$.

LEMA 2: i) Si A es inconsistente, entonces $\vdash A$, es decir, toda fórmula de N que es una instancia de una inconsistencia, es un teorema de N (lo cual es demostrable usando sólo (B1)-(B3) y la regla x).

ii) N es consistente_m.

Demostración de (ii): Para cada fórmula A de N , sea $g(A)$ la expresión obtenida eliminando todos los cuantificadores y términos de A (ejemplo: $g((\exists x_1)A^2_1(x_1, x_2) \times A^1_1(x_3)) = A^2_1 \times A^1_1$).

$g(A)$ es, entonces, una forma sentencial con los símbolos A^i_j empleados como variables sentenciales. Tenemos, entonces:

$g(\sim A) = \sim g(A)$ y $g(A \times B) = g(A) \times g(B)$, luego

$g((B4)) = A \times A$ y $g((B5)) = (A \times B) \times (A \times B)$,

que son inconsistencias₁ en M . Como $g((\exists x_i)A) = g(A)$ y la regla \times preserva la inconsistencia₁, entonces si $\vdash A$, $g(A)$ es una inconsistencia₁. Pero, si $g(A)$ es una inconsistencia₁, entonces $\vdash \sim g(A)$. ¿Por qué? Si existe una fórmula B de N tal que $\vdash B$ y $\vdash \sim B$, entonces $g(B)$ y $g(\sim B)$ serán ambas contradicciones, lo cual es imposible por la cláusula (i) de la definición 3. Luego, no existe ninguna fórmula B de N tal que $\vdash B$ & $\vdash \sim B$, por tanto, N es consistente_m. Q.E.D.

TEOREMA DE LA DEDUCCION PARA N : Sea $\Delta \subseteq \Gamma = \{x/x \text{ es una fórmula de } N\}$.

$(\Delta, A \vdash B$ donde la deducción no contiene una aplicación de (RI) que involucre una variable que aparezca libre en A) $\vdash \Delta \vdash A \times B$.

COROLARIO: $(A \text{ es cerrada} \ \& \ \Delta, A \vdash B) \Rightarrow \Delta \vdash A \times B$.

(Las demostraciones son las mismas que en Mendelson [1979], pp. 63-4 con las adaptaciones mencionadas).

Para demostrar el teorema de completitud para N a la manera clásica debemos definir las funciones semánticas de satisfacción e interpretación para N del modo clásico. Si se hacen los cambios obvios y se define la noción de **antimodelo** de un conjunto Δ de fórmulas de N como una interpretación I de N en la cual ninguna sucesión en Σ satisface a ninguna de las fórmulas que pertenecen a Δ , i.e. **cada fórmula de Δ es falsa respecto a I** (S denota el conjunto de sucesiones numerables de elementos del dominio de I), entonces puede demostrarse el siguiente dual del **lema de Lindenbaum**: si N es consistente_m, entonces existe una extensión consistente_m y completa de N , y también puede demostrarse que N

tiene un antimodelo numerable⁹. Esto implica que el costo de esta divergencia no-trivial de la ley de Duns Scoto y del principio de no-contradicción es la falsedad, clásicamente hablando, de **todas** las fórmulas del sistema. Así, salvo que se construya una semántica diferente (¿divergente?) mediante la cual se les proporcionen nuevos significados a \sim , x , $(\exists x)$, $=$, $y < N$, 0 , $'$, $+$, $.$, $>$ (con lo cual estamos evidentemente “cambiando de tema”), estamos obligados a obtener un conjunto de transforms-N que violan las fórmulas más elementales de la teoría de la igualdad y la aritmética elemental tales como $| \text{---} 0 = x_1'$, $| \text{---} x_1 + 0^1 x_1$ ó incluso $| \text{---} (z=y)x(y=z)$ (es decir, $| \text{---} z=y \wedge y \neq z$). Aquí la divergencia es tan radical que las aplicaciones se reducen. En contraste, sistemas que **amplían** los alcances de la lógica clásica no presentan ese tipo radical de divergencia y su aplicabilidad en matemática y ciencia es más fructífera. Ejemplos ilustrativos de este caso es la lógica modal y la lógica difusa o borrosa (*fuzzy*); en ambas se obtienen todos los teoremas de la lógica clásica como un caso particular.

Apartando los tecnicismos, la **actitud** general que parece guiar algunos intentos de aplicar la lógica paraconsistente en teorías físicas puede ilustrarse con observaciones como las siguientes: *“Whenever we have a well-motivated, interesting theory which happens to be inconsistent we may reluctant to just drop it, particularly if we feel that its being inconsistent is not so bad in itself (...) were it not for the ensuing triviality. This is e.g. the case with (...) naïve set theory. In such circumstances, we may think of getting rid of this kind of trouble by regarding the theory’s underlying logic as some form of paraconsistent logic.”* (da Costa y Marconi [1989], p. 22). Además de la teoría de conjuntos cita, como aplicación, la interpretación de Everett-Wheeler de la mecánica cuántica y cierta interpretación de la formulación original del cálculo diferencial (sujeta a las críticas de Berkeley).

En las afirmaciones mencionadas parece sugerirse que en aquellos períodos en los cuales varias teorías que han evolucionado considerablemente ha sido formuladas de manera inconsistente pueden estudiarse empleando una lógica paraconsistente como lógica subyacente, y no meramente rechazar tales formulaciones como inadecuadas. Si bien este enfoque puede ser fructífero, también cabe contrastar la perspectiva que diversos autores pueden tener

⁹ La extensión S_{∞} de N obtenida incluyendo como axiomas todas las fórmulas de la forma $(\exists x_{ik}) \sim Fk(x_{ik}) \wedge \sim Fk(b_{jk})$ -donde b_{jk} es una constante- es consistente_m. La demostración, como en el caso clásico, se hace por inducción sobre los S_n suponiendo, por reducción al absurdo, que $(| \text{---} A \ \& \ (| \text{---} ? \sim A$ en S_{n+1} (vid. Mendelson [1979], pp. 68-9).

de una misma teoría **simultáneamente**. Por ejemplo, es patente el contraste entre la percepción que tuvieron Kelvin y Clausius de la relación entre los experimentos de Joule y la teoría de Carnot. Mientras según el primero estos resultados contradicen la teoría de Carnot, lo cual obliga a abandonar el axioma fundamental de Carnot y a llevar a cabo una “...entire reconstruction of the theory of heat from its foundation” (Kelvin (1849)), según Clausius “a careful examination shows that the new method does not stand in contradiction to the essential principle of Carnot, but only to the subsidiary statement **that no heat is lost...**” (Clausius [1950], p.102).

Y es notorio que la visión que tengamos de la transición entre la teoría del calórico y la teoría dinámica tendrá un aspecto de “crisis profunda” si se basa en la descripción de Kelvin (caso de Kuhn [1970]), en contraste con la descripción más precisa y “acumulativista” que puede elaborarse en base a los trabajos de Clausius y Reech (caso de Truesdell [1980])¹⁰. Formulada de manera harto simplificada, la situación es la siguiente: mientras en el caso de Kelvin los resultados de Joule **contradicen**, en sentido estricto, la teoría de Carnot, en Clausius la contradicción sólo surge con un aspecto accidental, secundario de la teoría; por tanto, ésta puede reformularse sin que aparezca tal contradicción (de hecho la perspectiva de Kelvin, mucho menos precisa que la de Clausius o Reech, es tomada casi acríticamente por Kuhn, mientras que Truesdell analiza muy críticamente sus contribuciones). Nótese que el contraste entre las actitudes de Kelvin y Clausius no se diferencia demasiado del mostrado por Frege y Zermelo frente a la paradoja de Russell. Estos ejemplos muestran que la aplicación de un sistema paraconsistente a la reconstrucción de un período histórico en la evolución de una teoría científica depende del rol que se le otorga a una fuente histórica en particular. Y quizás en la mayoría de los casos sea posible justificar historiográficamente una visión “conservadora”, según la cual las pretendidas contradicciones sólo representan una porción de las opiniones sustentadas por la comunidad científica en aquel momento, y ellas, o son subsumidas por una teoría más general o sólo aparecen en una formulación defectuosa o demasiado restringida.

Por supuesto, este es un problema importante pero no puede generalizarse incondicionalmente ni presenta una objeción de prin-

¹⁰ Véase la nota 4. Una reconstrucción conjuntista de la teoría calorimétrica que subyace a la teoría de Carnot (basada en la axiomática de Truesdell-Bharatha) puede encontrarse en Zerpa [1994], pp. 177-193).

cipio. En todo caso, independientemente de los problemas que presenta la aplicación de los sistemas paraconsistentes a teorías científicas, el análisis de estos sistemas es, indudablemente, de gran utilidad para considerar la posibilidad de divergencias genuinas no acompañadas de cambios de significado respecto a la lógica clásica. Naturalmente, en el caso que examinamos, las razones pragmáticas y las razones metodológicas de simplicidad y fecundidad nos llevan a abstenernos de emplear a N como un rival de la lógica clásica; pero, en cualquier caso, la divergencia es no-trivial y no hay razones de principio contra ella.

Llegados a este punto, cabría preguntarse si puede emplearse sistemas paraconsistentes más débiles que M y N los cuales sí sean fecundos en aplicaciones no triviales. E inmediatamente surge la pregunta sobre si en esos sistemas hay (explícito o encubierto) un cambio de significado en las conectivas como el denunciado por Quine. Dicho de otro modo: ¿un cambio de lógica de tal modo que se obtenga un sistema fecundo (apto para aplicaciones) implica siempre un cambio de tema, i.e. un cambio (explícito o encubierto) en el significado de los símbolos lógicos? En la próxima sección mostraremos que la respuesta parece también dar la razón aquí a las consideraciones pragmáticas mencionadas.

5. Cambios de significado explícitos

Al examinar una muestra representativa de los sistemas de lógica paraconsistente, se observa que en muchos de ellos los cambios de significado son explícitos: es frecuente encontrar en el *stock* de símbolos lógicos conectivas clásicas y conectivas no-clásicas, i.e. conectivas que (según los autores) preservan los significados clásicos y conectivas que los varían explícitamente. Por ejemplo, el alfabeto del sistema V3 de Arruda [1977] basado en las ideas heterodoxas de Vasiliev¹¹ está compuesto por las conectivas \supset , \wedge , \vee , \sim , \cdot , $-$ ¹² donde las cuatro primeras conservan los significados clásicos de la implicación, conjunción, disyunción y negación, mientras que \cdot y $-$ constituyen la conjunción no-clásica (*non-classical conjunction*) y la negación no-clásica (*non-classical negation*) respec-

¹¹ Una exposición intuitiva de las ideas de Vasiliev pueden encontrarse en Arruda [1977], pp. 3-5 y 19-21. Tiene particular interés lo siguiente: "Vasilev distinguished the law of [non-contradiction (...)] which he took in the Kantian form: 'no object can have a predicate which contradicts it' (...) from the LAW OF NON-SELF-CONTRADICTION: 'one and the same judgement cannot be simultaneously true and false'." (Corney, J.S.L., vol. 30 (1965), citado en Arruda [1977], p. 4).

¹² Por conveniencia tipográfica hemos cambiado ligeramente la notación empleada por Arruda.

tivamente. El cambio de significado operado mediante estas nuevas conectivas se pone de manifiesto al considerar los valores que toma la función de valoración aplicada a una fórmula atómica —la cual se define del modo usual— o a una fórmula molecular construida a partir de esas conectivas:

$$\begin{aligned} v(Q) = 1 &\Leftrightarrow v(Q) = v(Q \cdot \neg Q) = 0, \\ v(\neg Q) = 1 &\Leftrightarrow v(Q) = v(Q \cdot \neg Q) = 0, \\ v(Q \cdot \neg Q) = 1 &\Leftrightarrow v(Q) = v(\neg Q) = 0. \end{aligned}$$

Esto permite obtener como teorema, entre otros, una “ley de cuarto excluido” que se formula usando ambos tipos de conectivas así:

$$\neg Q \vee Q \vee (Q \cdot \neg Q),$$

lo cual constituye un *explicatum* (en sentido carnapiano) de ciertas ideas de Vasiliev. Pero es claro que el cambio de significado no tiene por qué aparecer solamente a nivel de las conectivas: el alfabeto del sistema V1 (vid. Arruda [1977], §2) incluye además de las variables sentenciales clásicas un conjunto S de “variables sentenciales de Vasiliev” tal que en S no son válidas reglas clásicas como la de eliminación débil de \sim o la ley de doble negación (formulada para \sim). Si PÍS entonces

$$\begin{aligned} v(\sim P) = 0 &\Rightarrow v(P) = 1, \\ v(\sim \sim P) = 1 &\Rightarrow v(P) = 1 \text{ y} \\ v(\sim(P \wedge \sim P)) = 0 &\Leftrightarrow v(P) = v(\sim P) = 1. \end{aligned}$$

No obstante, no siempre los cambios de significado son tan explícitos. Por ejemplo, respecto a los sistemas C_i ($1 \leq i \leq w$) de da Costa se afirma explícitamente que las conectivas “...possess all classical properties...” (da Costa y Marconi [1989], p. 8), lo cual es bastante plausible pues esos cálculos fueron elaborados precisamente incluyendo como axiomas las leyes más importantes de la lógica clásica compatibles con las siguientes condiciones:

- a) En el lenguaje-objeto el principio de no-contradicción no es válido en general, i.e. $\neg \vdash \sim(A \wedge \sim A)$ (aunque los sistemas C_i sí son consistentes_m pues no existe ninguna fórmula A tal que $\vdash A \& \neg \vdash \sim A$);

b) La regla de eliminación débil de la \sim no es válida en general (de A y $\sim A$ no puede derivarse cualquier fórmula B).

Pero si bien en esos sistemas el principio de no-contradicción, en la versión que acabamos de formular, no es teorema, esto no quiere decir que en el sistema aparezcan explícitamente inconsistencias. Más aún, y como señala acertadamente Bunder, “*most paraconsistent logics are open to inconsistency but only few contain any statements that are actually inconsistent.*” (Bunder [1989], p. 57). Por ejemplo, en C son demostrables fórmulas donde aparecen inconsistencias **sólo en contexto**, por ejemplo, como consecuentes en un condicional, a saber, $\vdash_{Cw} \sim A^n \supset A \wedge \sim A$, donde

$$A^1 = \sim(A \wedge \sim A) \text{ y}$$

$$A^{n+1} = (A^n)^1.$$

Por otro lado, ni aún cuando se consideran aplicaciones, el lógico paraconsistente que emplea alguno de los sistemas C o alguna extensión se ve **forzado** a admitir que alguna fórmula inconsistente, es verdadera (definiendo ‘verdad’ mediante la función de satisfacción, como es usual). De allí que sea un tanto difícil detectar el cambio de significado en estos sistemas y, no obstante, divergen de los clásicos de un modo expreso. En cualquier caso, la determinación de la presencia o ausencia de cambio de significado es mucho más indirecta que en $V3$ o M .

6. El sistema N y la validez de los silogismos en los que figuran premisas contradictorias

Las consideraciones hechas a propósito de los sistemas M y N proporcionan una aproximación bastante natural a un conocido y difícil pasaje de los *Analíticos Posteriores*, a saber, *A11*, 77a 10-22. Según Lukasiewicz [1971], el análisis del principio de no-contradicción en el libro *G* de la *Metafísica* no implica que no puedan construirse silogismos **válidos** (no verdaderos según la teoría de la verdad por correspondencia que defiende) que contengan premisas contradictorias. “*In particular the principle of syllogism is independent of the principle of contradiction. (...) According to Aristotle [en el pasaje señalado] this syllogism is valid (A = living creature, B = man, C = Callias):*

B is A (and not also not-A)
C, which is not-C, is B and not-B
C is A (and not also not-A).

*However, if a syllogism remains valid when the principle of contradiction doesn't, then the principle of the syllogism (and indeed the **dictum de omni et nullo**) is independent of the principle of contradiction." (Lukasiewicz [1971], p. 503-4). En efecto, el análisis del sistema N muestra que la construcción de un sistema no trivial de cálculo de predicados de 1° orden es independiente de la validez en él del principio de no-contradicción; más aún el teorema de completitud para N muestra que todo teorema de N es inconsistente, y, no obstante, los métodos demostrativos clásicos tienen plena vigencia en él.*

REFERENCIAS

Arruda [1977]: A. I. Arruda, "On the Imaginary Logic of N. A. Vasilev" en A. I. Arruda, N. C. A. da Costa and R. Chuaqui (Eds.): *Non-classical Logics, Model Theory and Computability*, North-Holland, 1977, pp. 3-24.

Bunder [1989]: M. Bunder, "The Logic of Inconsistency" en *The Journal of Non-Classical Logic*, vol. 6, No. 1, 1989, pp. 57-62.

da Costa y Marconi [1989]: N. C. A. da Costa y D. Marconi, "An Overview of Paraconsistent Logic in the 80s" en *The Journal of Non-Classical Logic*, vol. 6, No. 1, 1989, pp. 5-32.

Haack [1977]: S. Haack, *Deviant Logic. Some philosophical issues*, Cambridge University Press, 1º reimpresión de la 1º edición (1974), Cambridge, 1977.

Haack [1982]: S. Haack, *Filosofía de las Lógicas*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1982 (edic. original: *Philosophy of Logics*, Cambridge University Press, 1978).

Hintikka [1976]: J. Hintikka, "Criterios conductistas de traducción radical: comentario sobre *Palabra y Objeto* de W. V. Quine" en *Lógica, Juegos de Lenguaje e Información. Temas kantianos de Filosofía de la Lógica*, Tecnos, Madrid, 1976, pp. 103-119.

Kuhn [1970]: T. S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 2º edic. revisada, The University of Chicago Press, Chicago, 1970.

Kuhn [1989]: T. S. Kuhn, "Conmensurabilidad, comparabilidad y comunicabilidad" en *¿Qué son las revoluciones científicas? y otros ensayos*, Ed. Paidós/I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 1989, pp. 95-135.

Lukasiewicz [1971]: J. Lukasiewicz, "On the Principle of Contradiction in Aristotle" en *The Review of Metaphysics*, vol. 24, No. 3, 1971, pp. 485-509.

Mendelson [1979]: *Introduction to Mathematical Logic*, 2º edición, Van Nostrand, New York, 1979.

Quine [1960]: W. V. O. Quine, *Word and Object*, The M.I.T. Press, onceava reimpresión de la primera edición (1960), Cambridge, Massachusetts, 1979.

Quine [1970]: W. V. O. Quine, *Philosophy of Logic*, Prentice-Hall, primera edición, Englewood Cliffs, New Jersey, 1970.

Truesdell [1980]: C. A. Truesdell, *The Tragicomical History of Thermodynamics 1822-1854*, Springer, Nueva York-Heidelberg-Berlín, 1980.

Zerpa [1994]: L. I. Zerpa Morloy, "Fundamentos lógicos de la calorimetría clásica" en *Apuntes Filosóficos*, No. 5, 1994, pp. 177-193.

COMUNICACIONES

Actas del Primer Congreso Internacional sobre Pensamiento Europeo-Latino Americano

Comunicaciones:
Actas del Primer Congreso Interna-
cional sobre Pensamiento
Europeo-Latino Americano

Conferencia Inaugural¹

Por José Manuel Briceño Guerrero

Yo me pongo a pensar que siendo América Latina una prolongación de Europa, como posiblemente lo creen algunos estudiosos, entonces, todas las cosas europeas son cultivadas aquí, y una de esas cosas europeas, desde la época de los griegos, desde Pitágoras quien inventó la palabra “filósofo”, es la filosofía. Por lo tanto, a nosotros también nos concernía el estudio de la Filosofía y teníamos derecho a estudiarla por pertenecer a la cultura occidental, aún cuando fuera en esa frontera alejada de los centros de creatividad europeos.

Entonces, ¿cómo asumí yo eso? Yo observé que yo mismo me interesaba, desde la infancia, por temas que son considerados filosóficos. Entonces, decidí estudiar filosofía, y estudié filosofía en Europa mismo para estar dentro de esa cultura a la cual nosotros pertenecíamos, y me pareció que era importante hacerlo de manera seria y disciplinada, por lo tanto, aprendí griego y latín, y aprendí Alemán y otras lenguas europeas en las que ha habido expresión de pensamiento filosófico como el francés y el inglés. Bueno, en eso estuve yo, y después de haber hecho eso y haber pasado por las disciplinas del doctorado, comencé a pensar que todos mis estudios de filosofía eran una especie de entrenamiento para pensar... y que, lo que me tocaba a mí no era repasar y enseñar las construcciones filosóficas hechas en Europa sino utilizar el entrenamiento obtenido mediante esa disciplina para ponerme yo mismo a pensar... pensarme a mí mismo, pensar mi situación en el mundo, y pensar a mi gente y a mi pueblo de este “extremo occidente”.

* Las ponencias de este Primer Congreso Internacional sobre Pensamiento Europeo Latino Americano se presentan según el orden de la exposición original, y no siguiendo el acostumbrado orden alfabético de las secciones de *Logoi*.

¹ Esta conferencia fue presentada en forma oral. Transcripción de la grabación por Magaly Miliani.

Sin embargo, no pasó mucho tiempo sin que me diera cuenta de que en ese “extremo occidente” había factores, elementos, circunstancias que no son europeas, que proceden de otras dimensiones. Luego, me di cuenta, con respecto al ejercicio del intelecto, que fácilmente el intelecto hace construcciones conceptuales y se aísla, de modo que la construcción conceptual muy coherente puede dejar por fuera aquello mismo que quería comprender y se satisface con su propia coherencia. Y me acordé de un fuego que describe Dante en la Divina Comedia. Él describe un fuego que no iluminaba nada, que sólo se iluminaba a sí mismo. Entonces, muchas construcciones conceptuales son como ese fuego que ilumina su propia coherencia pero no pasa hacia los objetos exteriores a los cuales se supone que iba a hacer comprensibles. Entonces, me pareció que el intelecto, si se deja a su propio trabajo, puede terminar en una coherencia ilusoria y en construcciones conceptuales alejadas de la realidad. Me pareció que yo debía prestar atención a otras potencias de mí mismo, además del intelecto, para ello, voy a decirlo como lo tenía escrito...

“Me di cuenta que había potencias en mí más fuertes que el intelecto, porque éste propicia una coherencia ilusoria. Preferí las otras potencias, buscando una coherencia más profunda, más incluyente, más auténtica. Decidí que, si algo —entiendo por “algo” una intuición, el instinto, el miedo, la duda, el deseo, el amor— contradice la coherencia del discurso, debo darle la palabra a ese algo. Si algo desafía la coherencia de la razón, hay que darle la razón (con el doble sentido paradójico que tiene esa expresión en castellano) y si algo turba la firmeza de la mano, hay que darle la mano. ¿De dónde me venía a mí esa especie de “abertura” o de apertura hacia otras dimensiones de mí mismo que hacían que hubiera un cierto irrespeto ambiguo del intelecto? (porque había un irrespeto, pero de un intelecto superficial, en busca de una comprensión más profunda que también sería a la larga intelectual, pero rompiéndose, rasgándose, para dar paso a una comprensión más auténtica y más profunda como he dicho). Me pareció que eso pudiera venir de la historia de nosotros, los pueblos de América Latina”.

Es de considerar que España y Portugal (nuestros ancestros europeos) vinieron a América en momentos en que acababa de culminar una guerra de exclusión. Entonces, después de varios siglos de combate para excluir y dejar por fuera a los mahometanos

y a los judíos, y luego de expulsarlos físicamente de España, o sea, en ese momento en que triunfaba una actitud excluyente, destructiva de lo que es diferente, vinieron nuestros ancestros europeos de España y Portugal a América. De modo que ha continuado habiendo entre nosotros —a pesar de la Europa Segunda, la Revolución Francesa, la Ilustración, a pesar de la Modernidad— algo de esa actitud excluyente, dominante. Hay en América, hasta hoy en día, una política de combatir las sectas (entendiendo por secta cualquier grupo, organización o ideología que no sea católica, apostólica y romana). Es la misma actitud que dictó la guerra española contra los árabes y que dictó la expulsión de los judíos de España. Es algo tremendamente importante y, quizás, muchas de las peleas que se forman entre nosotros es por una actitud de exclusión, de rechazo del que es distinto, del que es extraño. Y aunque hay algo de universal en eso, entre nosotros es mucho más fuerte.

Es interesante observar que esa Europa que vino a América, lo que es hoy América Latina y el Caribe, lo hizo con los excluidos por dentro, es decir, los excluidos estaban reprimidos, pero había en esos mismos españoles que vinieron, mucho de aquello que habían expulsado, o sea que, habían incorporado a su propia mente actitudes y elementos culturales que eran musulmanes y que eran judíos. Y, por otra parte, desde el punto de vista externo también, por ejemplo, vinieron a América gran cantidad de judíos. Vinieron en forma subrepticia, porque como estaba prohibido ser judío, tenían que venir como marranos, como falsos conversos, ocultándose. Eso dio lugar a que hubiera también esa doblez en la formación de nosotros. Un doblez de exclusión. El excluido tenía que fingir pertenecer al grupo dominante, y una vez llegados a América se formó una segunda exclusión, que es la exclusión de los aborígenes de América. De modo que los indios, en sus múltiples culturas, fueron excluidos, y sólo podían ser aceptados mediante una incorporación forzada a la cultura europea en esa versión, y en caso de no adaptarse a eso lo mejor era perecer. Tenían que ser asimilados por la fuerza. Lo mismo pasó con los esclavos negros, pero esa asimilación no se produjo completamente. Es una asimilación a medias y continuaba habiendo otras culturas.

Entonces a mí, en el extremo occidente de Europa, quizás se me formó esa apertura, ese deseo de abrirme aun más allá, a algo que estuviera más allá de los esquemas del pensamiento occidental, para aceptar, en mi mente y en mi intelecto, los elementos

no europeos de América que de alguna manera estaban allí presentes. Entonces, en vez de convertirme en un autor de monografías sobre conceptos (por ejemplo, sobre el concepto de *physis* en la cultura occidental), sobre historia y ese tipo de trabajos que yo aprendí a hacer, me pareció que yo debía pensar mi situación y pensar a América. Y de allí venía entonces esa apertura hacia lo que no se adaptara inicialmente a las construcciones conceptuales de mi intelecto, y vino a resultar que yo le diera cabida a esas cosas que son diferentes.

Una cosa curiosa que yo debo decir sobre Latinoamérica, es que Latinoamérica está más adelantada en su comprensión del mundo y de sí misma en el nivel de los analfabetas. Está mucho más adelantada que en el nivel de los universitarios. Por ejemplo, las religiones populares de Latinoamérica son religiones aglutinantes, incluyentes, que toman en cuenta todos los elementos. En Venezuela, en particular, hay una religión de la gente sencilla, analfabeta, campesina, marginal, que es la de *María Lionza*. Y en esa religión se da cabida al pensamiento y a los símbolos del pensamiento occidental y a las religiones occidentales europeas pero, al mismo tiempo, se da cabida a todo lo que hay todavía de indígena y a todo lo que hay de africano. Es curiosísima esa amplitud. Yo pienso que en el mundo del pensamiento latinoamericano tendría que ocurrir algo que fuera paralelo a lo que ha ocurrido con la religiosidad popular, o sea, que en vez de estar afincándose en lo que es estrictamente europeo, ampliar eso mismo europeo —beneficiando también a Europa de esa manera— con los elementos, actitudes, factores, y supervivencias no europeas de América y también con sus formas mestizas.

¿Cómo se manifestó esa especie de apertura que yo produje en mí mismo para que el pensamiento latinoamericano se acercara a su propia realidad?. Me pareció que, en primer lugar, lo que he dicho: una aceptación de lo no-europeo de América. Aceptar que eso está ahí y no avergonzarse como ocurre con frecuencia, y no disimularlo, no ocultarlo. En segundo lugar, la búsqueda de una coherencia incluyente, aún cuando resultara sumamente difícil combinar mitos indígenas y africanos con el pensamiento de Platón y Aristóteles, o con Kant y Heidegger, sin embargo, intentar eso, que hubiera una coherencia incluyente, que no dejara por fuera, como *pata-en-el-suelo*, como *sinvergüenza*, como analfabetas, como inferiores, a la gente que tenía otros contenidos y que, sin embar-

go, son gente, son humanos y están en nosotros, son parte de nosotros mismos; y al ser parte de nosotros mismos son parte de Europa, porque nosotros somos, si entendí lo que creo que dijo Alain Rouquie, el “extremo occidente de Europa”.

Como tercer punto me pareció que debía producirse una disolución de las fronteras entre los géneros:

—¿Ud. está haciendo un ensayo filosófico o Ud. está haciendo un poema? ¿Ud. está haciendo literatura o está haciendo un tratado científico? ¿Qué es lo que Ud. está haciendo?

Entonces uno dice:

— “Arroz con mango”, yo estoy mezclando todo eso ahí....
— ¡Pero eso no tiene sentido!

Pues sí, yo creo que eso es lo que sí tiene sentido en América. Porque es, por lo menos, el inicio de un pensamiento incluyente que no deje por fuera, que no desprecie, que no maltrate a aquellos que no pertenecen a esa coherencia inicial.

Como cuarto punto: tener un respeto especial por la creación artística del pueblo y, particularmente, del pueblo analfabeta, porque yo creo que allí se está produciendo un movimiento hacia la síntesis de tantos elementos heterogéneos que componen a Latinoamérica. Dejarse influir, observar, ponerse atento a esa producción tanto verbal como pictórica de los analfabetas y de los campesinos, de la gente marginada, de los pobres, y luego, con un movimiento distinto a ese que acabo de decir, como quinto punto, una tolerancia hacia un espacio de entendimiento, de diálogo y coexistencia pacífica entre diferentes que se mantienen diferentes.

Hay, por una parte, que observar esa síntesis que la creación artística produciría y que se produce mejor desde un fundamento popular —porque no hay ese prurito de ser europeo puro, de lavarse lo latinoamericano para volverse europeo puro, cosa que es una de las tendencias que tenemos nosotros— y, por otra parte, hay que crear un espacio en el que puedan coexistir y dialogar cosas diferentes que no pueden dejar de ser diferentes, es decir, que no se pueden sintetizar. Ese cuento de tesis, antítesis y síntesis... eso no es cierto. Hay contradicciones, antagonismos en la condición hu-

mana, en la historia, en el universo, que no pueden ser sintetizados... unas sí, pero otras no. Y esas que no son sintetizables son lo trágico. Crear un espacio para lo trágico, pero que eso trágico se resolviera en el diálogo, en la aceptación del otro, en la aceptación del que es diferente, de lo que es diferente, y por ejemplo, podría producirse una fecundación mutua, sobre la base de la aceptación, de la coexistencia de lo que es diferente y no puede dejar de ser diferente.

Ayer, hablando con el profesor Haïm Zafrani, con esa fuente de bondad que es él, de sosiego y de profundidad mental y filosófica, recordaba él, basándose en un poema de Aragón, que hubo en otros tiempos, por ejemplo, entre musulmanes, judíos y cristianos, coexistencia. Actualmente hay una guerra que parece sin solución entre árabes y judíos, pero debemos recordar que hubo una época en que eso no fue así. El poema que él recordaba de Aragón dice así: *“Lo que fue puede volver a ser si no olvidamos...”* Y a mí me parece que debemos recordar los espacios de coherencia manteniendo la diferencia, los espacios de coexistencia pacífica, los espacios de entendimiento con el mantenimiento de las diferencias... porque *si no olvidamos, lo que fue, puede volver a ser....”*

Discusión.

Pilar Echeverría: Yo seguí, con la mayor atención posible, el discurso del Dr. Briceño Guerrero, entendí su preocupación por ese título extraño... entendí que la filosofía, ni es simple aprendizaje de nociones ni repetición mecánica, sino que es, como bien nos lo dijo Heráclito, de una manera puntual, definitiva y “lagrimosa”... “me busqué a mí mismo”, “yo me investigo a mí mismo”... Esa es la filosofía: “me investigo a mí mismo”. Me parece que es una maravilla el haber tenido la oportunidad de tener una persona como Briceño Guerrero que me diera esa luz en algún momento de mi vida. De entender que la filosofía no es más que un investigarse a sí mismo, y a partir de sí mismo tratar de entender al otro, al mundo, la vida, el todo. En ese investigarme a mí misma imagínense ustedes dónde voy yo... perdidísima. No sé todavía donde voy yo, pero si sé que, en cuanto a nuestra situación en América Latina, a mí siempre me sorprendió que el pensamiento latinoamericano, más que expresión de la repetición de las formas racionales europeas, que como toda repetición es de segunda, el pensamiento lati-

noamericano es fecundo en la creación, quiero decir, es muy fecundo en la obra de sus poetas, de sus escritores, de sus artistas en general.

En el camino del pensamiento¹

Por Jorge Dávila*

à J.M.B.G., *penseur du bois des mots*

Cuando el horizonte sólo era la eterna sorpresa conocida, cuando en el horizonte no habían aparecido embarcaciones gigantescas oriundas de no se sabe dónde, los americanos *no eran americanos*. Tierra, mar y cielo cerraban un círculo de esplendor donde tomaban aliento la vida y la muerte. En ese círculo los que aún no podían ser americanos, simplemente *eran*.

Eran; construían ser. Eran los que habitaban, los que moraban, los que erraban por territorios que, a su vez, eran su camino errante, su morada, su habitación. Seres que moran, habitan, erran construyendo ser. Eran... nada especialmente; eran lo que todos fuimos alguna vez: unidad primigenia disuelta en un todo; eran parte del Uno-Todo que los abarca entre cielo-tierra-mar y morada - camino errante - habitación.

Eran los que podían nombrar su propio Uno-Todo. Nombraban su ser. Eran sus creadores; creadores de su propia creación. Por ello, eran los instauradores de su campo de sabiduría, de su cosmogonía. Y eso es afirmar demasiado: en todo caso, no sabemos si esa sabiduría era sólo pretendiente de transcendencias o si acaso alguna vez pudo dibujar esbozos de la inmanencia que reclama el pensamiento cuando llega a ser tal, cuando se piensa a sí mismo.

Sin duda, eran sus creadores; creadores de su propia creación. Mas, ¿apuntaba esa creación a la instauración de un pensamiento? ¿dejó esa creación en nuestro cielo-tierra-mar, en nuestro te-

¹ Discurso pronunciado en la instalación del Congreso Internacional *El pensamiento europeo-latinoamericano: reflejos y problematizaciones*, organizado por la División de Filosofía de la UNESCO. Mérida, Mayo de 1998.

* Investigador del Centro de Investigaciones en Sistemología Interpretativa - Universidad de Los Andes - Mérida -Venezuela.

ritorio, surcos abiertos que aún nos reclaman como senderos del pensamiento? Estas preguntas ya no las podemos responder sino como americanos.

Colón descubrió "la América", no a los americanos. Así dice Tzvetan Todorov en su obra sobre la conquista de América ¹. Eso quiere decir que descubrió el continente, el territorio; no a los habitantes, a los moradores, a los errantes. ¿Por qué? Porque tenía en mente una clara analogía para la extensión continental, para los territorios; pero, no así, para la extensión de humanidad, para los americanos. En el primer caso, el descubridor veía, con diáfana claridad, un cierto cielo-tierra-mar. En el segundo caso, el descubridor veía, con mirada desconcertada, criaturas que estremecen la analogía y las semejanzas.

En el primer caso, descubriendo territorios, las semejanzas no fallaban: entre mares y tierras el Mundo es uno, redondo y da vueltas; muy a pesar de la imagen paradisíaca que inspiraba el paisaje caribeño, el nuevo territorio es parte de la mismidad que se repite obstinadamente en el continuo del Mundo. El cielo sólo había guiado el viaje del descubrimiento, no se había topado el descubridor con el reino de los cielos; es decir, el descubrimiento del territorio es implacable fortaleza de la imagen del Mundo creado y repetido incesantemente en cada mar y tierra por donde nos enrumba la mirada dirigida a los cielos.

En el segundo caso, descubriendo humanidad, el descubridor no tenía semejanza posible con la cual poner en parangón a los nativos. Como si dijéramos que en su 'mundo humano', inseparable del Mundo —uno, redondo, tornante—, no hay cabida para lo que se mostró, por vez primera para la cultura occidental, como radical otredad. Quizá podamos decir que a Colón se le desvanece, se le esfuma, se le vuelve puro mar el nuevo territorio; pues en su Mundo no tienen cabida estas nuevas criaturas... creadas quién sabe por qué fuerza que hace tambalear, en la fe de Colón, al mismísimo Dios. Para el mismo descubridor sólo sigue habiendo mar: sigue errante en el mar viendo la continuidad de tierras y cielos.

El descubrimiento no fue quizás más que el fugaz instante del encuentro; el instante en que se sacan a flote territorios e islas.

¹ TODOROV, Tzvetan, *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Seuil, Paris, 1982.

El descubridor saca a flote un territorio para el *Otro* del otro territorio; para él, es el mar desvanecido, es el mar que cierra para siempre la redondez, la continuidad del levante y del poniente, la continuidad de toda aurora y de todo ocaso.

El descubridor saca a flote una isla inédita para la cosmogonía occidental ya hecha pensamiento veinte siglos atrás. Para esta cosmogonía, el descubridor ha sacado a flote la isla de su propia otredad llevada al límite de la extrañeza suprema. Isla inédita que se convierte en exigencia de pensar la diferencia; pensar la diferencia junto a la mismidad.

Y así habríamos entrado a Occidente cuando éste vino con ese rumbo preciso: navegando hacia el poniente, hacia el ocaso, pretendiendo mostrar los límites del Mundo. No límites de un fin o un final preciso; más bien lo ilimitado de la redondez, de lo Uno, de las vueltas y vueltas de la mismidad en su sempiterna extensión mundana que dominaba el mismo Dios y gobernaba la misma Sangre real. Y así entramos a Occidente: en su propia búsqueda del camino del ocaso irrumpimos como Otredad, como extrañeza, como diferencia, como *Otro Mundo*... Desde esa diferencia ya nos tuvieron que pensar, ya nos tuvimos que pensar.

*

Desde entonces Occidente nos piensa. Irremediablemente nos tuvimos que pensar (nosotros) por el través de la mirada de Europa fija en el horizonte del ocaso. Nuestra mirada fue primero muy turbia, casi un correlato de la extrañeza de quienes inicialmente nos miraban como otredad. Nuestra mirada se hizo turbia sometida a dos tensiones extremas: dos tensiones reunidas en el mirar la mirada del conquistador-colonizador quien miraba hacia el poniente; mirar de frente cuando nos obligan a mirar atrás sin dar vuelta al rostro. Turbia tenía que ser la mirada de quien fuerza a ver, simultáneamente, el levante y el poniente. Mas no ocurrió un creciente desvarío de la mirada: la otredad forzada siempre encuentra un camino; la fuerza de la dominación, cuando no puede aniquilar, se convierte en acicate de resistencia siempre creadora. Nuestra primera creación como americanos fue de aprendizaje.

*

Hubimos de aprender: aprender a mirar la mirada del Otro; del Otro que no éramos. Pronto el americano aprendió a fijar un foco: no mirábamos al ocaso; aprendimos a mirar hacia la fuente que nos hizo extraños, aprendimos a mirar hacia el levante como quien quiere descubrir si desde allá toma fuerza el viaje al ocaso, aprendimos a mirar como quien quiere mirar la aurora.

Sí. Aprendimos, pero con suma rudeza, a contemplar el amanecer. A golpes nos lo enseñaron. Se ensañaron en enseñarnos. Se enseñorearon enseñándonos con ensañamiento. Pero, aprendimos, aprendimos, aprendimos a inventar.

Los primeros inventos eran sólo *des-cubrimiento*. Aprendimos a dejar de lado nuestro cubrimiento. Lo fuimos dejando como despojos.

Nos despojamos de una mirada que se fue borrando: la mirada de los antepasados.

Nos despojamos del cielo-tierra-mar para sustituirlo por Mundo. Aprendimos a ser mundanos. La dominación brutal quedaba desconcertada con este aprendizaje, pues siendo mundanos todos, aprendimos a ser mezcla de ser; aprendimos quizás a no ser.

Nos despojamos de la morada - camino errante - habitación sustituyéndola por estos territorios como tierras de gracia y de desgracia. Quedábamos casi plenamente al descubierto. Perdíamos un ser para ganar promesas de ser: resquicio de claridad que dejaba la dominación ya transmutada al amparo de nuevas transcendencias luminosas, ilustradas.

Des-cubrirnos de ese modo fue ciertamente un invento; el invento que nos permitía evitar el horrible destino de una mirada siempre extraviada: un ojo en el poniente, el otro en el levante. Entre gracia y desgracia el territorio se hizo fértil para otros inventos, ahora con nuestra mirada fija en el levante.

Inventamos la copia. Rito iniciático de nuestro pensamiento. Quisimos aprender a pensarnos con pensamiento ajeno. Nuestra mirada lanzada hacia las fuentes de la mirada de Occidente tropezaba con espejos. De allí se nos tornaba la mirada en reflejo de imitación. Inventamos que es posible comenzar de nuevo lo iniciado por otros. Inventamos que los reflejos eran nuestros inventos.

Copiar re-creando: ese era nuestro propio invento; un invento sostenido en el sueño de poder mirar las fuentes de Occidente.

Inventamos, entonces, ser naciones, ser Estados, ser sociedades modernas, ser hombres, ser nuestras propias ideas, ser nuestra propia cultura, ser nuestro propio pensamiento. Estábamos en nuestro pleno mediodía, mas habiendo despertado en una aurora que sólo fue reflejo.

En pleno mediodía hay pupilas soñadoras que saben conseguir el punto justo de cierre para evitar el encandilamiento. ¡No sabemos cuál misterio quiere siempre que el destino deje vibrar esas pupilas soñadoras bien entreabiertas! Esas pupilas dejaron entrever el errar de nuestro invento. Desde entonces, en cada invento, con cada invento, no vimos más que yerros.

Aprendimos, entonces, a caminar detrás. En la marcha quisimos ser retaguardia unas veces; otras, quisimos ser vanguardia. Vanguardia trasera de otras vanguardias; retaguardias bien traseras avivadas por la esperanza que da el empujar a otros somnolientos a alistarse más atrás.

Aprendimos, en la marcha de Occidente, que el camino va al poniente. Y parece que ya no vemos sino un largo sendero que dejó atrás al iluminado mediodía. Un largo surco por el que, cabizbajos, nos enrumbamos con ellos, con Occidente, hacia su horizonte: hacia su Ocaso. Y le aprendimos a Occidente su temible destino. Y aprendimos, también, a repetir que somos puro errar: no inventamos, siempre erramos.

Erramos en el pensamiento. No aprendimos a pensar. Poco aprendimos a pensarnos. Quisimos copiar el pensamiento de Occidente. Ciencia y, su partera, Filosofía se incrustaron en nuestras pupilas soñadoras. ¿Qué hicimos?

Supimos que ya era tarde para comenzar desde nuestro origen. No era posible levantar vuelo desde nuestro plano pre-filosófico. No era posible partir de nuestra filosofía como *dynamis*. Esa que, al decir de J. M. Briceño Guerrero, es “la comprensión con-dicha o con-dada en el hecho de ser hombre, en la con-dicción o con-dación humana”, comprensión que sostiene y orienta a cada cultura². Ya

² BRICEÑO GUERRERO, José Manuel, *¿Qué es la filosofía?*, Ediciones de la Universidad de Los Andes, Mérida, 1962.

no era posible partir de ese plano pre-filosófico porque nuestra cultura ya no era sino una invención-copia-reflejo-yerro. Ya era tarde para comenzar desde nuestro origen.

Supimos que todavía era temprano para comenzar desde nuestro-otro origen. Quisimos aprender a pensar al modo de la filosofía como *energeia*. Quisimos aprender a pensar como el “problematizador radical de lo obvio y de sí mismo”. Nos con-fundimos. Nos fundimos con la filosofía como *ergon* y poco supimos de la filosofía como *energeia*. Nos quedamos con-fundidos entre “los productos del filosofar”, entre “los sistemas de pensamiento, con su carácter de artefacto y su tendencia a sufrir degradaciones”; nos quedamos con-fundidos entre las doctrinas, entre las ideologías.

Con-fundidos en el pensamiento *ergonizado* hemos sido poco pres- tos en el filosofar. El filosofar, nos dice Briceño Guerrero, se apoya en la filosofía como *ergon* (el producto de la tradición filosofante) y se manifiesta como diálogo. “Pero en ese diálogo el *ergon*, al ser repensado como en su origen, conduce a la primitiva *energeia* que lo produjo y que es la misma del filosofante, del nuevo interlocutor en el siempre renovado decir - contradecir - condecir actual y lúcido. Sólo que es muy difícil, por no decir imposible, ‘desergonizar’ la tradición completamente: su poder tiene formas sutilísimas de vivir inadvertidamente”³. Con-fundidos en el pensamiento *ergonizado* hemos aprendido menos a *des-ergonizar* que a des-organizar nuestro pensamiento.

El no poder sentirnos en capacidad de emprender vuelo desde una filosofía como *dynamis*, nos lanzaba, y nos lanza, a la poderosa atracción del diletantismo, del no hacer caso a ninguna tradición; pero, un diletantismo más como copia que como actitud auténtica. Terrible doble yerro, este del diletantismo copiado. El dejarnos arrastrar por los atractivos de lo ya pensado, por los atractivos de la tradición filosófica, de una manera confusa, nos lanzaba, y nos lanza, más a una erudición imbuida en mediocridad que a una erudición *des-ergonizada* con la genialidad propia del filosofar auténtico.

Una erudición imbuida en mediocridad combinada con un diletantismo copiado no puede más que ser un umbral seguro hacia el camino de la negación del pensamiento. En ese umbral, en este territorio de gracia y de desgracia, estamos otra vez casi com-

³ *Ibid.*

pletamente al descubierto. Se nos apagan las promesas de ser; los reflejos ya no son más resquicios de claridad. Nos atrae el camino fácil, el camino de la negación del pensamiento.

En el camino de la negación del pensamiento se nos ofrecen atracciones maravillosas. Y ese camino se ha venido abriendo a sus anchas en este fin de siglo XX. Para nos-otros y los otros. Siempre el camino del pensamiento de Occidente ha tenido su enemigo. Sin este último, aquel no podía abrirse paso. Reconocer su enemigo fue siempre tarea primaria, aunque no única, para el pensamiento. Pero si el enemigo avanza con pasos gigantescos y luce como inalcanzable, el pensamiento gime, quiere dar gritos de dolor. Gemir, gritar con dolor, es lanzar de nuevo las fuerzas más agudas para abrir el camino difícil. Pero, si estamos casi completamente al descubierto, ¿en cuál fuente beberán nuestras fuerzas?

Desde hace décadas el pensamiento de Occidente da gritos de dolor. Se muestra sólo en espasmos. Se arrincona en la vergüenza de no saberse pensar a sí mismo. Se des-encubre retozando en la creación filosófica a sabiendas que, hasta ahora, su historia, y tal vez su destino, ha sido el ahogo de sí mismo. Se exilia en rincones silenciosos. Y sin embargo, sabe algo: sabe identificar, al menos, el camino de la negación del pensamiento; sabe, al menos, que hay empecinadas creencias que lo acechan.

Son dos las creencias que acechan al pensamiento queriendo hacerle creer que en su esencia está el optar, o bien por ser radical compromiso con algo que no es él, o bien por ser radical repulsión a modos de compromiso. Dos creencias que son formas burlescas de la esencia del pensar; si es verdad, como dice Heidegger, que la esencia del pensar se determina a partir de lo que hay que pensar⁴.

Desde mucho antes de la modernidad le ha tocado al pensamiento la confrontación con un chantaje permanente. Y no porque el pensamiento busque ser cristalina pureza. Requiere siempre de un enemigo: la *philia* es pretensión de saber, de verdad; y todo pretendiente confronta un enemigo. Pero ocurre que el enemigo se hace astuto, inventa jugarretas, se constituye en ardid. Y así se disfraza, se escurre, no da la cara: en una palabra, se ofrece como chantaje. Hay entonces una tarea propia del pensamiento que le

⁴ HEIDEGGER, Martin, *Was heit denken?*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1954.

ocupa *externamente*: des-cubrir el chantaje. Sin embargo, no es esa la tarea constitutiva del pensar.

Y no obstante, quizás nunca el chantaje haya tenido rostro más sólido que el ofrecido en la actualidad. Es el rostro del camino de la negación del pensamiento. Las dos creencias a las que he hecho referencia se ofrecen como doble tenaza que aprisiona al pensamiento. Lo pretenden hacer oscilar entre pesimismo y optimismo. Lo pretenden forzar a aceptar que es tal en referencia sólo a lo que no es: ejercicio comprometido con remozados transcendentales o entrega al desvarío de lo puro caótico.

El pensamiento contemporáneo entona sus gemidos, canta sus gritos de dolor. Y así quiere seguir siendo lo que siempre buscó ser, lo que siempre busca que seamos, una *askêsis* como ejercicio de sí mismo. Por ello, luce presto a enfrentar aquel acechante chantaje. Pero sería un error no ver al pensamiento sino en la ardua faena de librarse a su tarea externa; como si su sendero propio fuese el andar batiéndose contra máquinas de información, contra insulsos monstruos comunicativos, contra mercaderes de la palabra hecha propaganda o publicidad comercial: todos estos son los diversos rostros del camino de la negación del pensamiento.

Cuando estamos presenciando la noche de este segundo milenio, hay que aceptar que poco podemos decir de nuestra proveniencia y de nuestro destino. A lo sumo, podemos repetir los versos de Vicente Aleixandre ⁵:

*“Sabemos adónde vamos y de dónde venimos.
Entre dos oscuridades, un relámpago...”*

Con su fulgurante estela luminosa, el relámpago nocturno nos habla en forma interrogativa: ¿Habrà aún un tenue claro de luna que nos susurre en calma nocturna que nuestro errar no es de errores, sino de errantes? ¿Habrà un amanecer esperado en el que nuestro errar sea andar de una morada a otra guiados por la aventura del pensamiento? ¿Habrà un territorio que no vio Colón en esta América que nos corresponde *des-en-cubrir*?

En esta noche de novilunio, noche de apertura de este encuentro del pensamiento europeo-latinoamericano, los invito a soñar con el día en que seamos capaces de responder estas preguntas.

⁵ ALEIXANDRE, Vicente, *Historia del corazón*, Espasa-Calpe, Madrid, 1954.

Ética y estética: Una enemistad declarada y una amistad secreta

Por *Ezra Hayman**

El tema de las relaciones entre ética, estética y política, propuesto por los organizadores del Congreso me parece insoslayable. Por una parte para posibilitar una posición política personal y crítica, que reflexiona acerca de la razón de ser de sus propios criterios. Por otra parte en vista de una comprensión de la dinámica política en la cual, junto con las presiones económicas tienen un papel que no puede ser desconocido, la presentación ética, y ya que de presentación hablamos, el atractivo y la prestancia estética de los poderes y discursos políticos. Desde luego, en algún momento habrá que encarar también las relaciones entre la política y la religión que de repente adquieren una virulencia mucho mayor y habrá que preguntarse acerca de las turbias relaciones entre la religión y la ética, sólo que en este caso el subtítulo de la ponencia debía ser el inverso: Una amistad declarada y una enemistad secreta. Pero, francamente, no lamento en absoluto la no inclusión de este último tema, pues si el problema moral está estructuralmente ligado con el de la hipocresía, la liberación del discurso religioso del abrazo de la beatería por una parte, y de la cultura del odio por la otra, parece ser una tarea casi sobrehumana.

Así como la filosofía en general ha surgido en Grecia a través del distanciamiento que operó la ilustración jónica frente a la visión mítica un distanciamiento facilitado por el carácter no dogmático, sino poético, de la religión griega, así toma sus distancias la ética socrática - platónica con respecto a la abundancia de modelos poéticos de comportamiento humano. Si Platón expulsa a los poetas de la ciudad que esbozó, esto puede entenderse como una exacerbación vinculada con el carácter totalitario de su concepción política; pero independientemente de esta y de toda la idiosincrasia platónica

* Ex Director de la Escuela de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela y Doctor en Filosofía en la Universidad de Heidelberg.

debemos reconocer que el compromiso ciudadano y —en general— interpersonal no puede coincidir con el festejo de cualquier clase de manifestación de vitalidad. Si se pudo hablar del derecho a la irresponsabilidad poética, esta misma expresión, gracias a la sinceridad, va marcando un límite necesario. Al borrarse este límite, al invadir la estética del despliegue brillante la esfera ciudadana como en el caso de Alcibiades, quien, de paso, parece haber sido el primero que, dentro de la democracia ateniense se hiciera admirar por el lujo que ostentaba, entonces la desgracia está cerca.

La idea misma de una vida política, que a Alcibiades lo dejaba profundamente indiferente, y que los autócratas odian, la misma idea de una vida política implica la de un compromiso, es decir, de una libre limitación del arbitrio, en la cual se da al conciudadano el derecho a reclamarme que asuma las obligaciones contraídas: una forma de vida cooperativa si no en lo económico, sí en la defensa y promoción de la vida en común.

Se trata de una vida puesta bajo la oposición de un bien y de un mal en varios sentidos:

1. Hay algo de qué preocuparse, algo que puede lograrse o malograrse: la integridad física y personal, la casa, las amistades, las instituciones que uno considera como bienes de la vida propia.

2. Hay disposiciones anímicas que capacitan y otras que incapacitan para el logro de los bienes que importa. Estas disposiciones las llamamos virtudes y vicios, respectivamente. Que las virtudes formaran una unidad, que no pudiese haber tensiones y conflictos entre ellas, este armonismo no está implicado en la idea de una virtud.

3. Las disposiciones para obrar serán a su vez apreciadas por su valor para los otros participantes en la vida social (no olvidemos que “social” es el adjetivo correspondiente a “socio”). Es este el lugar de lo bueno y lo malo en el sentido moral de la palabra. La solidaridad, la sinceridad y confiabilidad, la ayuda presta, la consideración y la ecuanimidad son los puntos de vista más recurrentes en esta apreciación de disposiciones sociales. Podemos aceptar la delimitación terminológica propuesta por Habermas y llamar éticas las disposiciones (o virtudes) consideradas como conducentes a la vida buena, y morales las reclamadas mutuamente en las relaciones sociales, quedando entendido que estas mismas pueden ser

consideradas como éticas en la medida en que son consideradas en su aporte al logro de la vida individual.

Vale la pena atender un momento más de cerca las relaciones entre estos tres niveles en los cuales hablamos de un bien y de un mal. En el 4° libro de *De Finibus*, Cicerón discute la así llamada “paradoja” de los estoicos más antiguos, de acuerdo con la cual la virtud sería el único bien. Si fuera así, argumenta Cicerón, entonces tampoco habría virtud. Si no hay nada que vale la pena defender, entonces tampoco cabe la valentía, sin bienes de una u otra manera escasos, no hay lugar para la justicia, y similarmente, cualquier virtud que podamos nombrar presupone bienes que son los objetos de sus cuidados. En este sentido la consideración de la utilidad es parte integral de las virtudes.

Pero sólo parte integral, ya que al mismo tiempo son valoradas intrínsecamente como el estilo en el cual se despliega una vida. Así Aristóteles, en la *Ética* a Nicómaco, introduce el tema del bien humano —to anthropinon agathon— considerando la práctica en vista de sus fines. La acción se realiza en vista de algún bien. Pero de repente, en ocasión de su tratamiento de la valentía, afirma que la virtud en general, es por to *kalón*, lo bello y elogiado. Que se trata tal aspecto intransitivo de la actividad humana, lo muestra un texto de la *Ética Eudemia*. Los espartanos, se señala ahí, son *agathoi*, pero no son *kaloi kai agatoi*, porque no aprecian la virtud por sí misma, sino sólo por su utilidad.

En Aristóteles, lo *kalón* mantiene un significado claramente ético y social, lo que puede justificar el hecho que fue luego traducido al latín como “*honestum*”, lo honroso, lo que merece reconocimiento y complacencia pública. Pero debemos tomar en cuenta que, en cuanto estilo de vida capaz de suscitar admiración, tendrá que competir con estilos de vida reñidos con el cuidado de la propia vida que es característico de todo el ámbito ético y moral. Suscitan admiración tanto el ciudadano prudente y valeroso, como un Alcibiades, quien después de instigar una guerra desastrosa, se pasa, fresco como un clavel, al bando enemigo.

Al ámbito ético y moral le son esenciales ambos aspectos: el transitivo, esto es la utilidad, la apreciación de las formas de vida por sus consecuencias como su valoración aristotélica, intrínseca, en tanto autorrealización.

El aspecto útil y funcional de las virtudes es inseparable del reconocimiento del ser humano como menesteroso. Sin este reconocimiento, sin la admisión de que hay condiciones en las cuales podemos florecer y otras en las cuales quedamos destruidos, las diferencias éticas y morales se reducen a preferencias arbitrarias. El cuerpo humano, señala Spinoza, requiere de muchos otros cuerpos para mantenerse en su ser: una acotación que podría considerarse como trivial, si no fuera por la tendencia a considerarse a sí mismo como soberano. Hablar de necesidades, piensa Baudrillard, es caer en un discurso ideológico. Pero fue George Bataille quien al mismo tiempo experimentó fuertemente la atracción de la idea de soberanía y vio con lucidez su índole autodestructiva.

La soberanía ensoñada como despliegue de las fuerzas propias en ilimitada libertad, la tendencia a tirar por la borda toda atadura, es sin duda parte de la motivación humana, que se manifiesta internamente como búsqueda de una intensidad que totalice la vida consumiéndola, y externamente en paroxismos de la indiferencia (el caso de Alcibíades o en la violencia dominadora).

Hemos caracterizado la valoración moral, como la apreciación de las disposiciones de conducta desde el punto de vista de sus aportaciones a las relaciones societarias. Pero estas no deben pensarse como siendo de antemano universales. Los presupuestos cognitivos y motivacionales a partir de los cuales se puede producir la universalización del reconocimiento de sí mismo en el otro y de la sollicitación correspondiente de amistad, es sin duda el tema central de la filosofía moral, implícitamente desde el planteamiento socrático, explícitamente a partir de la filosofía estoica. Pero las formas societarias primarias no son de ninguna manera universales, sino, por el contrario, delimitan un nosotros frente a los otros. La manera como se combina la moral interna del grupo con la indiferencia y violencia externa fue descrita en la manera más elocuente por Nietzsche en la primera parte de la Genealogía de la moral.

“Estos mismos hombres, que se encuentran tan estrictamente mantenidos en sus límites por las costumbres, la reverencia, la usanza, la gratitud, y más aún por la mutua vigilancia, por los celos inter países, estos que en sus comportamientos mutuos son tan inventivos en consideración, autodominio, delicadeza, fidelidad y

amistad, hacia fuera, ahí donde comienza lo extraño y ajeno, no son mucho mejores que animales de presa puestos en libertad. Ahí gozan el ser libre de toda coerción social, se desquitan de la tensión que da el largo encierro en la paz de la comunidad y retroceden hacia la inocencia de la conciencia del animal de rapiña, como monstruos alegres que posiblemente salen de una secuencia horrible de matanza, quema, violación y tortura con un ánimo sereno como si se tratara de una travesura estudiantil, convencidos de que los poetas tendrán de nuevo y por mucho tiempo algo para cantar y celebrar”.

Nietzsche distingue las aves de rapiña y los corderos, pero la experiencia nos enseña año por año que cada etnia puede ser, por turno, ave de rapiña, en soñar y en circunstancias apropiadas ejercer el desprecio total a todo lo que no es el grupo propio, pudiendo variar de un año al otro que es y que no es el grupo propio, por ejemplo si son más importantes las diferencias étnicas (o pseudo-étnicas) o las de clase social.

Cuáles son las condiciones en las cuales puede prosperar en cambio una ética universalista del reconocimiento general de lo humano, esto lo sabemos muy poco. Que el comercio mundial la pueda favorecer de manera decisiva, esta confianza dieciochesca ya no es la nuestra. No está mucho mejor nuestra confianza en la acción en profundidad de las instituciones políticas. Inversamente sí cabe pensar que la vida política puede ser un campo de ejercicio y de aprendizaje de respeto mutuo. Aunque mis amigos españoles apenas lo perciben así, creo que la vida política española puede ejemplificar este hecho: un ámbito cultural, una orientación del pensamiento en los diversos sectores, muy diferente de la negación mutua de los adversarios en la guerra civil, y en sus preliminares y años posteriores.

Es pues en el ámbito cultural, que es de todos modos el de nuestro trabajo, aquel en el cual se nos da la oportunidad de bregar por un ethos del diálogo. Muchas dudas nos suelen invadir, desde luego acerca de su misma posibilidad. A este respecto quisiera observar lo siguiente:

Oí una vez citar una frase desencantada atribuida a Goethe que reza así: Lo único consolador en el hecho de que la educación puede tan poco es que, entonces, el mal que hace tampoco será tan

grande. Pues bien, en nuestro siglo terrible sí pudimos ver, con toda nitidez, el mal que puede hacer. Es un recuerdo bien presente para mí la fisionomía inconfundible del odio que pude percibir como niño de diez años, en los años de exacerbado nacionalismo de la pre-guerra europea, en los rostros de los estudiantes cuando pasaba delante del portón de la universidad de mi ciudad natal. Años después, como profesor todavía joven, presencié, como muchos de ustedes, los estragos del fanatismo político de un signo ideológico distinto, y pude observar esta vez de cerca la deshonestidad intelectual de la cual se alimentaba. Pues bien, si esto es así, y en el ámbito mismo de nuestra actividad, entonces sólo la cobardía, o nuestra propia confusión mental, nos puede ocultar el sentido de nuestro trabajo. No se trata de suponer que con la argumentación sola se puede combatir de manera eficaz la cultura del odio, así como se malentienden las ideas de Habermas acerca del diálogo argumentativo cuando suscitan sonrisas compasivas. Sus propuestas presuponen una situación de aproximada paridad de poder en los contricantes, que él percibe como paralizante y a la vez como la oportunidad de un nivel de racionalidad más adecuado que el de la instrumentalización.

Se trata de darse cuenta que el ejercicio de la honestidad intelectual es de suyo un ejercicio de un compromiso humano de signo universalista y de darnos cuenta del daño que produce la tendencia de considerar el argumento sólo como un medio para una causa considerada como buena. Muchas veces encontramos causas respetables defendidas de esta manera. La creación de una conciencia ecológica es sin duda una tarea de gran importancia, pero nos encontramos con que Greenpeace, a la usanza política corriente, no vacila en utilizar, cuando lo estima conveniente para su causa, información falsa. Con ello no sólo induce a veces a soluciones equivocadas a problemas ecológicos concretos, así como ocurrió recientemente con la destrucción de una plataforma petrolera en el Mar del Norte, sino que contribuye también a la polución semántica y a la confusión general practicadas con tanto empeño desde los más diversos costados.

Ahora bien, es también desde este ángulo que quisiera encarar las relaciones de la ética con la estética. No se puede decir que a una determinada ética le corresponde una estética de espíritu afín, ya que la relación puede ser también de índole compensatoria. Así como Nietzsche mostró cómo las aves de rapiña compensan su dis-

ciplina moral interna con el desenfreno externo, así no pocas veces encontramos una concesión ética comedida, que se complementa con una estética entregada a la violencia simbólica. Pero de esta manera queda la vida moral abandonada a la trivialidad y huérfana del atractivo estético sin el cual se vuelve ineficaz cada vez que no coincide con el interés económico.

En términos generales la ética y la estética se encuentran en la medida en que coinciden en la valoración de lo humano y de la *physis* en general. La sonrisa de la *charis* es su elemento común y la *charis* requiere un cultivo asiduo. La belleza del trato, señalaba Federico Schiller, consiste en la satisfacción conjunta, infinitamente difícil, de dos exigencias. La primera es: Preserva la libertad alrededor tuyo, la segunda: Muestra tu misma libertad.

En particular, y en este momento, creo que es en la importancia dada a la sinceridad que se solicitan mutuamente la ética y la estética. Si la honradez intelectual es la virtud de oficio requerida de nosotros, hay que preguntarse si no es una virtud análoga la que se requiere en este momento del poeta y del artista, en lugar de la inventiva por ella misma. Se trata de ser atento a las voces en nosotros que no coinciden con la más mimada por nosotros, con la de nuestro personaje, de los discursos en los cuales hemos adquirido solvencia, o la de nuestros rencores inveterados. No puedo pues sino estar de acuerdo con las formulaciones de Briceño Guerrero en su ponencia introductoria a este congreso. Si algo en ti objeta a tu razón, atiende su razón, si algo contraría la firmeza de tu mano, dale la mano. En una palabra: No seas bobo, ya lo has sido de sobra.

Deslinde y unión de dos orillas. Una aproximación filosófica.

Por *David De los Reyes**

I

Entre Latinoamérica y Europa siempre ha estado presente en su relación un diálogo y una reflexión fructífera, creativa y complementaria. Desde el primer momento se dijo que ese encuentro fue “la mayor cosa después de la creación!”¹. Por mucho tiempo, y quizás desde el concentro de las dos culturas, hemos visto que una no puede pensarse ni inventarse sin recurrir a la otra. Para Europa, América representó la posibilidad de seguir y expandir un proyecto de civilización, conformando con ella un eje polar inspirador de nuevas formas de vida y de nuevos roces culturales que enriquecieron una y otra orilla; bien se sabe que la utopía renacentista tiene su germen en las descripciones de los primeros viajeros occidentales hacia estas tierras y sus choques con las culturas llamadas —erróneamente— “inocentes”, con tierras que parecían contener al Paraíso descrito en el Génesis bíblico; sus nativos habitantes por su desnudez, junto con la abundancia y exuberancia de recursos, semejaban a los que vivieron en ese estadio de la felicidad cristiana o de la edad de oro descrita en las *Saturnales* de Luciano; esto hacía recordar al breve segmento temporal donde el hombre, libre de pecado e inscrito a un ambiente rico de todo, hizo su aparición sobre el mundo. Para América, siempre con un acercamiento ora de amor y de odio, ora de osadía y de temeridad hacia Europa, funda su relación en un continuo lazo de conflictiva hermandad, además de obtener la importante e inigualable herencia de tres idiomas junto a sus dialectos autóctonos y el despertar a la mayoría de edad de un estadio social a partir del tratamiento y aplicación de unos conceptos de una formas éticas de comportarse y actuar, de una tradición científica y de unas técnicas, una forma de organizarse políticamente, de un mirar estéticamente sus con-

* Dr. en Filosofía, Profesor de la Escuela de Comunicación de la Universidad Central de Venezuela.

¹ LÓPEZ DE GOMARA, Francisco: *Historia General de las indias*, Atlas, Madrid, 1946. pág. 156.

tornos y dejarse afectar lúdica y sensiblemente por su mundo; Europa le devuelve, le regresa, pero ahora madurada y bajo la criba de un pensamiento racionalista asentado en una tradición griega y cristiana, el germen de lo utópico y los hombres americanos que lanzan un grito de separación y buscan construir sus primeras y osadas repúblicas; nuestras “repúblicas aéreas” como bien dijo la creciente voz bolivariana durante el siglo pasado. Sus deslindes, sus separaciones, como sus puntos de unión y sus vasos comunicantes, siempre han estado dentro de una dinámica cambiante y engendradora y si desde occidente se ha querido que la filosofía, la ética, la política, el derecho y la estética tuviesen un fundamento de pureza originaria y han aspirado a ser moldes y normativa trascendentales, universales, hegemónicos y cerrados, cuasi divinos, el hallazgo con Latinoamérica hizo que esas disciplinas, si querían permanecer vivas, debían aceptar el mestizaje, el truco y su maleabilidad con lo autóctono, de llegar al entendimiento con voces culturales telúricas, mágicas, volcando el enhiesto cuerpo de piedra y cruz hacia el círculo de la naturaleza envolvente y misteriosa, mágica y única, portento total.

Bien ha dicho Lezama Lima² que a la conquista europea se le debe sumar una contraconquista. En este proceso de contactos mutuos se comienza a producir un fenómeno de conversiones en sentido contrario, se asume la cultura del otro, como lo que el caso de Fray Toribio Benavente o del explorador Albar Nuñez Cabeza de Vaca, y se pasan al bando contrario; o como los desertores de Pizarro, que irían a defender la fortaleza de Vicalbamba a las órdenes del indio manco en el Perú virreinal; o de los dominicos españoles que traicionando los intereses de España, conseguirán en 1537 que el papa Paulo III promulgase las bulas *Veritas ipsa* y *Sublimis Deus*, condenando como herética la tesis sobre la irracionalidad de los indios y como pecaminoso todo empleo de esclavos.

Este encuentro fue, luego de la permanencia de siete siglos de los árabes y su paso por tierras europeas, el segundo momento que le permitió a Europa expandirse hacia una feliz intranquilidad y de mantenerse ante una mirada germinal y posible del hombre, en ella aprendió a que lo híbrido, lo mestizo, emergía con terrosa faz nativa, cuerpo de sangres cruzadas que queriendo elevar su condición han llegado a ser escuchadas dentro del concierto de las universales voces que mueven al mundo. Luego de ese primer con-

² LIMA, José: *El Reino de la Imagen*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1981, Pág. 369 ss.

tacto, nunca más pudieron volver a ser los mismos y la continuidad nunca se ha vuelto a deslindar y siempre han permanecido unidos Latinoamérica y Europa dentro de un enamoramiento/rechazo mutuo. Estas caras dobles y distintas de un mismo mundo es donde los hombres han alcanzado reflejar sus anhelos y sus flaquezas, espacio de encuentro cultural y espiritual, donde las miradas han buscado derrotar a lo carente y faltante de sí.

Desde la aparición de estas costas ante los ojos y consciencia del otro, no ha dejado de inspirarse el pensamiento europeo; a la vez, Latinoamérica se ha nutrido constantemente de ese intercambio, contrastando y creando su propia reflexión, bien anteponiendo su otredad o reafirmando ciertas consignas reiterativas dentro de la evolución del pensamiento occidental. Se sabe que la llegada a las arenas de América, Europa cambió todos los esquemas mentales medievales y renacentistas presentes para ese momento.

Se inició toda una polémica jurídica en relación a la justificación de las guerras y de los procedimientos de la conquista, llamado Requerimientos, bien sea desde los integrantes del cuerpo religioso o como dentro del conjunto de las figuras más representativas de la escuela iusnaturalista española.

¿Qué autores pertenecientes a la filosofía y al pensamiento modernos se acercaron a imaginar, pensar a América desde la otra orilla? Y ¿Cómo América se ha pensado frente a Europa?. Un pensamiento rico y profundo ha estado germinando sin cesar. Sólo lanzando nuestra memoria por los recuerdos de las lecturas de nuestros años de formación encontramos a Montaigne, Moro, Bodino, Erasmo, Hobbes, Victoria, Voltaire, Diderot, Rousseau, Tocqueville, Hegel, Marx, por decir algunos de los que vienen más rápido a la mente por aquello que llamó Flaubert “afinidades electiva”; en nuestro siglo estarán, entre otros, Américo Castro, Ortega y Gasset, Silvio Zabala, Rubert De Ventós, Leopoldo Zea, José M., Briceño Guerrero, Juan Nuño, por sólo decir algunos; todos ellos no dejaron de pasar bajo la mesa su reflexión en torno al importante hecho del efecto sobre las culturas encontradas. Efecto que persistió en la vida espiritual de Europa, donde la diferencia y el encuentro con el o lo otro fue iluminación, inspiración, expansión y fuente de reflexión, espacio político jurídico, estético y ético ante el cual medirían los alcances de su civilización y el sentido del progreso de sus asombradas y temerosas sociedades, asediadas por el signo de la

cruz y sus guerras de religión en el pasado y hoy, en tanto intento de comunidad total, por una mayor comprensión de esa relación permanente en donde América ha dejado ya de ser sólo un espacio geográfico para verse, anunciarse, pensarse y erguirse como un espacio espiritual con una expresión cultural propia y válida para el juego de la existencia del presente y de cara a las generaciones futuras.

Este Nuevo Mundo produjo la imagen de la felicidad perpetua en la tierra, metáfora que fue posible alcanzar bajo el mito del Buen Salvaje que surgiría de las Cartas de Colón o en la descripción que hace Pedro Martir de Anglería en su libro *De Orbe Novo* redactado en el bienio de 1493-94, cuando se obtenían en la metrópoli imperial española noticias frescas del descubrimiento junto a las esperanzas que despertaban, admitiendo una visión inmaculada, aunque miope, de la inocencia humana nativa. En él dice; “soy al parecer que nuestros isleños de la Española han de ser más afortunados que nosotros, puestos que aprenden la religión, pues desnudos, sin peso ni medida, sin la mortífera pecunia, viviendo en la edad de oro, sin leyes, sin libros, se contentan con el estado de naturaleza, nada preocupados por el porvenir”. Y cuando en 1500 publica el libro tercero al referirse a Cuba escribe: “que la tierra era de todos, así como el sol y el agua, que lo mío y lo tuyo, germen de todos los males, no existía para esa gente”. Montaigne (1533-1592), en sus *Ensayos* de 1580 refrendará esta visión de Delos Caníbales al escribir que estos pueblos “son aun bárbaros porque han recibido poco amaneramiento del espíritu humano y se hallan muy próximas a su candidez original”³.

Y si bien pintores y poetas han descrito la edad de oro para fingir la condición de la felicidad humana, Montaigne no escatimará en decir que ni la misma filosofía ha podido describir ni imaginar candidez tan pura y simple como la descrita por los hombres que tuvieron la experiencia de llegar a ver tal sociedad humana “mantenerse con tan poco arte y pudor”⁴. También estará la expresión de la escuela del iusnaturalismo español representada por la figura del

³ MONTAIGNE: *Ensayos*, Orbis. Barcelona, 1984. Pág. 154.

⁴ *Ibid.*, Montaigne dirá que todo ello se aproxima a la idea de la utópica república platónica pues “no hay especie alguna de tráfico, ni conocimiento de las letras, ni ciencia de los números, ni magistrados, ni superioridad política, ni servidumbre, ni riqueza, ni pobreza, ni contratos, ni suseciones, ni partijas, ni otras ocupaciones que las descansadas, ni respeto de parentela, ni vestidos, ni agricultura, ni metales, ni vino, ni grano. Las palabras que expresan la mentira, la traición, el disimulo, la avaricia, la envidia, la difamación y el perdón son desconocidas. ¿Qué lejos de esta perfección hallaría la república que concibió! Porque allí hay hombres reciensalidos de las manos de los dioses.”

Francisco de Vitoria quien en su obra “De Indis” (1539), tendrá siempre presente a los nativos americanos, planteando la conquista como un problema de Estado a Estado, considerando a estos mismos habitantes como hombres libres, ciudadanos de Estados libres y soberanos, como si tratara con cualquiera otra nación europea de su tiempo ⁵.

En cambio, el galo Jean Bodino en sus Seis libros sobre la República⁶, escrito donde funda la teoría práctica de la monarquía centralizadora francesa, ofrece una variante. En el año de 1566 sostiene que es de dudar que los pueblos primitivos tengan una cultura y forma de organización que puedan salvar y regenerar a Europa. Bien pueda ser que los pueblos salvajes vivieran en una edad de hierro y no en una de oro, como han afirmado los cronistas y otros escritores. para Bodino el *Mundus Novus* sólo tenía que ofrecer una basta geografía, no una historia feliz, un pasado mítico y dorado: América, como lo verá también el filósofo alemán Hegel, ofrecerá un futuro, no una nostalgia.

En el siglo XVIII encontraremos la voz del atormentado Rousseau, que en su obra, a modo de cámara de eco de la de Montaigne e inspirado en esa constante del buen salvaje, llegará a instaurar la premisa de que el hombre es bueno por naturaleza y solamente las instituciones lo han pervertido y vuelto malo. Donde en el *Contrato Social* volverá a afirmar que el hombre nace libre y por todas partes se encuentra encadenado. Para argumentar esto se tendrá presente la imagen de la felicidad nativa que emana de la crónica de los viajeros de Indias; y del encuentro de los dos mundos hará, como ya dijimos, cambiar todos los esquemas mentales de la vieja Europa. De tal forma que sus escritos son inspiración para la Revolución Francesa en el siglo XVIII y de los movimientos independentistas de Hispanoamérica en el siglo pasado.

II

¿Cómo nos vieron en el siglo XIX? ¿Cómo pensó, por ejemplo, Hegel al Nuevo Mundo?. Para él la filosofía de la historia vendrá a ser, por sobre todo, una explicación racional de la existencia que indaga el sentido y el devenir de lo universal y concreto de los acontecimientos.

⁵ DE VITORIA, Francisco: *Obras*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1960 pág. 817s.s.

⁶ BODINO, Jean: *Los seis libros de la República*, Tecnos, Madrid, 1990.

tecimientos humanos, de cómo se despliega la idea de la libertad racional en la historia por medio de la acción del hombre. Su acercamiento a esta orilla continental no es nada alentadora y si muy eurocéntrica. Habla de la crisis de la cultura, propia de estas tierras al tener el choque de la conquista; inscribe para ello un concepto clave con el cual designará al estadio de ésta misma. Nos dice que “se trataba de una cultura natural, que había de perecer tan pronto como el espíritu se acercara a ella”. Para el momento de la reflexión hegeliana era una cultura que aún no había encontrado, ni desarrollado, ni reconocido su propio carácter civilizador y universal aunado a la razón; el hombre se hallaba, aparentemente, atado al estadio de lo natural, sin llegar a ser depositario de una fuerte cultura social; pero también sin percatarse ni aceptar la condición del mercantilismo cristiano europeo la posibilidad de poder existir otras organizaciones sociales y otras culturas que no les interesara presentarse nunca como hegemónicas y dominantes ante el mundo y la naturaleza, o como las únicas elegidas para la expansión de una cuestionada verdad revelada divina, sino sociedades tribales que mantenían una relación cooperadora con esa exótica pero frágil naturaleza americana.

Frente a esa visión naturalista hegeliana nos encontramos que, sin embargo, la naturaleza americana seguirá siendo, por mucho tiempo, el punto de atracción, de búsqueda de espacios para fundar nuevas vidas, o de esperanzas para el emigrante y hallazgos de riquezas enterradas en las profundidades de las entrañas de ella; hoy, la ven como uno de los últimos refugios terráqueos depositarios de riquezas primas, pulmón verde del planeta y de bancos genéticos para la aventura científica del siglo XXI, además de propiciar la apertura para la creación de la imaginación estética y política europea volviéndola díscola y disconforme con ella misma, independientemente que seamos el continente de la injusticia y violencia social constante.

Pero nuestro verde —y no dorado— pasado hizo que el hombre americano fuese pensado, por mucho tiempo, desprendido de la historia, sin ancestros, por un lado y por otro, libre de manchas nefastas, en la serenidad de un tiempo mítico.

Ante un mundo anclado en la naturaleza virginal americana se tiene el contraste, la mirada y la consciencia de la naturaleza del Viejo Mundo. ¿Cómo era —y cómo es hoy— esa naturaleza europea? Una naturaleza regateada, avara en sus repartos y dádivas,

dividida en estaciones y beneficiando sólo a los previsores, a los diligentes, a los pacientes que, a diferencia de la naturaleza encontrada y presente en América, que se llegaba a entregar en inmediata plenitud y sin la dura necesidad —que era señal de imperfección para la mitología propia del mundo cristiano— de tener que apelar al trabajo recio y a la industriosa inventiva de los hombres. ¿Cómo fue la impresión del forastero del siglo XVI —y quizás hasta nuestros días— ante el nombrado paraíso americano? Éxtasis ante la vegetación siempre verde, el colorido, variedad y exotismo de la fauna, la bondad del aire, la constancia del clima —¿monotonía beneficiosa, podemos decir quizás?—, la simplicidad y la inocencia de las gentes, etc. Ella, la naturaleza, se emparentó con la imagen de la edad dorada de la historia bíblica de los primeros días de la Creación, donde todo estaba tocado por el don de Dios; no se sentía la obra del labrador, del cosechador o del molinero.

Además de lo anterior, Latinoamérica fue el piso para el desarrollo de investigaciones y creaciones científicas. Si bien se completó la imagen del mundo medieval incompleto y toloméricamente chato y plano en el siglo XV, en el siguiente se pasó a comprobar e inspirar la explicación del mundo y del universo según las nuevas lecturas matemáticas del orden celeste y terrestre realizadas por Copérnico y Galileo. En el siglo XIX vendría a aparecer la teoría de la evolución de las especies y de la geografía de las plantas y de los seres vivos gracia a la visita y exploración americana de Humbolt y Darwin. Ello cambió toda la concepción tradicional del fenómeno de la vida del planeta. Como bien lo han señalado en distintas ocasiones los enciclopédicos escritores German Arciniegas⁷ y Arturo Uslar Prieti⁸ que al tocar estas tierras trayendo todo un arsenal científico en sus mentes, Humbolt en el trópico americano y Darwin en la tierra del fuego y en la isla de los Galápagos, pudieron vislumbrar los sistemas de propagación de la vida que habían permanecido hasta entonces ocultos para los sabios del Viejo Mundo.

Pero la visión etnocentrista de Hegel no dejó por ello de dar opiniones certeras ante el vasto espacio que pretende abarcar su dialéctico análisis. América acuna dos formas políticas, éticas y hasta estéticas desde el punto de vista de su conquista. El norte es visto como territorio de prosperidad, estadio cultural basado en el crecimiento de la industria y de la población, en un orden civil

⁷ ARCINIEGAS, Germán: *El Continente de los siete colores*, Sudamericana. Argentina. 1964.

⁸ USLAR PIETRI, Arturo: *Medio Milenio de Venezuela*, Lagoven. Caracas. 1986. Pág. 133.

federativo y en el libre comercio. Federación que se constituye en un solo Estado centralizado. Respecto a las repúblicas suramericanas su estambre político se tiñe de otros rigores. Todas ellas se basan en el poder militar, estando su historia sembrada de una constante revolución y crisis civil y social. Los tiempos han demostrado que Hegel en ello no ha dejado de tener cierta razón y lo militar y las guerras civiles siempre han estado acobijando cercanamente nuestras vidas. Hegel lo dice así: “Estados que estaban antes federados se separan, otros que estaban desunidos se reúnen, y todos estos cambios vienen traídos por revoluciones militares”⁹. Lo sorprendente de esta frase es que la constante en la historia de América latina esté en ese carácter militarista arraigado en sus hombres y en la fe ciega que se ha puesto más en el voluntarismo y mesianismo del líder elegido que en sus propias instituciones; en Venezuela ciertos intelectuales hablarán del Gendarme Necesario. Y es ahí de donde brota, posiblemente, una constante figura personalista, caudillesca, respecto al sentido de lo político, un autoritarismo dentro de lo ético y un populismo cultural estético sembrado en lo heroico y bélico que encuentra un cauce hegemónico y constante dentro de nuestras perspectivas latinoamericanas desde los comienzos de la “revoluciones militares”, ¿Es ese el rasgo constante? ¿Es la persistencia de una sociedad aunada al sentir militarista dentro de cualquier marco de referencia político lo que lo significa, y da sentido a toda una órbita discursiva, simbólica y pragmática para nuestros países? Hegel así lo prefiguró en su pensamiento y pareciera que sólo hoy podemos pequeñamente tener una esperanza de tomar rumbos más pacíficos y tolerantes, más creativos y menos destructivos, que los elegidos hasta la senda que nos ha traído hasta acá. ¿Será a ello, a este arquetipo mítico, que se deba nuestro lento mejoramiento dentro de nuestras sociedades?.

Pues, sí se compara la obra realizada en el Norte respecto a la hecha en el Sur, ésta no tuvo comparación con aquella. Para el siglo XVI en Latinoamérica se crean universidades y bibliotecas, similares a las europeas del momento, de donde surgirán una pléyade de cronistas, historiadores, artistas indios y una excelente poesía colonial. Se comienza una arquitectura novohispana, cuyo barroquismo de piedra se ha perpetuado en Catedrales, Cabildos, Audiencias y Palacios virreinales, pasando a formar parte del acer-

⁹ HEGEL, G:W.F.: *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, Alianza, 1980, pág. 169-177.

vo monumental de la humanidad. Además de haber tenido un excelente soporte jurídico-político acorde a su importancia. La monarquía instaura todo un cuerpo administrativo gubernamental, siendo pionera en la organización burocrática del Estado, lo cual es mostrado plenamente por la prolijidad del Archivo de Indias de Sevilla o el de Simancas. Como notamos, Latinoamérica, del siglo XVI al XVIII cuenta con todos los rasgos que presagian la modernidad¹⁰. Mas, ¿qué pasó en la América de arriba? El Norte apenas contaba con signos rudimentarios de civilización, construcciones de madera y su administración quedaba reducida a cuentas de pérdidas y ganancias de compañías mercantiles; los territorios son conformados bajo un régimen de factoría más que de organización político-jurídico. La respuesta de ese enigma puede que esté en esa figura persistente y obsesiva del voluntarismo y del provincialismo del caudillo en nuestros pueblos.

Además de lo señalado atrás, la visión dialéctica de Hegel plantea otras perspectivas para reconocernos en nuestro tiempo. Y muestra cómo los criollos, descendientes de los emigrantes españoles, continuaron exhibiendo la misma arrogancia y aplastando bajo su orgullo a los indígenas. Hombres que se sintieron impulsados por la influencia de la estirpe europea; su vanidad les hizo solicitar títulos y grados. Ello trajo para el pueblo el peso de la jerarquía, de la constancia obsesiva de la limpieza de sangre, para aspirar a cargos públicos o hasta para ingresar a universidades, ello aunado al desenfreno de los clérigos seculares y regulares¹¹. De ahí Hegel planteará la necesidad de que el espíritu americano debía ahora orientarse hacia la tan nombrada moderna razón y su acompañante libertad.

El protestante Hegel hace otra diferencia importante respecto a la religión. Él observa que la América anglosajona por estar colonizados por una diversidad de sectas que buscaban en estas tierras la libertad religiosa (como lo hicieron los fanáticos puritanos, episcopales, anabaptistas, evangélicos, etc.) éstos se dedicarían a la formación de un mundo basado en el respeto a la propiedad y la libertad individual, junto al trabajo industrial y la agricultura, en el cultivo del tabaco y del algodón y no en el afán desmedido de minerales nobles, como lo fue antes, o en la explotación petrolífera, como lo es ahora en nuestras tierras. Ello aunado con la tendencia al trabajo organizado, junto con el tejido de las necesidades, la li-

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*

bertad y el procomún, basado en el individuo, que hizo posible construir un Estado como simple protector exterior de la propiedad. Es por ello, que este individualismo protestante religioso es significativo para Hegel, pues estos acuerdos hicieron más fuerte la instauración de la confianza mutua, ya que la idea de la libertad del individuo está alejada de su concepción y los profanos son dominados por el poder violento y la sumisión voluntaria, junto a la pobreza de la orgullosa condición del hidalguismo castellano, volviendo a las constituciones republicanas sólo un recurso que nunca protegió contra la desconfianza mutua instaurada en el centro de la consciencia del latinoamericano.

Hegel diferencia así los dos espíritus que se establecieron en el Norte y en el Sur de América. Al carecer esta última de ese espíritu industrial anglosajón se perdería, igualmente, el principio de la individualidad; “la inteligencia individual se forma en la industria y domina con ella”¹², dirá Hegel, planteando una coherencia religiosa entre la conformación de los Estados, “los estados se han dado la forma correspondiente a las distintas religiones”. Como no eran para el siglo XIX estados completamente formados y cerrados, constituidos e independientes, para Hegel no conforman una mayor cosa, sólo presentan un interés de relación externa con Europa, lo cual hoy ya no es, pensamos, así para el viejo Mundo. Hegel nos tomó como un anejo europeo que recogía a su población sobrante; aquí en estas tierras de gracia encontrará asilo todo aquel que no halló un lugar social en la otra orilla continental.

A pesar de todo esto no dejaba de ver, al igual que Bodino, que América era el mundo del porvenir. Y esto lo matizaba con la importancia histórica, presente hoy por múltiple vías y acciones, de la lucha y el antagonismo, la indiferencia y el abandono, por distintas manifestaciones, formas y expresiones, entre las dos Américas, la del Norte y la del Sur. Y sus palabras finales en sus lecciones sobre la Filosofía de la Historia, por su forma de pensarnos, no dejan de ser elocuentes: “Es un territorio de nostalgia para todos los que están hastiados del museo histórico de la vieja Europa. Se asegura que Napoleón dijo: *Cette vieille Europe m’ennuie* (“Esta vieja Europa me aburre”). América debe apartarse del suelo en que, hasta hoy, se ha desarrollado la historia universal. Lo que hasta ahora acontece aquí no es más que el eco del viejo mundo y el reflejo de ajena vida. Mas como continente del porvenir, Améri-

¹² *Ibid.*

ca no nos interesa, pues el filósofo no hace profecías. En el aspecto de la historia tenemos que habérmolas con lo que ha sido y con lo que es. En la filosofía, empero, con aquello que no sólo ha sido y no sólo será, sino es y será eterno: la razón”¹³.

¿Cómo finalizamos este pequeño inventario del pensamiento europeo hacia América? Sabemos que el futuro no puede apartar a Europa de América ni ésta de aquella. Ambas tienen suelos espirituales comunes, valores conformadores que dan vida al presente y se suscriben en el porvenir. Como bien podemos comprender hoy, en un mundo que mira hacia una multipolaridad comunicacional, no hay una cultura absoluta y central, como tampoco hay una política absoluta —aunque bien pudiera quedar reducida la cultura y la política a ese incesante electrónico titileo virtual de lo mediático. Pero bien conocemos que lo que existe y está en juego es la presencia de muchas culturas —muchas “verdades” — que se manifiestan a través de distintos canales políticos. Si bien está planteado el mantener nuestros rasgos particulares, regionales, “orilleros”, los latinoamericanos al mismo tiempo, tendrán que aprender a convivir con ese otro ser cosmopolita y occidental, poniéndose a prueba constantemente en el encuentro con la diferencia, con lo otro, en el desafío con lo que no somos. Lo contrario, querer persistir en ser una identidad aislada, pura e incontaminada, rechazar la hibridación, el mestizaje, la mezcla, nos conduce a la separación y a la prematura muerte. Si nos quedamos aislados terminaremos siendo una cultura para el exhibicionismo folklórico. El riesgo es lo que debemos asumir, para ello es que tenemos que prepararnos, formarnos, educarnos, comunicarnos; todo de cara a la confrontación y sólo así es que podremos arrancar nuestra presente debilidad temporal. Weber habló de un politeísmo de los valores, de los valores de la sociedad civil, que son centrífugos, descentralizantes, creativos, de donde deslindamos de cara a nosotros un amplio politeísmo de culturas vivas, organizadas y válidas dentro de un mundo multipolar. Culturas que sin su diversidad presente el mundo deja de ser completo y falla en algo. Sólo pensándonos así tenemos futuro.

Como bien lo dijo el mexicano Alfonso Reyes, América fue primero un sueño, un invento, una necesidad del hombre europeo y sólo el encuentro de aquellas dos orillas, junto a la consciencia de su deslinde y de sus múltiples vínculos, nos demuestra que sólo

13 *Ibid.*,pág. 177.

hallamos aquello que primeramente hemos deseado. De ahí el peligro y la posibilidad de saber desear lo que queremos seguir siendo.

¿Podemos confiar?: confianza dada y confianza producida^a

Por Marie Cuillerai*

Introducción

¿Se puede confiar? ¿se puede tenerles confianza? Estas preguntas se las pudo plantear Luis XVI planeando su fuga a Varennes; marcaba así con su desafío al evento que marcó, en la historia del gobierno de los hombres, el divorcio entre lo que se puede llamar una lógica de lo arbitrario del poder y una lógica del político democrático; es decir, la lógica de la naciente república. La pregunta por la confianza, que aún hoy día se inscribe en nuestras instituciones legislativas, recuerda el lugar central de la confianza en las instituciones de la democracia. El Rey desafiaba a los portadores de esta invención, desafiaba a aquellos que hacían escuchar la voz de los sujetos del soberano, desafiaba a aquellos que tomaban la palabra en el espacio público político y que con tal gesto inauguraban la representación de sí mismos como ciudadanos.

Luis XVI no tuvo confianza en la palabra de ellos. De manera que tuvieron que ir más allá de la confianza del Rey. De ese modo reactivaron la vieja noción de la *fides publica* romana; la *fides* —raíz etimológica de la confianza—, la confianza pública objeto de la mayor alianza, de un pacto indefectible. Plutarco cuenta de la *fides publica* que es una emanación de *Fides*, la diosa creada por Numa, el padre de las leyes, o el rey-sacerdote que la leyenda coloca entre los fundadores posteriores a Romulus. Numa consagra un templo a *Fides*, inspirada por las musas y la ninfa Egeria. Y, dice Plutarco, “dio a entender a los romanos que el mayor juramento que habían prestado era el de jurar su fe”¹.

^a Traducción de Jorge Dávila

* CELSA, Universidad de París IV, París - Francia.

¹ Citado por THIVEAUD, J. M.: “De la foi publique” en *Cahiers Finance, Ethique, Conscience*, Association d'économie financière, Paris, 1996.

La *fides* es esta confianza que le inspira a su interlocutor aquel que habla. En cuanto venida de lo alto, otorgada por la divinidad, *Fides*, como lo precisa Benveniste, no es la confianza de las relaciones interpersonales; se distingue de ellas por el hecho de ser dada unilateralmente². En cuanto diosa del pacto, de la alianza y del contrato, *Fides* es la garantía dada de manera absoluta y a la que recurren los mortales al dirigirse a los dioses. De ese modo la religión de *Fides* organizaba la unión del pueblo y llegó a ser el signo del reconocimiento de la comunidad romana. Al descender del panteón arcaico, *Fides* devino *fides publica*, principio que dicta lo que tanto extranjeros como ciudadanos romanos están en derecho de exigir del Pueblo, su propia protección.

Después de la muerte del rey la verticalidad de la confianza se inclinó. El pacto de la fe pública ya no concierne a la soberanía proveniente del principio invisible de la elección divina. La confianza deberá ser producida por la naciente República; confianza de la soberanía democrática que contrae el pacto en su nombre y para su nombre; confianza que la república honraría necesariamente dándose así la única palabra que no podía dejar de tener, la suya propia.

A fines del siglo XVIII, el tema de la fe pública es constante en los discursos y aparece plenamente ligado a los fracasos financieros de la realeza y del Estado. Si Toqueville pudo decir de los responsables de finanzas que eran los primeros instigadores de la Revolución, es porque a través de los Parlamentos, el Pueblo —y ya no *pueblos* en el sentido de la realidad que se nombra de manera contable y crediticia— llegó a ser un copartícipe financiero del Estado.

La confianza pública de los romanos les estaba dada por la divinidad de *Fides*; ¿cómo puede sernos dada en nuestras democracias? Confianza dada, confianza producida, ¿podemos tener confianza? En esta cuestión se juega la ambigüedad de la confianza. Por una parte, una confianza que guarda de su tutela transcendente la facultad de ser retomada tan pronto como se entrega, por un gesto, en un instante. Por otra parte, una confianza certificada por los años de pruebas, esos años de lo que ha sido sometido a prueba en la paciente elaboración del tiempo. Esta ambivalencia entre una confianza de la inmediatez y una confianza madurada por la

² BENVENISTE, E: *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, T. I, Paris, Minuit, 1969.

experiencia se encuentra de nuevo en la pregunta misma ¿puedo tener(te) confianza? Y si uno tiene confianza, no hay necesidad de interrogar al respecto, uno puede cerrar los ojos sin riesgo.

Lo que así está en juego en el entre dos de un cara a cara, ¿está convocado para “remoralizar” nuestras sociedades contemporáneas? ¿qué parte de indivisible queda en esta confianza que se quiere “restaurar” para reforzar un lazo social que se “disuelve”?

Una crisis de confianza

En todos lados se diagnostica una crisis. Crisis política de los modelos estatales tradicionales frente a los trastornos económicos engendrados por la internacionalización intensiva de las economías nacionales. Crisis, también, de las instituciones de regulación económica igualmente consecutiva de la revolución tecnológica de la informática que pulveriza las demarcaciones espacio temporales tradicionales de la decisión financiera, modificando, en consecuencia, profundamente la función reguladora de colocación de la circulación de capitales. Finalmente, crisis del trabajo, de sus virtudes integradoras y de su posición central en la estructura de la cohesión social. Esas nuevas tecnologías desmultiplican la movilidad de los capitales y su capacidad de producir riqueza, contribuyendo así a forjar un universo de abstracciones desconectado de la economía “real”. Al mismo tiempo, ellas construyen el tejido mundial de las redes de comunicación; pero allí también, la humanidad conectada parece muy alejada de la imagen de una humanidad “puesta en comunicación consigo misma” tal como pudieron haberlo soñado los intelectuales cosmopolitas y los soberanos “ilustrados” del siglo XVIII. Tres crisis: crisis de la representación, crisis de la ciudadanía, crisis de la participación. Parece que en todas las instituciones en que el colectivo se refleja, nos hemos abandonado a la resignación y a la desconfianza; hasta en la intimidad de un sujeto “víctima de los efectos destructores del individualismo moderno”³. Cruzando los campos semánticos de la economía y de la política, la confianza es evocada como remedio casi en cada lugar. La confianza parece poder paliar las distorsiones que la lógica de lo político soporta de parte de la lógica económica del interés individual; disfuncionalidades entre las que, por ejemplo, la corrupción sería una de las formas más visibles. ¿Es esta confianza tan diferente de la *fides publica* romana?

³ ROSANVALLON, P., FITOUSSI, J. P.: *Le nouvel âge des inégalités*, Seuil, 1997, p.6.

¿No es a la manera de esta antigua divinidad que se le invoca como último recurso contra todas las crisis? El desafío engendrado por la incertidumbre actual parece movilizar sin contradicción, y en los mismos discursos que la diagnostican, a la confianza. Se invoca la confianza a la manera encantadora de lo que habría debido y deberá aún impedir la degradación de un lazo social que la moda ha consagrado al altar de *Fides*.

La confianza es la substancia del lazo social; lo que cada uno trenza con los otros, sin darse cuenta de ello, casi naturalmente y al filo de las interacciones regidas por el derecho y la ética, en lo que Hegel llamaba la sociedad civil, el espacio público de la “vida ética” de hoy. ¿Habrá que subsumir la confianza bajo el género de esas instituciones —pero como institución “invisible” como la llama el economista K. Arrow—⁴ designando así todos los aspectos informales del lazo social? Se diagnostica una pérdida de confianza y se propone como medicina el retorno de la confianza; estado de salud y remedio a la vez, objetivo y medio. Es un extraño discurso que nos hace pensar que la pérdida de confianza no es el exacto contrario de la desconfianza.

La desconfianza podría, a primera vista, llevar la atribución del efecto natural de las disfuncionalidades de las mediaciones institucionales que había planteado el pacto de la fe pública. Se trata de diversas mediaciones. Mediación de los sistemas jurídicos instituidos por el estado de derecho, por el que regulamos cada día los conflictos eventuales en nuestras interacciones. Mediación de los sistemas éticos heredados, y luego pasados por el filtro de una discusión racional argumentativa por la que regulamos cotidianamente nuestros conflictos personales en la intimidad de confianza en nuestros próximos. Mediación superior, pues, del logos, diálogo razonado, palabra dotada de un sentido que es posible compartir; esta idea reguladora de una palabra conductora de una discusión de la opinión pública consigo misma, sin restricción y normada por el principio del mejor argumento⁵. Mediación universal, por la que tenemos buenas razones para continuar teniendo confianza en la orientación cada vez más democrática de nuestras instituciones.

⁴ BELLEY et al: “Contrats et pratiques contractuelles” en *Sociologie du travail*, Vol. XXXVIII, 4, 1996; ARROW: *The limits of organization*, N.Y., Norton Cyé, 1974.

⁵ HABERMAS, J.: *L'espace public*, Payot, 1978.

Todas estas mediaciones aparecen como entradas posibles de las disfuncionalidades susceptibles de alimentar la desconfianza lúcida o la vigilancia crítica. Pero de eso no se habla tanto. Pareciera que se quiere hacernos rencontrar algo que nos fue dado pero que hemos perdido. Sin pretender sustituirlas, el desafío actual parece más fuerte que esas posiciones atentas a la promesa democrática. Parece que la des-confianza actual tiene que ver con la apuesta misma de esta promesa que ya no parece convencer al número creciente de quienes rompen cotidianamente el contrato social, de manera calma o no, por su violencia colectiva o individual.

¿Podemos tener confianza en la confianza?

Una de las razones para tener confianza sería la de asegurar efectivamente que la confianza es la naturaleza misma del lazo social por el que cada uno de nosotros cotidianamente establece pactos, anuda alianzas, firma contratos. El optimismo de la confianza que se puede tener, producir y reproducir consistiría en convocar un principio objetivo del lazo social.

Podemos entonces buscar en Durkheim una base de la confianza social en el concepto de solidaridad orgánica. ¿Acaso no forman pareja la solidaridad y la confianza? La solidaridad en Durkheim designa la naturaleza del lazo social; ella tiene muy poco que ver con una representación que los miembros de la sociedad tendrían de su pertenencia a una comunidad. La solidaridad orgánica no designa el sentimiento de solidaridad por el que los miembros de una comunidad aseguran la perennidad de su grupo. Ella es el resultado de una evolución histórica del trabajo que se divide socialmente especificando e individualizando cada vez más las tareas. Ese movimiento de la división social del trabajo transforma así los individuos que ella hace interdependientes unos de otros y solidarios con el conjunto del cuerpo social. De manera esquemática, la solidaridad se puede representar bajo la forma de una interacción entre dos personas animadas por intereses convergentes y recíprocos. ¿Puede cada quien contar con la cooperación del otro? ¿puede cada quien tener confianza en esta cooperación? Con tales restricciones de convergencia, la cooperación no puede dejar de producirse puesto que su principio descansa por entero sobre el beneficio común que cada quien sacará y que es suficiente para impulsar uno al otro. Esas restricciones de convergencia no pueden dejar de producirse puesto que la

complementaridad de las posiciones individuales es una consecuencia de la especialización de las tareas. Esta complementaridad hace a cada quien objetivamente solidario del otro, del grupo, de la sociedad. Si la solidaridad orgánica exhibe una dependencia objetiva de cada quien que asegura a todos la cooperación del otro, ¿será suficiente para pensar la cohesión de la sociedad?

El esqueleto de este argumento muestra una dependencia objetiva de cada quien que asegura a todos un concurso mutuo. Se puede tener confianza en el otro porque el beneficio de cada quien es la garantía para el otro de la solidaridad del compromiso. Ahora bien, este beneficio no puede objetivamente dejar de producirse. Siendo la interdependencia objetiva, la confianza no depende en nada de la subjetividad de alguno de los partícipes. Aquí, nada de interior, nada de invisible en lo que se reduce a la “previsibilidad” de los cálculos de interés.

La confianza aquí representaría como un meta-cálculo enclavado sobre el concepto de interés. El interés permite extirpar el máximo de promesas de un individualismo consecuente: permite articular la acción individual y la especialización de las tareas. Pero Durkheim no articula sus análisis de la solidaridad orgánica con el principio del interés recíproco. La dependencia objetiva que crea entre los hombres la división del trabajo no implica, a sus ojos, que el interés sea una forma social estructurante. Para Durkheim el interés no puede ser suficiente para fundar de manera concreta las complementariedades reales que estructuran las organizaciones de la sociedad. El interés es la inconstancia misma y no puede dar lugar más que a asociaciones de un día. Es así que él hace comprender la génesis de esta solidaridad orgánica, oriunda de otra forma de cohesión más original sobre la que la sociedad moderna se constituyó y a partir de la que pudo efectuarse la división del trabajo. Es entonces en el origen comunitario de la sociedad, en la “solidaridad por semejanza”, donde recae el sostén del todo social. Esta última solidaridad, llamada también “mecánica”, consiste perfectamente en una cohesión por las representaciones, las imágenes y los estatutos que (co)ordenan los individuos unos con otros. Para Durkheim, quien busca reactivar la esencia de esa solidaridad en las nuevas instituciones de la sociedad moderna⁶, el concepto de “solidaridad por semejanza” es el fondo sobre el que

⁶ DURKHEIM, E., *De la division du travail*, Prefacio de la segunda edición.

vienen a apoyarse todas las formas de cooperación. Las reglas e instituciones morales que reúnen en federación estas formas institucionales nuevas (las corporaciones como órganos intermediarios) son el fruto de esta forma de “solidaridad por semejanza” que hoy día podría comprenderse más favorablemente como substrato del lazo de confianza por el apego comunitario que ella compromete.

Es por esto que, sin que nos resulte necesario desarrollar el aspecto comunitario que compone la confianza social, se nota ya cómo los análisis de Durkheim delimitan el marco de proximidad entre la confianza y una forma objetiva del lazo social. Indican, por lo demás, el empobrecimiento que significaría la reducción de la confianza al cálculo razonado de los intereses recíprocos. La confianza, en este caso puramente subjetivo, se desprendería de lo natural de los unos y los otros. Pero entonces, la respuesta a la pregunta ¿podemos tener confianza? caería por sí misma en la descripción de una tipología determinista. Tendrían confianza, en ese caso, aquellos que por naturaleza confían. Quedarían descalificadas entonces las perspectivas psicológicas que han querido apegar la producción de la confianza al intercambio simbólico y a la facultad comunicativa⁷. Pero, además, ellas indican la circularidad de un razonamiento que quiere mantener a la vez tanto una concepción “utilitarista” de la humanidad como la existencia de hechos sociales irreductibles como la confianza, dejando completamente opaco el proceso de tal circularidad. La confianza en esta perspectiva es, en el mejor de los casos, el meta-cálculo espontáneo que hemos dicho, el punto de vista del sociólogo consciente de la estructura y de sus efectos. La confianza está entonces condenada a desaparecer en cuanto tal o bien a permanecer como un misterio. Puesto que se puede mostrar que hay “buenas razones para creer”⁸ en la confianza exhibiendo estas razones, es decir, el cálculo que las sostiene; ¿no es eso mismo dejar cerrada la pregunta? ¿Cuál buena razón vendrá a explicar, y por tanto a garantizar, la existencia misma de esta buena razón que nombramos con el nombre griego de *koinoné*? El origen y el fundamento ateniense parecen, en una denegación poética, quedar aislados pidiendo el auxilio de una petición de principio. Nos encontramos así condenados a la tautología (se tiene confianza

⁷ Cf. El artículo de BIROUSTE, J. en AGLIETTA, M. y ORLÉAN, A.(eds.): *Cahiers, Finance, Ethique, Confiance*, Paris, Association d'économie financière, 1996.

⁸ BOUDON, R., *Du juste, du Vrai*, Fayard, 1996.

puesto que uno tiene confianza), pero sin incluso haber mostrado una propiedad quizás característica de la confianza, a saber, que ella es autofundadora, creadora de sí misma.

Tener confianza en lo incierto

Podemos salir de ese círculo si se considera, como el filósofo y sociólogo alemán Georg Simmel, que nuestras sociedades modernas grandes y complejas son sociedades de confianza, sociedades que producen y al mismo tiempo reposan sobre la confianza.

En el punto de partida del razonamiento de Simmel⁹ se encuentra una proposición axiomática: “toda relación entre los hombres hace nacer en el uno la imagen del otro”. Los hombres se aparecen unos a otros en la vida social “y en consecuencia toda relación consiste en saber con quién tiene uno que ver”. Estos conocimientos están, por tanto, siempre delimitados por el punto de vista específico de cada quien.

En términos de la teoría de la decisión, la escogencia racional de comprometer la cooperación es una escogencia por una racionalidad limitada frente a una información que puede ser compartida de manera asimétrica. “La confianza es un estado intermediario entre saber y no saber”, dice Simmel. Estos saberes nacidos de la sobre-impresión de imágenes son inductivos, pero también recíprocos. Cada quien sabe que el saber es limitado, y cada quien sabe que el otro lo sabe. Saber y no saber son como el error y la verdad. Uno sabe cosas verdaderas y cosas falsas de los otros, pero igualmente uno sabe que cada uno puede mentir. El azar moral es una variable tomada en cuenta por la racionalidad que calcula riesgos y garantías. La confianza no es por tanto, en absoluto, un asunto de moral; no está confinada a una comunidad de santos, sino que es totalmente compatible con la existencia de la mentira, que para Simmel es una condición indispensable para la sobrevivencia en las sociedades modernas en las que las individualidades son extremadamente interdependientes. No es tampoco un asunto de moral, de disposición personal. La confianza en Simmel es una propiedad cognitiva, es “una hipótesis sobre una conducta futura bastante segura para fundamentar sobre ella la acción práctica”. La confianza es pragmática, no es moral. ¿En qué difiere, entonces, de un cálculo de interés?

⁹ SIMMEL, G., *Philosophie de l'argent*, PUF, 1948.

Por el lugar que ocupa. “Sin la confianza de los hombres unos hacia otros, la sociedad entera se dislocaría; en efecto, son raras las relaciones fundadas únicamente sobre lo que cada quien sabe del otro de manera demostrable, raras aquellas relaciones que durarían aunque sea poco si la fe no fuese tan fuerte e incluso más fuerte que las pruebas racionales”. Paradójicamente, es porque la confianza es ante todo una cuestión relativa al estado del saber que no puede ser reducida al cálculo. El cálculo supone una solución exacta de sus probabilidades; la confianza, de modo más suave, viene a crear en la imaginación la presencia misma de una probabilidad pertinente. “Toda relación entre los hombres hace nacer en uno la imagen del otro” y esta condición que exigiría la confianza aparece de hecho como el proceso mismo que viene a instalar la mediación que la confianza buscaba remplazar. Esta especie de causalidad circular la muestra Simmel claramente en base a la comparación de un hombre ordinario que paga en efectivo y del *gentleman* a quien uno da crédito. El *gentleman* aparece como solvente porque él está seguro de sí, precisamente por su condición de *gentleman*. No se trata, para él, de dar prueba de su valor moral; le basta presuponer la creencia de los otros en ese valor moral. No se da préstamo sino a los ricos y, finalmente, lo que prueba que son ricos es que se les otorga préstamos.

La relación de confianza aparece como una relación de interacción irreductible al solo cálculo de intereses recíprocos. Lo que fuerza a los individuos a forjar esta “hipótesis sobre una conducta futura” es la fragilidad del potencial de certidumbre susceptible de ser dado por el cálculo de intereses recíprocos. La circularidad no desaparece del razonamiento, pero ella revela la significación esencial de la producción de la confianza y de su institución: la confianza engendra ella misma las razones de tener confianza, ella es autofundante.

Para Simmel, vivimos en sociedades de confianza porque las interacciones sociales se desarrollan en la medida en que se intensifican las instituciones susceptibles de co-ordenarlas. En la tradición organicista a la que pertenece Simmel, es la sociedad misma la que viene a alimentar y a reproducir la confianza: confianza pública, confianza social, confianza en Nosotros. Siendo imposible de asignarla a un elemento del Todo, la confianza sería la nostalgia de la comunidad perdida por nuestras sociedades modernas y que han sido construidas, precisamente, sobre la

emancipación de lo invisible, de la presión comunitaria de la tradición.

Este retorno de la dimensión superior de la totalidad social, sobre el que reposa un argumento de un procedimiento casi-natural de la confianza, viene a recordar extrañamente el papel de la “mano invisible” del mercado que se encarga de asegurar la armonía espontánea del orden mercantil. Separada de aquellos orígenes arcaicos, *fides* devino *fides publica*; ¿se vuelca ella hoy día a la *fides económica*?

Repensando el nexo entre Ética y Política^a

Por Omar Astorga*

Una opinión muy compartida en el mundo académico es aquella según la cual asistimos no sólo al ocaso de las ideologías, sino sobre todo al resquebrajamiento de las categorías y modelos que sirvieron de base al pensamiento moderno. Se trata de una opinión que ha sido justificada en diversos ámbitos intelectuales y que se ha asumido, quizás muy rápidamente, como una verdad indiscutible, casi como un dogma, a través del cual se ha decretado el fin de la modernidad¹. No pretendemos discutir aquí el proceso justificatorio que dio lugar a esa opinión. Tan sólo queremos indicar que en ese proceso han entrado en juego etiquetas historiográficas que pueden haber desdibujado el sentido mismo de lo moderno. Decimos esto porque quizás habría que repensar el juicio sobre el fin de la modernidad si se le da suficiente importancia al hecho de que la crisis de lo moderno no aparece a finales del siglo XX, sino que se remonta por lo menos a los siglos XVII y XVIII y encuentra su mejor expresión en el pensamiento filosófico que ha sido tomado, precisamente, como base fundamental de la modernidad. Me refiero a los casos de Descartes y Kant, representantes de la metafísica de la subjetividad, de la racionalidad universal y del ideal del progreso de la humanidad.

Descartes y Kant representan, sin embargo, genuinas expresiones de fractura de los ideales de la modernidad si se considera que ambos pensadores, a pesar de haberse empeñado en ofrecer un programa unitario y coherente para el perfeccionamiento del hombre, admitieron y asumieron, y no de un modo casual o pasajero, el

^a Reproducimos aquí, con diversos añadidos y modificaciones, especialmente en la introducción, en las notas bibliográficas y en la conclusión, el texto denominado "De la política a la Ética", en *Ética y Filosofía Política en Venezuela*, Caracas, CEP-FHE, 1997, pp. 141-154.

* Profesor de la Escuela de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela.

¹ Véase a este respecto *El debate modernidad-posmodernidad*, Editorial Punto Sur, Buenos Aires, 1989.

divorcio que existía entre las exigencias de la racionalidad teórica, destinada a lograr el dominio de la naturaleza y la racionalidad práctica, orientada por requerimientos éticos y políticos. Para ser más precisos, podemos hablar de dos grandes fracturas; la primera y más general anunciada por Descartes cuando distingue las exigencias epistemológicas de la razón de las necesidades prácticas que encierra la vida cotidiana. La Así llamada “moral provisional” que, como se sabe, se convirtió en la moral definitiva, hacía ver que el terreno de lo ético y lo político no podía ser tratado con la rigidez de las exigencias modernizantes de la razón. En ese terreno se tenía que actuar, más bien, con el criterio de lo probable y especialmente el que imponía la tradición. De tal modo que ya el propio Descartes ofreció una versión premoderna o postmoderna de la ética y la política².

La segunda fractura fue vista clara y sistemáticamente por Kant, pues este filósofo distinguió no solamente entre el orden teorético y el orden práctico de la razón, sino que también fue mostrando, quizás a pesar de él mismo, la escisión que existía entre la moral y la política³. En efecto, mientras que la moral todavía podía ser pensada desde las exigencias formales de una razón universal (vale decir, desde el imperativo categórico), la política, en cambio, no podía alcanzar las formas de una ciencia universal y tenía que incorporar las no menos exigentes razones de la historia, cargada de egoísmo y competencia, y difícilmente reencauzable a través de una moral racional. Incluso hay que destacar que el egoísmo y la competencia fueron vistos por Kant como motores de la historia. De tal modo que este filósofo ofreció una versión de la sociedad que muy bien encajaría en algún recetario neoliberal. Algún neokantiano, seguidor de Rawls, por ejemplo, podría objetar que el proyecto filosófico de Kant consistió precisamente en llevar la violencia de la historia a las tranquilas aguas de la racionalidad universal. Pero es necesario reconocer que fue el propio Kant quien vio en la violencia e incluso en la revolución el motor de la historia y, quizás lo más significativo desde el punto de vista teórico es el hecho de haber reconocido que solamente la lógica del poder político podía contener las fuerzas violentas de la naturaleza humana.

² Esto lo hemos desarrollado ampliamente en “*La moral de Descartes o la tensión entre lo provisorio y lo definitivo*”, en *Apuntes Filosóficos*, 9-10, 1996, pp. 51-68.

³ Para una revisión a este respecto desde diversas perspectivas, véase de Autores Varios, *Kant and Political Philosophy*, Edited by Ronald Beiner and William James Booth, New Haven, Yale University Press, 1993.

Podríamos entonces afirmar que ya Descartes y Kant habían prefigurado la crisis de la modernidad, no solamente en la consideración de la fractura que revela un sujeto escindido entre lo teórico y lo práctico, sino también en el ámbito mismo de la racionalidad práctica, marcada por el divorcio entre la ética y la política. Aunque podría objetarse que en el siglo XX ese divorcio ha sido rechazado y superado por la tradición hegel-marxista, o reelaborado y discutido por el pensamiento comunitarista o liberal. No obstante, si consideramos esas tradiciones intelectuales, podemos advertir que es necesario repensar, ciertamente desde ellas, el nexo que existe entre la ética y la política, ya sea porque se ha pensado que la ética debe expresarse y constituirse en el ámbito del poder, o porque se haya considerado que la legitimación de la política sólo resulta posible recuperando las respectivas bases éticas. Se trata, en ambos casos, de uno de los desafíos teóricos más significativos de la cultura contemporánea, sobre todo por el síndrome de inutilidad que puede afectar a la ética cuando no se expresa socialmente, o por el problema de justificación de la política cuando se advierte su divorcio de la ética. Probablemente son dos maneras de considerar un mismo problema. En cualquier caso, existe un espacio común en el cual se cruzan los intereses temáticos de la ética y la política.

Nos ocuparemos de algunos problemas de fundamentación de la política, precisamente considerando las posibilidades de reconstrucción que se han planteado en atención a la ética. Nos interesa específicamente mostrar que los desplazamientos que ha sufrido el pensamiento político en el siglo XX, tienen que ver con el atractivo y con el riesgo, con las sugerencias y las aporías que encierra la ética. Creemos entonces que es necesario indagar qué orientación tiene el pensamiento político a finales del siglo XX, pero también qué significa esta indagación desde América Latina. Por ello, en la primera parte de esta ponencia nos ocuparemos de ofrecer un panorama de los señalamientos que apuntan al nexo entre ética y política en atención a la confrontación entre el liberalismo y los partidarios de la idea de comunidad. En la segunda parte, nos referiremos, también panorámicamente, a las posibilidades de ese tránsito en América Latina. Ello nos atañe, no sólo porque es una discusión inherente al debate sobre el sentido de la cultura moderna, de la cual somos herederos, sino también porque es necesario hacer valer el contexto y las tradiciones intelectuales desde las cuales podemos realizar ese tipo de reflexión.

I. Se puede advertir que a mediados de siglo, el problema de la fundamentación filosófica de la política recorrió buena parte del ámbito académico, cuando algunos se dieron a la tarea de hacer un balance ante la ya afianzada percepción que se tenía de la inutilidad de esa fundamentación, debido a la aparición de otras disciplinas. Bajo la necesidad de reutilizar los conceptos de libertad y justicia, ese balance puso de relieve la importancia del momento crítico y normativo que otras disciplinas dejaban de lado. La filosofía política tuvo entonces un segundo aire después del amplio desarrollo liberal o marxista que había tenido en la primera mitad del siglo XX. Desde posiciones normativas o desde el ámbito de comprensión de las ciencias humanas, se tomaron como base los derechos del hombre y los problemas que ello le planteaba a la sociedad contemporánea. Unos insistían especialmente frente al avance de la capacidad descriptiva de otras disciplinas, en la necesidad de hacer énfasis en el momento normativo. Otros señalaban las posibilidades de recuperación de la filosofía política en la medida en que incorporara los problemas sociales que encerraba el desarrollo del capitalismo tardío. Y en buena medida anunciaban con ello el renacimiento que esta disciplina tuvo en los años setenta a través de diversas direcciones. Una de ellas fue el neocontractualismo, cuya influencia se extendió a toda Europa e incluso a América Latina. Rawls, por ejemplo, recuperaba el momento normativo y reactualizaba la vuelta a Kant. Sin embargo, este filósofo incorporó, además del constructivismo kantiano, la tradición sociológica alemana, la economía liberal y la teoría de juegos, entre otras experiencias intelectuales que substanciaban su teoría de justicia. Posteriormente Nozick —desde una posición individualista— elaboró un programa crítico y paralelo al de Rawls y se concentró especialmente en la tarea de justificar la existencia del Estado mínimo en el seno de capitalismo⁴.

Otra renovada dirección que encontraron las investigaciones sobre el nexo entre ética y política se halla en los trabajos de Hannah Arendt y Habermas. La primera se propuso la tarea de repensar los grandes temas de la cultura occidental, desde los clásicos hasta la ilustración, proponiendo un modelo de ética y política que recuperaba el sentido antiguo del espacio público y la libertad, mientras que el segundo, ofreció, a través de su teoría de la acción comunicativa, una de las más elaboradas reflexiones en torno a la

⁴ Para un balance del neocontractualismo, véase de Vallespín Oña, Fernando, *Nuevas teorías del contrato social: John Rawls, Robert Nozick y James Buchanan*, Alianza Universidad, Madrid, 1985.

crisis de legitimación del capitalismo⁵. Pero valga señalar que el surgimiento de estas tendencias dio lugar a una fuerte tradición intelectual que, sin embargo, fue acompañada de diversos rumbos teóricos que afectaban la naturaleza misma de la filosofía política: en relación con la filosofía tenía lugar una ampliación de su ámbito tradicional, que si bien la enriquecía, llevaba a plantear la pregunta por las bases filosóficas de la política e incluso por el sentido mismo de la filosofía. Por otro lado, en relación con la política, no sólo se postulaba la hipotética restricción de la actividad del Estado sino que se llegaba más lejos, al plantearse su fundamentación no política y, en definitiva, a la desvalorización de lo político en el examen de la cultura. De tal modo que el entusiasmo que en los años sesenta se tenía por la recuperación de una disciplina que estaba en peligro de extinción, tuvo como consecuencia una experiencia intelectual en la que, precisamente, la filosofía y la política quedaban desdibujadas e incluso enfrentadas. No por casualidad se ha dicho que el neocontractualismo es un testimonio más de los problemas de legitimación del capitalismo y que, por su lado, el pensamiento crítico de la modernidad no ha podido elaborar las bases filosóficas para pensar la crítica al problema mismo de la legitimación. Por tal motivo, preguntarse de nuevo por el nexo entre ética y política, al menos bajo su connotación de disciplinas académicas, obliga a plantearse un tipo de reflexión en la que se entrecruzan temas y categorías provenientes de las diversas áreas que habían sido parceladas en la filosofía contemporánea. Se suele hablar entonces, con más énfasis, de filosofía práctica y de ética, aludiendo con ellas a una larga tradición. En efecto, mientras el neocontractualismo tomaba como punto de partida los modelos filosóficos de la modernidad que va de Locke a Kant, de otro lado empezaron a emerger elaboraciones que se remontaban a la filosofía antigua, especialmente a Aristóteles, procurando revalorizar la experiencia de la comunidad y de la comunicación en la comprensión de los problemas de la sociedad de finales de siglo. La filosofía contemporánea vuelve a plantearse entonces la necesidad de recuperar un ámbito de comprensión que va más allá de la razón instrumental, desde el cual se aprecian los desajustes pero también las posibilidades interpretativas que la filosofía política tiene frente a la sociedad. Pues no sólo se trata de la confrontación que plantea el dilema de escoger entre los modelos filosóficos antiguos o los modernos, sino de un ejercicio donde se revelan las tensiones conceptuales entre la política y la ética.

⁵ Para una contextualización política del pensamiento Arendt y Habermas, remitimos al libro de TOURAINE, Alain, *¿Podremos vivir juntos?* México, FCE, 1997, pp. 141 y ss y 253 y ss.

Es cierto que en el siglo XIX se había planteado la recuperación del tipo de *Eticidad* que revalorizaba la polis griega con el ánimo de superar los antagonismos que creaba la moderna sociedad civil. Hegel ofreció uno de los más elaborados testimonios de ese retorno a los antiguos, intentando superar las contradicciones que encerraba la modernidad. Sus reflexiones ético-políticas se inician con una crítica a Kant y a la tradición ilustrada, y terminan retomando el modelo aristotélico de la familia y el Estado. Pero ese ejercicio filosófico tuvo éxito sólo en el marco especulativo de su sistema, ya que la cultura moderna mostró, desde el siglo XIX hasta hoy, una poderosa resistencia frente al discurso filosófico que procuraba superarla. Mientras en su fase inicial —es decir, aquella que va de Hobbes a Hegel— la filosofía política se estructuró como reconstrucción del tránsito teórico o histórico que va de la sociedad civil al Estado, en su versión del siglo XX, el camino ha sido inverso, pues ahora se tiende a desplazar o minimizar la idea del Estado y la atención se dirige a la sociedad civil o a la comunidad ética. Esa operación ha significado —por distintos caminos— la desvalorización de lo político, pero también ha cargado antinomias en la comprensión de la ética. La obra de Nozick es un testimonio de ello. El límite de su propuesta liberal consiste en hacer creer que los fundamentos del Estado mínimo pueden pensarse desde la hipótesis de un desarrollo social no político, semejante al que había teorizado Locke. Sin embargo, Nozick hace uso de una contundente teorización de la lucha por el poder que le acerca, más bien, a las célebres fórmulas que se hallan en el pensamiento de Thomas Hobbes. De tal modo que, tratando de ser coherente con el programa liberal, Nozick hizo uso de las mismas bases hobbesianas que Locke había utilizado. Y por esa vía puso de manifiesto el obstáculo que surge al intentar pensar el capitalismo desde bases no políticas. Y a eso hay que agregar que el contenido moral de la libertad individualista que sugiere como base de su propuesta, no hace más que incorporar los problemas éticos que otros han tratado de afrontar haciendo uso de distintas tradiciones. Ya Rawls había intentado formular, desde la racionalidad práctica pensada por Kant (a través de la atractiva idea del velo de la ignorancia), las bases de la racionalidad de la justicia, pero cargando con los mismos inconvenientes que Kant también tuvo, al prescindir de la *eticidad* que emerge de la diversidad que encierra la vida privada. Y es esto lo que explica sus últimas reflexiones sobre el liberalismo político, donde retoma la crítica formulada por los comunitaristas⁶.

⁶ La discusión más densa a este respecto fue la propiciada por THE JOURNAL OF PHILOSOPHY, en 1995, recogida en HABERMAS, J. / RAWLS J.. Debate sobre el liberalismo político, Barcelona, Paidós, 1998.

Frente al problema del desencuentro entre la ética y la política han surgido algunas proposiciones que invocan la categoría de “comunidad” como fuente para la reconstrucción de otro tipo de racionalidad práctica. Pero estas proposiciones cargan también con desajustes. Taylor y MacIntyre son un testimonio de ello, al pensar la racionalidad de la ética y de la política desde una experiencia comunicativa que presupone la comunidad o la vida buena desde la cual semejante experiencia tuviese legitimidad. El programa de una ética y racionalidad comunicativa, o los postulados en torno a la vida buena, no logran incorporar las inevitables prácticas, las instituciones y las formas políticas de tardocapitalismo ⁷. De tal modo que la oblicua presencia de lo político, le resta perfil histórico a estos proyectos y explica los reacomodos que el último Habermas ha hecho en su interpretación del pensamiento postmoderno, o las renovadas afinidades que se plantea el comunitarismo con la cultura liberal. En todo caso, uno de los puntos de flexión más importantes que cabe observar en este sentido es que, mientras el contractualismo de Rawls y Nozick proponía explícitamente una recuperación de la modernidad filosófica, se producían otras tendencias donde dominaba el interés por retomar los modelos antiguos junto a la racionalidad ética sustentada en la atractiva idea de la comunidad. Se tenían a la vista los límites y los desajustes que tenía la cultura moderna, así como el reconocimiento de que esa cultura no podía ofrecer las soluciones a los problemas que había creado.

Esta nueva forma de querrela entre los antiguos y los modernos (o su forma definitiva, como bien lo ha dicho Alain Touraine) presuponía, no obstante, una posibilidad de diálogo racional que es precisamente aquello a lo que se debía arribar. De tal modo que tanto el recontractualismo como las propuestas de una ética y política dialógica (basada en el reconocimiento del multiculturalismo), cayeron en una petición de principio que si bien daba lugar a interesantes experimentos discursivos y a hipótesis para la interpretación de la sociedad contemporánea, no ofrecía respuesta a los propios problemas que tomaron como punto de partida. Por ello, en el desarrollo de este ejercicio de recuperación de los modelos modernos o antiguos, se puede apreciar un espectro de fisuras que debilitan el sentido mismo de la filosofía práctica y que apenas sugiere un complicado y todavía inasible algoritmo de posibilidades

⁷ Véase al respecto de Carlos Thiebaut, *Los límites de la comunidad*. Madrid, CEC, 1992.

teóricas. Ya que la posibilidad de la razón práctica desde el individualismo, no hace más que retrotraernos al ya elaborado e insuperado modelo de Hobbes. Baste citar los casos de Macpherson y Gauthier. Del mismo modo, la racionalidad que prescinde del conocimiento de la vida cotidiana y de la experiencia histórica, hereda la inutilidad del apriorismo e incluso la confirmación de la experiencia que se pretende desestimar. De igual manera, la racionalidad que se funda en la experiencia intersubjetiva de la comunidad, hace uso, precisamente, de modo elíptico, de un punto de partida al que debería conducir. Asimismo, la racionalidad que parte del ideal de la vida buena cuya constitución esencial emerge del ámbito privado, desestima los complicados problemas sociales y políticos que otros modelos intentaron afrontar pero con resultados que lindan en el fracaso.

Con el intento de volver a fundamentar las categorías de la filosofía práctica, aparecen entonces un conjunto de aporías: la libertad que propone el liberalismo, al menos en el contexto del Estado mínimo, deja sin fundamento y sin esperanza el problema de la democracia. La lógica hobbesiana de su discurso conduce a eso. De igual modo, los esquemas distributivos de Rawls, si bien suponen un espacio de libertad y bienestar material, presuponen un velo no sólo de ignorancia sino también de eticidad; y es quizás ello lo que le llevó, a partir de la crítica de los comunitaristas, a incorporar en 1993 el ámbito desigual pero más amplio de desniveles culturales a partir de los cuales es posible el consenso. Por su lado, Habermas y Arendt habían postulado lo que Rawls y Nozick omiten, pero con el problema de no ofrecer o mostrar las bases racionales que esos postulados poseen en el marco de la sociedad y la cultura capitalista.

Creemos que en esos casos, y en otros, el problema común es el de subestimar el valor hermenéutico de la categoría de poder en el contexto de la discusión sobre la comunidad ética. Creemos que allí se halla el principal desafío de la filosofía práctica contemporánea: la racionalidad y la posibilidad histórica de la libertad y en general de la ética —su tema fundamental— debe ponderarse en su capacidad para acercarse adecuadamente a la densidad histórica y conceptual de la categoría de poder. Pero precisamente la escisión entre razón teórica y razón práctica, entre voluntad y entendimiento, entre discurso descriptivo y normativo, típica de la cultura y la filosofía moderna, ha tenido como condición de posibi-

lidad la escisión entre felicidad, comunidad y poder. De tal modo que, en suma, cuando se plantea el ya transitado camino de repensar el nexo entre ética y política en atención a los modelos antiguos o modernos, cabe también sugerir un ejercicio paralelo de escepticismo, especialmente frente a aquellos que se saltan, sin más, la reacción que ya se produjo frente a la modernidad, o los que disuelven las posibilidades hermenéuticas de la categoría de poder.

II. Pasemos ahora a esbozar algunos apuntes sobre el nexo entre ética y política considerando el caso de América Latina. Frente a la globalización del mercado y frente al afianzamiento de las tendencias instrumentales de la modernidad, es necesario admitir que el pensamiento ético-político en América Latina, y específicamente en Venezuela, ha sido testimonio elocuente de una multiplicidad de fracturas culturales ignorada o mistificadas desde diversos lenguajes, incluyendo el filosófico. Al menos en el siglo XX hemos pasado del positivismo de Vallenilla Lanz al republicanismo rousseauiano que se generó con la consolidación de los partidos en los años cuarenta. El desarrollo del existencialismo y del marxismo —especialmente en el ámbito universitario— se sumó a un cuadro de pensamiento que tuvo como eje la idea de modernización. La modernización de las formas políticas —pero sólo de eso, de las formas— creó la poderoso y colectiva ilusión de que nos habíamos modernizado. A pesar de la contundencia de las cifras y de la vida cotidiana, a pesar de la mezcla de miseria y anomia que emergió con más claridad en la década de los ochenta, no hemos podido pensar los límites culturales de nuestra modernidad. Incluso ahora somos neoliberales, neocontractualistas o postmodernos y jugamos, una vez más, a estar en sintonía y a recorrer el camino transitado por las sociedades industrializadas. Ya se celebran congresos para debatir nuestra peculiar situación entre la modernidad y la postmodernidad, y el pensamiento político —abandonado el discurso estatista— empieza a alimentarse de las excrecencias de una cultura disgregada. Ya no es el realismo mágico sino el atractivo discurso acerca de la diversidad latinoamericana lo que sustenta nuestro actual pensamiento político, y parece que se ha llegado a la convicción de que frente a la perplejidad no es necesario reorganizar el mundo de las ideas. En 1949 Picón Salas afirmaba sorprendentemente que nos habíamos modernizado a pesar de nosotros mismos. Y más recientemente se asume, de un modo natural, especialmente con base a

la experiencia cultural mediática, que en América Latina ya nos postmodernizamos⁸.

Frente a la perplejidad, o en consonancia con ella, quizás uno de los ejes principales desde los cuales puede repensarse el nexo entre la ética y la política en Venezuela y América Latina, consista en afrontar la relación desajustada que se observa entre el proceso de modernización política y el frágil espesor de nuestra eticidad. En el primer caso se podría hablar de los éxitos que en el estricto ámbito político tuvo la racionalidad instrumental, tal como ha sido teorizada en las grandes líneas del pensamiento occidental. Se suele sostener que la historia política venezolana, especialmente en el lapso que se inicia en 1945, empezó a desarrollar la praxis de coerción y consenso adecuada a la legitimación del poder, tal como lo había logrado Europa. El proceso de simbolización que se configuró con la catarsis política del sufragio y con el reduccionismo moral alimentado por la denuncia de la corrupción administrativa; el acelerado proceso de consolidación de las formas políticas y el abrumador contenido —populista y clientelista— apoyado en la profundización del intervencionismo económico y en la promoción de una “ética” que se alimentaba de un Estado distribuidor, logró que se perfeccionaran los mecanismos políticos a través de los cuales tuvo lugar el protagonismo de las élites. Arraigado el populismo y el clientelismo sustentado en la renta petrolera y los medios de comunicación, se ensayó de modo masivo el utilitarismo político y se crearon los marcos mentales y teóricos para pensar la existencia de la “sociedad civil”. Siguiendo un camino opuesto al de Europa, el Estado no encontró legitimación desde las contradicciones de la sociedad civil, sino que fue el Estado el que se convirtió en la fuente histórica de la sociedad civil, y a eso fue lo que llamamos modernización y legitimación. Lograda con Gómez la unidad política del Estado y continuada en el período neogomecista a través de la racionalización y crecimiento de la estructura del Estado, se formó la ilusión de la participación y de la creación política, y se consolidó entonces una inclinación perceptiva que tomaba esas realidades como la prueba elocuente de un proceso de modernización.

Detrás de esa ilusión se puede advertir que se trataba de las debilitadas bases culturales de la eticidad. La modernización y la

⁸ Véase al respecto de Autores Varios, *Enfoques sobre postmodernidad en América Latina*, Caracas, Editorial Sentido, 1998.

democratización fueron pensadas desde el ángulo de la conquista y conservación del poder que era posible lograr desde la renta sin hacer intervenir un proceso de reconstrucción cultural. Fue un hecho reductivo y sin arraigo histórico en la sociedad y en la cultura, probablemente porque esa cultura y esa sociedad no existían con la organicidad y el ethos del que un pueblo se vale cuando se encuentra con aluvionales cambios políticos. Esto ya lo habían denunciado los ensayistas a finales de los años cuarenta, y es algo que se verifica con mayor claridad en los años ochenta. Pero aquella época de ensayo, llena del optimismo ilustrado y liberal, de proyectos modernizadores, y estimulada en los distintos sectores políticos con la idea de progreso, impidió percibir los radicales desajustes históricos que se anunciaban. No se percibió que también esas tendencias modernizantes encerraban fisuras precisamente porque cargaban con el peso de una realidad cultural disgregada. Esto es lo que explica el fuerte acento mecanicista, positivista, enciclopédico y fragmentario de los distintos ejercicios de comprensión del país. Se trató de pensar una época disgregada y la disgregación también fue signo del pensamiento de esa época. Eso fue lo que marcó las diversas escisiones cognitivas y morales de nuestra conciencia, así como nuestra debilidad en el ejercicio de comprensión. Por ello se puede hablar de los límites de la modernidad cultural en Venezuela, probablemente porque aquí y en el resto de América Latina nos encontramos con una doble fractura histórico-cultural. Por un lado, la que vieron especialmente los líderes políticos—desde el dilema “dictadura-democracia”, “atraso-progreso”—cuando se plantearon aceleradamente el proceso de modernización, sin reparar en que ese proceso no hacía más que poner en evidencia los desajustes sociales y culturales. Y por otro lado, que el proceso mismo de modernización cultural, pensado como una nueva “historia ético-política”, tal como lo pensó Briceño Iragorry, también encerraba desajustes, pues se hallaba cargado de hipóstasis historiográficas o humanistas. El hilo común de ambos desajustes estaba en la idea y en la praxis disgregada de la comunidad y del poder. El resultado común fue la respuesta voluntarista política o intelectual desde la cual se ponía en evidencia la escisión moderna entre voluntad y entendimiento en el intento de comprensión de la libertad. Heredamos de ese modo los efectos perversos de la modernidad europea.

Se podría aducir que el uso de las ideas de libertad y comunidad, encierra un conjunto de trampas conceptuales que ha venido

develando el pensamiento postmoderno no sólo en Europa sino también en América Latina. Se podría advertir que una discusión en Venezuela y en América Latina sobre los conceptos de ética y política, tal como se ha producido en Europa, tiene que incluir necesariamente, aun cuando de un modo distinto al europeo, el problema de la postmodernidad, es decir, la crisis de la modernidad que se puede pensar no como superación de la modernidad, sino como una manera de observar su disolución a través de nuestra diversidad. En el caso de Venezuela esta es una discusión que ya ha tenido cierta relevancia en el campo de la filosofía y el arte, y que, por supuesto, plantea una complicada elaboración teórica que es necesario dejar pendiente para una consideración posterior. Por ahora valga decir que, al menos desde mediados del siglo, el concepto matriz y hegemónico que sirvió para pensar el desarrollo de la cultura fue el de modernidad. Valga recordar que Europa entró en el siglo XX en uno de sus más acelerados procesos de racionalidad instrumental, a través del cual se constataba la prolongación coherente de la modernidad cultural. No obstante, frente a semejante proceso de racionalidad comenzó a producirse una confusa pero sugerente reacción que no sólo ha servido para examinar el problema de la ética en los últimos años, sino que incluso se ha usado para repensar los conceptos utilizados en la filosofía y en la historia de las ideas. La variedad de propuestas en torno a una razón y ética dialógica, histórica, orgánica, han estado acompañados, sin embargo del nihilismo que se alimenta de la conciencia del fin de la modernidad, entendida como fin del optimismo ilustrado, de las utopías, del progreso, y como reconocimiento de la esencial disgregación que acompaña a la cultura moderna. En Venezuela se ha creado el espejismo de que también es posible una reacción intelectual y moral de ese género. Es posible que algunos elementos de la realidad venezolana puedan ser considerados como signos —algunos anacrónicos— de un proceso de postmodernidad. Pero sería inútil tomar fragmentos y sobre todo tomar como base la disgregación de la cultura para asomar semejantes formulaciones y mistificarlas bajo la atractiva idea de la diversidad. Creemos que esa disgregación —como eje teórico de análisis— sirve para mostrar los límites de la modernización y de la modernidad que los protagonistas de la historia contemporánea han testimoniado. Pero al mismo tiempo, remite a un contexto —el que percibió en 1919 Vallenilla Lanz o el que percibimos en febrero de 1989—, desde el cual la Venezuela contemporánea aparece como testimonio histórico-cultural, mistificante y traumático, de disgregación ética.

Podemos entonces decir que si el intento de comprensión ética de la política ha sido un ejercicio generador de antinomias en el seno de la cultura filosófica europea, en el caso de América Latina las antinomias se duplican y sobreponen. Eso hace mucho más clara la precariedad del concepto de modernidad que hemos usado para legitimar la política. Por ello, si bien es cierto que la discusión en torno a la política en América Latina, permite ampliar el ángulo de reflexión al incorporar el problema mismo de la ética, es necesario advertir que si no quiere ser doblemente anacrónica, debe confrontar las antinomias que han surgido con la postulación de la idea de comunidad. Que América Latina esté cada vez más anclada en una cultura disgregada, muestra precisamente que la modernidad que había desarrollado no encerraba el sentido ni la consolidación que se había formado en Europa. Esto hace pensar que esa modernidad en América Latina era por lo menos extrínseca y, en todo caso, mistificante. Una muestra de esa mistificación es la perversa cercanía que revelan el neoliberalismo y el pensamiento postmoderno al plantear el privilegio del mercado, el bizarrismo estético, el relativismo moral no fundamentado y la desfocalización precipitada de los sujetos de poder; todo lo cual supone y fomenta la atomización en este ya largo período de fragmentación cultural. En tal sentido vale la pena sugerir que en Venezuela y en América Latina, precisamente por esa fragmentación, el positivismo encontró un marco de influencia incluso más fuerte que el que tuvo en Europa. Y ese marco, a pesar de lo que nuestra historiografía supone, se ha prolongado e incluso afianzado en la segunda mitad del siglo XX. Lo cual plantea entonces un trabajo de reconstrucción de las líneas positivistas que han limitado, cada vez con más fuerza, la articulación del ethos cultural. Creemos que es en atención a las condiciones de posibilidad de esa articulación como puede reconstituirse la relación entre la política y la ética en América Latina. Aparece entonces, de nuevo, el horizonte teórico e histórico de la comunidad, que no por ser atractivo filosóficamente, puede ahorrarnos los problemas de fundamentación que ya han afectado a la cultura euronorteamericana. Quizás nuestro desafío se encuentre, no en evitar las antinomias y la perplejidad de la política de nuestro tiempo, sino en la tarea cotidiana de construir y desandar el camino ético de su constitución.

Creemos, por ello, que el valor epocal del discurso ético-político sólo puede redescubrirse analizando los nuevos espacios de

resignificación donde se juntan lo anímico y lo simbólico, y donde la cultura democrática pueda ser vista no tanto como una estructura formal que se inserta en la vida cotidiana, sino como una actividad existencial no condicionado por el procedimentalismo liberal. Pero para ello es necesario aceptar la dimensión conflictiva y multidimensional de la política, a pesar de que ella se desarrolle en los espacios públicos ordenados por las fuerzas del consenso. Ello es así porque estamos en presencia no necesariamente de sujetos y personas, sino de individuos o existencias descentradas, sin la identidad que había elaborado la racionalidad moderna. Es menester entonces repensar los clásicos conceptos de poder, política, democracia, comunidad, según las exigencias epocales de la ciudadanía, de la felicidad y no sólo de la libertad, de la experiencia estética y no sólo de la ética. En esa dirección se ha planteado la tarea de desarrollar las posibilidades de resignificación y reconstitución de la política atendiendo el lugar y el valor de la categoría de poder; el uso problemático del concepto de persona; los principios de identificación y disgregación, alteridad y cohesión de la comunidad; la recuperación del imaginario frente a la crisis de la racionalidad moderna; la recomposición postliberal de lo público; y la reivindicación de las bases estéticas de la política. Creemos que por esa vía es posible repensar las condiciones simbólicas de resignificación de la ética y la política. No creemos que se trate de pasar de la certidumbre metafísica del sujeto a un espacio de incertidumbres. Se trata de la recomposición de la certidumbre en el contexto de una experiencia política alternativa que reconozca no sólo las diferencias y la eficacia de los procesos de resignificación, sino también el valor político de individuos cuyas identidades no sólo ahora sino que siempre han sido abiertas y relacionales. Se trata, en suma, de explorar las condiciones hermenéuticas y pragmáticas que justifican y hacen posible una nueva interpretación de la ética y la política en el contexto del debate contemporáneo, tal como se ha elaborado en la segunda mitad del siglo XX. Esto permitirá ofrecer al menos un mapa para la reflexión a través del cual sea posible desarrollar la filosofía práctica y la praxis ético-política que se corresponde con los cambios culturales que han aparecido a finales del presente siglo.

La memoria: dilema político, apuesta para el pensamiento de lo político

Por *Antonia García Castro**

A modo de prólogo podría empezar con una anécdota. Hace más o menos un año, le comenté a un Profesor chileno, que andaba de paso por París, el tema de un congreso al que acababa de asistir; el tema era “Impunidad en América Latina” y el Profesor preguntó: “¿Impunidad, impunidad, qué es eso impunidad? Es un tema muy amplio, ¿no?”; le comenté también el tema de mi propia investigación y el Profesor se extrañó: “¿Memoria? Ese es un concepto francés”, dando a entender que dicho concepto no pasaba de ser una curiosidad típicamente francesa. Mi propósito es examinar de qué manera se puede entender la memoria como algo más que una fantasía de los franceses, tal vez como una llave posible para aprehender cierta realidad contemporánea, que no es típicamente francesa, ni tampoco típicamente chilena, ni inclusive, típicamente latinoamericana; la desaparición forzada. Las reflexiones que les voy a presentar se basan en un trabajo empírico acotado al caso chileno. Es decir, a la evocación de los desaparecidos en democracia. Preciso, como preliminar, que lo que me interesa en el concepto de memoria es la posibilidad de ver en el hecho de “hace presente el pasado” algo más que una mera operación individual; un hecho social.

¿Cómo se van los que desaparecen?

En Chile, la desaparición-forzada de persona emerge como método de subordinación de la sociedad, a partir del golpe de estado del 11 de Septiembre de 1973. Se inscribe dentro de la lógica de la doctrina de la Seguridad nacional, integrado por los ejércitos latinoamericanos a fines de los Años sesenta, postulando - en plena armonía con la política exterior de EE.UU. de aquella época - que el

* Egresada del Instituto de Ciencias Políticas de la Pontificia Universidad Católica de Chile.

enemigo absoluto es el comunismo: enemigo infiltrado, enemigo interior, enemigo no-convencional que puede y debe ser combatido con métodos no-convencionales. La desaparición-forzada es uno de esos métodos y consiste básicamente en la secuencia siguiente: secuestro, encarcelamiento clandestino, tortura, muerte, ocultación del cadáver. Es precisamente esta ocultación la que nos permite hablar de la desaparición como de un método singular y no como de una simple, y terrible, suma de actos criminales.

La desaparición-forzada pasa por la apropiación de un individuo pero trata de neutralizar todo un entorno, toda una red de relaciones sociales: la ausencia inexplicada genera incertidumbre, miedo, indefensión. Al ocultar el cuerpo se suprime la prueba de que un acto criminal fue cometido. De esta manera, la desaparición pretende quedar fuera de la ley: es un acto —en el sentido fuerte de esta expresión— fuera de la ley. Así es como incrementa el poder de quienes la practican mientras acentúa el sentimiento de vulnerabilidad de los que son testigos de que “algo está ocurriendo”, sin poder precisar qué es lo que efectivamente está ocurriendo. La desaparición conlleva una orden muda: “no te metas, no te metas porque mi poder es absoluto y tu protección inexistente”. Dicho de otra manera, quienes están detrás de la desaparición-forzada no sólo raptan, no sólo matan, no sólo ocultan, sino que además comunican, ordenan, desvinculan, rompen lazos sociales.

Entre 1973 y 1990, desaparecieron en Chile mil ciento dos individuos (cifra del Informe Rettig, 1991), miembros de los principales partidos de la izquierda chilena (partido socialista, partido comunista, movimiento de izquierda revolucionaria, movimiento de acción popular...), sindicalistas, estudiantes, así como hombres y mujeres que fueron sospechados de ser amigos de militantes, sindicalistas...o amigos de amigos.

¿Cómo se van los que desaparecen? Una primera respuesta podría ser: se van sin dejar huellas. Pero inmediatamente habría que plantear una segunda pregunta que puede sorprender: ¿Cómo vuelven los que desaparecieron?. Esto es lo que quisiera examinar brevemente: ¿Cómo vuelven hoy, en democracia, esos que desaparecieron ayer en dictadura? Se trata por supuesto de algo próximo a la metáfora: los detenidos desaparecidos chilenos no regresaron con vida. En la mayoría de los casos, se los llevaron y no se los vio nunca más. A pesar de esto, no es abuso de lenguaje hablar de una

presencia de los detenidos-desaparecidos hoy día. Ellos vuelven porque su ausencia genera palabras, vuelven porque su ausencia tiene visibilidad, vuelven porque años atrás su ausencia generó un movimiento social singular, que impuso el tema de la desaparición, primero, como argumento de denuncia del régimen militar, luego, como dilema para el nuevo gobierno democrático.

En este contexto, la pregunta sobre la presencia de los desaparecidos debe ser examinada bajo dos aspectos: en primer lugar. ¿Cómo vuelven, es decir, con qué medios, a través de qué tipo de mediaciones?: en segundo lugar, ¿Cómo vuelven es decir bajo qué formas? O dicho de otra manera. ¿Bajo qué nombre?

Una primera mediación: el itinerario de los familiares.

Si bien es cierto que la desaparición se caracteriza por la ausencia de huellas y la voluntad de suprimir toda prueba del crimen cometido, ese mismo vacío se convierte en huella para el entorno afectivo del que desaparece. Si bien es cierto que no hay ninguna tumba que asegure la muerte y la vida pasada diciendo “aquí yace...”, ese mismo vacío se vuelve elocuente, dice, día tras día: aquí en la mesa, aquí en la casa, aquí, no está quien debería estar. La ausencia se hace visible en el espacio cotidiano mientras la memoria de los familiares, de los amigos, va recreando presencia. Por eso, la pregunta interior de los familiares podría ser: “¿Dónde estás, tú que ya no estás pero que vuelves día tras día en mi recuerdo?”. Es esta inquietud, el tener que saber en dónde están los ausentes (que no pueden ser considerados como muertos y que por lo tanto, al igual que los fantasmas, siempre pueden volver). es también la necesidad de liberarse de esta memoria dolorosa, lo que empuja los familiares a salir a las calles y progresivamente a constituirse como agrupación a partir de 1975.

Los familiares van a caminar tras las huellas de sus seres queridos: lo que significa, en primer lugar, que se van a proponer buscarlos hasta encontrarlos y, en segundo lugar, que sin proponérselo, por el mero hecho de emprender este trabajo de investigación, van a asumir, en dictadura, el papel que hubiesen desempeñado los ausentes. Es decir que van a irrumpir en la escena política como figuras de la resistencia al poder militar.

Uno de los ejemplos más impactantes de esta resistencia particular de los familiares es el que da la *cueca sola*. La cueca es el baile nacional. Se trata de un baile que representa el juego de seducción de dos personajes típicos del campo chileno: el huaso y la china. En este baile, los personajes se persiguen siguiendo los contornos invisibles de un “ 8 ” marcado en el suelo, sin tocarse, pero definitivamente ligados el uno al otro porque cada gesta, cada sonrisa, cada mirada, induce una respuesta del otro. Las mujeres de los desaparecidos, madres, esposas, hijas, bailan solas. Y al bailar solas hacen visible para todos los espectadores aquella presencia impalpable de los hombres ausentes: los devuelven a la luz, evidencian el lazo que no se ha roto porque ellas lo mantienen vivo. La cueca, baile nacional, símbolo, entre otros, de esa nación que los militares quisieron apropiarse, se convierte aquí en un instrumento de denuncia: el baile muestra sin mayores discursos la otra cara, la cara criminal del régimen militar. Así es como los familiares van creando imágenes de la desaparición, van llenando con sus propios cuerpos el vacío que los militares pretendían generar. Es así como abren un espacio público a partir del cual van a depositar el tema de la desaparición en manos de la sociedad en su conjunto.

La primera mediación es la de las madres y se hace bajo el modo de la reivindicación. Reivindicación de cierto conocimiento de la verdad —entendida no solamente como descubrimiento de un cuerpo, sino también del itinerario que llevó de la vida a la muerte— y reivindicación de cierto reconocimiento de la culpabilidad de quienes hicieron desaparecer. Estas exigencia de Verdad y de Justicia no han encontrado satisfacción en democracia. Por eso, los familiares siguen su labor de denuncia, volviendo a poner, una y otra vez, el tema de los desaparecidos en la bancada política.

Una segunda mediación: la respuesta gubernamental.

Para entender la posición del gobierno chileno al tema de la desaparición-forzada de personas, hay que tener en cuenta el hecho de que la democracia es fruto de una larga y constante negociación entre civiles y militares. Esta negociación permitió, por un lado, volver a la democracia por la vía pacífica y, por otro lado, que los militares conservaran importantes espacios de poder. La voluntad del gobierno chileno desde entonces (tanto bajo el mandato de Pa-

tricio Aylwin, como bajo el mandato de Eduardo Frei) ha sido de manera prioritaria asegurar la paz. Se ha presentado el tema de la “paz de la ciudadanía” —más frecuentemente denominado “reconciliación nacional”— como el objetivo principal del gobierno democrático chileno. Gobernar en Chile hoy día es en gran medida eso: mantener la paz, lograr la reconciliación, buscar para ello el mayor consenso.

El dilema de la evocación de los desaparecidos en democracia es el siguiente: el tema de la desaparición forzada no produce consenso sino todo lo contrario, remite la sociedad chilena a divisiones pasadas que “no viene al caso” evocar en el presente ¿Por qué? Porque los mismos que ayer se enfrentaron, gobiernan hoy, mano a mano (me refiero, por ejemplo, a la democracia cristiana y al partido socialista, me refiero más esencialmente a la manera en que se ha ido dando el diálogo entre la clase política y los militares). No creo exagerar al decir que los militares participan en el gobierno chileno: ejercen, o han tratado de ejercer, una amenaza sobre la sociedad (acuartelamiento en 1990), disponen de espacios de poder cada vez más grande que les permiten, entre otras cosas, influir en el trabajo legislativo (sistema de los senadores designados) y estos espacios de poder están reforzado por la autocensura del gobierno. Es así como los intereses de los militares siguen moldeando el campo de lo posible en política. En este contexto, el objetivo del gobierno ha sido encontrar una solución al tema de los desaparecidos, es decir, poner fin a un debate que reaviva las divisiones de ayer. En lo que se refiere al tema de la verdad, las propuestas gubernamentales han apuntado hacia dos ejes: establecer la veracidad de los hechos criminales cometidos bajo la dictadura (Informe de la Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación, también conocido bajo el nombre de Informe Rettig, 1991), encontrar los cuerpos aunque sea manteniendo secretos los testimonios que permitan el hallazgo, preservando de esta manera la identidad de los militares implicados (Propuestas Frei, 1995; rechazadas por el senado). En lo que se refiere a la justicia no se puede hablar realmente de propuesta ya que una ley de amnistía, decretada en 1978, impide que se lleven a cabo las investigaciones pertinentes. De ahí el desencuentro entre las exigencias de los familiares y las propuestas del gobierno a juzgar los hechos ocurridos desde el golpe de estado: “El reconocimiento de esta verdad es independiente del juicio que cada cual tenga sobre los acontecimientos políticos de la época ni sobre la legitimidad del 11 de Septiembre”. Pero. ¿Qué es

lo que pasó el 11 de Septiembre? Lo único que sabemos es que algo pasó. El gobierno no se pronuncia. La referencia a un juicio no nos remite a un ámbito colectivo: no se trata ni de un juicio penal ni de un juicio político sino de un juicio privado, de una opinión. Al referirse al “ 11 de Septiembre ” como de un hecho en sí, sin precisar lo que ocurrió, se deja un hueco interpretativo.

La importancia del Informe Rettig fue capital en la medida en que constituyó un reconocimiento oficial del hecho criminal. Hoy día, salvo ciertas autoridades del ejército chileno, nadie se atreve a negar la existencia de los detenidos desaparecidos. Sin embargo, este mismo documento desplazó la temática de las exacciones cometidas en dictadura desde el campo de lo político al campo de la desolación: lo que no quiere decir que no hay en este traspaso una decisión política - hay una decisión política - sino que no se solicita a la comunidad política en el momento de referirse a estos hechos. Lo que emerge de este tipo de discurso gubernamental, centrado en el problema de las violaciones de los derechos humanos, es la temática de la ofensa y del perdón y no la del crimen y del castigo. Así se produce una suerte de privatización del problema de la desaparición.

La encrucijada de la “desmemoria”.

A medida que se van cerrando las posibilidades de satisfacer las exigencias de los familiares, desde el campo de lo político, propiamente tal, el tema de los desaparecidos va cobrando importancia como objeto de memoria.

Desde 1995, se ha construido en Santiago, un Memorial a los Desaparecidos y a los Ejecutados Políticos (en el Cementerio General). Un Parque por la Paz (en la ex-Villa Grimaldi, centro de tortura) y existe el proyecto de crear una Casa de la Memoria que concentre la información sobre lo que fue la represión bajo la dictadura. Quisiera insistir sobre el hecho de que lo que se recuerda esencialmente en estos lugares es la víctima no el actor social. Cabe preguntarse si esta nueva posibilidad que ha otorgado la democracia chilena, de institucionalizar progresivamente el recuerdo de los desaparecidos, como víctimas, no contribuye a legitimar la actual negociación con los militares. El planteamiento sería entonces el siguiente: justamente, porque hemos sufrido tanto, debemos esforzarnos por sanar las heridas; esa es la tarea de la nueva comunidad, reencontrada, pacificada.

Más que olvido, lo que se está gestando en Chile es algo así como una “desmemoria”. Benedetti habla en Primavera con una esquina rota de “desexilio”, acaso no sea un absurdo hablar de “desmemoria”. Tal vez, toda memoria sea una desmemoria, es decir que la atraviesan silencios, zonas oscuras, adornos, agregados. Aceptar la idea de una desmemoria sería insistir en esa característica mayor que tiene el “hacer presente el pasado”: la memoria como inevitable pérdida (de sentido) y permanente reconstrucción (de sentido) del pasado.

Se pueden distinguir tres grandes tendencias, o tentaciones, de lo que es actualmente la memoria/desmemoria de la desaparición de Chile:

1) **La tentación del vacío absoluto:** se trata de la visión de aquellos militares que siguen pretendiendo que no pasó nada y de si algo pasó fue porque había una guerra; en el límite, los desaparecidos nunca existieron.

2) **La tentación de la desolación:** se trata de la visión que emana de las propuestas gubernamentales que no ven en la experiencia de la desaparición nada más que un hecho doloroso, una herida abierta que hay que sanar, entonces se presenta el tema como si fuera fundamentalmente un problema entre personas y no entre ciudadanos. Es decir, entre miembros de una misma comunidad política.

3) **La tentación de la “victimización”:** que se acompaña a veces de cierta idealización; en particular, los monumentos que celebran la memoria de los desaparecidos se restringen al hecho criminal que convirtió a los desaparecidos en héroes, o en mártires, de una lucha que muchos no reconocen como legítima y que otros desconocen por ser hijos de la dictadura.

Lo que nos autoriza a hablar de memoria es la posibilidad de distinguir un pasado de un presente así como la capacidad de hacer presente “algo” del pasado. Hay que agregar que el hacer memoria supone siempre la existencia de un actor negociante de los recuerdos: recordar no es revivir el pasado (ver Funés el Memorioso, de J. L. Borges). Las tres tendencias que hemos señalado varían en contenido pero todas dan por sentada la frontera pasado/

presente: algo ocurrió, algo sobre lo cual no existe consenso. Mi pregunta sería la siguiente: ¿Por qué transformar en recuerdo un hecho que sigue afectando a la sociedad chilena? Con la desaparición-forzada, precisamente, la frontera pasado/presente se desvanece, pierde todo sentido, porque se trata de un crimen permanente: la desaparición borra las huellas y suprime las pruebas a largo plazo. Por eso mismo, mientras no se investigue mientras no se levante el misterio que cubre el destino de mil ciento dos individuos, mientras no se llene el hueco que se dejó, en breve, mientras no seamos capaces de darle un sentido a la palabra “desaparecido”, no podemos pretender afirmar que todos esos acontecimientos inenarrables constituyen nuestro pasado: precisamente esta incapacidad es lo que constituye nuestro presente. En este contexto, la progresiva institucionalización del recuerdo de los desaparecidos es una victoria amarga o a doble filo: es cierto que asegura la transmisión, o el conocimiento, del hecho criminal (y no de la lucha política que tuvo como consecuencia el crimen), pero no permite por sí sola la transformación de la desaparición en experiencia. En el sentido de sacar lecciones —no a título personal sino como comunidad política concernida por su propio pasado, por su presente y por su futuro— de tomar posición frente a los hechos, de apropiarse plenamente de lo pasado, de prepararse a lo que siempre puede venir...

El regreso de los hombres sin historia.

¿Cómo vuelven los que desaparecieron? Como desaparecidos. Lo que quiere decir sin nombre, sin apellido, sin historia. No tener nombre, es no tener raíz, es hallarse desvinculado de todo grupo social. La historia de los “desaparecidos” es inenarrable porque sólo quienes los ocultaron saben exactamente lo que les aconteció. Pero es también inenarrable, en la medida en que rara vez se pone de relieve lo que fueron esos detenidos antes de desaparecer. Y ellos fueron algo más que víctimas, algo más que vacío, ocuparon un lugar en la sociedad chilena. Pero dicho lugar no puede ser reivindicado en la actual democracia y es inevitablemente silenciado. Esto, y no sólo la falta del cuerpo, es lo que convierte a los detenidos-desaparecidos en fantasmas, en muertos sin sepultura, de la democracia chilena.

Hoy en día, el tema de la desaparición no moviliza grandes masas en Chile. Sin embargo, sigue siendo un argumento en contra

de la legitimidad de los militares. El reciente nombramiento del General Pinochet como senador vitalicio generó un importante movimiento de descontento en la población chilena, especialmente en la juventud. Una vez más, se levantó la bandera de los desaparecidos, como se levantan los carteles con esos rostros que no dicen nada sino que en algún momento estuvieron. Observamos a esos que no están y vemos a ese otro que sí está. Y entre las dos imágenes se van forjando nuevas problemáticas y nuevas preguntas:

1) A la hora de analizar la memoria, no estamos analizando sólo contenidos sino esencialmente un movimiento, una dinámica. El filósofo Paul Ricoeur dice que la memoria es siempre la memoria de alguien que tiene proyectos (Ricoeur, *La Critique et la Conviction*, 1996). Agregaría a esta propuesta que si la memoria no es sólo huella del pasado es también construcción social; emana de las relaciones sociales, de los encuentros con unos de los conflictos con otros.

2) La matriz política de esta construcción debe ser considerada porque nos permite pensar la memoria ya no sólo como operación individual, sino como hecho social, e incluso, como verdadero instrumento de poder. La construcción de ese pasado de dolor, su institucionalización cada vez más importante, le da al ciudadano chileno certidumbres importantes. Le asegura, por ejemplo, que el período autoritario ha quedado atrás, junto con los rostros de los desaparecidos que nos miran, al parecer, desde la frontera pasado/presente. Le asegura que la democracia va por buen camino y que está en buenas manos. De esa seguridad se nutre el actual ejercicio del poder en Chile.

Las preguntas que quedan pendientes son por lo menos tres:

1) El tema de la responsabilidad frente al crimen político. ¿Cómo conciliar democracia e impunidad? El tema no es tanto el del castigo sino el del acto normativo que supone el juicio: el volver a dibujar la frontera de lo inaceptable en una sociedad, como resolución de la sociedad en su conjunto. En el caso de la desaparición hay que considerar el hecho de que la impunidad estaba inscrita en el crimen mismo. La incapacidad para investigar y juzgar es uno de los efectos de la falta de huellas y de pruebas que supone la

desaparición de personas: lógica que los gobiernos democráticos no han logrado refrenar, lógica que convierte la desaparición en algo más que un crimen fuera de la ley, en un verdadero método de subordinación, de disciplinamiento, a largo plazo.

2) El tema de la legitimidad de los gobernantes y más precisamente de la legitimidad de la negociación en política. ¿Hasta que punto se puede negociar en democracia? ¿Acaso no existe, en cada sociedad, un límite a la negociación?

3) El tema de la competencia del ciudadano. La amnistía, tal como ha sido aplicada en Chile, supone que el ciudadano es incompetente para pronunciarse sobre un período determinado del pasado. Aquí la pregunta es: ¿Quién decide? O ¿Quién tiene el derecho de “decir el derecho”, en circunstancias tan particulares como lo son las transiciones democráticas?

Últimamente se podía leer en las calles de Santiago: “Vecino, recuerda, el mejor candidato es el que no ensucia”. Era un anuncio puesto por la municipalidad de Santiago en vistas de las elecciones parlamentarias. pero, no se dirigía al ciudadano sino al miembro de una comunidad de interés mucho más reducida: el vecino. Esta inscripción parece indicar que ya han pasado los tiempos de los rayados, de las brigadas muralistas y que el argumento político ya no necesita de las calles de la ciudad como soporte porque el espacio de lo político está en otro lado. Pero, en última instancia, nos dice también que lo que define a un buen candidato, en definitiva, ni siquiera en su propuesta sino una actitud: “el mejor candidato es el que no ensucia”.

Pero tal vez este sea el límite de mi reflexión, tal vez aquí me esté aventurando en tierras ajenas, tal vez este ciudadano desligado, deseado por los militares, emergente en democracia, tal vez sea un hombre feliz: así, sin un pasado que le pese, sin un futuro que lo comprometa, bogando risueño en un presente que no da lugar para terribles acusaciones pero tampoco para grandes promesas.

Eugenio Espejo: Ilustración y visión del indio^a

Por *Edouard Fernández-Bollo**

Introducción : Espejo y la conciencia crítica latinoamericana.

No se puede subestimar la fundamental importancia que tiene la visión del indio en el proceso de construcción de la identidad latinoamericana, que aún hoy no ha concluido. Las sociedades actuales de esta región del mundo se han caracterizado en efecto por lo que podríamos llamar un mestizaje desigual, tanto por su origen —que no es el encuentro libremente elegido de dos personas, ni de dos mundos, sino la imposición mediante la conquista de los valores o deseos predominantes de uno sobre otro— como por su amplitud y efectos, que han redundado en definitiva en unas estructuras sociales en las que las muy marcadas diferencias siguen de algún modo relacionadas con la pertenencia étnica.

Por ello la cuestión del indio es, incluso en aquellos países en que su presencia es más tenue en la actualidad, un factor revelador del proceso de construcción de la imagen propia, de la asunción de una realidad, al menos pretérita, que sigue siendo problemática: la doble relación al pasado y al presente indígena están por resolverse en América Latina. A pesar de los progresos en la conciencia de la historia, coexisten demasiado a menudo reivindicaciones airadas del pasado indígena con mudos desprecios o temores frente a su realidad presente.

Una visión crítica de la realidad latinoamericana debe pues encarar decididamente estos problemas y la obra del egregio quiteño Francisco Javier Eugenio de Santa Cruz y Espejo (1747-1795) nos parece permitir una aproximación muy interesante de ellos. En

^a Esta ponencia es una nueva versión de un trabajo más amplio sobre Eugenio Espejo realizado conjuntamente con Concepción León Carrera para la Universidad de París - Nanterre.

* Profesor de Lengua Española I en la Universidad de París.

efecto, anteriores estudios han desarrollado la idea de que en la obra de Espejo se manifiesta en sus albores la conciencia crítica que empiezan a tomar de sí mismas¹ las sociedades que luego se identificarían como latinoamericanas. En él se ve en sus primicias el desarrollo de una “visión crítica de su tiempo”, que será, en aspectos más esenciales que los meramente políticos, anticipadora de características profundas de las sociedades latinoamericanas.

La hipótesis que este trabajo quiere desarrollar es que esta visión es más ambigua de lo que una cierta tradición, un tanto panegírica, ha mostrado hasta ahora. Y esta ambigüedad nos parece característica de un ideal ilustrado que se construye olvidando o dejando de lado la peculiaridad de la población indígena.

1) Espejo y la Ilustración

La sociedad quiteña de la segunda mitad del siglo XVIII, inmersa en una crisis económica patente para todos², tiene a pesar de su situación un tanto marginal en los principales flujos de personas, mercancías e ideas, una receptividad sorprendente a los influjos de los movimientos intelectuales europeos, cuando se toma en cuenta la distancia y la falta de circuitos organizados de difusión de las ideas. Lo que se da es una difusión privada, en gran parte a través de bibliotecas personales y de los viajes a Europa de las escasas personas que podían permitírselo. Espejo, autodidacta de origen discreto, es el ejemplo de las nuevas vías de ascensión social civil³ que se abren a quien puede, por su esfuerzo propio y dotes intelectuales, ser el calificado portavoz de las nuevas ideas. Que estas vías seguían siendo muy estrechas lo atestigua su biografía, con todas sus estrecheces y continuos combates⁴.

Sin embargo no impidieron estas dificultades que Espejo, uno de los primeros críticos de la literatura en el Nuevo continente por su obra *El Nuevo Luciano*⁵, fundador del primer periódico de la Real

¹ Hay que hacer en este sentido una referencia obligada a la recopilación de estudios sobre Espejo publicada por la Pontificia Universidad Católica del Ecuador con el título de *Espejo, conciencia crítica de su época*, en 1978, que marca la renovación de los estudios contemporáneos en el Ecuador sobre la obra de Espejo. En lo sucesivo se abreviarán las citas de esta obra en ECCE, seguida del número de la página.

² Cf. por ejemplo Tyrer, Robson Brines, *The demographic and economic history of the Audiencia of Quito : indian Population and the Textile Industry, 1600-1800*, Ph. D. Thesis, University of California at Berkeley, 1976; consultado en su traducción al castellano, Historia demográfica y económica de la Audiencia de Quito, Quito, Banco central del Ecuador, 1988.

³ Su hermano en cambio tomara la vía más clásica de la carrera religiosa

⁴ Ver la obra de José María Vargas, *Biografía de Eugenio Espejo*, Quito, Editorial Santo Domingo

⁵ Cf. el anexo bibliográfico.

Audiencia de Quito, les *Primicias de la cultura de Quito* propagador de novedosas ideas de higienismo médico en sus *Reflexiones sobre las viruelas*, que fueron una de las contadísimas obras americanas de esa época publicadas, al menos parcialmente en España, haya sido uno de los más conspicuos representantes de la Ilustración laica americana, del hombre de letras, según la caracterización de Arturo Andrés Roig⁶. Hay sin embargo que precisar en que sentido se le puede insertar en esta corriente de pensamiento, que sin ser reducible a la unidad de una escuela de filosófica rigurosamente definida, puede caracterizarse por una herencia y por una problemática intelectual comunes, aunque unos y otros difieran e incluso se opongan en cuanto a las soluciones propugnadas⁷.

En la obra de Espejo en efecto, no encontramos una influencia importante —a la diferencia de la siguiente generación, la de Caldas y Mejía Lequerica— de las figuras consideradas como más representativas de este movimiento : Ni Locke, Hume o la escuela escocesa son siquiera citados, los grandes nombres franceses como Montesquieu, Diderot, D'Alembert, Voltaire y Rousseau son conocidos pero no parecen ser fuente de inspiración⁸. Es obvio que para explicar este hecho se puede aducir lo difícil, sobre todo después de 1789, de aludir a doctrinas condenadas por la Iglesia y por la política del nuevo soberano español, Carlos IV. Pero no nos parece posible sostener que Espejo fuera un Ilustrado de corte francés, pero que escondía sus opiniones para evitar posibles represiones. Ninguna obra ni ningún testimonio fehaciente nos permiten afirmar esto; al contrario numerosos escritos en diferentes épocas de su vida muestran discrepancias muy marcadas entre las concepciones de Espejo, y las predominantes en las máximas figuras europeas de la Ilustración, por lo menos en dos temas especialmente importantes : la religión y la política.

En primer lugar, en los temas religiosos hay que resaltar la total ausencia de cualquier tipo de cuestionamiento del dogma católico. Al contrario, tenemos en Espejo a un autor que ha escrito cartas teológicas a pedido de autoridades religiosas como el Padre La Graña o como el Comisario del Santo Oficio, en las que muestra su per-

⁶ En *El Humanismo en la segunda mitad del siglo XVIII*, II, Quito, Banco central del Ecuador y Corporación editora nacional, 1984, pp. 51-62.

⁷ La obra clásica sobre este tema es la de Ernst Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, 1932, consultada en su traducción francesa, *La philosophie des Lumières*, Paris, Fayard, 1966.

⁸ Así por ejemplo las alusiones en las *Primicias* a Voltaire (OE, p.160) o a Montesquieu (OE, p.195) distan mucho de ser positivas. Claro está que se trata de un texto escrito en un momento de plena crisis debida a la Revolución francesa.

fecta ortodoxia en temas tan arduos para la teología católica como las indulgencias y la Immaculada Concepción de María ⁹.

Ya en la *Ciencia blancardina*, Espejo se pronunciaba con gran claridad :

“El naturalismo y el filosofismo son los grandes sistemas de los impíos de hoy día, negar toda autoridad, figurar que la religión es la cadena y la tortura del entendimiento. Querer que éste, solo, inválido sea el que pueda y deba decidir los principios de las creencias y de la doctrina que se ha de seguir. Hacer que la materia piense; que esta materia fuese hecha por sí misma. O que si la crió un Sér Supremo, la ha abandonado para siempre , no queriendo acordarse más de ella. Que finalmente todo lo que se ve en toda la fábrica del Universo, no es sino el efecto de la casualidad. Vea Ud. todos los opuestos y tumultuarios delirios de nuestros ilustrados filósofos de hoy ¹⁰.”

A estos escritos hay que añadir los sermones que escribió para su hermano Juan Pablo, entre los cuales destaca el Primer panegírico de Santa Rosa de Lima, predicado en la catedral de Quito el día 30 de Agosto de 1793 ¹¹, que contiene una enardecida condena del pueblo francés revolucionario:

“... un pueblo altivo y tumultuario, cruel y pérfido, impío y parricida, desnaturalizado y asesino de su Rey;... que es idólatra de la impiedad y la licencia; que fugitivo de la Religión de un Ser omnipotente y de la legítima autoridad de un monarca padre, se ha vuelto el horror de la Europa, el escándalo del mundo, el monstruo más horrible que ha abortado el abismo, ese dragón pestilente de tantas cabezas, cuantas son sus pasiones, sus jefes, su libertinaje y su furor ¹²”.

Está claro que el autor de estas líneas no congenia con la religión civil que los jacobinos impusieron en Francia. Pero incluso, antes de estas circunstancias dramáticas,¹³ no se ve en ninguna

⁹ Ver en los *Escritos*, las cartas teológicas sobre las indulgencias (I, pp. 219-254) y sobre la Immaculada Concepción de María (I, pp. 574-590).

¹⁰ En *Escritos*, II, pp.136-137.

¹¹ “Primer sermón panegírico”, en *Escritos*, II, pp. 543-564. Los otros sermones publicados por Gonzalez Suarez son el sermón de San Pedro predicado el 30 de junio de 1780 (II, pp.525-542) y el segundo sermón panegírico, predicado el 31 de agosto de 1794 (II, pp.565-590).

¹² *Ibid.*,p. 562.

¹³ Hay que recordar que la ejecución de Luis XVI el 21 de enero de 1793 causó conmoción en toda Europa, incluso entre los simpatizantes de la revolución de 1789 como Kant. Esto determinó también la entrada de España en guerra contra Francia

obra de Espejo ningún tipo de reflexión sobre la idea de religión natural, como medio para escapar de los conflictos creados por fanatismos irracionales ¹⁴. En *El Nuevo Luciano*, Espejo condena, sin ningún matiz tanto a Voltaire, el cínico deísta, como a Rousseau, con su fe sentimental de vicario de Saboya ¹⁵. Con mayor razón, el problema de la compatibilidad de la dogmática católica con la razón no podía ser abordado por Espejo.

En lo que respecta a los temas políticos, el “Primer sermón pagnérico” muestra también, dos años antes de su muerte, las convicciones monárquicas de Espejo, que están claramente ligadas a sus creencias religiosas. Escribe pues Espejo que el “Ejemplo tristísimo de nuestros días” que dan los acontecimientos de Francia debe hacernos conocer :

“...que así como la Religión es el apoyo del trono, así la más pequeña centella de la incredulidad amparada del nombre de la crítica, es el fuego del desorden, del tumulto y de la subversión !”¹⁶

Añade el sermón que ve a:

“América bendiciendo mil y mil veces la dichosa suerte que le tocó de ser esclava de la ley, que abraza con su dependencia voluntaria y meritoria ; de ser sierva de su Rey, que adora con la humilde reunión de todo su cuerpo á su cabeza suprema ; de ser aquella tranquila súbdita, que oye en la calma de sus pasiones, en la quietud de su libertad, en el silencio de su agudeza y penetración, la palabra imperiosa de su Señor amabilísimo.”

Estas afirmaciones provocaban la incredulidad de los que consideran a Espejo como un independentista solapado, que en 1793 debía estar ya conspirando con miras a la emancipación de América. Los estudios más recientes han permitido tener una apreciación más exacta de la posición de Espejo al respecto. Carlos Paladines ya consideraba en su estudio de 1978 sobre el pensamiento político de Espejo¹⁷ que :

¹⁴ Ver en la obra de Cassirer, *Ibid.* capítulo IV, punto 2, la importancia de este tema en la Ilustración europea.

¹⁵ “Desgracia ha sido que dos ingenios tan sobresalientes para la poesía francesa, como el Voltaire y el Rousseau, tuviesen el corazón tan apestando y corrompido en la divina ciencia de la Religión” *Escritos*, I, p.296.

¹⁶ *Ibid.* p. 565.

¹⁷ ECCE, pp. 193-223.

*“Tal vez Espejo no elaboró, como se ha venido afirmando, ni el establecimiento de un gobierno popular ni la confirmación de un gobierno de carácter republicano; ni la emancipación de las colonias y mucho menos un plan secreto de levantamiento simultáneo en todos los Virreinos y Audiencias; pero sí inició un tipo de reflexión y formación política que retomado y recreado por sus discípulos, ayudó a generar, algunos años más tarde, el proceso independentista”.*¹⁸

Esta última afirmación nos parece absolutamente cierta, precisando que fue más por su concepción de la “quiteñidad” y su reivindicación de una igualdad (a veces polémicamente afirmada como superioridad) del americano respecto al europeo por lo que pone en marcha un movimiento que llevará a la emancipación de América y no tanto por sus reflexiones o por su práctica directamente políticas.

De hecho, no se tiene tampoco ningún indicio real de que Espejo haya tenido una actividad política de tipo prerevolucionaria o subversiva, que nos parecería contraria a todas sus doctrinas escritas, en las que el único autor de derecho natural citado con aprobación es el poco subversivo Pufendorfes el poco subveri. En su estudio sobre *Las prisiones del Doctor Eugenio Espejo*,¹⁹ Jorge Villalba ha puesto además en evidencia como las más altas autoridades españolas (el Virrey de Nueva Granada, así como la Corte de Madrid) no consideraron en ninguna ocasión a Espejo culpable de sedición.

Tanto en el aspecto religioso como en el político Espejo difiere pues de las grandes corrientes de la Ilustración europea. Pero en realidad esto no tiene nada sorprendente ya que Espejo, por su pertenencia al ámbito cultural hispánico, participa naturalmente de las tendencias generales de la Ilustración española, como las dibujó Sarrailh²⁰. Ciertamente es, sin embargo, que Espejo es un crítico mordaz de la mediocridad de las luces españolas, y que su defensa de lo americano muestra las capitales diferencias que le enfrentan a la sensibilidad peninsular. Pero debe señalarse que incluso en la crítica de las deficiencias hispánicas se apoya en modelos ibéricos como el padre Feijoo, y el padre Isla²¹, abundantemente citado en

¹⁸ *Ibid.*, p. 209.

¹⁹ Quito, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 1992.

²⁰ *L'Espagne éclairée de la seconde moitié du XVIIIè siècle*, Paris, 1954.

²¹ Y también el portugués Luis Verney, el Barbadinho.

El nuevo Luciano. Su concepción de la acción política, que deja de lado la crítica de la religión y del derecho político para concentrarse en las reformas concretas educativas y de corte socio-económico nos parece muy similar a la de españoles como Floridablanca y sobre todo Campomanes²². Y a pesar de lo que en otros países europeos pudiera parecer unas atrasadas timideces ideológicas, esta concepción de la acción del hombre de letras merece plenamente ser calificada de ilustrada.

En efecto, Kant, cuando quiso definir lo que era la Ilustración, dijo que era :

“La salida del hombre de su Minoría, de la cual es él responsable. Minoría, es decir la incapacidad de utilizar su entendimiento sin la dirección de otro, minoría de la cual él es responsable, puesto que la causa reside no en un defecto del entendimiento, sino en la falta de decisión y de valor para utilizarlo sin la dirección de otro. ¡Sapere aude! Ten el valor de utilizar tu propio entendimiento. He aquí la divisa de la Ilustración”²³.

Nos parece que tanto la vida como la obra de Espejo son el mejor ejemplo de cómo se puede poner en práctica esta divisa, aún oponiéndose, cuando le pareció necesario, a algunas tendencias de la Ilustración europea, para realizar su anhelo más profundo : contribuir a que su pueblo, el quiteño, saliera definitivamente de su minoría. Si el fundamento común de la Ilustración es la idea de que el progreso vendrá por la difusión de la luces, es decir del auténtico conocimiento, el que nos permite actuar sobre la realidad y no se queda en palabras huecas como las de la retórica barroca criticada en *El Nuevo Luciano* o las de los médicos ignorantes satirizados en las *Reflexiones sobre las viruelas* Espejo es un Ilustrado más auténtico que aquellos europeos de su siglo que denegaban la plena humanidad y la capacidad de progreso a los americanos.

Para Espejo como para todo auténtico ilustrado, la razón , el instrumento de adquisición de este conocimiento, es por lo menos potencialmente, el bien común de todos los hombres. Ahora bien, las condiciones naturales para el desarrollo de estas capacidades,

²² Ver de este último en particular *el Discurso sobre el fomento de la industria popular* y el *Discurso sobre la educación popular de los artesanos*, editados por el Instituto de estudios Fiscales, Madrid, 1975.

²³ *Beanwortung der Frage : Was ist Aufklärung ?*, 1784, citado a partir de la traducción francesa *Réponse à la question : qu'est-ce que les Lumières ?* en *La philosophie de l'histoire*, Paris, Gonthier, 1947, p.46.

como lo expone con especial claridad en el “Discurso sobre la escuela de la Concordia” están perfectamente reunidas en la ciudad de Quito :

“El genio quiteño lo abraza todo, todo lo penetra, a todo lo alcanza...La copia de la luz, que parece veo despedir de sí el entendimiento de un quiteño que lo cultivó, me deslumbra; porque el quiteño de luces, para definirle bien, es el verdadero talento universal.”²⁴

En lo que es implícitamente ya una refutación de la “Calumnia de América” que el prusiano de Paw lanzó en 1768 con sus *Recherches philosophiques sur les américains*²⁵, Espejo afirma que en todo el globo:

“..no encuentro horizonte más risueño, clima más benigno, campos más verdes y fecundos, cielo más claro que el de Quito...Con tan raras y benéficas disposiciones físicas que concurren a la delicadísima estructura de un quiteño, puede concebir cualquiera, cual sea la nobleza d sus talentos y cual la vasta extensión de sus conocimientos si los dedica al cultivo de las ciencias ²⁶”.

Estas afirmaciones quieren en efecto refutar hiperbólicamente las aseveraciones del Prusiano y sus seguidores, que veían en América una naturaleza hostil al desarrollo de la civilización.

Después invocará Espejo, aludiendo directamente a de Paw, Raynal y Robertson, el testimonio de La Condamine y de los egregios compatriotas, entre los cuales menciona a Pedro Vicente Maldonado, pero también a Caspicara, el famoso escultor de la Escuela quiteña²⁷. Se debe resaltar a este respecto que Espejo ve el testimonio de las luces no sólo en las obras teóricas sino en las tareas cotidianas de los artesanos :

²⁴ *Obras escogidas*, p. 172.

²⁵ Sobre los orígenes y desarrollo de esta cuestión, ver el libro de Antonello Gerbi, *La disputa del nuevo mundo*, consultado en su primera edición castellana, México, Fondo de Cultura Económica, 1960. Sobre su repercusión en Quito, ver el artículo de Ekkehart Keeding “La polémica del nuevo mundo en la literatura de Quito del siglo XVIII” publicado en las memorias del primer simposio europeo sobre antropología del Ecuador, S. Moreno Yanez (comp.) Quito, Abya-Yala, 1989. La misma Editorial ha publicado algunos extractos de los textos originales de la polémica en *Europa y Amerindia*, Quito, 1991.

²⁶ *Ibid.*, pp. 172-173.

²⁷ *Ibid.*, pp. 185-187.

“Pues allí, el pintor y el farolero, el herrero y el sombrerero, el franjero y el escultor, el latonero y el zapatero, el omnívoro y el universal artista presentan a vuestros ojos preciosidades, que la frecuencia de verlas nos induce a la injusticia de no admirarlas. Familiarizados con la hermosura y la delicadeza de sus artefactos, no nos dignamos ni siquiera prestar un tibio elogio a la energía de sus manos, al numen de invención que preside sus espíritus, a la abundancia de genio que enciende y ànima su fantasía”²⁸.

Estos artesanos también demuestran que el quiteño puede igualar o aventajar al europeo industrial, en tareas, que por su contribución al bien común, son más dignas de encomio que muchas disquisiciones teóricas²⁹.

¿Qué falta entonces para que Quito salga de su minoría? El primer número de las *Primicias de la cultura de Quito* nos lo dice claramente :

“.. no puede llamarse adulta en literatura, ni menos sabia una Nación, mientras generalmente no esté desposeída de preocupaciones, de errores, de caprichos; mientras con universalidad no atienda y abrace sus verdaderos intereses; no conozca y admita los medios de encontrar la verdad; no examine y adapte los caminos de llegar a su grandeza, no mire, en fin, con celo, y se entregue apasionadamente al incremento y felicidad del Estado y la sociedad”³⁰.

Espejo añade que el hecho de que haya en un país un sabio cenobita no basta, hay que difundir el saber, multiplicarlo para que llegue hasta el común, que no debe ser ajeno de los principios de la vida civil y de los que conciernen a la religión, a la virtud y a la piedad. Para esto hace falta pues un esfuerzo colectivo hacia el cultivo de las ciencias y del Bien común. Espejo insiste en que hay que anteponer al orgullo individual, el orgullo nacional, al que llega a calificar no sólo de “virtud social” sino de “brío racional”, y citando a Quintiliano, de “pasión de las almas de mejor temple”³¹. El orgullo nacional, el patriotismo es el medio que la razón puede utilizar para realizar sus designios de progreso.

²⁸ *Ibid.*, p. 172.

²⁹ Esta valorización del artesano se encuentra también en Campomanes que quiere “Poner en la estimación que merecen las artes y oficios en el Reino y a los artesanos que las profesan.” (*Discurso sobre la educación popular*, p. 73).

³⁰ *Ibid.*, p. 136.

³¹ *Ibid.*, p. 177.

Por ello hay que resaltar que el proyecto ilustrado de Espejo es fundamentalmente un proyecto político apasionadamente nacional, aunque no sea aún independentista. Es un proyecto político, porque no se trata de cultivar la razón de manera abstracta, cada uno por su lado, como el cenobita : sólo la acción colectiva puede vencer los obstáculos que la inercia, la ignorancia o los intereses creados oponen a la razón. Pero sólo hay un resorte posible para esta acción, un resorte que aglutine los esfuerzos en vez de dispersarlos el patriotismo, la “pasión racional”, es lo único que puede ser más fuerte que el orgullo individual, y por ello, el ilustrado no sólo debe dejarse llevar por él, sino también inspirarlo en los demás ³².

Vemos así cómo, en su raíz profunda, el proyecto de Espejo es un proyecto de intervención en la vida pública y no de lo que después se llamará el “Laissez faire”. Contrariamente a lo que sostenía ya Adam Smith (claro está, en el país económicamente más avanzado de su tiempo) no se trata de dejar la actividad espontánea de cada cual genere, gracias a una “mano invisible”, la felicidad colectiva. Hay que llevar a cabo una acción deliberada, si es necesario, autoritaria (ya que el bien común justifica el sacrificar los intereses particulares) de difusión de las luces. De ahí que Espejo propugne, en la salud pública como en la economía, una intervención activa de las autoridades.

En las *Reflexiones sobre las viruelas*, Espejo apela al monarca para solucionar los problemas que se derivan de confiar la dirección del hospital a una orden religiosa ³³, y desde luego no confía en la iniciativa de la caridad privada para organizar una casa de salud Pública para los aquejados de enfermedades contagiosas como el sarampión.

En el *Voto de un ministro togado* propugna Espejo una auténtica división imperial del trabajo entre las diferentes posesiones del monarca español y en ese marco, un plan de desarrollo de la Audiencia basado en la lana, el lino, la seda y el corte de la quina. Si bien se opone al estanco de la quina, sí considera que el estanco del tabaco debe mantenerse, y aún limitarse los sitios que han de producirlo ³⁴. No hay pues desconfianza de la iniciativa pública,

³² El que haya que apelar a la pasión nos parece explicar el cariz marcadamente retórico del discurso de Espejo, que podría sorprender si se creyera que es un racionalista estricto.

³³ *Reflexiones*, *Ibid.*, p. 81

³⁴ O.E.p. 207.

sino al revés; constatando que “Nuestro Pueblo a todo lo que tiene apariencia de novedad tiene un terror pánico ³⁵”. Espejo parece confiar más en poder convencer a las autoridades de tomar medidas conformes al Bien público, que en la espontaneidad de la sociedad de su tiempo.

De ahí también la característica de sus proyectos si se trata de difundir las luces, hay que partir de los ilustrados, en un movimiento centrífugo que vaya alcanzando a cada vez más gente. En ese marco, la idea de una sociedad patriótica cobra una importancia especial.

La idea de las sociedades económicas de amigos del país, tuvo como primer modelo en España la Sociedad económica vascongada, fundada en 1763 bajo el patronazgo del Conde de Peñaflores. En el Discurso sobre el fomento de la industria popular de 1774, que Jovellanos hizo imprimir en 30. 000 ejemplares, tirada excepcional para la época, Campomanes aboga por la multiplicación de estas sociedades que deben ser puntos de apoyo y de propagación del espíritu reformista ³⁶. En 1791 existían así cerca de 70 sociedades de este tipo en España, y en América del Sur la de Mompo y la de Lima. El objetivo era incorporar a estas tareas de reforma las fracciones ilustradas de lo que hoy se llamaría “sociedad civil” : este tipo de institución es el arquetipo mismo de la acción ilustrada, en la que los espíritus conscientes de la necesidad de reformas aúnan sus esfuerzos para la difusión del conocimiento.

No es de extrañar pues que ya en la *Defensa de los curas de Riobamba* Espejo estimara necesaria la creación de una sociedad de este tipo en Quito³⁷ y que fuera el más activo promotor de sus labores como secretario y redactor de las “Primicias”. Los estatutos de la sociedad³⁸ muestran lo vasto de sus ambiciones, mejorar la agricultura³⁹ y la economía rústica, desarrollar la enseñanza de los oficios útiles y de las primeras letras, promover el comercio con la eventual creación de una compañía textil. Esto contrasta trágicamente con lo limitado de su real efectividad : la sociedad sólo

³⁵ Reflexiones, *Ibid.*, p. 110.

³⁶ Ver el artículo de BEERMAN, Eric “Eugenio Espejo y la Sociedad Económica de amigos del País de Quito” en NÚÑEZ, Jorge (comp.), *Eugenio Espejo y el pensamiento precursor de la independencia*, Quito, ADHILAC, 1992, abreviado en EEPPI. pp. 11-28.

³⁷ *Escritos*, II, pp. 193-194.

³⁸ Comentados por Carlos Paladines en su artículo incluido en EEPPI, pp. 133-152.

³⁹ Es en la comisión de Agricultura en la que se abordaba el problema de la población indígena.

tuvo dos reuniones el 29 de febrero y el 10 de marzo de 1792, no encontró mayor eco en la población quiteña y fue finalmente suspendida por la Real Orden del 11 de noviembre de 1793. Las “Primiicias “ apenas duraron seis meses, hasta el 21 de marzo de 1792 en los cuales se publicaron siete números, íntegramente redactados por Espejo.

No entra en el propósito de este trabajo examinar las múltiples razones que hicieron fracasar este intento de acción ilustrada — como otros tantos— en el Imperio español, entre las cuales se cuentan lo irreal de los planteamientos de base y el giro antireformista del reinado de Carlos IV, ni tampoco medir su impacto sobre los años siguientes, que desembocarían en las guerras de Independencia. Queremos únicamente señalar cuál es el papel del indio en un proyecto de esta índole : objeto necesario y sujeto imposible de la acción ilustrada.

El indio es el objeto necesario, por el simple y llano hecho de que forma el setenta por ciento de la población de la Real Audiencia en esa época y la práctica totalidad de la fuerza de trabajo. Todo intento de transformar la economía y la sociedad tiene que plantearse como objetivo, el modificar su comportamiento y condiciones de existencia. Como lo dicen los estatutos de la Escuela de la Concordia :

“...siendo ellos los verdaderos colonos de esta tierra, y los operarios principales de todas las Artes y oficios mecánicos, por lo que su menoscabo debe contarse por una de las fatalidades que más influyen en la desgracia pública, y podría causar la ruina entera del estado en América ⁴⁰.”

Pero a la vez es el sujeto imposible por que no participa, ni puede participar en la elaboración del proyecto. No sólo no hay ningún indígena⁴¹ entre los miembros de la Escuela de la Concordia, sino que la segunda mitad del siglo XVIII esta marcada por lo que Arturo Andrés Roig califica de “declive de la conciencia lingüística”⁴², tes-

⁴⁰ *Ibid.*, EEPPI, p. 141.

⁴¹ Ni que decir tiene que no consideramos a Espejo como indígena. Sólo por motivos ideológicos puede uno negar la realidad mucho más que biológica, cultural, del mestizaje de Espejo. Mestizaje desigual, claro, como todos los salidos de la colonia : una cultura hispánica dominante sobre una realidad mezclada y en parte denegada. Sobre la parte meramente biológica de la cuestión, ver Fernando Jurado Noboa “Estudios inéditos sobre Espejo” en *Boletín de la Academia nacional de Historia*, Quito, n° 135-136, 1980, pp. 67-104.

⁴² ROIG A.A., *Ibid.*, I, cap 3 pp. 52-75.

timonio del declive del interés por la civilización indígena como tal. Simbólicamente, con la expulsión de los jesuitas, que se consideró en Europa como una victoria de la Ilustración, se cerró la cátedra de quichua, que la universidad oficial no retomaría. En ningún momento la Escuela de la Concordia se plantea cuál puede ser la visión específicamente indígena del progreso del país ni cómo tomar en cuenta sus puntos de vista. Los ilustrados saben lo que es el progreso y no necesitan de los indios desprovistos de educación para planificarlo. Se va a intentar, con poco éxito, claro, mejorar la situación de los nativos, pero la finalidad de esta mejora es incorporarlos definitivamente a un proyecto de futuro en el que su identidad específica no tiene ninguna cabida.

Las raíces de esta contradictoria relación de la acción ilustrada a la realidad indígena es lo que queremos rastrear en los textos en los que Espejo nos habla del indio y de su condición.

II) : *El Indio y el proyecto ilustrado*

La tradición de los estudios sobre Espejo, especialmente pero no exclusivamente en el Ecuador ⁴³, ha caracterizado principalmente su visión como la de un defensor del indio. Es absolutamente innegable, y constituye uno de sus títulos de gloria, que Espejo principalmente en la *Defensa de los curas de Riobamba* pone en evidencia, con acentos de clara denuncia, la triste condición A).

Pero esta defensa es sólo una de las caras de la moneda. No creemos que se pueda ignorar, ni desechar como intrascendentes, otra serie de textos que presentan una imagen muy diferente de la precedente, y que nos parece mostrar que falta en Espejo una valoración positiva de la idiosincrasia del Indio (B).

Intentaremos pues, tomando en consideración todos estos aspectos, aventurar una hipótesis que nos permita formar una imagen a la vez completa y coherente de la visión del Indio en Espejo. (C).

⁴³ Ver el artículo de RENAUD, Richard "Sur la vision des indiens d'Amérique par un métis éclairé du XVIIIème siècle : Eugenio Espejo" *Revue de l'Association des professeurs de langues vivantes de l'enseignement public LXXX ème année*, n° 1-2, 1977.

A) La defensa del indio americano

Los escritores que se han interesado específicamente por el tema del indio en Espejo coinciden todos, ciertamente con diferencias de acento ⁴⁴, en resaltar el valor de la denuncia que hace Espejo de la condición del indígena en su época. Acertadamente señalan que no se trata sólo de denunciar los abusos de los que eran objeto los indígenas (1°), sino que Espejo los defiende contra todo reproche de inferioridad “natural” (2°).

1°) La denuncia de los abusos

Si la condición del indígena en la sociedad del siglo XVIII en la que vive Espejo, sufre cambios trascendentales, al pasar progresivamente de la comunidad a la hacienda, en la que los grandes propietarios criollos les “conciertan”, esto no modifica el principio básico de la sociedad estamental colonial, en la que la condición jurídica del indígena es la de un inferior, en teoría, protegido, como las viudas y los huérfanos, en realidad explotado, puesto que todos los grupos de poder, iglesia, hacendados y autoridad real sacan sus ingresos de su trabajo ⁴⁵.

Espejo conoce perfectamente esta realidad, hecha muchas veces de atropellos, incluso al orden legal colonial y sabe muy bien lo que el indio tiene que soportar. De ahí que se extienda sobre diversos aspectos de la vida indígena, entre otros: el trabajo, el tributo que debían pagar, las fiestas que celebraban, los derechos que les asistían. Espejo llega a cuestionar el fundamento económico de la situación del indio:

“Los miserables indios, en tanto que no tengan, por patrimonio y bienes de fortuna, más que sólo sus brazos, no han de tener nada que perder. Mientras no los traten mejor, no los paguen con más puntualidad, su cortísimo salario, no les aumenten el que deben llevar por su trabajo, no les introduzcan el gusto de vestir, de comer, y de la policía en general; no les hagan sentir que son hermanos, nuestros estimables y nobilísimos siervos, nada han de tener que ganar, y por consiguiente la pérdida ha de ser ninguna”⁴⁶

⁴⁴ Nos referiremos aquí a los estudios de Samuel Guerra, y Carlos Paladines incluidos en ECCE, de Gonzalo Ortiz en EEPPI y , últimamente, Reinaldo Miño.

⁴⁵ De ahí los conflictos entre estos grupos para modificar los equilibrios de la repartición de ese trabajo; el motivo de la *Defensa* es precisamente uno de esos conflictos, a saber entre la iglesia y el recaudador de tributos reales Barreto.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 208.

Esta es a nuestro entender, una de las denuncias más contundentes que Espejo lleva a cabo. Sin embargo es interesante notar que los cronistas españoles Jorge Juan y Antonio de Ulloa en las *Noticias secretas de América* redactadas pocos años antes de las obras de Espejo hacen reflexiones similares. Ellos también constatan que los indios son lentos, dejados y espaciosos para el trabajo, pero en cambio reconocen que cuando obtienen utilidad propia, su pretendida pereza no es estorbo ⁴⁷.

“Para los Indios es lo mismo ganar dinero á costa de su sudor y fatiga que no ganarlo, porque el interés que le resulta de ello, es tan pasajero en sus manos que nunca llega el caso de disfrutarlo; porque quanto más trabajan y agencian, tanto mas rapidamente pasa de su poder al de los Corregidores, al de los Curas, y al de los dueños de las haciendas. A vista de esto, ¿quién podrá culpar á los Indios de flojos y perezosos, y no á los Españoles de aquellos payses de tiránicos, impios y codiciosos”⁴⁸

En ciertos aspectos, incluso, la denuncia de los españoles puede ser más explícita. Así, en relación a los malos tratos que soporta el indio Jorge Juan y Antonio de Ulloa narran lo que han visto, esto es, las diferentes formas de castigo que los indios soportan por parte de sus comitres, mayordomos, curas u otros. Los castigos consistían desde los latigazos, en su cuerpo desnudo, por los que tenían que dar gracias a Dios, hasta recibir chispas de fuego en su cuerpo, resultado del frotamiento de dos pedazos de yezcas de magüey, si como soportar la prisión, el hambre. Pero, el peor de los castigos que debían soportar es que les cortaran el pelo ⁴⁹.

Más aún, los cronistas españoles al haber constatado tantos abusos en la expropiación de la tierra al indio, estiman indispensable sugerir al monarca la restitución de la tierra en favor del indio, por lo menos en lo que tiene que ver con los últimos veinte años mientras que Espejo en ningún momento expresa el deseo de restituir tierras a los indígenas. Así escriben los españoles :

“Sentado que la mayor parte de las haciendas, y algunas todas enteras, se han formado con las tierras que injusta-

⁴⁷ *Noticias secretas*, citadas en la edición facsimilar de la de David Barry, Madrid, Ed. Turner, 1982 p. 285.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 286.

⁴⁹ *“Noticias secretas”*, *Ibid.*, p. 291.

mente se les ha quitado a los indios, a unos con violencia, a otros con engaño, y a otros con el incierto supuesto de ser libres para disponer de ellas, convendría mucho, para que aquella nación respirase de la estrechez en que vive, y reparase en parte su infelicidad, mandar que se les volvieresen todas las que les pertenecían desde un cierto tiempo a esta parte, o a lo menos que se les restituyesen la mitad de las que se les han quitado despues de veinte años, lo qual se podría hacer en nuestro sentir sin que se injuriase a nadie, supuesta la verdad de lo que se ha dicho; porque el que compra una alhaja a un menor sin la debida solemnidad, el que la compra con engaño, y el que la usurpa, están condenados en la pena de la restitución, y en la pérdida de lo que dieron por ella, y así se les haría equidad aun en dejarles la mitad”⁵⁰

Además puede decirse que en cierto modo Espejo, por la definición mismo de su propósito de defender a los curas de Riobamba, está tomando el partido de uno de los opresores frente a otros y no menciona ninguno de los abusos contra el indio cometidos por el clero, abundantemente documentadas en las *Noticias secretas*, que dedican todo un capítulo a denunciar las “Extorsiones que padecen los indios por medio de los curas, con distinción de las que cometen con ellos los eclesiásticos seculares y regulares, el extravío de su conducta y vida escandalosa de unos y otros”⁵¹. Pudiera considerarse que, desde un cierto punto de vista, los españoles, por no estar ligados a una fracción particular, condenan a todos, curas y corregidores, con mayor imparcialidad.

En cambio parece difícil evitar la sensación de que Espejo defiende a veces una mala causa cuando habla de la celebración de las fiestas de indios a instancias del clero. Espejo justifica estas costumbres, porque cada sacerdote se encarga de realizar la fiesta, solamente una vez. El hecho de ser sacerdote, claramente concede un estatus por lo que quienes no pueden conseguirlo, ya sea porque no les ha llegado el turno, o, por su pobreza, se sienten avergonzados⁵².

Espejo justifica además estas celebraciones, porque permiten que los indios se entreguen con más interés a sus trabajos y

⁵⁰ *Ibid.*, p. 301.

⁵¹ *Ibid.*, pp. 334-353.

⁵² “*Escritos*”, *Ibid.*, p. 149.

sólo de esta manera podrán contribuir a la recuperación económica de la Real Audiencia :

*“Las fiestas no son nocivas a los indios, antes son sumamente provechosas; porque deseosos ellos de hacerlas, completas y lucidas, se aplican a sus respectivos trabajos, con el mayor esmero y afición”*⁵³.

Estos alegatos no parecen muy convincentes cuando se trata de justificar el gasto que representan las fiestas diciendo que no hay coacción sino “pía contribución”.

Pero la diferencia radical que hay entre la defensa del Indio de los cronistas españoles y la de Espejo, que hace a éste mucho más moderno e inequívocamente americano es que los peninsulares se pronuncian en favor del indio porque reconocen en él al hombre que no tiene la capacidad de discernimiento que lo tienen los europeos. Su defensa del indio se basa pues en la tradicional concepción paternalista de las Leyes de Indias que merecen su plena aprobación :

*“Este es un asunto bien arduo en aquellos países, pues si no estuvieran sujetas a tanta omisión las disposiciones ordenadas en las Leyes de Indias, a favor de sus naturales, son estas tan justas que con solo guardarlas lisa y llanamente, no tendrían los Indios mas que apetecer. Así lo conocen ellos en medio de su rusticidad, pues varias veces les hemos oído repetir, que tanto quanto los estiman sus Magestades los Reyes, miran solos con paternal amor, otro tanto los aborrecen los Españoles, tratandolos con la mayor tiranía, como si fuesen sus mas acérrimos enemigos; no dejando de alcanzar aun en la cortedad de sus talentos, que la recta justicia del Monarca castigaria severamente a los que los hostilizan tanto”*⁵⁴

La característica de Espejo, muy al contrario, es de considerar al indio como fundamentalmente igual a todos los demás hombres.

2º) La defensa íntegra de la humanidad del indio

El tema de la humanidad del indio es de los que se habían debatido desde el principio del descubrimiento y de la conquista. Hay

⁵³ *Ibid.*, p. 147.

⁵⁴ “Noticias secretas”, *Ibid.*, p. 302.

que resaltar que la posición oficial de la Corona española fue siempre reacia a admitir la esclavitud de los indígenas : Ya en 1503 Isabel la Católica se opuso a la esclavitud de los indígenas traídos por Colón antes de que el Papa Pablo III en la bula “Sublimis Deus” del 2 de junio de 1537 reconociera que el indio era hombre auténtico, que no debe ser privado de su libertad, ni de la posesión de sus bienes. Las Leyes de Indias de 1542 confirmaron esta posición con la importante salvedad de los indios de guerra o caníbales, que dio lugar a numerosos abusos. Pero como hemos dicho, la posición de la corona española era la de considerar al Indio como a un menor de edad, que precisaba de la protección oficial, y debía a cambio someterse al tributo.

En la Europa ilustrada del siglo XVIII, que no tenía ningún interés directo económico en el tributo indígena, se relanza sin embargo la cuestión de la supuesta “inferioridad natural” del hombre americano, especialmente a raíz de la obra ya mencionada de Cornelius de Paw. El clérigo holandés piensa que:

“Las especies animales y vegetales de América, así como su constitución geológica, son esencialmente las mismas que las de Europa. La diferencia consiste que en América, son más pequeñas y menos desarrolladas. Esto debido a la naturaleza acuosa de un continente “nuevo”, recién emergido, inestable, que nunca acaba de fraguar y adquirir consistencia. Allí radica la causa de una impotencia y frustración estructural que impide el total desarrollo de la vida. El hombre americano participa de esta frustración, no debido a causas y factores climáticos sino como condición natural irredimible: cobarde, pusilánime, sin vigor sexual, siempre niño (lampiño), indolente y estúpido, sumergido en el olvido de todo lo que significa ser animal racional”⁵⁵.

Claro está que esta visión se enfrenta a la del “Buen salvaje” defendida por otros intelectuales de la misma época, entre los cuales el abate Pernetty que sostiene una descripción del indio idealizada : “no es estúpido, ni degenerado; saludable, sencillo y candoroso es también hospitalario y confiado, no indiferente ni a la gloria ni al honor por la que esta dispuesto a dar la vida.”⁵⁶:

⁵⁵ “Europa y Amerindia”, *Ibid.*, Introducción de José Juncosa, p. xxi.

⁵⁶ *Ibid.*, p. xxiii.

Una alternativa tan alejada de la realidad no podía satisfacer a un hombre americano como Espejo. Más fiel en eso al espíritu de la Ilustración que los mencionados ilustrados europeos, Espejo extiende pues el principio de la igualdad fundamental de la persona humana a los oprimidos de su tierra. Así Espejo admite, sin ninguna restricción, que el indio es ente racional como los demás :

*“Por qué los indios han de merecer, que pensemos sinies-
tramente de todas sus prácticas e intenciones ?. Ellos son racio-
nales, como todos los hombres: cristianos como todos, los que
abrazan el Evangelio; hermanos nuestros como lo son entre sí
todos los hijos de Adán; y por lo mismo, dignos de que los trate-
mos con caridad en obras, palabras y pensamientos”⁵⁷*

Como es previsible en un autor con sinceras convicciones reli-
giosas, esta racionalidad se confirma por su capacidad de observar
la ley y los preceptos de la religión:

*“Es preciso conocer el genio y carácter de los indios, para
asegurar esta verdad. Los indios tenaces, en todas sus cos-
tumbres y modo de pensar, una vez que entablan algún uso,
le siguen por toda su vida, como necesitados a observar una
ley. De aquí, el empeño de hacer fiestas, de danzar, de cum-
plir obligaciones sobre todo, de dar gustosamente su Tributo
a V.C. R. P., mostrándose en este acto de sumisión y obsequio
debido á la Soberanía, que ellos son, no solamente raciona-
les, dotados de entendimiento, sino, también, buenos cristia-
nos, llenos de piedad religiosa, hacia el mejor y mas amable
Padre de sus pueblos como lo es V.C.R.P.”⁵⁸*

Pero sobre todo, lo más importante de la posición de Espejo es
que “apunta hacia algo capital: la causa de las deficiencias del in-
dio no se ubica en la naturaleza de éste sino en la historia ⁵⁹.

En efecto, en dos párrafos célebres de la *Defensa*, Espejo afirma
que:

*“La imbecilidad de los indios no es imbecilidad de razón
de juicio ni de entendimiento, es imbecilidad política, nacida
de su abatimiento y pobreza, semejante a la que, con más*

⁵⁷ *Escritos*, op.cit., p. 127.

⁵⁸ *Ibid.*, p.213.

⁵⁹ GONZALO ORTIZ en “*Eugenio Espejo y el pensamiento ecuatoriano sobre el Indio*” en
EEPPI, p.121.

villana adulación, manifestaba el senado a presencia de Tiberio..Así los indios, lo que tienen es timidez, cobardía, pusilanimidad, apocamiento, consecuencias ordinarias, en las naciones conquistadas... Querer suponer a los indios rústicos, salvajes y divorciados de la común luz natural, pronto por eso a hacer fiestas sin discernimiento, elección ni gusto acerca de ellas, es el error de gentes que no saben su idioma, sus usos y costumbres, y es un absurdo político, filosófico y aún teológico, el mayor que pueda escogitarse, y es un oprobio de la humanidad pensar así”⁶⁰

Estas palabras hablan por sí solas, y muestran el valor de la defensa de los indígenas hecha por Espejo, ya que no sólo reivindican, como una cuestión de principio “filosófica y aún teológica” la igualdad en la común luz natural, sino que adscriben a los juicios peyorativos sobre los indios una causa política : el estado de sometimiento en el que se encuentran. Estas palabras se completan poco después, con otras que parecieran disipar cualquier duda sobre el juicio que merecen los indios del siglo XVIII, en lo que concierne su supuesta imbecilidad:

“Si al principio de la conquista, parecieron imbéciles y flacos de capacidad intelectual, hecho que repugnan las historias; hoy, por la nueva educación y trato de gentes que logran, se conocen que son muy hábiles y capaces de la disciplina más sublime y exquisita; fuera, pues, de nuestros escritos y papeles, las palabras instinto, rusticidad, imbecilidad, tontera y bobera de los indios.”⁶¹

Sin embargo, en estos mismos textos, que representan lo más avanzado de la defensa de la igualdad de indios y blancos, encontramos a nuestro parecer los primeros indicios de los límites del reconocimiento del valor del indígena.

Primero no se comenta lo suficiente que Espejo, si bien niega con gran fuerza la supuesta imbecilidad **natural** de los indígenas, admite sin lugar a dudas la imbecilidad política de los mismos, su timidez, apocamiento, cobardía, etc...

En segundo lugar, cuando dice que se conocen que son muy hábiles, es “hoy, por la nueva educación que logran”. Pero no fuera de

⁶⁰ *Escritos*, p. 225.

⁶¹ *Ibid.*, p. 226.

esta educación : aquellos indios que no la han recibido podrán sin contracción seguir siendo tachados de salvajes. Y justamente toda la ambigüedad de la posición de Espejo nos parece provenir de lo que concibe que debe ser esta nueva educación. Creemos en efecto que el análisis de lo que dice Espejo al respecto pone de manifiesto una ausencia de valoración de la idiosincrasia indígena.

B) La ausencia de valoración de la idiosincrasia indígena

Debe quedar bien claro que lo que entendemos por ausencia de valoración de la idiosincrasia indígena no es la ausencia de valoración del indígena en general. Al contrario, Espejo tiene como ilustrado, y como lo atestiguan los textos que ya vimos, una concepción igualitaria del indígena, que hace que confíe en sus capacidades de progreso y de “alcanzar la disciplina más exquisita” como en las de cualquier hombre. De manera inversa, cuando admite la pereza de los oficiales precisa que “es efecto .propio y común en todo oficial de cualquier esfera o nacimiento que fuese”⁶².

Lo que queremos decir es que la cultura y manera de ser propiamente indígenas, en lo que precisamente no tienen de universal, sino de particular, no le interesan (1°). Esto hace que, lejos de ser un crítico de la Conquista, no dude en ciertos textos, cuando le parece necesario para el bien público, avanzar la idea de que la vía del progreso es la de acabar la tarea del siglo XVI, con la asimilación total del indígena (2°).

1°) La ausencia de identidad positiva propia del indio

En Espejo no vemos por ninguna parte una apreciación de los valores propios de la cultura indígena, que en ningún lugar son analizadas en sí mismas

Aquí la diferencia muy marcada con el padre Velasco el otro gran defensor quiteño de América durante el siglo XVIII. No sólo no hay descripciones de los valores culturales que habían podido conservar en el siglo XVIII, sino que tampoco se nota ningún interés histórico comparable al del Reverendo Padre por las raíces de esta cultura.

⁶² *Ibid.*, p. 199.

El texto ya citado de la *Defensa* muestra que para Espejo las historias repugnan el hecho de que los indígenas fueran en esa época efectivamente imbéciles y flacos de capacidad intelectual. Pero no se extiende más sobre la cuestión, que era sin embargo un argumento de defensa muy importante para el Padre Velasco contra la calumnia de América. Nótese además que no ser flaco de capacidad intelectual es lo propio de todo hombre para Espejo, y por lo tanto que su apreciación no conlleva ningún juicio de valor laudatorio sobre la cultura propia de los indígenas del pasado.

En otro texto, sobre el que volveremos más adelante, de las *Primicias*⁶³, Espejo escribe :

“Las edades de los Incas, que algunos llaman políticas, cultas e ilustradas, se absorbieron en un mar de sangre y se han vuelto problemáticas.”

Debe notarse el “algunos llaman” Espejo no toma por cuenta propia el juicio positivo de valor sobre esas civilizaciones pero sí el que se hayan vuelto problemáticas. Además, si en el Primer sermón panegírico Espejo califica a los Incas de sabios considera si embargo que infelizmente, su ciencia no estuvo bien encaminada :

*“sabios en la astronomía; más infelizmente calculaban con exactitud los momentos astronómicos de los solsticios y equinoccios; porque a nada más conducía su observación que a puntualizar los días consagrados a las fiestas de su deidad, de ese planeta, que, siendo a la naturaleza su honor y la fuente de sus luces, era para los peruanos la ignominia de su razón y el globo inmenso que les influía las tinieblas tenebrosas de una eterna noche...”*⁶⁴

En el mismo “Primer Sermón de Santa Rosa” que ya habíamos notado por su diatriba antirevolucionaria y monárquica, Espejo hace una descripción de la Conquista :

“El año de 1535, fundó Pizarro la Real ciudad de Lima, cuyo hecho puede llamar el crítico la serie de las vicisitudes humanas; el filósofo, el efecto de la barbarie, del apocamiato y la timidez del peruano; el político, la fuerza de una nación

⁶³ O.E. , p. 174.

⁶⁴ *Escritos*, II, p. 546.

pulida sobre un pueblo inculto; el hombre de guerra, el poder y triunfo de una gente belicosa, y de las armas europeas; y aún en el imperio, la suerte inevitable de los pueblos, o sujetos al fatalismo, o abandonados al ciego acaso. Pero a la verdad, la fundación de Lima y la conquista del Perú, cree el erudito en la Escritura, que fue aquella traslación de los imperios, que hizo el cielo de mano en mano por el grito de las injusticias. Oh ¡qué ejemplo! Manco-Inca fue idólatra; Huayna-Cápac fue injusto, lúbrico y lascivo; Atahualpa fue cruel, aleroso y parricida. Entre tanto, el histórico se persuade a que la adquisición de las Indias fue la recompensa del mérito. ¡Oh qué modelos! Allí está Carlos Quinto con su valor, su celo y su prudencia; allí está Isabel con su fortaleza, su compasión y su piedad; allí está el tercer Fernando con el cúmulo de su virtud y santidad”⁶⁵.

Recordemos que en este texto se reconoce a España como:

“Un pueblo ilustre por la antigüedad de su origen, virtuoso por la severidad de sus costumbres, noble por la sinceridad de sus pactos, grande por la constitución de su gobierno, sublime por la santidad de sus monarcas, cuyo carácter es la piedad, cuyo timbre es el honor y cuya gloria es la Religión, la España, digo, patentiza a la faz del universo, cuales son esos decretos misericordiosos del Todopoderoso sobre la línea interminable de dos mundos”⁶⁶.

Insiste Espejo en que :

“los americanos estamos en la necesidad de ver que el día de ayer fue el de la idolatría para nuestros padres, y que el día de hoy, es el de la verdadera religión para nosotros, que ayer fueron nuestros mayores, la posesión del demonio, que hoy nosotros somos la herencia de Jesucristo”⁶⁷.

La idolatría a la que alude el escritor, la habíamos señalado ya, está asociada con nuestro pasado, el de los Incas y sólo con la llegada de los españoles se accede a la verdadera religión. El sermón nos dice claramente además, que el hombre que no es grande sino por la virtud, como el Estado no es grande sino por la Religión ⁶⁸.

⁶⁵ *Ibid.*, pp. 557-558.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 546-547.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 553.

⁶⁸ *Ibid.*, p.555. Véase también p. 564.

Es verdad que este pronunciamiento se produce en un contexto especial como el del sermón de Santa Rosa, pronunciado delante de las autoridades en el contexto del regicidio revolucionario. Pero es cierto también que se transluce a través del sermón su compromiso de defensa de la iglesia católica, sincero sin ninguna duda.

Creemos de mucha importancia recalcar como el deseo ferviente que Espejo manifiesta en cuanto a la “sumisión” que se debe mantener con respecto a la iglesia no puede más que alejarle del pasado propio de los indígenas, que es pagano. Este y no otro es el futuro de América :

“ Ah ¡ Pueda el prodigio de nuestros siglos, el honor de nuestra Patria, el ejemplo de nuestra casa, acabar de convencernos que la sumisión a la Iglesia debe ser el distintivo de estos pueblos; y que a medida de los dones que hemos recibido de Dios, debe ser el grado de santidad ! Porción ilustrísima de la Iglesia ! América meridional, corazón intacto del cristianismo ! Quito, Lima, Perú, regiones dominadas del mejor sol de justicia y conquista preciosa de la sangre del Cordero Inmaculado. Ojalá que mejorada la faz de vuestras costumbres, podáis hacer nueva ostentación de que un ente americano compuesto de cuerpo y alma, en medio de su invecilidad, de sus pasiones, de sus flaquezas, de su afeminación y su temperamento mole es racional, es espíritoso, es humano, capaz de ser el edificio augusto de la razón y la virtud.”⁶⁹

Nos parece claro que este ideal americano es único, engloba a todos los “hombres americanos” en la “mejorada faz de sus costumbres”. Espejo no puede pensar, como nos enteramos por las *Noticias Secretas* de América, que para el indio la religión podía estar asociada con la extorsión moral y física ; al fin y al cabo, toda la *Defensa* está escrita para refutar esa tesis ⁷⁰.

Pero del mismo modo que la adopción de la verdadera religión pudo, por el bien mismo de los indígenas, justificar que se pusiera un término a sus estados políticos propios, Espejo va a encontrar justificado que en aras de un progreso que beneficiará a los indígenas, se prosiga y concluya un proceso similar al de la conquista.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 554.

⁷⁰ “Noticias secretas”, *Ibid.*, pp. 310-311.

2°) La permanencia del proceso de conquista y asimilación en el proyecto de progreso

No faltan en la obra de Espejo los momentos en que se expresa sobre los indígenas en términos muy próximos a los que parece condenar en la *Defensa*, incluso en las obras contemporáneas o posteriores, a las que limitaremos nuestro análisis.

Algunos autores han considerado sin embargo que “sólo sacando de su contexto pueden encontrarse frases peyorativas de Espejo contra los indios”⁷¹. Claro está que en el caso de Espejo hay que tener en cuenta que se dirige a personas y autoridades que comparten los prejuicios comunes en su época sobre la pereza y rusticidad del indio, y que eso puede inducirle a utilizar esos mismos prejuicios en favor de la causa que quiere propiciar. Pero justamente nos parece revelador que Espejo se permita utilizar esos mismos prejuicios que combate en *La Defensa*, cuando le puede convenir: revela precisamente que la finalidad última de su obra no es la defensa del Indio, sino el progreso de la nación quiteña, en aras del cual, el interés propio de los indios es un interés particular que debe ceder al bien público cuando es necesario. Nos parece así significativo que sea cuando trata de las maneras de hacer progresar las luces y la civilización que se dan las expresiones menos favorables al Indio.

Así por ejemplo en la misma *Defensa* justifica la participación del indio en las fiestas porque considera que es:

*“El único modo de civilizarlos y sujetarlos, aun cuando todos fuesen libres, a que cultivasen las artes, y conociesen la industria, y modo de perfeccionar cualquiera modo de trabajo que comprendan;”*⁷²

Esta afirmación supone que hay que “civilizar y sujetar” a los Indios para poder “perfeccionar” su trabajo. Nos parece que para Espejo, la civilización surgida de la colonización española es la única que permite acceder a mejores condiciones de vida, además de que sólo sea a partir del siglo XVI que comience “nuestra reparación”⁷³, al desaparecer el paganismo.

⁷¹ Samuel Guerra Bravo, citado con aprobación por Reinaldo Miño, *Ibid.*, p.43.

⁷² *Escritos*, *Ibid.*, p.196.

⁷³ *Escritos*, II, p. 546.

Pero sobre todo, creemos significativo que sea en el *Voto de un ministro togado*, obra que bien pudiera ser casi contemporánea⁷⁴ de la *Defensa*, en que se den textos claros sobre la necesidad de “civilizar” a los indígenas.

Este texto contiene en efecto, aparte del alegato contra el proyecto de Estanco de la quina, toda una serie de propuestas que permitirían la recuperación económica de la Provincia, un auténtico plan de desarrollo basado en el ganado lanar, el lino y la seda y sobre todo el corte de la quina. Y cuando se trata de concebir ese plan, se dan unos juicios sobre los indígenas que cuadran mal con la idea de un defensor incondicional de su situación.

Para empezar, en lo que respecta a la cría del ganado lanar, con el fin de lograr exportar la lana hacia España, más que incrementar los obrajes, nos dice Espejo que :

*“Y no sería difícil entablar la conducción de ganados al pasto, y encargar toda su economía a mayordomos mestizos, a hombres blancos bastante honrados, a quienes se puede hacer sobre disminución de cabezas el cargo que no se puede hacer con libertad a los indios”*⁷⁵.

Parecería aquí, que el mestizo y el hombre blanco honrados son valorados por Espejo en una escala diferente que la del indio, a quien no se le puede confiar serias responsabilidades. Claro que la selección está dada quizás porque el mestizo al haber ingresado a la escuela, está más “civilizado”⁷⁶. Por otra parte, luego de analizar lo favorable que resultaría el cultivo de ciertos productos agrícolas, pone énfasis en uno de los ramos de la industria textil, con la cría del gusano de seda que permitiría desarrollar un comercio con España. Pero el obstáculo que manifiesta es :

“La natural flojedad y decidia de estos naturales; porque la cría del gusano necesita de constancia, aplicación, cuida-

⁷⁴ En el prólogo a su edición facsimilar, Eduardo Estrella da argumentos convincentes para situar la fecha de redacción de este escrito en 1786 y no en 1791 pp. 19-23.

⁷⁵ *O. E.* , p. 208.

⁷⁶ Recordemos que este reconocimiento del mestizo es ya bastante en comparación del concepto les merecía a los españoles Jorge Juan y Antonio de Ulloa. En las *Noticias secretas* de América, los autores se refieren a ellos de esta manera: “Si por dejar de trabajar y ser propensos a la ociosidad y á la pereza se debiera imponer como castigo la mita, á ninguna otra gente le correspondería mejor que á tanto mestizo como hay en aquellos payses, porque estos están demás en él, particularmente quando no tienen algun oficio”, *Ibid.*, p. 289.

*do y estudiosidad en fomentarla, virtudes propias de los genios laboriosos de Europa*⁷⁷

Los epítetos utilizados para el indio son claramente peyorativos, en directo contraste con la caracterización del laborioso europeo. Nótese sin embargo que no se trata de que los Indios no sean racionales, sino de que sean perezosos.

Pero sobre todo es cuando llega al proyecto que más le preocupa, el del corte de la quina, cuando en su interés por promoverlo, Espejo muestra una actitud muy significativa frente al Indio. En primer lugar, entre las ventajas fundamentales que traería este cultivo es la posibilidad de exportar la quina, incluso, a las “naciones extrañas”, lo que redundaría en el lucro de toda la Nación. Da como ejemplo los lugares en los que ya se había cultivado este producto, sus gentes, por el comercio que efectuaban comenzaban a tener su dinero para invertirlo en ropas de Castilla y en adornos del cuerpo. Espejo encuentra que el interés que se desarrolle por el gusto de vestir, ayudaría positivamente no sólo al comercio, sino que traería como utilidad la de :

*“...domesticar los ánimos feroces, traerlos a la sociedad, ... engrandecer el espíritu, sujetarle a la obediencia y conocimiento del soberano; de manera que, en mi corto juicio, obligar a los indios a que vistiesen a la moda española y que hablasen nuestro idioma, sería bastante para que ellos sean absolutamente conquistados y se formasen vasallos fieles y hombres de conocida religión porque aunque el Rey ha dado muchas órdenes acerca de este objeto, todavía dura dominante entre los indios su antigua lengua”*⁷⁸.

Aquí está de manera no sólo clarísima, sino reivindicada como una opinión personal (“en **mi** corto juicio”) la idea de que el progreso, tanto económico como político, o más precisamente, el progreso social y político que es la consecuencia del desarrollo del comercio, se concibe como una asimilación del indígena, como su aculturación tanto lingüística como en su modo de vestir y demás costumbres. Esta aculturación se presenta además sin ninguna duda como la última etapa de la Conquista, para que los indios sean “absolutamente conquistados”.

⁷⁷ O. E., p. 209.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 210.

Pero Espejo no sólo quiere acabar la tarea de la Conquista ahí donde ya empezó en el siglo XVI sino que justifica e incluso propugna que se extienda a aquellas zonas a las que aún no había llegado, cuando esto le convenga a su proyecto de progreso. Así responde a la objeción de que el desarrollo de la quina implica una guerra con los “indios infieles” no sólo reafirmando los tópicos sobre su timidez y falta de disciplina militar sino anotando que :

“Pero además de esto, se debía llegar hacia ellos de propósito para solicitar su conquista, pues debe contarse como una cosa bien vergonzosa, o bien triste, que en los dominios de nuestro soberano queden aun las reliquias del paganismo. La reducción de estos infelices es objeto en que interesan la Religión y el Estado. Luego, lejos de temer el acercárseles, es este asunto apetecible y digno de ponerse en noticia de Rey con los arbitrios para subyugarlos”⁷⁹.

Nótese bien que lo que es vergonzoso o triste para Espejo no es la Conquista, sino el hecho de que haya todavía indios que no hayan sido conquistados. Claro que considera que se trata de Indios “infelices” por su salvajismo, y por eso conquistarles, enseñarles la verdadera religión es tarea que no es contraria a sus intereses.

Todos estos textos, que se añaden a los citados anteriormente del “Primer sermón panegírico” muestran nítidamente que para Espejo es, en lo que respecta al pasado como a su presente, un apologista de la Conquista. En esto por ejemplo, su defensa de los Indios pudiera parecer menos moderna que la del Padre Las Casas en el siglo XVI, ya que el egregio eclesiástico llegó a admitir el valor de vías de aproximación a Dios diferentes de la católica (llegando así a justificar hasta los sacrificios humanos de los Indios) y a combatir la Conquista instando a los Reyes de España a que devuelvan su libertad a los estados indígena sometidos a su corona⁸⁰.

Sin embargo, creemos una tal afirmación equivocada : Espejo, a la diferencia de Las Casas, se plantea el problema moderno por excelencia del progreso de las luces y del desarrollo, y es en función de ello como podemos comprender por qué la apología de la Conquista y la ausencia de valoración de la idiosincrasia indígena

⁷⁹ *Ibid.*, p. 214.

⁸⁰ Ver un resumen de su actitud, comparándola con otras del tiempo de la Conquista en el capítulo IV, del libro de Tzvetan Todorov, *La conquête de l'Amérique*, pp. 233-243.

que revela no son contradictorias en nuestro autor con la defensa del indigena.

C) Un ensayo de explicación global : la primacía del porvenir

Nos parece que sólo se puede comprender por qué, en un autor tan sensible como Espejo a las injusticias que sufren los Indios en su época y a su dignidad como personas humanas, el imperativo de civilización se identifica como un imperativo de asimilación del indigena, si se recalca que lo que importa a nuestro autor, el objeto primordial de toda su obra y de toda su vida, es como lo hemos visto sacar a la quiteñidad de la infancia de las luces.

Lo que le importa no es el pasado de la Real Audiencia, y por eso, a diferencia del Padre Velasco, no se dedica a hacer la Historia del Reino de Quito. Incluso en el presente lo que le importa es la semilla de porvenir que contiene, no se limita a combatir el estanco de la quina para preservar intereses existentes, sino que expone sus planes para el desarrollo posible de este cultivo gracias a la impulsión que las autoridades podrían darle.

Es un hecho que desde esta perspectiva de la primacía del porvenir, para un hombre del siglo XVIII, la idiosincrasia indigena no le da ninguna pista de progreso. La Conquista ha aniquilado efectivamente lo grandioso de la civilización precolombina, que pertenece irremediamente al pasado y no sirve para iluminar el porvenir. Esto lo dice claramente Espejo en un texto que nos parece muy importante para comprender su actitud global ante los indios; así cuando habla en las *Primicias* de las “edades de los Incas que algunas llaman políticas, cultas e ilustradas” escribe que :

“...pero aunque hubiesen siempre y sucesivamente mantenido en su mano la balanza de la felicidad, ya pasaron y no nos tocan en alguna suerte sus dichas.”⁸¹

Hay que resaltar la fuerza de esta afirmación : la posible dicha de las edades del esplendor indigena pertenece de una manera irreversible al pasado y por eso no nos puede ya tocar, no puede interesar al ilustrado que intenta mejorar la condición de su pueblo. Este tiene pues que situarse en la prolongación de la llegada de Colón, ya que:

⁸¹ O.E., p. 174.

“Los días de la razón, de la monarquía y del evangelio, han venido a rayar en este horizonte.”⁸²

El esfuerzo de Espejo consistirá en propagar las luces que así llegaron, al campo de la agricultura, de la industria, del comercio, y no en intentar preservar el pasado anterior. En esta propagación, el Indio puede y debe, como todo ser humano y en condiciones de absoluta igualdad, tomar su parte en los sacrificios y en los provechos. Pero para participar en este movimiento, él también debe dejar atrás ese pasado que ya no nos toca, y con él, su lengua, su modo de vestir y sus costumbres, para pasar a fundirse en la identidad común de la quiteñidad.

El romper esta identificación del progreso y de la asimilación es pues la tarea que le queda al presente, para poder asumir íntegramente el legado de Espejo. Para un ilustrado del siglo XVIII es en efecto coherente afirmar la dignidad del indio como persona humana de manera abstracta, separada de la identidad concreta de su cultura. Será el romanticismo en el siglo XIX el que se interesará a su manera por el valor de lo particular e incluso de lo individual y por lo tanto de lo específico de la identidad indígena. Sería pues no sólo anacrónico sino injusto querer juzgar a un ilustrado del siglo XVIII con los valores del movimiento de reivindicación de la identidad indígena del siglo XX ⁸³.

Pero justamente en la actualidad ya no podemos hacer como si no supiéramos que es contradictorio querer reconocer al indio como hombre, pero a condición de que deje de ser el hombre que es.

La dificultad que tenemos reside sin embargo todavía, a nuestro entender, precisamente en aquello que motivaba la posición de Espejo : que no se ve (o no se quiere ver) compatible, la afirmación de la identidad con el desarrollo, porque este desarrollo se ha dado hasta hoy basándose en su aculturación y asimilación al modelo “mestizo” de Nación y de progreso, que es en realidad el directo heredero del modelo “criollo”.

⁸² *Ibid.*

⁸³ Aunque incluso desde un punto de vista histórico la defensa del Indio de Espejo es mucho más avanzada que la mayoría de las posiciones ideológicas del siglo XIX. Sobre éstas, se puede consultar el libro de SACOTO, Antonio: *El indio en el ensayo de la América española*.

El desafío que tiene que afrontar tanto la identidad indígena como la mestiza es la de conseguir compaginar el respeto y la preservación de la identidad de cada cual. Para tal fin sólo nos parece posible un camino, el de un proyecto de futuro común. Sólo el futuro puede recomponer una identidad que separan los dramas y las injusticias del pasado. Claro está que para ello no se puede uno limitar a pedir el olvido del pasado; sólo el proyecto de justicia en el futuro puede superar los resentimientos legados por la historia.

Pensamos que uno de los orígenes de la desgarrada historia de latinoamérica y del estado de cosas que vivimos actualmente, reside en la falta de identidad positiva de su mestizaje, porque en la valoración de los elementos de su origen, el español y el indio, han tendido a predominar los factores negativos. Al contrario, el rescate de los elementos positivos del pasado debería ser un factor prometedor del progreso que ya anhelaba Espejo. El y sus ideales son, de todos modos, uno de los impulsos que nos deben inspirar. Y a su lado, la realidad indígena, que no es sólo pasado sino presente y sobre todo, tarea de porvenir.

Las bases filosóficas del pensamiento político de Miguel Antonio Caro

Por Víctor Florián B.*

“Es... la filosofía un gimnasio en que el entendimiento pone en ejercicio sus fuerzas y se apercibe para la sagaz apreciación de los hechos, para el hábil manejo de la polémica y el uso elegante de recursos oratorios”.

M.A. Caro

Una aproximación a un período tan decisivo de nuestra historia y a uno de los gestores de la Constitución de 1886 cuya vigencia expiró solamente en 1991, está indudablemente ligada a dos fuentes filosóficas: el utilitarismo de Bentham y el racionalismo. El utilitarismo como objeto de una constante impugnación, y el racionalismo a su vez como soporte de la construcción ética y política, ambos presentes en el pensamiento de don Miguel Antonio Caro¹, vicepresidente durante cuatro años, y luego presidente de Colombia de 1896 a 1898. Autor del *Estudio sobre el utilitarismo*, *Principios de la moral*, *Informe sobre los elementos de Tracy*.

Su defensa de la religión apoyada fuertemente en el principio “la razón al servicio de la fe” lo lleva a expresar sin prejuicios la convicción de que “las doctrinas políticas se derivan de principios morales y los principios morales de verdades religiosas” (*Escritos políticos*, p. 1). De donde puede concluir que la moral es el fundamento de cualquier convivencia civil y que el gobierno, la familia y la propiedad son condiciones para el paso de “la forma selvática a la forma civilizada”. Así entonces, desde su preocupación por la paz social, por el equilibrio social, se hace evidente que la puesta en

* Profesor Titular del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia.

¹ Nació en Bogotá en 1843 y murió en 1909. Poeta, traductor del latín, ensayista, filólogo, filósofo, pedagogo. Sus obras han sido reunidas y publicadas por el Instituto Caro y Cuervo en Bogotá. Las referencias bibliográficas han sido tomadas de *Obras*, tomo I, “Filosofía, religión, pedagogía”, Instituto Caro y Cuervo, Bogotá, 1962; *Escritos políticos*, tomo IV, 1990.

paralelo de los principios del socialismo y del cristianismo conduce a una tesis que hoy nos puede parecer extraña: “la civilización es el cristianismo práctico. El cristianismo práctico es el catolicismo”, pero que apuntaba a la idea de que la paz social podía lograrse por mediación de la Iglesia y su influencia moral.

Salvar la verdad, salvar la dignidad de la verdad, rebatir el error y oponerle al mismo tiempo la verdad, no son simples exaltaciones ideales sino tareas que debían volverse realidad. Pero esa búsqueda de la verdad que puede aparecer legítima a todo iniciado en la filosofía no se lleva a cabo directamente por la “luz natural” como pensaba Descartes sino que toma en préstamo el apoyo en la religión pues el cristianismo es, según Caro, el gran armonizador de las facultades del hombre, le “ilustra su razón, mueve su voluntad, ordena sus sentimientos”. Por eso proclama que la verdadera doctrina moral no es otra cosa que la religión misma (*Obras*, p.255) y es verdadera, argumenta en tono kantiano² porque está regida por la razón o “facultad altísima que nos pone en relación con el orden sobrenatural” (*Ibid*, 254).

En lo que se refiere a nuestra identidad nacional no puede ser menos significativa la conformación ideológica de los dos partidos políticos colombianos, el liberal y el conservador, que “adoptan visiones opuestas del mundo y de la vida” (Nieto Arteta). Así, ser conservador se identificaba con católico y con “sustentador del orden establecido” mientras que liberal era sinónimo de amante de la libertad, libre examen, fe en la razón y en la ciencia y por supuesto, ateísmo. Esta distinción es fundamental para comprender el posterior fenómeno de la violencia en sus primeros gérmenes o manifestaciones de violencia política, así como el fanatismo e inclusive la intolerancia ya postulada con el principio “fuera del catolicismo no hay salvación” y la idea de que “la pluralidad de creencias es un mal”(p.768).

Ante los libres pensadores Caro hace el siguiente razonamiento: “... si el supuesto libre pensamiento ha de tener algún sentido razonable, significa la deliberación que precede al juicio, la indecisión del que no ha acabado de formar opiniones propias... si este grado inicial del raciocinio no llega a su término y solución natural, sino que se prolonga y se hace crónico, constituye la enfermedad llamada escepticismo... un hombre escéptico es una inteligen-

² Kant entiende por razón “todo el poder superior de conocer” (C.R. P., Alfaguara, 1988, p. 649).

cia morbosa” (*Obras*, Tomo III, 329). Igualmente descalifica al positivismo y la teoría evolucionista de Darwin.

En un escrito de juventud, *Estudio sobre el utilitarismo*, se dedica a refutar con argumentos de orden moral y lógico las bases de este sistema siempre en la perspectiva de poner en cuestión el relativismo en moral y cualquier valor que se le pudiera otorgar al placer o al dolor, dos soberanos que según Bentham la naturaleza le puso a la humanidad y “sólo a ellos corresponde lo que debemos hacer”. Caro sabe por lo demás que, desde Locke, la acción individual ha sido interpretada en función de placer o dolor y que, por lo mismo, los intereses del individuo no siempre coinciden con los de la comunidad, lo que podría traer consecuencias dentro de un proyecto político fundamentado en la unidad y el progreso entendido como todo aquello que contribuya a la perfección de cada individuo.

La proposición de Bentham “Bien es placer o causa de placer. Mal es pena, dolor, o causa de dolor” es examinada como si fuera el cimiento de todo el edificio del utilitarismo y calificada como errónea cuando argumenta: “el elemento placer aislado nada significa. Qué vale un placer sin sujeto que sienta, o sin objeto sentido?” (p. 23).

Aún más, continúa argumentando, “bien es una idea indivisible; trátese de averiguar lo que lo constituye, lo que lo caracteriza, lo que le es esencial” y entonces se verá que si la esencia del bien está en el placer, la causa del placer no puede ser el bien porque el placer no es la esencia del bien; en síntesis, para él, “la causa de placer no es placer”. De ahí que considere falsa la doctrina utilitarista por carencia de un análisis completo de todas nuestras facultades, porque coloca al hombre en el nivel puramente animal de las sensaciones y también porque el utilitarismo es enemigo del progreso (este exige la lucha, la prueba, el sacrificio). Por el contrario, la idea del bien la constituyen el orden, la justicia y la perfección. Las distinciones morales, afirma, “son innatas en el hombre, es decir, que la facultad de conocer el bien le es tan inherente como la de sentirlo” (p. 28). Como igualmente lo son, en cuanto no proceden de los sentidos, y están más bien en el entendimiento, las ideas de una causa superior al hombre, el precepto de la caridad, el orden, la idea de propiedad. Una idea como la de sustancia le confirma una vez más que “tenemos ideas que no vienen por los sentidos”.

Ahora bien, no es la sensibilidad la facultad por la cual podemos distinguir al hombre del animal sino la razón y es por ella como se llega a obrar con conciencia de los actos. Es la razón la que investiga el bien y el mal en sí mismos y permite salir de la esfera animal. La razón es la facultad que le confiere irreductible superioridad y lo “constituye en una especie aparte” por la cual puede distinguir entre el acto y el móvil, la sensación y la causa, lo bueno y lo malo tanto en lo natural como en lo moral. Así, el perfeccionamiento de las facultades mentales es un bien de orden metafísico y el mantenimiento del cuerpo un bien físico.

Hay ideas por tanto, que “son naturales en el entendimiento, y no es de extrañar se las reconozca bajo el nombre de ideas innatas” (p. 46). Y es en el campo de la moral donde mayor resonancia van a tener porque además de lo que se aprende en sociedad y por percepción, afirma “hay nociones y creencias fundamentales, modificaciones espontáneas de la inteligencia. Entre ellas, la idea del bien”.

En el artículo “Ligera excursión ideológica” la deducción de categorías lingüísticas y lógicas nos permite ver cómo une en una sola realidad, gramática y política. Y es aquí donde va a aparecer la concepción de sus principios políticos básicos.

Consideremos primeramente las premisas:

a. El hombre se distingue del animal por el lenguaje (“el animal no es capaz de entender la palabra como la entiende el hombre”).

b. El lenguaje humano es naturalmente metafórico (el hombre además de sentir y expresar lo que siente, interpreta).

c. Por medio del lenguaje podemos decir cosas nuevas, “expresar pensamientos originales”.

d. “El animal no comprende la proposición” o unión de sujeto (sustancia) y atributo. Este es el punto clave de la argumentación y al mismo tiempo el núcleo de su demostración: “el animal no comprende la proposición. La sintaxis es lo que caracteriza al lenguaje, y el estudio de la sintaxis se resume en el estudio de la proposición”. De donde se desprende que el lenguaje es el referente específico de todo obrar humano, y por ende un análisis de él trae consi-

go la explicación del orden de todas las cosas, en especial del orden político. Existe un orden en el universo que a su vez postula la existencia de una inteligencia ordenadora.

En efecto, a partir del orden lógico de la proposición va a demostrar las nociones de propiedad, autoridad y deber. Basándose en que al atribuir un predicado a un sujeto hay una apropiación (ejemplo, el ruiseñor canta), Caro encuentra ahí el germen de las nociones de propiedad, autoridad y deber. El cantar como atributo es una propiedad suya, que posee y domina, pero accidental.

Ahora bien, esa propiedad concebida accidentalmente como efecto del sujeto es también originalmente una especie de regalo de una persona superior a todos los sujetos que la poseen y dominan. Luego, concluye, la propiedad es de derecho divino. Derecho, afirma, es “la facultad natural, propiedad, el ejercicio y los productos de esa facultad”. Así, cuando canta, ejerce su derecho porque posee esa propiedad. Por tanto, se identifican el derecho y la propiedad.

Derivada de esta noción de apropiación está la de autoridad por cuanto ésta es una especie de propiedad. Igualmente, la noción de autoridad se encuentra innata en la estructura de la proposición por la relación de atributo a sujeto, pues si se establece que el atributo es un efecto del sujeto y que el sujeto ejerce su acción al exterior “es natural que todo atributo rija un complemento, o en otros términos que toda autoridad gobierne algún súbdito”. Por consiguiente la noción de gobierno se encuentra innata en la estructura de la proposición, por el régimen de atributo a sujeto. Con base en la afirmación de los gramáticos “todo verbo es activo” establece la analogía afirmando que “régimen en gramática y gobierno en filosofía moral son en el fondo una misma idea” (p. 598) porque, lo recordamos, el régimen en gramática es la dependencia que unas palabras tienen de otras. La autoridad también es de derecho divino por la relación del atributo (efecto) con el sujeto, es decir, el sujeto ejerce una autoridad recibida de una primera autoridad.

La idea del deber va a constituir junto con la idea de derecho el cimiento de la moral. Dice Caro: “Toda criatura está clasificada en una especie, y esta especie está dotada de atributos que le corresponden como un derecho y como una propiedad; ejercitar ese derecho, beneficiar esa propiedad, es ser lo que uno es, y ser lo que uno es, es cumplir su misión, es ser lo que debe ser. El que no es lo que

debe ser, ya no puede ser clasificado en la especie a que pertenece, pierde sus derechos, pasa a una clasificación inferior, se degrada” (p. 508).

La conclusión para Caro es que existen nociones innatas que juegan un papel fundamental en la ciencia moral y enmarcan el obrar humano. “Todos poseen el principio del deber”, afirma, pero cuál sería entonces el objeto de la moral? Parece que no es explícito, a diferencia de lo que Ezequiel Rojas, un contemporáneo suyo entiende como el objeto de la moral, a saber “dirigir la conducta de los hombres por el sendero que los conduzca a su felicidad y les evite las desgracias”.

Las ideas innatas son también el fundamento de la ley natural. “La ley natural está grabada con letras indelebles en el fondo de la conciencia y la promulga con voz clara la razón; lo cual significa que la distinción del bien y el mal es producto inevitable de la inteligencia humana puesta en ejercicio” (p. 54).

Moral y política están estrechamente relacionadas. La política como capacidad de organizar una sociedad enseña los medios adecuados para gobernar a los pueblos. “Gobernar es educar”, afirma, y la educación “supone deberes y derechos: nociones preconstituidas sobre lo bueno y lo malo, lo que debe procurarse y evitarse” (p. 141). La función del gobierno reitera, es “mas bien paternal que administrativa” desde una óptica de los fines: el fin del hombre es social, se asocia por una necesidad de perfeccionarse; el fin de la sociedad es el perfeccionamiento del hombre y esta tarea de perfeccionamiento le corresponde también a la autoridad pública.

El racionalismo en el que se apoya Miguel Antonio Caro es uno de los rasgos más característicos de su pensamiento y junto con el utilitarismo marcan la dinámica de su período histórico. Su racionalismo está muy ligado a Descartes a quien menciona junto con Platón y Kant en el tema de las ideas innatas, pero quizás más próximo al de Leibniz. El orden mismo es concebido por Caro como una expresión de la armonía en la que está presente la voluntad divina, y el progreso como el “concurrir por evoluciones armónicas a la realización de lo que la razón concibe como perfecto”(p. 101). La idea de perfección, un fin que le asigna nuestro pensador al hombre nos hace pensar en el planteamiento inicial del *Discurso de metafísica* donde Leibniz parte de la definición, por lo demás vaga,

de Dios como el ser perfecto. Pero qué es una perfección?. Hay un signo negativo y es, dice Leibniz, que si aquellas formas o naturalezas no son susceptibles de alcanzar el grado máximo, no son perfecciones, es decir, si no se las puede impulsar al máximo, al infinito, eso no podrá ser considerado como una perfección.

La afirmación del criterio de verdad, que para todo racionalista es de índole intelectual, y la necesidad de nociones evidentes desembocan en una argumentación logicista en su afán de proponer una orientación ética y política cuya finalidad no es otra que la de establecer un modelo de ordenamiento civil. No es de extrañar entonces que el orden social aparezca como preestablecido y susceptible de ser conocido intelectualmente mediante esa “facultad inorgánica, espiritual, que percibe las relaciones de las cosas”.

Uno de los aspectos más señalados de su influencia en la Constitución del 86 es precisamente el recurso a la ética y a la moralidad, a la noción de bien común y a la reforma de las costumbres por la ley, como bien lo destaca Ignacio Restrepo Abondano en su análisis sobre “El influjo de don Miguel Antonio Caro en la Constitución de 1886”.

En relación con el aporte filosófico de este pensador político, nutrido del pensamiento de Bacon, Descartes, Locke, Condillac, Maistre, Balmes, y Rosmini y frecuentemente matizado de contenido religioso, pero que se inserta en la realidad colombiana, conviene retomar la apreciación del historiador Jaime Jaramillo Uribe al referirse a Miguel Antonio Caro: “Sirvan estas indicaciones generales para preparar la respuesta al interrogante de si tenemos en Colombia una tradición filosófica. Creemos que tal interrogante debe responderse afirmativamente” (La personalidad histórica de Colombia, Colcultura, 1977, p. 334).

La escritura de la modernidad: Gramática (y) política en Andrés Bello

Por Luis Ricardo Dávila*

I.- Tiempo(s) Moderno(s)

“Siendo la lengua el medio de que se valen los hombres para comunicarse unos a otros cuanto saben, piensan y sienten, no puede menos de ser grande la utilidad de la Gramática, ya para hablar de manera que se comprenda bien lo que decimos (...) ya para fijar con exactitud el sentido de lo que otros han dicho (...)”

Andrés Bello

De acuerdo a la periodización convencional adoptada por las diferentes historias europeas, la modernidad es entendida como aquel período histórico que emerge en Europa en las postrimerías del siglo XVI cuyo contenido es doble: 1- Una perspectiva filosófica que introduce la posibilidad de aprehender el mundo a través de la razón y de la ciencia —perspectiva ésta llamada más tarde “el proyecto de la modernidad” abarcando en lo político-filosófico figuras tales como Maquiavelo, Descartes, Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, Hegel, Marx, Nietzsche y otros; 2- Una específica forma de sociedad, resultado de aquel amplio contexto socio-intelectual presente en Europa desde el Renacimiento, en la cual este proyecto encuentra expresión. La filosofía, la política y la ciencia dejaron de ser entendidas como actos contemplativos. Sin duda la nueva condición de éstas será reafirmada más tarde en la consigna de Goethe que inaugura la modernidad: “en el principio era la acción”. Y ésta no era otra que la acción del espíritu. A través suyo la filosofía, la política y la

* Doctor en Ciencias Políticas en la Universidad de Essex en Inglaterra.

ciencia harían posible el progreso hacia estadios superiores de prosperidad, lo cual se traduciría en mayor libertad y justicia.

Del lado científico el aspecto más notable del proyecto moderno fue aquella peripecia de conquista y dominio de la naturaleza que comenzó en la ciencia renacentista con el método experimental (el *provando e riprovando* de Galileo). Además, tanto desde lo filosófico-político como desde lo científico este proyecto siempre ha sido asociado con orden, razón, método, certitud, armonía, humanismo, verdades absolutas, esencialismo; su marco lo aportan las relaciones sociales de una Europa cristiana-protestante y capitalista. Luego, las características de la modernidad se pueden resumir en la habilidad para coordinar las acciones humanas en escala masiva, en la autoridad de la ciencia (que es su principal discurso legitimatorio) para permitir el crecimiento del conocimiento acumulado, y en la prevalencia de un clima mental de racionalidad instrumental que permite la invención, el diseño, el cálculo, la manipulación, la previsión, la construcción de relaciones y representaciones sociales.

Con estas características la modernidad logra la ruptura de los sistemas clásicos de representación (en general formados por sistemas horizontales de relación) y la instauración de otros con mayor espesor cultural y social ¹. Sin embargo, el de la modernidad no es simplemente un concepto temporal sino una formación de distintos discursos extendidos hacia distintos objetos que se entrelazan, se cortan, se oponen y superponen, desplazándose rápidamente pero que en realidad coinciden en ciertos momentos privilegiados. Por un lado está la mera actualidad, la condición y el hecho de ser moderno, que se desplaza constantemente siguiendo el ritmo de lo temporal ². Por otro lado, se encuentra el aspecto cualitativo del concepto que también cambia en la medida en que se adquieren nuevos contenidos —en los dominios más variados— y en relación con la evolución de distintas sociedades; siendo la europea el punto de partida. Esta modernidad en el sentido cualitativo del término es la que interesa a los fines del presente artículo. ¿En qué consiste? En el conocimiento cada vez más profundo y detallado de la naturaleza, del hombre, de la sociedad y la cultura que le alber-

¹ M. Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, Tavistock, Londres, 1972, especial, capítulo 8.

² “*Il faut être absolument moderne*”, sugería Rimbaud (1854-91) en *Une saison en enfer* (1873). La fuerza ética, imperativa, de esa necesidad de ser absolutamente moderno adquiere el carácter de una búsqueda: de aquel verbo accesible a todos los sentidos, resumen de todo, perfumes, colores, sonidos.

gan; participar en el proyecto de la modernidad es hacer posible lo que antes no era moderno, acrecentando de este modo la libertad del hombre (y de la comunidad de los hombres) y su capacidad real de intervenir conscientemente (para bien o para mal) en su mundo.

En este sentido cualitativo se resume el rostro luminoso de la modernidad, su fuerza motriz, sus condiciones de posibilidad. En el manifiesto clásico del ideal moderno de libertad de pensamiento y expresión, Kant hecha las bases sobre las cuales el progreso político e intelectual puede ser efectuado³. El marco no podría ser otro que el de la filosofía de la Ilustración que significaba liberación del hombre de la tutela que él mismo se había impuesto. Tutela que, de por sí, implicaba “inhabilidad del hombre para hacer uso de su entendimiento sin la dirección de otros”. El *motto* sería, en consecuencia, atreverse a ser moderno, a ser juicioso: “tener el coraje de usar su propia razón” (462). Este texto canónico de la modernidad creó las condiciones para construir un doble discurso: la crítica consecuente del pasado y la búsqueda experimental, a tientas, de nuevas posibilidades que puedan enriquecer o cancelar el acervo acumulado por la tradición. Uno de los filos del discurso es el de la autonomía —individual y social. En tanto germen, ésta emerge cuando explícitas e ilimitadas interrogaciones surgen en la escena como portadoras de significaciones sociales y de sus posibles fundamentos. La autonomía genera las condiciones para el momento de la creación de un nuevo tipo de sociedad y de individuo. Y cuando hablo de germen estoy pensando intencionalmente en la autonomía como un componente del proyecto de la modernidad, entendido en el sentido kantiano, de formación de sujetos en conformidad con una “ley de la razón” y con el re-conocimiento de unas condiciones socio-históricas.

La gramática de la “autonomía cultural de América”

En el caso americano encontramos a Andrés Bello entre aquellos intelectuales donde se hace notable una *voluntad racionalizadora*, además de la insistencia por institucionalizar un discurso cuyos principales enunciados postulaban la carencia de racionalización americana. De allí que el lugar de enunciación de Bello (autoridad en función de la organización de la vida pública, discursos

³ “What is Enlightenment?” (30 de septiembre, 1784), en Lewis White Beck (ed.), *Kant Selections*, Macmillan, Londres, 1988, pp. 462-467.

institucionalizados sea a través de la Universidad que él mismo fundó, o sea en las altas esferas ejecutivas o legislativas) contribuya a proyectar su pensamiento y obra como un paradigma de una modernidad posible y deseada. Como lo señala Julio Ramos: su proyecto de institucionalizar el saber americano condensa, al mismo tiempo que se adelanta a, muchos de los objetivos de los intelectuales del fin del siglo ⁴.

Y dentro de esta institucionalización del saber americano debemos incluir su contribución a la escritura de la modernidad desde América, lo cual logró mediante el robustecimiento de la teoría particular y la gramática del habla del hombre americano. No poca sería la utilidad de la *“Gramática de la lengua castellana destinada al uso de americanos”*⁵ —como lo señala el epígrafe que abre este ensayo— para iniciar esta impostergable escritura. Era necesario sacar de la lengua hablada allende el Atlántico, tan lejos de Castilla o Aragón, la nomenclatura y los cánones gramaticales que fuesen constituyendo los signos de su pensamiento. Porque “no debemos, pues —amonestaba el Maestro— trasladar ligeramente las afecciones de las ideas a los accidentes de las palabras”. Siendo el lenguaje convencional y arbitrario, era inadecuado obviar la construcción de un conjunto de reglas que no permitieran el extravío a la hora de expresar las creencias, los caprichos de la imaginación o las múltiples asociaciones que van manifestando lo que pasa en el alma. Pero, además, una *Gramática* como la propuesta por Bello permitiría uniformizar el habla y la escritura, eliminando “estorbos” a la difusión de las luces, a la ejecución de las leyes, a la administración del Estado, a la unidad nacional ⁶. En este sentido, la construcción de toda gramática crea la posibilidad de un discurso universal, y este es precisamente el discurso de la modernidad hispanoamericana, de la “razón segunda” (Briceño Guerrero). De allí su motivación básica: “No tengo la pretensión de escribir para los castellanos. Mis lecciones se dirigen a mis hermanos, los habitantes de Hispano-América”.

⁴ *Desencuentros de la modernidad en América Latina*. Literatura y política en el siglo XIX, F.C.E., México, 1989, pp. 36-37. Ver especialmente el capítulo “Saber decir: Lengua y política en Andrés Bello”, pp. 35-49.

⁵ Este era el título completo de su famosa *Gramática* (1853). Hemos utilizado la versión editada por La Casa de Bello (con notas e índices de CUERVO Rufino José), Caracas, 1995.

⁶ Además, tal como lo explica Foucault, la gramática es también reflexión sobre el lenguaje. Su función es permitir hablar como se debe y como lo prescribe la marcha del espíritu: “es parte, por lo tanto, de la naturaleza misma de la gramática el ser prescriptiva, no porque quiera imponer las normas de un lenguaje bello, fiel a las reglas del gusto, sino porque refiere la posibilidad radical de hablar al sistema ordenador de la representación”, *The Order of Things. An Archaeology of the Human Sciences*, Routledge, London, 1991 (1era edic. francesa 1966, 1era edic. inglesa, 1970), p. 87.

Con estas motivaciones puestas por delante el desarrollo de las letras americanas no era independiente del orden general del saber decir (tan criticado por Sarmiento), servían también de modelo de la modernidad deseada. De allí, entonces, la carga política que éstas muestran a lo largo del siglo XIX. Tal como lo señala Julio Ramos: "... escribir era una actividad política, estatal: cristalizaba el intento de producir un modelo —en la misma disposición generalizadora del discurso— para la creación de una ley capaz de supeditar la 'arbitrariedad' de los intereses particulares bajo el proyecto de la *res pública*" (*Ibid.*, p. 38).

El enunciado que hemos tomado de eslabón entre la institucionalización del saber americano y la escritura de la modernidad es aquel de la "autonomía cultural de América". En las páginas que siguen exploraremos el discurso de la preparación de esta autonomía cultural tal como fue enunciado, en su primer momento, por Andrés Bello y otros conspicuos americanistas (García del Río, Luis López Méndez, Agustín Gutiérrez Moreno y Pedro Creutzer) en los días de la *Biblioteca Americana* (1823) y del *Repertorio Americano* (1826); es decir, una vez disueltos los lazos políticos con el orden colonial. Luego de problematizar adicionalmente el tema, en la primera parte del artículo se hará un breve bosquejo de la expresión americana que ya desde los últimos días coloniales anuncia la búsqueda de la modernidad, para luego pasar a considerar, en una segunda parte, las primeras expresiones de la que se creía para ese entonces una independiente "civilización americana".

Nuestro argumento se desarrollará en dos niveles: 1- El del contexto: donde se resaltaré la dificultad que implica hablar de modernidad en relación a (Hispano) América, desde el punto de vista de su autonomía cultural, por la estrecha simbiosis que existe con Europa. La cultura de ésta servía de horizonte a aquélla, dándole sombra, fungiéndole de cielo como para permitir la emergencia de condiciones que permitiesen el momento de la creación autónoma así se fuese independientes políticamente; o, puesto en el sentido de Kant, para permitir liberar a la comunidad del hombre americano de la tutela impuesta por Europa. Desde los primeros días coloniales todo comenzó a prepararse para que América fuese una continuación de Europa. No se trataba de crear nueva cultura allende el gran océano, sino de desplazar la europea. El resultado han sido aquellos tres largos siglos de una vivencia que se llama historia

colonial; o de aquellos otros casi dos siglos de relaciones históricas post-coloniales. 2- El del texto: donde se mostrarán dos cosas. A) La lógica inherente al discurso de la autonomía cultural. No se trataba de adoptar una concepción mimética, tampoco una creación original, sino de aprovechar con ventaja las creaciones “de los pueblos modernos más civilizados”, ilustrados por la ciencia, las letras y por una larga experiencia histórica. B) La (im)posibilidad, a pesar de la significación de este discurso, para formar cultura y sujetos americanos en conformidad con la ley de la razón. Sin llegar a ser autónomos en el uso del entendimiento, sin la dirección del “otro”, mal podría pensarse en el éxito del *motto* iluminista del uso de la propia razón. Acaso en América modernidad significó, más bien, durante casi todo el siglo XIX vivir con la menor carga de pasado colonial.

La política de la emancipación americana

El proyecto europeo de la modernidad alimentó, sin duda, los movimientos emancipadores americanos, pero sus principios, a su vez, se modificaban en América de acuerdo con los contextos específicos, las apetencias humanas y carencias institucionales de entonces. Si se piensa la independencia política como producto de la modernidad, el intento diferenciador con Europa se hace, en consecuencia, confuso y paradójico en la medida en que generó falsas actitudes psíquicas. Tanto el discurso de los libertadores (Viscardo, Miranda, Bolívar, San Martín, O'Higgins, Morelos) como las aspiraciones de las élites ascendentes son modernas. La fascinación de estas últimas con todas las expresiones de la modernidad europea —e.g., la ciencia, la industria, la organización republicana del poder político, la libertad, etc., es en sí misma elocuente de un proceso de mimesis extraviado con máscara diferenciadora. La condición de la América independiente consiste, en las provocadoras palabras de Briceño Guerrero, en ser receptora e imitadora de todas las corrientes y expresiones de la modernidad europea: “su-ser-nueva-y-otra consiste en dejar de ser nueva y otra para ser la misma, la mismísima Europa”⁷. ¿Dónde radica, pues, el problema? ¿Acaso se trataba de diferenciarse de las formas políticas europeas, pero continuar imitando sus sistemas de producción y representación? ¿O, acaso, se buscaba la diferencia donde no exis-

⁷ BRICEÑO GUERRERO J.M., “Europa y América en el pensar mantuano” (1979), en el *Laberinto de los tres minotauros*, Monte Avila editores, Caracas, 1994, p. 164.

tía sino identidad?⁸ El “afán europeizante”⁹ de que hablara Pedro Henríquez Ureña (afán de imitar y asimilar lo europeo) permeó la modernidad en América y al mismo tiempo la hizo más compleja. Si no, cómo entender la absorción en la etapa post-independencia de los mitos de la modernidad política —tal como fueron definidos por la Ilustración: la soberanía popular, la igualdad, las visiones del progreso y la libertad. Y sobre todo, cómo entender la asimilación de estos mitos a las nuevas estructuras republicanas, con sus muy *sui generis* resultados: la anarquía política, el caudillismo, la política del “gendarme necesario”.

Lo que en Europa tiene su orden propio, diferenciado y, quizás, excluyente, en América se confunde con otros órdenes y expresiones que hacen perder el rostro original; lo que en aquélla pudo ser equilibrio, autonomía, originalidad, formas culturales precisas, en ésta son desorden, contradicción, asimilación, fusión de elementos implantados. Al ser inventadas y sometidas por Europa, las sociedades americanas importarán nuevo equilibrio, nueva proporción, nuevo estilo, pero también producirán sistemas de repetición e imitación. El resultado de la fatigosa carrera para ponerse al nivel de Europa no ha sido otro que aquella “consigna de improvisación” a que certeramente se refirió Alfonso Reyes. Si América es nueva por antonomasia, entonces Roberto González Echeverría plantea la pregunta: “¿cómo puede fundarse una modernidad sin historia, sin la densidad de pasado y evolución requerida por la ruptura? El carácter más sobresaliente de la modernidad en Hispanoamérica es la conciencia que ésta tiene de su falsedad”¹⁰. No obstante, según la lógica del pensamiento de Andrés Bello la cuestión no era tanto considerar la ausencia de una densidad de pasado, sino cómo aprovecharse en América de ese mismo pasado exhibido por la civilización occidental. Los términos de la cuestión, tal como fueron expresados por el Maestro en 1829, eran elocuentes: “Nosotros tenemos la fortuna de hallar tan adelantada la obra de la perfección intelectual, que todo está hecho para nuestros goces y para nuestros progresos”¹¹. El mismo pensamiento es reiterado años más

⁸ O, acaso, las identidades se construirían sobre las bases de la diferencia. Sobre el problema de la construcción de las identidades en América a través del discurso de las diferencias, ver mi “Latin American Discourses of Identity and the Politics of Difference”, *Working Papers*, 13, Centro de Estudios Teóricos, Universidad de Essex, 1996.

⁹ “*El descontento y la promesa*”, (1926), en *Ensayos en busca de nuestra expresión*, Buenos Aires, 1952, p. 39.

¹⁰ “Modernidad, modernismo y nueva narrativa: El recurso del método”, *Revista Interamericana de Bibliografía*, vol. XXX, No 2, 1980, p. 157.

¹¹ “Poesías de D.J. Fernández Madrid”, *El Mercurio Chileno*, No 16, 15 de julio 1829, en A. Bello, *Obra literaria*, selecc. y pról., Pedro Grases; cronolog., Oscar Sambrano Urdaneta, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1985, pp. 307-8.

tarde, en 1841, al comentar el Proyecto de Código Civil para Chile, en otros términos: “Todos los pueblos que han figurado antes que nosotros en la escena del mundo han trabajado para nosotros”¹². En tales convicciones se asentaba su pensamiento sobre el rumbo que habría de dársele a América una vez alcanzada su emancipación política, las cuales no variarían mucho en relación al discurso de la autonomía cultural. El *motto* de la modernidad en América sería: modernidad entendida no tanto como producto de un pasado, sino como asimilación de las enseñanzas de la civilización que detentaba ese pasado. Prestar, asimilar, apropiarse de luces ajenas permitiría constituir —según Bello: “¡Nuevas instituciones, nuevas leyes, nuevas costumbres [...]!” (1843, p. 17, *infra*).

Octavio Paz plantea, por su parte, lo moderno como portador de una doble carga explosiva: “ser negación del pasado y ser afirmación de algo distinto”¹³. Según el intelectual mexicano, las “fuentes” de la modernidad americana se ubican, desde el punto de vista de la poesía, en Inglaterra y Alemania; y políticamente en Francia y los Estados Unidos. A falta de una modernidad que no se tuvo en España sino hasta muy tarde el siglo XIX, añade:

“Nuestra Revolución de Independencia fue la revolución que no tuvieron los españoles —la revolución que intentaron realizar varias veces en el siglo XIX y que fracasó una y otra vez. La nuestra fue un movimiento inspirado en los dos grandes arquetipos políticos de la modernidad: la Revolución francesa y la Revolución de los Estados Unidos. Incluso puede decirse que en esa época hubo tres grandes revoluciones con ideologías análogas: la de los franceses, la de los norteamericanos y las de los hispanoamericanos...” (122)

Pero, si bien estos tres procesos revolucionarios tuvieron un sustrato común, sus resultados fueron muy distintos. Las revoluciones de Francia y EE.UU., afirma Paz, “fueron fecundas y crearon nuevas sociedades, mientras que la nuestra inauguró la desolación que ha sido nuestra historia desde el siglo XIX hasta nuestros días. Los principios eran semejantes [...] y al otro día de consumada la Independencia se establecieron en nuestras tierras gobiernos republicanos. Sin embargo, el movimiento fracasó: no cambió nuestras sociedades ni nos liberó de nuestros libertadores” (123). De

¹² Véase el Prólogo de P. Grases en *Ibid.*, p. XLI.

¹³ *Los hijos del limo*, Seix Barral, Barcelona, 1974, p. 18.

manera que si en Europa la modernidad fue el proyecto de la razón, de la autonomía, de la libertad, del progreso político, del nacimiento de una nueva sociedad, en América las cosas no parecieron ocurrir de la misma manera. En lugar de ser la modernidad “sinónimo de crítica” e identificada con el cambio —tal como argumenta Paz— se caracterizó más bien por su fragilidad y ambigüedad. Los resultados se harán visibles a lo largo del siglo XIX: “cambios y espíritu de cambio que conllevan a veces sorprendentes arcaísmos”¹⁴.

“La tradición de las ausencias posibles”

Más allá de la gramática que aleccionaba sobre la preparación de la autonomía cultural, el horizonte de posibilidades y expectativas reales introducido por la modernidad americana ha sido más bien frustrante. Modernidad no ha sido sinónimo de constante renovación y creación, del *pensar por sí* de Bello, más bien podría hablarse de improvisación, imitación, promesas y descontentos. Toda esta carencia sustituyó el optimismo originario por la angustia existencial. Esta la encontramos expresada con gran fuerza, por ejemplo, en algunos versos de Darío. En “Lo fatal” (1905) el gran poeta escribe entre confuso y vacilante:

*“Ser, y no saber nada, y ser sin rumbo cierto,
y el temor de haber sido y un futuro terror...
[...] y sufrir por la vida y por la sombra y por
lo que no conocemos y apenas sospechamos,
y la carne que tienta con sus frescos racimos,
y la tumba que aguarda con sus fúnebres ramos,
!y no saber adónde vamos, ni de dónde venimos [...]!”¹⁵*

En la escritura modernista de estos versos, se representa el atormentado del hombre americano quien, a casi cien años de construcción de su vida nacional, independiente, aún se encuentra a sí mismo escindido y agónico. Darío expresa aquel sentimiento desarraigado de la existencia que caracterizaría a sus congéneres americanos. Hay en el poema una sucesión de imágenes (“sin rumbo cierto”, “el temor de haber sido”, “un futuro terror”, “lo que no conocemos y apenas sospechamos”, “no saber adónde vamos, ni de dónde venimos”) que se constituyen a través de la escritura en las

¹⁴ GONZÁLEZ ECHEVERRÍA, R. *Ibid.*, p. 158.

¹⁵ RUBEN, Darío, “Cantos de vida y esperanza” en *Poesías completas*, edic., introducc. y notas de Alfonso Méndez Plancarte. Aumentada con nuevas poesías y otras adiciones por Antonio Oliver Belmas, Aguilar, Madrid, 1951, p. 688.

fuerzas directrices de una sociedad que comienza a implementar vertiginosamente una cierta visión de la realidad mediante un proceso de interiorizaciones subjetivas.

En el sentido de la problemática que he esbozado, acentuada por la fatalidad del poeta, la modernidad aparece como proceso y fenómeno cualitativo al que subyacen palabras, acciones, sentimientos, valoraciones, representaciones; es decir, aparece como un discurso o una síntesis de discursos. La modernidad de cada sociedad americana es un paso adelante en la formación de sus formas históricas. Su proyecto se ha propuesto, desde sus días iniciales, sin lograrlo, acrecentar la libertad humana a través del conocimiento y de la intervención consciente en el mundo. Los rápidos y violentos cambios en todos los órdenes de la vida americana, desde la(s) Independencia(s)¹⁶, han venido acompañados, en consecuencia, por una sensación de desarraigo y de alienación constituidos como rasgos definitorios de su modernidad. Los traumas producidos son, como la cara oculta de la luna, el reverso de la modernidad. Su constante actitud anímica ha sido “la angustia existencial ante el mundo desquiciado”¹⁷. La palabra que conduce a ella es casi informulable por la codificación excesiva de una escritura invadida, borrada en el momento mismo de su trazo, signo ciego de una repetición. Vallejo afina su quena para confesar: “Quiero escribir, pero me sale espuma”. Los grandes hechos americanos se crean por el espejo de la imagen (imagen y semejanza de Europa) sin lograr construir el retablo donde posará el acto naciente. Primero el acto, después el acta. Claro. Pero luego, viciosas brumas envuelven los sortilegios del acta. Un círculo vicioso se ciernen sobre los caminos de la modernidad de América. Desde que Colón afinsa su quilla en tierra firme e incógnita, tanto América se hispaniza como se americaniza el europeo. El grito de Colón anunciando Tierra Firme fue escuchado muy atentamente en la Europa de entonces. La aparición del *Mundus Novus* inquietó a los europeos, pues se les ofrecía una realidad hasta entonces desconocida de los antiguos y sólo sospechada y soñada por poetas y filósofos. Se formó, entonces, una herencia común de la idea europea de América. Y sobre sus trazos habría de aparecer el rostro de la modernidad allende el Océano. No en vano el término Nuevo Mundo refería principalmente una situación de relaciones coloniales, esto era lo verdaderamente nuevo, en lugar de nombrar un “nuevo” continente.

¹⁶ Acordamos con la tesis de Octavio Paz quien no ve la revolución de independencia americana como un fenómeno unitario: “En realidad debería emplear el plural, pues fueron varias [las independencias] y no todas tuvieron el mismo sentido...”, *Ibid.*, p. 122.

¹⁷ VOLEK, Emil, *Cuatro claves para la modernidad: Análisis semiótico de textos hispánicos Alexandre, Borges, Carpentier, Cabrera Infante*, Gredos, Madrid, 1984, p. 11.

En *La expresión americana* José Lezama Lima habla de “la tradición de las ausencias posibles”¹⁸ como la gran tradición americana, donde se sitúan los hechos históricos. Esta observación general podría servir de argamasa para darle forma a las imágenes de nuestra modernidad, cuyas fuentes han sido, precisamente, las ausencias, entre la quilla de un orden colonizador y el querer afirmar el acto de la escritura con espuma: “[...] el americano no recibe una tradición verbal, sino la pone en activo, con desconfianza, con encantamiento, con atractiva puericia. Martí, Darío y Vallejo lanzan su acto naciente verbal, rodeado de ineficacia y de palabras muertas” (75-76). Así las cosas, quizás en la quena de Vallejo, nostálgica e imposibilitada, y en la quilla de Colón, llena de presagios y adivinaciones, se oculten los extremos y, por qué no también, las claves de nuestra modernidad ¹⁹.

II.- Los últimos días coloniales o el anuncio de la modernidad

Desde el punto de vista político, las condiciones que posibilitarían la elevación de los países hispanoamericanos (el caso de Brasil es distinto) al rango de naciones independientes se produjeron luego de 1810. Culturalmente hablando no se trata de desconocer la herencia colonial que fue de primera importancia para la formación de un “espíritu americano”, pero habría que señalar que éste carecía aún de la conciencia histórica y de las peculiaridades que le imprimieron las revoluciones de independencia. Antes de 1810 la política y la cultura americanas fueron, sobre todo, una expresión del imperio español allende el océano. Pero una vez conseguida la separación política de España, y en consecuencia de Europa, la tendencia discursiva fue hacia el desarrollo de una conciencia de diferenciación. Este ser expresión del imperio español constituyó las raíces de una identidad colonial americana. Definamos de que se trata.

Hoy día es posible hablar de la noción de una “identidad colonial” en América. La discusión en torno a esto reemplaza la visión tradicional que hace énfasis en la era independentista como periodo formativo de una identidad y una conciencia americanas. El incipiente “sentido de identidad colonial” se constituiría en torno a cinco puntos: 1- Sentido del lugar; 2- Identificación de objetivos; 3-

¹⁸ Arca Editorial, Montevideo, 1969 (1957), p. 73.

¹⁹ La metáfora de la quena y la quilla ha sido afortunadamente utilizada por ARMAND, Octavio en su provocador artículo “América como *mundus minimus*”, Hispania, vol. 75, No 4, octubre, 1992, p. 835.

Insistencia en patrones; 4- Sentido de historia; 5- Pérdida de identificación con el Imperio²⁰. A la luz de estos elementos exploremos algunas expresiones coloniales que irían preparando, dentro del área de atención de este artículo, las condiciones para una “autonomía cultural de América”. Algunos de sus artífices, un poco rebeldes, fueron anunciando, quizás *sans le savoir*, los caminos de la modernidad americana.

En numerosas páginas de la literatura colonial comenzaba ya a perfilarse y expresarse con coherencia una expresión americana; se preparaban los primeros trazos de una nueva conciencia histórica generadora de articulaciones entre la política y la cultura. Al americanismo, tal como se expresa en su planos político y cultural, reconocible a través de los textos, siempre le ha distinguido la necesidad de proponer nuevas lógicas y nuevas significaciones a la expresión del hombre americano que permitan, de alguna manera, resolver los dilemas de su entidad cultural frente a la cultura europea: la transformación de Europa en América, los dilemas del rol político americano frente a los discursos europeo segundo y cristiano-hispánico²¹ que desde las Metrópolis gobiernan —consciente o inconscientemente— su pensamiento. Las modalidades se articulan con bastante claridad en la práctica social de la literatura y la política. La preparación de la modernidad en América puede ser pensada, al menos, de dos maneras: 1- Como un apego creciente a la naturaleza y a la realidad social de ese Nuevo Mundo, por parte del hombre americano, cada quien fundamentando su propia localidad y sentido de lo nacional; 2- Como el inicio de un amplio sentimiento continental de pertenencia e identificación, de defensa de este hombre americano, y al mismo tiempo de independencia y diferenciación con las Metrópolis.

²⁰ Véase la edición pionera, que incluye análisis muy coherentemente argumentados y fundamentados por la investigación histórica, de CANNY, N. y PAGDEN A. (eds.), *Colonial Identity in the Atlantic World, 1500-1800*, Princeton University Press, 1987. En el mismo sentido, en un erudito y monumental trabajo, el historiador inglés David Brading se propuso demostrar cómo a lo largo de los tres siglos coloniales los Españoles Americanos lograron crear una tradición intelectual que permitió articular los distintos elementos de una identidad americana, *The First America. The Spanish Monarchy, Creole Patriots, and the Liberal State 1492-1867*, C.U.P., Cambridge, 1991, pp. 5-6.

²¹ Estos son, según BRICEÑO GUERRERO, dos de los discursos de fondo del pensamiento americano. El europeo segundo —discurso por excelencia de la modernidad— fue estimulado por el auge teórico de la filosofía de la Ilustración, del pensamiento racional y de la ciencia moderna; por su parte, el cristiano hispánico, o discurso de la Europa primera, se afirmó en lo espiritual por los valores divinos de la religión cristiana, y en lo material por el sistema de jerarquías y privilegios engendrados por los “mantuanos” a lo largo de la vida colonial, ver *Ibid.*, pp. 83-107.

Los tonos y las gamas de este americanismo serán ascendentes en algunos de los escritos de los últimos cincuenta años del siglo XVIII. Sin embargo, conviene precisar que si bien durante este tiempo pueden rastrearse manifestaciones indirectas y sutiles del americanismo, su sentido no será minuciosamente elaborado y menos aún definido abiertamente mediante declaraciones que pretendan ya, desde tan temprano, una independencia cultural. Los escritores de esta época produjeron, para expresar y fundamentar su naciente conciencia americana, una abundante literatura descriptiva y crítica inspirada en América; en la que se funden una sutil propaganda contra el español y la curiosidad científica que la razón segunda comenzaba a exhibir en la época. El americanismo anda de manera oculta y fragmentaria en casi todos las capitales de América; salta de las contadas publicaciones de la época (*Gaceta de México*, 1728, o periódicos de calidad tan singular como *“El Mercurio Peruano”*²²) a las tertulias conspirativas donde el criollo se entrega al placer de la más erudita, estética y casi insurgente conversación.

Las tempranas expresiones de la formación de una conciencia (el reflejo de la naturaleza, la sátira de carácter social, la exaltación de la figura del criollo y del mestizo) van modelando una lógica y un sentido que colocan al discurso americanista por los caminos de la modernidad, cuya expresión más elaborada en términos de un proyecto de civilización sólo se hará visible más tarde. También son expresión de esta conciencia en germinación aquellas traducciones interesadamente políticas de las obras más notables del discurso europeo segundo, textos canónicos de la modernidad. A la traducción del *Contrato Social*, del argentino Mariano Moreno (1778-1811), realizada poco después de la instalación de la Junta de Gobierno que él mismo inspirara, puede añadirse la del colombiano Antonio Nariño (1765-1823) quien tradujo al español la *“Declaration des droits de l’homme et du citoyen”* de 1784, la hizo imprimir secretamente (1794) en su propia imprenta manual, distribuyéndola luego hasta las más remotas ciudades del Virreinato de la Nueva Granada. En fin, son abundantes los ejemplos de expresión americana en las postrimerías de la colonia, llenos de matices locales y de

²² Esta publicación de la última década del siglo XVIII (el tomo I está fechado en 1790) fue el órgano de expresión de un importante movimiento, más filosófico que literario, donde ya aparecían los primeros intentos de renovación intelectual pre-independentistas. La llamada “generación del Mercurio” hacía eco de las ideas de Voltaire y la Enciclopedia. Ver DE LA RIVA-AGÜERO, José, *Estudios de literatura peruana*. Carácter de la literatura del Perú independiente, 1905, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1962, pp. 77-78.

peligrosas incógnitas, manifiestan una conciencia en el criollo ilustrado de su valor creciente y de la unidad de una América que comienza a exigir, aunque hija de España, su propia especificidad cultural.

Otra expresión labrada por la razón segunda contribuiría a que América encontrase y transitase los caminos de la modernidad. Se trata de : los relatos de los viajeros y naturalistas europeos. Veámoslos.

La reinención de América

Los inventarios realizados bajo el influjo de la curiosidad científica de la Europa segunda sobre la geografía y la naturaleza americana arrojaron una “nueva luz de América”, al mismo tiempo que serían “primicia” entusiasta de cultura y forja de nuevos caminos. Pero también los testimonios recogidos sucesivamente por europeos fueron modelando las imágenes que Europa se haría de América. Una vez convertida en realidad geográfica e histórica, América no había dejado descansar la mente de la Europa segunda. Desde el *Orinoco Ilustrado* (1741) del Jesuita José Gumilla —obra pionera en cuanto al estudio de la flora y la fauna, el clima y la etnografía de la región guayanesa— hasta los días de Depons (1806-1825), de Dauxion-Lavaysse o de Humboldt y Bompland, pasando por la descripción de los viajes de La Condamine (1735-1745) y Bougainville (1768), todos contribuyeron a esculpir una visión de la vida americana no sólo desde la geografía o la naturaleza sino también desde la sociología, la política y la economía de aquellas sociedades remotas. La Europa segunda hacía, a través de la abundante literatura de viajes, un inventario de la mayor importancia para comprender y expresar mejor a América. Sus resultados sedujeron al hombre americano porque descubrían buena parte de sus condiciones sociales y naturales a través de las renovadas visiones de la razón segunda. Del lado europeo la estructura discursiva de la historia natural tiene un gran impacto sobre la construcción de una nueva conciencia planetaria, hábilmente aprovechada por la Europa segunda para sus intenciones de incorporar espacio geo-gráfico y etno-gráfico no occidental al espacio cultural suyo. En este punto hay algo más que debemos examinar.

En una mezcla de deseos de la razón segunda de describir el “gran libro de la naturaleza” del Nuevo Mundo y de conveniencias

comerciales y políticas, aquel enciclopedismo naturalista contribuyó a enseñar al hombre americano a conocerse y a conocer su mundo circundante. Esto a nivel de la superficie epidérmica del fenómeno. Pero al descender un tanto más hay que poner en claro que aquella literatura europea de viajes y descripciones, en tanto expresión de la Europa segunda, de la cultura dominante, surtía un efecto sobre la expresión americana que no pudo pasar desapercibido. Una de las actitudes presentes en la literatura europea de viajes a América es la que Germán Carrera Damas ha llamado “actitud humboldtiana ante lo americano”, definida por surgir de la necesidad de la ciencia europea de explicar a América, pero “sin detenerse a considerar cómo y cuánto podía esta última contribuir a la explicación de sí misma”; obligándole a utilizar el lenguaje “occidental” para hacerse comprensible y, sobre todo, para ser aceptada en el contexto internacional. Una explicación de sí misma sólo podría ocurrir en América sobre la base de observaciones y recuentos cuya validez científica se adquiriría “una vez que fuesen tamizados por la mente científica europea”²³.

El lenguaje de la Europa segunda se expandía, a través de estos viajeros naturalistas, allende las fronteras geográficas del Viejo Mundo, y al explicar a América no hacía otra cosa que incorporar la explicación y su lenguaje a la cultura colonial: utilizar el lenguaje de la razón segunda para hacer comprensible América al propio hombre americano era parte de la misión expansiva de Europa, o visto desde su lado contrario, era parte de la condición de América como expansión de Europa. América se haría inteligible sólo a través de los términos y el lenguaje de la ciencia europea. En consecuencia, América adopta el discurso europeo segundo (lenguaje, conceptos, sentimientos, valoraciones) no sólo para hacerse comprensible o para ser aceptada en el contexto internacional, como refiere Carrera Damas, sino que son los únicos instrumentos de que dispone para expresarse y explicarse a sí misma. El sistema colonial había dispuesto todo de tal manera que sólo un camino quedaba abierto para la expresión mental y la creatividad cultural americana: Europa. Según hemos sostenido acá, haciéndole el coro a la aproximación de Briceño Guerrero. La colonización de América coincide con el surgimiento y desarrollo de la Europa segunda, pero no es sino desde finales del siglo XVIII cuando el discurso de la

²³ “Por una visión cultural no occidentalizada de América Latina”, 1982, incluido en CARRERA DAMAS, G., *El Dominador Cautivo. Ensayos sobre la configuración cultural del criollo venezolano*, Grijalbo, Caracas, 1988, p. 148; véase una discusión al respecto en F. Ainsa, *Identidad cultural de Iberoamérica en su narrativa*, Gredos, Madrid, 1986, p. 47.

razón segunda, animado por sus resultados en el desarrollo de la ciencia y la tecnología, es importado por América comenzando a influir directamente, y en forma nada despreciable, la expresión y la autoconciencia americanas. Briceño Guerrero describe la proporción de esta influencia, la proporción de la presencia de Europa en América, en términos que leídos con prejuicio podrían producir una convulsión estética: “la constituye, la cubre, le hace sombra, no la deja ver el cielo, pues le funge de cielo” (164)²⁴. Y serán en buena medida estos naturalistas y viajeros unos de sus agentes comerciales y literarios. Desde ese entonces este discurso es uno de los que gobiernan el pensamiento americano y, en consecuencia, su expresión²⁵.

Incluso empedernidos americanistas, al estilo del peruano Luis Alberto Sánchez, al sostener que la expresión literaria de América se inicia propiamente con la “*Oda al Paraná*” (1801) del argentino Manuel José de Labardén (1754-1811), compara esta composición con la segunda de las *Silvas* de Andrés Bello tanto por “su vuelo poético” como por su “sabiduría e incitación geográficas”²⁶. Este surgimiento inaugural estaría relacionado —según Sánchez— con el despertar de una conciencia americana en la segunda mitad del siglo XVIII bajo el influjo del interés científico mostrado por los naturalistas europeos que visitaron el Continente: “cuya lección sería admirablemente aprovechada por la generación criolla que intervendría, luego, en el proceso de la emancipación política [...]”(94). En su interpretación, Sánchez sólo ve una cara del asunto. El ejemplo dado por los científicos europeos que “despertó un afán de investigación” en tierras americanas: “Resonancia del paso de los sabios extranjeros había sido la aparición de la ciencia americana” (98). Pero la otra cara del asunto aún quedaba sin develar: cómo el discurso de la ciencia europea pasa a ser uno de los vectores que

²⁴ Pero la convulsión desaparece, y por lo tanto el prejuicio, al percatarse de que acaso el secreto único de la perfección cultural esté en atenerse a esa línea ideal que sigue desde sus remotos orígenes la cultura de Occidente: Grecia, Roma, la Edad Media, el Renacimiento, la hegemonía de Francia durante los siglos XVIII y XIX... Cada cultura precedente da la norma a la siguiente, y así en un *continuum* proceso de asimilación y transformación. Por ahora la norma de América, su cielo, es Europa, y esta es la recta línea por donde debe transitar la cultura americana asimilando y amasando los materiales heredados e incluso aquellos impuestos, retocando y perfeccionando el trabajo ajeno. Sólo a esa fuente se ha de ir: “a la que ensancha y revela, a la que saca de la corteza ensangrentada el almendro sano y jugoso, a la que robustece y levanta el corazón de América” (José Martí), cit. en Henríquez Ureña, “*El descontento y la promesa*”, *Ibid.*, p. 39.

²⁵ La influencia de Humboldt se hace, por ejemplo notable, en la “*Biblioteca Americana*” editada por una “Sociedad de Americanos” en Londres (1823). En la sección denominada “Ciencias matemáticas y físicas, con sus aplicaciones”, se reproducen descripciones de la naturaleza americana hechas por Humboldt y Bonpland al igual que se observa un mismo patrón taxonómico.

²⁶ *Nueva historia de la literatura americana*, editorial Américalée, Buenos Aires, 1944, p. 101.

governarán el pensamiento americano en su período post-colonial. Dentro de la misma perspectiva, Picón Salas afirmará: “Para la América colonial aquellos viajes fueron especialmente valiosos no sólo porque precisan mejor el contenido de su geografía, sino porque traen, como reactivo para la nueva mentalidad, métodos y observaciones que enseñan al criollo a conocerse y a conocer su mundo circundante”²⁷.

Uno de los horizontes que despeja el discurso europeo segundo es el de la posibilidad del cambio social de forma deliberada, planificada por la razón segunda y esto se expresará a través de dos conceptos: modernidad y progreso. Al deslindarse de la escolástica colonial, el hombre americano reemplaza la muy religiosa idea de la “providencia” activa y comienza a creer en el “progreso” y en una abierta y conquistable utopía de “perfectibilidad” tal como se la transmite la Europa segunda durante todo el siglo XIX, primero a través de los ecos de la Ilustración y luego con el Positivismo, pasando por el Socialismo Utópico. En el orden de las ideas esta cultura de la razón segunda ayudó a América a salir de la nebulosidad escolástica, afirmó el humanitarismo, la libertad, el aprendizaje siempre incompleto de la razón científica y los estudios de la naturaleza, de la historia y de la sociedad. En el orden literario, se introdujeron en el lenguaje virtudes de calidad, orden, equilibrio y universalidad. El llamado “Neoclasicismo”, por ejemplo, fue el rostro literario de la Ilustración Americana pero no en cuanto a estimular una cierta resistencia cultural contra la europeización, sino mediante la expresión de América según el esquema mental de Europa. El origen etimológico del mismo término no pretenderíamos fue producto de las culturas precolombinas. De manera que en los últimos años del siglo XVIII y primeros del XIX, se anuncian los más fructíferos cambios en el pensamiento y la expresión de esas tierras meridionales que los naturalistas de la Europa segunda suponían inagotablemente ricas. Uno de estos frutos se refería al complejo proceso de asimilación y adecuación de los códigos ideológicos de Europa. El discurso europeo segundo había aportado a América, por la vía de las ideas, los instrumentos de su propia emancipación política, los cuales fueron adoptados y adaptados a sus propias circunstancias histórico-culturales. Pero vistas las cosas desde el otro lado, habría que señalar también que los inventarios de estos naturalistas informaron a Europa para que América pudiese ser incorporada a sus esquemas filosóficos e históricos.

²⁷ *De la Conquista a la Independencia. Tres siglos de historia cultural hispanoamericana*, F.C.E., México, 1944, p. 208.

El caso más ilustrativo es el de Hegel al exponer entre 1830 y 1831, en su cátedra de la Universidad de Berlín, su “Filosofía de la historia”. Su famosa afirmación: “América es el país del futuro, en cuyos tiempos, por venir, se revelará su importancia histórico-universal quizás en la lucha entre Norte y Suramérica”, confiere a América el carácter de un llegar-a-ser, pero no-ser-todavía. La verdad o no que encierra esta afirmación no merece ya discusión; importante es el resultado, el sentido dinámico que se le da a la historia americana. Y esto equivale a ponerla a transitar por los caminos de la modernidad. América como país del futuro es una expresión que tiene función descubridora de una realidad que todavía podría vivir como invención, utopía o hipótesis, pero que siendo futuro al fin y al cabo su existencia quedaría justificada. Este futuro imaginado por uno de los pensadores estelares de la modernidad cancelaba, en consecuencia, aquel saldo histórico que tanto había pesado: la incorporación de América a la Historia Universal. Y esto significaba su incorporación, por demás tardía, al gran “banquete de la civilización” de que hablara en fina prosa Alfonso Reyes.

En un intento por teorizar sobre los fundamentos y el carácter de la narrativa hispanoamericana, Roberto González Echeverría postula que ésta se ha elaborado en el contexto de “tres fábulas maestras o fábulas de origen” en constante tensión con los discursos hegemónicos de la Europa segunda, cuyo poder y significado lo han determinado las relaciones político-sociales de cada época histórica. Los tres discursos son: el del derecho durante el periodo colonial, el de los viajeros científicos durante los siglos XVIII y XIX, y el de la antropología en el siglo XX. Ellos permiten el conocimiento o el acceso al conocimiento a través del prisma de Europa, lo cual siempre se resuelve en relato, en anécdota, en fabulación; esto es, en literatura, en narrativa. De esta manera, González Echeverría sitúa las fuentes fundacionales de la literatura hispanoamericana fuera de la mera ficción o de la narrativa genérica para articularlas a sus diferentes etapas históricas y en su relación con Europa. Dentro de esto, el lugar del discurso de la ciencia tal como fue establecido por los viajeros científicos tiene la mayor importancia ²⁸.

La independencia precipitó la penetración de Europa. La idea de la Europa segunda se diferenció marcadamente de la idea de España. Esta se convirtió en el pasado, mientras que aquella —reducida

²⁸ GONZÁLEZ ECHEVERRÍA, R., *Myth and Archive. A Theory of Latin American Narrative*, C.U.P., Cambridge, 1990, pp. 1-42 (cita p. 40).

en términos prácticos a Francia e Inglaterra— fue el presente y el futuro. Superada la dominación del tradicionalismo conservador español, Europa representaba la libertad de conciencia, el pensamiento racional, la ciencia moderna, el desarrollo técnico, la libertad de comercio. La adopción de su lenguaje y de sus códigos se arraigó, en consecuencia, entre las élites criollas dirigentes, políticas o culturales. Luego América se deshispaniza para europeizarse mejor, y esto con visos de afanosa carrera.

De uno a otro sitio del Continente retumban las mismas palabras y utopías del lenguaje de la razón segunda, de una a otra capital americana se abrían los sutiles caminos para definir y expresar una deseada “autonomía cultural americana”, sobre la que tanto se declamó a lo largo del siglo XIX. América parecía haber llegado a un grado de madurez suficiente que posibilitaba desarrollar esta autonomía, al menos se tenía edad como para intentarlo. De nuevo, hombres como el ecuatoriano Espejo apuntaban con tono lírico la revisión crítica del estado mental que había legado la colonia:

“[...]¿qué ignominia será la vuestra, si conocida la enfermedad dejáis que a su rigor pierda las fuerzas, se enerve y perezca la triste patria[...]No desmayéis[...]Cuando se trata de una sociedad, no ha de haber diferencia entre el europeo y el español americano[...]Un Dios que de una masa formó nuestra naturaleza nos ostenta su unidad, y la establece[...]”²⁹

Tres siglos de vida hispánica aparecían en la mente de los más preclaros espíritus americanos como el cimiento común sobre donde se erigiría esa unidad ostentada por “Dios”, no como utopía sino como proyecto evidentemente alcanzable. La unidad de su historia, la unidad de propósitos en la vida política y en la intelectual, la unidad de lenguaje y de otros códigos culturales, hacían perfectible un proyecto semejante para América y de allí la insistencia. Pero las cosas no eran tan fáciles ni tan claras y detrás de la ilusión de unidad que crean las palabras (sobre todo la ilusión que crea la misma palabra “unidad”), comenzaba a gestarse un tormentoso proceso. En uno de sus momentos de mayor decepción, los cuales fueron numerosos, pensó Bolívar que si a los pueblos les estuviese permitido el regreso al caos, los de América estarían condenados a volver a él: “Veo la guerra civil y los desórdenes volar por todas

²⁹ Texto en E. Anderson Imbert y E. Florit (eds.), *Literatura hispanoamericana. Antología e introducción histórica*, New York, 1960, p. 158.

partes, de un país a otro, mis dioses patrios devorados por el incendio doméstico”³⁰.

Pero esta tendencia se concretará posteriormente y corresponde a la primera crisis de civilización. Si durante estos últimos días coloniales se hacen cada vez más perceptibles, o menos sutiles, aquellas líneas que le van dando forma y fondo, desde los tempranos momentos de la conquista, al proceso de expresión americana, al calor de la liberación política finalizaba toda una etapa de aprendizaje y asimilación, de adopción y adaptación. El discurso de la modernidad tomaría en lo sucesivo la forma de reivindicación de una “autonomía cultural” de América frente a Europa. Poco importa por ahora si esa reivindicación se convertiría después, en alto grado, en cambio de tutela intelectual. Era natural —según lo señala Emilio Carilla—³¹ que como derivación de la independencia política se buscaran hilos más elaborados y complejos de independencia intelectual, al mismo tiempo que surgía un afán por encontrar el verdadero rostro de la “expresión americana”. Pero, sobre todo, surgía el deseo de mostrar que también estas tierras eran aptas para ser visitadas por las musas. Veamos a continuación los términos en que se proponía la consolidación de la civilización americana.

III.- La preparación de la “autonomía cultural de América”

Disueltos los lazos políticos con la Metrópolis la búsqueda de una expresión distintiva no podía más que convertirse en esfuerzo consciente y abierto por parte de aquellos hombres nacidos en suelo americano. Ya los primeros intentos de interpretar y expresar el Nuevo Mundo con pensamientos, con palabras y con obras estaban hechos. Era necesario, entonces, asentar sobre bases firmes y específicas el estado de la cultura americana, aquello que ya se presagiaba con imaginación y se perfilaba con fundamentos en algunos de los escritos de los últimos días coloniales. Surgen los escritores quienes, con la misma tendencia de los libertadores, no pertenecen a una u otra parte del continente; quienes no son ciudadanos de un país determinado porque su idea de América trasciende el mero límite geográfico. La América es vista como una unidad construida sobre rasgos diferenciadores; y así trataron de expresarla. A estos escritores podrán señalársele dos patrias: la propia del nacimiento y América.

³⁰ Carta a Santander, fechada en Lima, 6.1.1825, en *Doctrina del Libertador*, pról. A. Mijares, comp., notas y cronol. M. Pérez Vila, Biblioteca Ayacucho, 2a edición, Caracas, 1979 (1976), p. 182.

³¹ *Hispanoamérica y su expresión literaria. Caminos del americanismo*, Eudeba, B.A., 1969, p. 51.

En el “Prospecto” de lo que sería la Biblioteca Americana, creada por ilustres americanistas en Londres en 1823, el venezolano Andrés Bello y el colombiano Juan García del Río, expresaban este doble sentimiento de pertenencia que se fundía en una sola entidad sentimental. A la noble tarea original y fundadora de crear y difundir cultura americana, sólo la motivaría “el amor de la patria” que era América como entidad única y general: “Tendremos especial cuidado en hacer que desaparezca de esta obra toda predilección a favor de ningún estado o pueblo en particular”. La nueva “Biblioteca” sería eminentemente “Americana” (ver *infra*). Desde los comienzos de su vida independiente, a América se la idealizaba como una máxima e imperecedera patria; como una entidad grande y excelsa con sus héroes, sus tribunos, sus guerreros. Desde el Golfo de México hasta los eternos hielos del sur se creía haber formado una “grande patria”. Esta idealización de una supuesta unidad originaria fue descrita por Rodó con palabras altas y nobles, como alto y noble fue su espíritu americano: “Ni Sarmiento, ni Bilbao, ni Martí, ni Bello, ni Montalvo son los escritores de una u otra parte de América, sino los ciudadanos de la intelectualidad americana”³².

Esta evocación de una unidad originaria surtió efectos contundentes sobre la interpretación posterior de la historia americana. Casi un siglo más tarde, el cubano Alejo Carpentier escribirá, refiriéndose a los fundadores de la nacionalidad, las siguientes palabras:

*“Desde los inicios del siglo XIX se observa en ellos una apremiante necesidad de buscarse unos a otros: de encontrarse: de sentirse latir el pulso de un extremo a otro del continente [...] Nuestros escritores, apenas, tomaron conciencia de sus nacionalidades —es decir de su criollismo y de las violaciones de ese criollismo— trataron de intercambiar mensajes, de trabar el coloquio, unidos de antemano por una unidad de conceptos esenciales”*³³.

Al descubrir estos rasgos, Pedro Henríquez Ureña concluirá con el maestro uruguayo: “la historia literaria de la América española debe escribirse alrededor de unos cuantos nombres centrales: Bello, Sarmiento, Montalvo, Martí, Darío, Rodó”. La escritura de la

³² “GÓMEZ, Juan Carlos”, en *Obras Completas*, edic., introd., pról. y notas por E. Rodríguez Monegal, Aguilar, Madrid, 1957, p. 497.

³³ “Literatura y conciencia política en América Latina”, 1961, en *Tientos y Diferencias (Ensayos)*, UNAM, México, 1964, pp. 83-84.

modernidad de estos hacedores de cultura, es precisamente la que interesa a nuestros fines y, sobre todo, situándonos desde la perspectiva de explorar la pregunta siguiente: Luego de la independencia política, ¿cómo se ubica el hombre de letras americano con respecto a Europa?, ¿sus obras serían imitación europea o comenzaría el espejo americano a devolver sus reflejos al Viejo Mundo, comenzaría aquel “retorno de los galeones” según la hermosa metáfora de Max Henríquez Ureña?

Las primeras expresiones “de la civilización americana”

Retomemos el hilo de lo argumentado anteriormente sobre la “actitud humboldtiana” y su influencia en la interpretación y expresión de América. Es bien sabido que en sólo cinco años de permanencia en tierras americanas, Alexander Von Humboldt y su compañero Aimé Bonpland recogieron información que permitió escribir y publicar entre 1807 y 1834 unos treinta volúmenes basados en sus exploraciones (su viaje fue aquel mismo 1799, año de la “Carta a los españoles americanos” de Viscardo, y duró hasta 1804). Los más importantes de estos escritos tuvieron doble y significativa influencia:

1- En Europa, permitieron re-inventar discursivamente a América para todos sus países, y no sólo como dominio exclusivo de España, ahora en condiciones de libertad política y en la particular coyuntura de la expansión capitalista europea de comienzos del siglo XIX. El discurso de Humboldt sobre América excedía los limitados patrones de la mera exploración costera. El naturalista alemán había logrado hacer un completo inventario “tierra adentro”, y no sólo en lo relacionado con riquezas naturales, sino también en cuanto a sociedad, política y mentalidad. Aportando, además —en la interpretación de Picón Salas— “la visión social más clara de la vida hispano-americana en el momento en que se preparaba la guerra de Independencia[...]”³⁴. Sus escritos —complementados por el resto de literatura de viajes, género popular durante todo el siglo XIX— eran para la imaginación europea materia prima que alimentaría su proyecto expansionista. Y como por si esto fuese poco, el discurso de Humboldt se asentaba sobre bases científicas y esta era la autoridad discursiva fundamental de la Europa segunda. El conocimiento científico, ya lo sabemos, fue el discurso legitimador *par excellence* de la modernidad.

³⁴ “Tiempo de Humboldt”, en *Obras Selectas*, Edime, Madrid-Caracas, 1953, p. 847.

En el proyecto de la ciencia descriptiva, tal como aparece a fines del siglo XVIII en Europa, se advierte claramente que su gran objetivo es “la descripción física del globo”. Luego, a través de obras de taxonomía botánica y zoológica, de la constitución de atlas físicos y de anatomías comparadas, de descripciones demográficas y de bases ecológicas, ya vendrían sus resultados y aplicaciones, es decir, su utilización práctica. El continente americano se hace, entonces, tema de investigación concreta por parte de la razón segunda. Los museos, jardines botánicos y las colecciones de historia natural conservadas y exhibidas en las diferentes capitales de la Europa segunda, no son más que —según la acertada interpretación de Mary Louise Pratt— “formas simbólicas de apropiación planetaria”³⁵. La cultura generada por la razón segunda se expresa con estas formas. En ellas se contiene parte de un movimiento que tiende a configurar el desarrollo de Europa en tanto “proceso planetario” más que como el de una simple región del mundo. O, en los términos en que lo pone Briceño Guerrero, [Europa] “tiende a configurar en igual forma todo el espacio del planeta, a la con-versión uni-versal” (164).

2- La segunda significativa influencia echa raíces en América. Allí las élites criollas, algunas de las cuales habían colaborado estrechamente con Humboldt³⁶, hacen suyo el lenguaje y el método de la razón segunda de los que el sabio alemán era expresión pura; en el proceso de búsqueda de su propia legitimación de hombres libres y de la autocomprensión de su nueva condición y posición en el mundo, sienten la necesidad de un proceso de re-invenición para lo cual los descubrimientos, las clasificaciones y descripciones de aquella *terra incognita* aportaban la materia prima³⁷. Pero, si este proceso de reinvenición se hacía con los materiales aportados por la modernidad —lenguaje, métodos, estructuras discursivas tales como inventarios, descripciones, taxonomías— el movimiento de

³⁵ “Humboldt y la reinvenición de América”, *Nuevo Texto Crítico*, I, No 1, enero-junio, 1988, p. 39.

³⁶ En 1804, Bolívar conoce a Humboldt en París. En 1805, ambos, junto al físico francés Gay-Lussac, ascienden al Vesubio en Italia. La impresión que el naturalista alemán dejó en Bolívar fue impercedera. En su “Delirio sobre el Chimborazo” (1823), refiere: “Busqué las huellas de La Condamine y de Humboldt, seguías audaz, nada me detuvo[...].” El mismo año haciendo alusión, en carta a Gaspar Rodríguez Francia (22 de octubre 1823), tanto a Humboldt como a Bompland señalaba: “cuyo saber ha hecho más bien a la América que todos los conquistadores”. Ver ambos documentos, en CARRERA DAMAS, G. (comp.), *Bolívar fundamental*, II, Monte Avila, Caracas, 1993, pp. 106 y 255. Por su parte, Andrés Bello no sólo frecuentó al viajero alemán sino que también le acompañó, en sus días de estudiante caraqueño, en algunas de sus expediciones locales, inspirándose en su proyecto.

³⁷ Con bastante frecuencia se alude a Humboldt como el “redescubridor” y “reinventor” de América. Véase, STOETZER, C., “Humboldt, redescubridor del Nuevo Mundo”, *Las Américas* (OEA), XI, No 6, 1959; y, además, del artículo de M.L. Pratt cit. su importante obra *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*, Routledge, 1992, especialmente pp. 111-197.

la América independiente comenzaba ya a mostrar una órbita exclusivamente ascendente hacia la total identidad —siempre inalcanzable e inacabada— con la Europa segunda ³⁸.

Para los intelectuales criollos independentistas, los escritos de Humboldt facilitaron su búsqueda de “descolonizar”³⁹ la cultura americana sin perder sus vínculos con los valores de la razón segunda. El caso de Andrés Bello es particularmente interesante. Consumada la independencia política, el deseo de independencia intelectual se hace explícito por vez primera en sus escritos. En su calidad de hombre de letras criollo para quien el destino cultural de América le incumbía más que el de sus propios límites geográficos natales, Bello destaca en la complicada búsqueda de abrir nuevos caminos a “la civilización americana. La fuente de la complicación es doble: por un lado, sus propias bases culturales —al igual que el resto de hombres de letras del continente— están comprometidas y han sido forjadas con estrictos materiales europeos-urbanos, en contraposición a los “barbarismos” indígenas o al provincialismo rural. Pero, por otra parte, siente y percibe la necesidad de una auto-afirmación y auto-consciencia americana como forma de descolonizar la cultura de esas tierras y diferenciarse de Europa. A través de esta alteridad lograría América ser nueva y otra. Era necesario, entonces, abandonar ciertos paradigmas europeos; era necesario demarcar nuevos territorios culturales para América, forjar nuevos puntos de partida para configurar un futuro que recién comenzaba y que remodelaría —sobre las bases de la herencia hispánica— la civilización de aquellos territorios: “Salve, fecunda zona”, es la metáfora que inicia su segunda famosa Silva.

Pero, hay más. El verdadero programa americanista de Bello está contenido en la primera Silva Americana ⁴⁰. Comienza con una fres-

³⁸ Una interesante apología de la obra de Humboldt en América, compuesta dentro del contexto señalado, puede leerse en Picón Salas. El agudo intelectual sitúa su escrito no sólo dentro del aporte al inventario geográfico sino que también considera sus aspectos de historia social. El método científico de la razón segunda, tal como fue practicado por el barón alemán, aclara su “mundo histórico que el hispano-americano de entonces miraba como algo providencial y azaroso”, *Tiempo de ...*, op. cit, p. 852.

³⁹ Obviamente, este término no formaba parte de la gramática criolla. Lo empleamos acá como sinónimo de las intenciones manifiestas de sus élites: construir un futuro para las nuevas repúblicas que trascendiese las estrechas experiencias de las sociedades europeas. Comenzando, desde luego, por la institución del sistema republicano para lo cual América era tierra fértil, en oposición a las Monarquías europeas que se presentaban como suelo agotado.

⁴⁰ En la primera entrega del “Repertorio Americano” (Londres, 1826), Bello anuncia la gestación de un poema —nunca acabado— que pensaba titular América. De éste formaba parte su “Alocución a la poesía”, publicada en la “Biblioteca Americana” (Londres, 1823), y “La Agricultura de la Zona Tórrida” (1826), publicados ambos bajo el rubro general de “Silvas Americanas”. Ver el vol. II de las *Obras Completas* de Andrés Bello, Caracas, 1962, donde aparecen los textos completos de sus “Borradores de Poesía”.

ca invocación a la musa (“Divina poesía”), donde en delicado juego de vocales se van dibujando lejanas imágenes pastoriles, para pasar luego a su gran reclamo: requiere a la Divina Poesía (“maestra de los pueblos y de los reyes”) que abandone la vieja Europa y torne sus alas hacia el nuevo amanecer americano:

*“Tiempo es que dejes ya la culta Europa,
que tu nativa rustiquez desama,
y dirijas el vuelo adonde te abre
el mundo de Colón su grande escena”.*

El resto del poema se desarrolla a través de un fino canto a las bondades de la naturaleza, las tierras y gentes americanas, en contraste con “esta región de luz y de miseria” que es la “cultura Europa”: “En donde tu ambiciosa, / Rival filosofía, / Que la virtud a cálculo somete, / De los mortales te ha usurpado el culto”. En donde la libertad se convirtió en “vano delirio” y “la corrupción cultura se apellida”. Si en el Viejo Mundo la filosofía había usurpado la atención de los humanos hacia la eterna e imperecedera musa, en el Nuevo Mundo “la libertad”, mientras tanto, sonaba “más dulce que el imperio”. Bello piensa que se había prestado demasiada atención a Europa, era el momento de honrar a aquellas “jóvenes naciones, que ceñida / Alzais sobre el atónito occidente / De tempranos laureles la cabeza”; a aquellas tierras que eran de “La libertad morada”; a aquellos hombres que “Postrar supieron al León de España”⁴¹. Y a estos mismos hombres se les invitaba a concebir una vida frugal y simple asentada sobre actividades agrícolas: “Honrad el campo, honrad la simple vida / Del labrador, y su frugal llaneza”. Suena bastante irónico, por decir lo mínimo, todo este llamado de Bello a la rustiquez, la simple vida, la frugal llaneza, si se considera que la forma estética utilizada es la menos rústica, simple y frugal. Con Bello estamos en presencia de un estilo eminentemente clásico por su elocuencia y estructura. No sin razón se ha señalado con insistencia la influencia de las “Geórgicas” de Virgilio en la elaboración de sus Silvas. Acaso sea Bello el más latino de todos los americanos de su tiempo⁴².

⁴¹ Es interesante traer a relación un precedente de este viaje de las musas allende el atlántico. En 1783, el jesuita español Javier Lampillas, en plan de hacer apología de la obra de España en América, afirmaba que de todas las naciones modernas sólo España había logrado que “las musas cruzasen el Océano”. Ver su *Ensayo histórico apologético de la literatura española contra la opinión preocupada de algunos escritores modernos italianos*, Madrid, 1783, III, p. 209, cit., en Carilla, p. 52.

⁴² Ver HENRÍQUEZ UREÑA, P., *Las corrientes literarias en la América Hispana*, F.C.E., México, 1949 (traducido del inglés por J. Díez-Canedo, 1era. edición en los EE.UU., 1945), pp. 101 y ss.

Según argumenta Mary Louise Pratt (49), esta “Alocución” de Bello forma parte de un diálogo transatlántico iniciado por Humboldt y continuado por otros a lo largo de la época de Independencia. En este diálogo varias voces, tanto europeas como americanas, se reúnan para dar forma y rostro a algo que ella misma llama: “la reinención de América”. Pratt deriva este término de la constante alusión que se encuentra en las Silvas de Bello a Cristóbal Colón. Este sería el principal rapsoda de América cuando invocó a Europa su llegada a nuevas tierras. Por supuesto, además de la directa alusión que Bello hace del navegante genovés: “El mundo de Colón [abre] su grande escena”. Lo cierto es que para los intelectuales criollos el momento es de gran importancia, pues genera condiciones que permiten tomar distancia de los códigos europeos y al mismo tiempo permite defender y desarrollar la causa propia de la civilización americana. Bello destaca entre ellos, sin duda alguna. El es fundamentalmente un hombre de letras y un humanista quien siempre se inspiró de las fuentes que Europa ofrecía desde su época clásica, en busca de alternativas para América⁴³. El aroma del suelo nativo y las pacíficas sombras imperiales de la Europa primera, con guías clásicos como Virgilio y Horacio, se mezclan en Bello con el novedoso lenguaje de la razón segunda, tal como aparece en los escritores naturalistas de fines del siglo XVIII en su literatura sobre temas científicos. La temática de la naturaleza y su taxonomía, tal como practicada por Humboldt, es enriquecida en Bello con una misión moral y cívica; o, para ponerlo en una sola palabra, con una misión *civilizadora*. Bello evoca el lenguaje de la modernidad para traerlo al fértil suelo americano. Sobre todo en sus detalladas descripciones de las riquezas naturales de las tierras tropicales. Aquella parte del mundo “que al sol enamorado circunscribe el vago curso” (“La Agricultura de la Zona Tórrida”). Pero, a veces también evoca a Humboldt sólo para dejarle de lado, y esbozar un futuro próspero a las jóvenes naciones.

En relación a este futuro hay, al menos, un punto bien interesante de explorar, por lo significativo del mismo en las proposiciones de Bello. En esta segunda Silva (“La Agricultura...”), al evocar “el retorno a la naturaleza”, la invitación no es a llevar una vida contemplativa y bucólica sino a desarrollar sus actividades vitales; es decir, la agricultura. Certera lectura realizó Anderson Imbert al

⁴³ Marcelino Menéndez y Pelayo le considerará, en su monumental *Antología de la poesía hispano-americana*, (Madrid, 1893-1895, 4 vols.) como “el más virgiliano de nuestros poetas”.

caer en cuenta que el poema está dirigido “a la agricultura, actividad práctica, no a la naturaleza como paisaje”⁴⁴. Se exalta la naturaleza por lo que puede derivarse de sus atributos prácticos para las jóvenes naciones. El mismo título del poema sugiere esto. Con tal llamado se está esbozando en discurso poético todo un programa de engrandecimiento material americano, donde resaltan dos rasgos:

a- La vuelta a la agricultura sería el camino para alcanzar el progreso americano, aquel inmutable ideal del siglo XIX, principal componente del proyecto de la modernidad, legado por la filosofía de la Ilustración. Las metáforas empleadas por Bello evocando tal fin son bastantes didácticas. En su *Silva a la Agricultura...* luego de dedicar doscientas y una líneas a elaborar la rapsodia de la naturaleza americana y del desarrollo cultural de sus hombres, el poema desvía súbitamente su mirada de la celebración a la exhortación: “[...]hay que llenar: cerrad, cerrad las hondas/ heridas de la guerra; el fértil suelo, /áspero ahora y bravo, /al desacostumbrado yugo torne[...]” O, véase esta otra metáfora que habla: “Del obstruido estanque y del molino/ recuerden ya las aguas el camino; /el intrincado bosque el hacha rompa[...]”

b- El segundo rasgo trata lo siguiente. Contraria a la visión mercantil e industrial que gobernaba el pensamiento europeo, la perspectiva de Bello es más bien pre-industrial y pastoril, casi que fisiocrática podría decirse. Y esto no es producto de pura nostalgia. Si su posición americanista contiene un intento descolonizador — en el sentido en que lo hemos formulado anteriormente— su programa de progreso material sería alternativo al europeo. Actividades como la industria o la minería constituían el gran aliciente para el capital extranjero (esto lo sabía muy bien Bello, situado desde el privilegiado observatorio que le brindaba la Inglaterra de comienzos del siglo XIX) así como el *locus* de nuevos designios coloniales: “¡Oh jóvenes naciones[...]/ Honrad el campo, honrad la simple vida/ Del labrador[...]”. Por supuesto, algo que quizás no sabía Bello es que a través de la agricultura también se desprendían designios colonialistas. Más tarde, para Europa servirse de América le asignaría la misión a sus élites económicas de ser fuente exclusiva de materias primas agrícolas para su industria y mercado para sus productos elaborados. Así se justificaría la expansión capitalis-

⁴⁴ Historia de la literatura hispanoamericana, I, “La Colonia. Cien años de República”, F.C.E., México, 1962 (1954), p. 206.

ta y mercantilista de Europa en la América independiente. También económicamente hablando aquella estaría presente en forma dominante durante toda la historia de ésta.

Los “Prospectos” iniciadores de sus dos grandes empresas periódicas cuyos nombres son programa —*La Biblioteca Americana* (1823) y el *Repertorio Americano* (1826)— fundadoras y difusoras de las nuevas tareas del asentamiento y progreso de la civilización americana, son bien reveladores de cuanto hemos argumentado. Bello viaja a Londres en misión diplomática independentista, junto a Bolívar y Luis López Méndez, en junio de 1810 y allí permanecerá durante diez y nueve años. Sólo regresará a América en 1829 para dirigirse directamente a Chile donde se convertiría en uno de los más brillantes estadistas e intelectuales de la época post-independentista. Allí morirá en 1865, dejando detrás de su existencia variada y prolífica huella. Su vida transcurrió como lo señala hermosamente Henríquez Ureña: su espíritu filosófico renovó cuanto tocó, dejando aquella marca de genio que caracterizó toda su obra.

“La Biblioteca Americana” (1823)

Antes de las jornadas de Junín y Ayacucho, inconclusa todavía la(s) independencia(s) política(s), el objetivo principal de *La Biblioteca...* era contribuir a abrir la mirada de América hacia el mundo. Ampliando su horizonte podría entonces dedicarse “a labrar la rica mina de los productos del pensamiento humano”. La política española tuvo cerrada las puertas del continente durante tres siglos. Ahora que sonaban los ecos de la libertad e independencia, y que la paz asomaba su rostro: “parece haber llegado la época de que suceda al vergonzoso sueño de la inacción el empleo activo de las facultades mentales y de que las ingeniosas artes y las ciencias sublimes concurren a reparar tantas ruinas y desgracias”⁴⁵. Para combatir esta inacción y superar la “ignorancia” (“causa de toda esclavitud y fuente perenne de degradación y miseria”), el contenido de la Biblioteca Americana abarcaría todo aquello relacionado con: “Humanidades y artes liberales”, “Ciencias matemáticas y físicas con sus aplicaciones” e “Ideología, moral e historia” (vi). Al desarrollar estos temas se le daría “lugar distinguido a cuanto tenga relación con la América y especialmente a su historia”.

⁴⁵ “Prospecto”, *Biblioteca Americana o Miscelánea de Literatura, Artes y Ciencias*, por Una Sociedad de Americanos, Londres, 1823, tomo I, p. V, edición facsimilar, Presidencia de la República, Caracas, 1972, ofrecimiento de Rafael Caldera; índices por Pedro Grases.

La razón de un programa semejante no podría ser sino americana en todo cuanto fuese de “interés primario y general” para el continente. Sin detenerse en ningún particularismo, ni mostrar predilección a favor de ningún “estado o pueblo”, el objetivo general se resumía en:

“Examinar bajo sus diversos aspectos cuáles son los medios de hacer progresar en el nuevo mundo las artes y las ciencias, y de completar su civilización” (vii).

La declaración de independencia intelectual allí contenido (o, si se quiere, el proyecto descolonizador de Bello) no consistía en descubrir nada que Europa no supiese, tampoco en cortar el cordón umbilical que unía a ambos continentes. Se trataba más bien de incorporar a América la modernidad mediante un proceso de selección y adaptación. Ambos elementos están presentes en el Prospecto examinado. Ya en las Silvas de Bello aparecía claramente bajo la forma de un canto poético la transformación de materiales europeos en una visión descolonizadora, que en muchos aspectos impugnaba las posiciones dominantes de Europa. En el programa de la Biblioteca Americana, por su parte, el contenido de los procesos de selección y adaptación adquirirían rasgos más políticos, en el sentido de organización y dirección de lo inventariado para su adaptación útil: dar a conocer los inventos útiles “para que adopte establecimientos nuevos”, perfeccionamiento de la industria, el comercio y la navegación, apertura de nuevos canales de comunicación. De manera que tomando los elementos efectivos de las artes y las ciencias (cuyo origen era, bien entendido, europeo por excelencia) se lograría “completar la civilización americana”.

Este tomar (o apropiarse de, si se quiere un termino más radical) la cultura europea se haría con carácter de préstamo, hasta que llegase “la época dichosa, en que la América a la sombra de gobiernos moderados, y de sabias instituciones sociales”, se convirtiese en rica, floreciente y libre. Llegado ese momento se le devolvería “con usura a la Europa el caudal de luces que hoy le pide prestado” (viii). Estas luces estarían destinadas a alcanzar —añadiría otro de los promotores de la Biblioteca— además del progreso material, el progreso intelectual:

“Forzoso es, pues, americanos, que nos empeñemos en mejorarlos, y en adelantar nuestras facultades intelectuales”⁴⁶.

Para reforzar estas posiciones y proyectando las ideas de Madame Staël contenidas en su obra: “La literatura considerada en sus relaciones con las instituciones sociales” (1800), García del Río concluía, en relación a América, sobre la necesidad de pasar al estado de cultura: “no hay situación más espantosa que cuando existe el egoísmo del estado de naturaleza combinado con la activa multiplicidad de los intereses sociales, cuando existe la corrupción sin cultura[...]la civilización sin luces, la ignorancia sin entusiasmo” (*idem.*).

Repertorio Americano (1826-1827)

Por su parte, el *Repertorio...*, dedicado, al igual que la *Biblioteca*, “al pueblo americano”, fue un intento, siguiendo la tendencia examinada, de contribuir con conocimiento y visión a la tarea de fundación de los nuevos estados en América una vez lograda la(s) independencia(s). La publicación prometía ser desde su comienzo “más rigurosamente americana”; además buscaba defender “con el interés de causa propia la de la independencia y libertad”⁴⁷. Al igual que el esfuerzo editorial anterior, la temática sería amplia: “para despertar la atención de los americanos”. El lugar preferente lo ocuparía: “su geografía, población, historia, agricultura, comercio y leyes; extractando lo mejor que en estos ramos diesen a luz los escritores nacionales y extranjeros[...]” (*idem.*). Sin embargo, se introducían algunas variantes. La sección de “Ciencias naturales y físicas” se reduciría de manera de limitarla “a puntos de una aplicación más directa e inmediata a la América” (3). Las secciones de “Humanidades y ciencias intelectuales y morales” incluirían lo necesariamente americano, descartando “todo aquello que no nos parezca estar en proporción con el estado actual de la cultura americana” (*idem.*).

No pasemos por alto las circunstancias del surgimiento de esta

⁴⁶ Ver artículo de GARCÍA DEL RÍO, Juan: uno de los miembros de aquella Sociedad de Americanos, y co-redactor junto a Bello del Prospecto, “Consideraciones sobre la influencia de la literatura en la sociedad”, *Biblioteca Americana*, tomo I, Londres, abril, 1823, p. 34, edic. facs. cit. Sobre la inclinación de este autor a la filosofía política de la antigüedad clásica, véanse sus comentarios a una nueva edición de “La República” de Cicerón, en BA, tomo II, octubre de 1823, pp. 20-24.

⁴⁷ “Prospecto”, El *Repertorio Americano*, tomo I, Londres, octubre 1826, p. 1, edición facsimilar, Presidencia de la República, Caracas, 1973, pról. e índices de Pedro Grases.

publicación. El hecho de que un programa de consolidación de la “civilización americana” fuese producido en Inglaterra, impulsado por alguien que había permanecido más de quince años fuera de América, podrían a primera vista ser síntomas irónicos de una prédica cultural descolonizadora desde el vientre mismo de la Metrópolis (tan colonizadora había sido, y aún lo era, Inglaterra como España). Sin embargo, como para no olvidar ningún detalle, esta circunstancia es razonada y explicada en el Prospecto. Se consideraba que debido a la situación reinante en América y en Europa, Londres destacaba como el lugar más adecuado para tal empeño: “sus relaciones comerciales con los pueblos transatlánticos le hacen en cierto modo el centro de todos ellos” (2). Pero no sólo las razones comerciales prevalecían, también se argumentaba en favor de aquellas de orden cultural: “en ninguna parte es más audaz la investigación, más libre el vuelo del ingenio, más profundas las especulaciones científicas, más animosas las tentativas de las artes” (*idem.*). En general la Gran Bretaña, y Londres en particular, contaban no sólo con sus riquezas sino también con las de sus vecinos. Y esto era una incomparable ventaja a la hora del acceso a aquellos conocimientos “que más importa propagar en América”. A lo cual se añadirían, obviamente, razones de libertad: “amamos la libertad, escribimos en la tierra clásica de ella”. De modo que no hay ironía alguna en esta posición de Bello y demás gestores del *Repertorio*. O, en todo caso, la ironía es ínsita a la condición cultural americana. El tomar los ejemplos de Europa, el disfrutar de las condiciones que cualquiera de sus capitales brinda, pero pensando siempre en América sería *conditio sine qua non* para la producción intelectual de este continente. Por aquello de que la lengua, la filosofía, las artes y las letras de Europa son la norma de la modernidad americana. Lo importante es tallar esa norma, sin temblor ni queja, por la palabra o por la acción. Eso es precisamente lo que han hecho aquellos nombres centrales en torno a los cuales puede escribirse la historia americana.

Una vez declarada y consumada la independencia política, América pasa a declarar y abrir camino a su independencia intelectual. El programa de ésta habría de transitar las sendas forjadas por la Europa segunda. Si bien era un programa americanista, no europeo, si lo era de “afán europeizante”, en el sentido en que a esta expresión le da Pedro Henríquez Ureña. Veámoslo.

Los orientadores espirituales de América fueron, en su momento oportuno, “europeizantes”: porque se sentían con derecho a tomar

de Europa lo necesario para hacer avanzar la civilización americana, se sentían con “derecho a todos los beneficios de la cultura occidental”⁴⁸. La situación compleja de forjar una organización espiritual independiente con materiales de otra cultura, que además era omniabarcante según sus propios designios, era francamente inevitable. Más aún, era la única posibilidad de trabajar hondamente la expresión americana, de lograr aquel “erguiese al cielo el hombre americano”, de que hablaba Bello. En todo y en cada uno de los casos, el programa de civilización americana presente en la obra de Bello él no lo alcanza a realizar sino someramente, su realización dilatada y la solución de su complejidad le tocaría a los llamados “románticos”⁴⁹.

La distinción entre lo “europeo” y lo “europeizante” contiene el germen de lo que las élites criollas vieron como sustrato estético e ideológico desde los últimos días coloniales, pero con mucha más claridad y fuerza luego de la(s) independencia(s). El proyecto político e ideológico de estas élites se sintetizaba en fundar repúblicas independientes política y culturalmente, pero reteniendo los valores europeos y la supremacía blanca. En un importante sentido, América permanecería como “el mundo de Colón”, así lo había propuesto Bello en su “Alocución a la poesía”. América, además, permanecería como extensión de Europa; y por tanto lo formador, lo activo, lo fecundo y lo directivo era lo europeo. Pero el mismo tiempo, al surgir en América una entidad social nueva, ocurriría también lo que Briceño Guerrero llama acertadamente “la transformación de Europa en América”. Volvemos, entonces, a la formulación paradójica de páginas atrás. En su condición independiente: América es nueva y otra, pero no puede ser nueva y otra porque surge cuando ya Europa era en plenitud. Sus diferencias se constituirían, también sus especificidades, pero sus vectores siempre serían los europeos. Asimilarlos y transformarlos era un problema de disponibilidad, pero también de madurez, de tiempo, de duración. Asimilarlos y transformarlos significaba transformar a Europa en América. Y esto era cuestión de trabajar “el ansia de perfección” de que habla Henríquez Ureña. De manera de bajar hasta la raíz de las cosas que se quieren decir, o alcanzar la expresión firme de lo intuido, de lo asimilado, sólo así se haría visible “la esencia del espíritu que la poseyó y el sabor de la tierra de que se ha nutrido” (*ibid.*, 49).

⁴⁸ HENRÍQUEZ UREÑA P., *Ensayos en busca...*, p. 47.

⁴⁹ Véase mi “Formación y bases del americanismo: De la independencia a las vanguardias (Un siglo de cultura y política en Hispanoamérica)”, *Working Papers*, Universidad de Essex, 1996, pp. 64-108.

Por ahora, se trataba sólo de retornar al punto de partida (“el afán europeizante”) para aumentarlo y enriquecerlo. En eso consistiría la autonomía cultural de América, pero también este sería inicio del nuevo drama espiritual de la civilización americana. El cordón umbilical con el continente de Colón permanecería intacto. Tanto fue así, que el nombre escogido por Simón Bolívar, otro de los tantos europeizantes, para su utopía de una América unida fue el de Gran Colombia: la grande tierra de Colón, alteridad y mismificación de Europa. Ya desde la carta de Jamaica, o sea, antes de la independencia, hablaba de “la trascendencia de la libertad del hemisferio de Colón”. Incluso, son bien conocidos los ejemplos de Iturbide en México o del mestizo General San Martín en Argentina quienes ni siquiera favorecían el gran aporte de América al mundo: la instauración del sistema republicano de gobierno, prefiriendo conservar más bien el sistema monárquico europeo luego de consumada la independencia de España. Es decir, prefiriendo que América dejará de ser nueva y otra para continuar siendo la mismísima Europa.

La reivindicación de una autonomía cultural —al menos en cuanto a las fuentes de inspiración se refiere— aportaba nuevos puntos de madurez para al menos intentar una expresión diferente. Tomemos un ejemplo final. Una de las grandes figuras literarias de Cuba, Domingo Delmonte (1804-1853), quien junto a su compatriota José María Heredia (1803-1839), dieron gran realce a las letras cubanas de su generación, proponen una expresión americana en cuanto al uso de estas nuevas fuentes. En carta a Heredia, fechada el 14 de octubre de 1826, le recomienda no traducir más a escritores franceses e italianos, además le sugiere dedicarse al teatro y buscar inspiración en Tenoxtitlán, Tlascala y el Perú. Para finalizar agrega: “forma tú la tradición americana, que tu ingenio la produzca, cándida como sus vírgenes, libre como sus repúblicas y terrible y brillante cual Simón y Guadalupe[...]”⁵⁰. Delmonte —a quien Martí consideraría “como el cubano más real y útil de su tiempo”— descubriría después la expresión de la vida rural americana como tema para su literatura, dando así origen a una de las corrientes de la llamada poesía criollista ⁵¹. Este criollismo era búsqueda de originalidad americana, pero al mismo tiempo era una

⁵⁰ Cit. en CARRILLA, p. 53. Ver también, SALVADOR BUENO, “La compleja personalidad de Domingo Delmonte”, en *Breves biografías de grandes cubanos del siglo XIX*, La Habana, 1964, pp. 239-50.

⁵¹ Véase HENRÍQUEZ UREÑA, *Las corrientes...*, p. 110.

forma de rebeldía contra la dominación española. La literatura de aquellos días —sobre todo la cubana que continuaba siendo, junto a Puerto Rico, colonia de España— era insurgente. Delmonte, así como otro criollista, Bartolomé Hidalgo (1788-1823, compartido por el Uruguay y la Argentina), iniciador de la poesía gauchesca, fueron ampliamente imitados durante las guerras de independencia o inmediatamente después en países como Cuba, Santo Domingo, Puerto Rico, Argentina y Uruguay (142).

CODA

Edificar cultura propia, el “proceder analítico” y el “pensar por sí”

Llegado a esta altura de nuestra argumentación, y ya para finalizar, cabría preguntarse: ¿Lograron generar, estos primeros momentos del discurso sobre la preparación de la autonomía cultural de América, las condiciones para que sus sociedades, ya independientes en lo político, pasaran al momento de la creación de nuevas formas históricas y sociales? O, puesta la pregunta en el sentido kantiano definido al comienzo, ¿contribuyó este discurso a la formación de ciertas condiciones socio-históricas según la “ley de la razón”? ¿Lograron las letras y la escritura de la modernidad afianzar la voluntad modernizadora en el pensamiento americano? El tema, las interrogantes, las condiciones siempre estuvieron presentes en el pensamiento posterior de Bello. La creencia de que sólo mediante la educación de los pueblos es posible edificar cultura propia y llegar a avanzados estados de civilización, se mantiene constantemente en toda su obra de Chile. Los principios que fundamentarían la creencia serían la dedicación y el incremento del estudio y cultivo de las ciencias y las letras; aquel “proceder que, amoblando la memoria, ejercita al mismo tiempo el entendimiento y exalta la imaginación”⁵². De esto dependería el adelanto de América en los órdenes intelectual, moral y político. Los cuales eran inseparables en aquellas sociedades recién emancipadas y en lucha por afirmar su ser nacional. Además, éste había sido el recto camino seguido por Europa porque:

“¿Quién prendió en la Europa esclavizada las primeras centellas de libertad civil? ¿No fueron las letras? ¿No fue la herencia intelectual de Grecia y Roma, reclamada, después de una época de oscuridad, por el espíritu humano?” (6).

⁵² “Discurso pronunciado en la instalación de la Universidad de Chile el día 17 de septiembre de 1843”, en *Obras Completas*, tomo XXI/ vol. I “Temas educacionales”, pról. Luis Beltrán Prieto, La Casa de Bello, Caracas, 1982, p. 19.

Vemos así articulado el discurso de la preparación de la autonomía cultural a los grandes enunciados de la modernidad occidental, parte de aquel vasto movimiento que tuvo por cuna la edad clásica:⁵³ la virtud educadora de las ciencias y las letras, el conducirse según la ley de la razón (“el raciocinio debe engendrar el teorema”, señala Bello en su *Discurso* de 1843, p. 19), la elevación del carácter moral en el seno de toda comunidad, la libertad como patrimonio de toda sociedad humana.

Bello no desdeñaría en afirmar que “las ciencias y las letras [...] aumentan los placeres y goces del individuo que las cultiva y las ama [...]. Al mismo tiempo que dan un ejercicio delicioso al entendimiento y a la imaginación elevan el carácter moral”⁵⁴. Para luego ponderar el papel de la instrucción literaria y científica en los siguientes términos:

“Yo ciertamente soy de los que mira la instrucción general, la educación del pueblo, como uno de los objetos más importantes y privilegiados a que pueda dirigir su atención el gobierno; como una necesidad primera y urgente; como la base de todo sólido progreso; como el cimiento indispensable de las instituciones republicanas” (10).

América era un enorme yacimiento de objetos, formas, sentimientos, valoraciones y actitudes que necesitaban ser educados, incorporados y disueltos en el seno de una cultura. Esta no sería otra que la europea segunda y se haría a través de la enseñanza literaria y científica⁵⁵. Haciendo que esto se robustecería el rostro original americano; complementando los viejos elementos de la tradición clásica con las nuevas técnicas aprehendidas y con aquellas por aprehender o que resultasen de la investigación de su propia realidad, se crearían bases de organización cultural. Y esta incorporación de lo nuevo ocurriría con aquel carácter de préstamo a la cultura europea que referimos páginas atrás. El tomar los elementos útiles a América era principio guía del discurso de la autonomía cultural. Sólo quedaba por verse cuándo y cómo se le devolvería a Europa el caudal de luces que se le había prestado. Así,

⁵³ “[...] cuyas ondulaciones aquí rápidas, allá lentas, en todas partes necesarias, fatales, allanarán por fin cuantas barreras se les opongan, y cubrirán la superficie del globo”, *Ibid.* p. 6.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 7.

⁵⁵ “Nos hallamos incorporados en una grande asociación de pueblos, de cuya civilización es un destello la nuestra. La independencia que hemos adquirido nos ha puesto en contacto inmediato con las naciones más adelantadas y cultas; naciones ricas de conocimientos, de que podemos participar con sólo quererlo”, afirmaba Bello en 1841. Ver *Obra literaria*, cit., p. XLI.

pues, en el principio fue el préstamo, luego vendría la imitación, pero ambos entendidos como instrumentos principales de civilización. Los caminos de la modernidad americana serían aquellos del préstamo —a “Europa y los Estados Unidos de América, nuestro modelo bajo tanto respectos”—⁵⁶ de los instrumentos para propagar las luces. Luego vendría la devolución con creces. Así lo repite Bello en 1836 desde las páginas de *El Araucano*, en un meduloso artículo titulado “Las Repúblicas Hispanoamericanas”, las cuales:

“[...] formarían con el tiempo un cuerpo respetable que equilibre la política europea, y que por el aumento de riqueza y población y por todos los bienes sociales que deben gozar a la sombra de sus leyes, den también, con el ejemplo, distinto curso a los principios gubernativos del antiguo continente”⁵⁷.

No obstante, para alcanzar su autonomía cultural, el dominio de su civilización, era necesario acompañar la incorporación de lo prestado con lo que Bello denomina “el proceder analítico”, reiterado con gran énfasis en su *Discurso de instalación de la Universidad de Chile*. No se trataba ni de mimesis, ni de recepción de resultados sintéticos (como aquellos de la ilustración europea), éstos no harían sino dispensarnos “del examen de sus títulos [...] del proceder analítico, único medio de adquirir verdaderos conocimientos” (18). Bello no hacía con sus palabras y con el ejemplo más que preparar el vasto campo de la modernidad. Que la razón humana es débil, es algo bien sabido, pero más todavía lo era —acaso, lo sigue siendo— en aquellas nacientes sociedades. Por qué eximir las, entonces, de suministrarles sustanciosos alimentos, uno de los cuales era esencial:

“Alimentar el entendimiento, para educarle y acostumarle a pensar por sí” (18)

Quizás esta consigna de *pensar por sí* contenía las claves para preparar tanto la modernidad de América como la devolución de lo prestado. O, tal como certeramente lo señala Pedro Grases, encerraba la fórmula de la perfección del individuo, como ser humano y como ciudadano (*Prólogo*, cit., p. XLV). Pensando por sí aquella juventud chilena (en tanto receptor inmediato), y americana en general, podría convertir los juicios ajenos en convicciones propias. Este será tema constante en los escritos posteriores de Bello.

⁵⁶ Discurso del 17 de septiembre de 1843, *Ibid.*, p. 10.

En esta labor civilizadora la escritura de la modernidad y el discurso de la autonomía cultural se convierte en parte de un diálogo a varias voces que buscaba dar forma y contenido a aquel enorme yacimiento. Las valoraciones del discurso establecían, en afán diferenciador, cierta distancia frente a los códigos culturales de la Europa segunda, para al mismo tiempo defender y desarrollar la causa cultural americana que —al final de cuentas— no sería más que su destello. En este punto el novedoso lenguaje de la razón segunda serviría de gran instrumento. A este lenguaje —áspero, técnico, calculador, prescriptivo y, sobre todo, clasificador por su propia naturaleza— se le enriquecería con misión civilizadora y moral, cultural e intelectual. Habría que ascender hacia la palabra, era necesario fortalecerla para escribir conjurando la espuma de que hablaría, más tarde, Vallejo. Según Bello: “El hábito de pensar, unido a la necesidad de hacer uso de lo que se piensa, conducen a perfeccionar el arte de dar fuerza a la palabra”⁵⁸. Pero para ello se requería de trasfondos, de nuevos sustratos donde encontrar lugar a la quilla de Colón, construyendo hábitos útiles y palabras fuertes. Ambos los presagió Bello con fe de educador, con mirada larga de humanista para quien las fuentes inspiradoras de la modernidad se hallarían en los clásicos. Finalicemos este artículo con sus propias palabras que son las que mejor resumen la fuerza de su discurso, y cuya elocuencia conjura cualquier comentario adicional:

“Las crisis despiertan la atención del espíritu humano; obsérvase con ojos curiosos el progreso y la lucha incesante de las pasiones [...] Los sucesos políticos, mudando la dirección de los espíritus, los aficionan a estudios serios. Así se ha ensanchado entre nosotros la esfera de los conocimientos; la verdad ha recobrado su antiguo imperio sobre las artes; el gusto, inseparable de la razón, se ha hecho severo; y cada cual, mediante las lecciones de la experiencia, ha aprendido a juzgar por sí mismo. Los amigos de las letras, restituidos a la naturaleza, percibieron todo el mérito de la antigüedad, y reconocieron que el verdadero medio de aventajar a los modernos era igualar a los antiguos”. (Ibid. pp 261-2)

⁵⁷ Ver *Obra Literaria, Ibid.*, p. XLVI.

⁵⁸ “Estudios sobre Virgilio, por TISSOT, P.F.”, *El Repertorio Americano*, tomo I, Londres, octubre de 1826, pp. 19-20; también incluido en *Obra literaria, Ibid.*, p. 261.

Lugares de sabiduría judeo-musulmana^a

Por *Haim Zafrani**

En esta oportunidad, tal como ya lo hemos hecho en libros y trabajos anteriores, y nuestras investigaciones de los últimos treinta o cuarenta años así lo testimonian, insistiremos en afirmar la persistente presencia de sabidurías del Judaísmo y del Islam, desde la Edad Media hasta los tiempos Modernos, en Oriente y Occidente musulmanes, y en especial en Andalucía y el Maghreb.

A lo largo de nuestros estudios e investigaciones nos hemos propuesto realizar un análisis razonado de las situaciones y una síntesis equilibrada de los fenómenos, a fin de dar, del espacio que hemos descrito, una imagen verdadera, marcada por el sello de la autenticidad del documento, por la objetividad de su interpretación y de la exigencia de reserva y discreción, con el propósito de servir a la ciencia y a la conciencia histórica, a la memoria colectiva y a un patrimonio cultural que nos es muypreciado por múltiples razones.

Nos hemos propuesto investigar los lugares de sabiduría, de encuentro de hombres y de ideas, de espacios de convergencia, de compromiso, al menos entre grupos confesionales, entre culturas y civilizaciones, las cuales son también espacios de fidelidad, de libertad y de universalismo.

Con este objetivo hemos construido modelos y trazado contornos de espacios en los cuáles judíos y musulmanes podían ejercer de la mejor manera y libremente actividades diversas y comunes: espacios socio-económicos, lingüísticos y literarios, filosóficos y teológicos, místicos y cabalísticos, jurídicos, folklóricos, dialectales y populares, poéticos y musicales.

^a Traducción de Pilar Echeverría.

* Profesor Emérito de la Universidad de París VIII.

Para ello nos hemos fundamentado en escritos paralelos judíos y musulmanes, hemos interrogado en profundidad los textos portadores de culturas, de civilizaciones y de sabidurías, desmontando los mecanismos del pensamiento de sus autores, para descubrir las analogías y los elementos de una simbiosis, tan particular como jamás se había conocido -a excepción de algunos períodos breves de una España heredera de la civilización árabe, cuando algunos de sus monarcas se proclamaron “Reyes de tres religiones”- desarrollada durante cerca de un milenio y medio de vida judía en tierra cristiana.

El diálogo de ideas y de culturas que se encuentran en el centro de nuestras preocupaciones, hunde sus raíces en un pasado lejano: en los textos literarios de sabiduría bíblica, presente en los Libros de Proverbios, en el Libro de Job, en el Eclesiastés y en los Salmos. Es una literatura de esencia universalista, un lugar de encuentro privilegiado de civilizaciones y de pueblos antiguos: los judíos, los árabes entre otros; es una literatura de carácter suprahistórico y fuente del monoteísmo.

La tradición bíblica conserva el recuerdo vivo de esos lazos entre la sabiduría de Israel y la del espacio cultural de los “pueblos de Oriente”. La base de esta sabiduría era el fondo común semítico antiguo.

Recordemos, en pocas palabras, la presencia judía, anterior al Islam, en la península arábiga, las relaciones de los países de Israel y de Judía con Arabia, la historia de los primeros asentamientos judíos en el desierto arábico, y todos los testimonios de las múltiples relaciones de civilización, de sociedad y de cultura generadas en este ámbito.

Las conquistas árabes entre 632 y 711 crearon, en el Mediterráneo Oriental, un inmenso espacio que reunía, en el seno del Califato, y bajo la bandera Islámica, a pueblos anteriormente sometidos a los Imperios de Persia y de Bizancio, cultivando de esta manera una civilización de base aramea y greco-latina.

En este vasto espacio podían desarrollarse condiciones favorables a una vida económica, cultural y espiritual de gran fecundidad. Este nuevo universo conoció también y muy rápidamente por sus contactos con la cultura griega, un proceso de helenización. El

mundo árabe pasó esta prueba con éxito, puesto que la cultura árabe adoptó sin complejo alguno la cultura greco-latina, poniéndola al servicio de su propia cultura y de su creación literaria y científica. Posteriormente esta herencia pasa igualmente al judaísmo.

Los resultados del conocimiento de los autores griegos y de las actividades científicas nacidas de este conocimiento, fueron transmitidas a la Europa Latina a través del hebreo, del latín, del español y de otras lenguas romances, contribuyendo considerablemente al desarrollo de la cultura, de las ciencias y de las técnicas de la Europa de los siglos XII y XIII.

Señalemos que si los autores musulmanes no utilizaron directamente la lengua griega, los cristianos, los sirios, los persas y los judíos, hicieron trabajos de traducción de esos textos para su uso, de manera que la totalidad del Corpus de las ciencias griegas existentes en la época de la conquista musulmana, fue accesible e inmediatamente utilizable en lengua árabe.

Muchas razones explican el ardor de los sabios y letrados musulmanes por conocer más ampliamente la Filosofía y la sabiduría de la Grecia. El Islam se ve confrontado con problemas teológicos de importancia capital, lo cual da lugar a vivas polémicas, a controversias que habrían de debatirse, desde entonces, con los medios que podía ofrecer la lógica y la dialéctica de la sabiduría griega.

Se asiste entonces al nacimiento de una escolástica musulmana que debía servir de ejemplo a su homóloga judía, la cual, a su vez, fue puesta al servicio de una Teología, esto es, a una espiritualidad renovada por las exégesis inéditas y originales de las Santas Escrituras y de las fuentes Talmúdicas y Midrashicas. Además, el Islam y el Judaísmo podían, sin tomar grandes riesgos de heterodoxia y de herejía, formular su credo en términos de Filosofía. Incluso los pensadores musulmanes y judíos emprendieron el estudio, digamos desinteresado, de los problemas filosóficos, en especial de Ética y Metafísica.

Si bien ciertos espacios culturales permanecieron excluidos de la helenización, en particular la epopeya griega, la poesía lírica, los escritos históricos, etc., en cambio las ciencias griegas fueron de alguna manera tomadas ampliamente por la sociedad judeo musulmana. Así los sabios judíos y musulmanes podían perfectamen-

te ser Doctores de la Ley, poseedores de la ciencia religiosa, guardianes y herederos de las tradiciones ancestrales, y cultivar al mismo tiempo las ciencias profanas, nacidas de la sabiduría griega. Basta recordar dos de los itinerarios ejemplares de la Edad de Oro hispano maghrebino, Averroes y Maimonides, como casos ejemplares de lo que hemos afirmado.

A partir de una cierta perspectiva y en muchos ámbitos, las disciplinas árabe y musulmanas, superaron a sus maestros griegos. Enfatizamos aquí un ámbito del espíritu, una actividad intelectual que no encuentra ningún equivalente en los escritos griegos. Se trata de una ciencia nueva respecto al comparativismo en materia religiosa.

Existe en lengua árabe estudios substanciales sobre las creencias y las religiones, las doctrinas, los dogmas y los credos de aquellas corrientes que se conocían entonces como sectas, escuelas filosóficas y sistemas de pensamiento, musulmanes y no musulmanes, antiguos y contemporáneos.

El más ilustre de estos estudios de historia comparada de las religiones es la obra monumental titulada **Kitab al-milal wa-l-nihal**, traducido como “El libro de las religiones y de las sectas”, cuyo autor lo termina en 1127.

La reciente traducción francesa fue emprendida bajo la dirección de nuestro amigo y colega Allal Sinaceur, antiguo Director de la División de Filosofía y de Ciencias Humanas de UNESCO. El escribió el prólogo llamado “**Shahrastani**, la tolerancia y la alteridad”, prólogo en el cual se encuentra brillantemente explicada la significación actual de este libro que predica el conocimiento del otro, la coexistencia de la diversidad de culturas, de ideas, de opiniones y creencias y la necesidad de la mutua tolerancia. Estas son lecciones que la candente actualidad debería aprender.

Cuando se comparan estos textos minuciosamente informados e imparciales, con los escritos griegos y latinos sobre el judaísmo, uno debe rendirse a la evidencia que entre Tácito y Shahrastani, la humanidad dio un gran paso adelante.

Simplemente a modo de ejemplo citemos que todo lo que el ilustre historiador latino conocía del monoteísmo se reducía a lo siguiente: los judíos adoraban la imagen de un asno en el Templo de

Jerusalén. A propósito del **Shabbat**, “el día de reposo de Dios”, lo único que dice es que los judíos, por ser los más perezosos de los hombres, tenían que dejar de trabajar un día entero por semana. Sin embargo, Tácito sólo tenía que atravesar algunas calles para encontrarse con sus vecinos judíos de alta cultura, instruidos en la ciencia helenística y latina, los cuáles le habrían instruido mejor sobre su historia. Pero esto suponía dar prueba de responsabilidad científica, de espíritu crítico liberado de ideas preconcebidas y de prejuicios ¹.

Existía entonces una verdadera comunidad científica internacional. De ello dan testimonio varias fuentes literarias, por ejemplo la obra de **ibn’usaybi’a** (1203 -1270), **‘Uyûn Al-Anbâ’fi Tabaqât al- Atibbâ’** “Una historia de Médicos y de la Medicina” prueba del espíritu de tolerancia y de estima mutua entre sabios de confesiones y orígenes diferentes.

Recordemos igualmente la existencia de cenáculos en los cuáles se encontraban sabios musulmanes, judíos e incluso cristianos, no solamente para estudiar las ciencias exactas, sino también la Filosofía, la Teología y los textos religiosos, tal como se demuestra en los últimos documentos publicados.

Los lugares comunes de la sabiduría judía y musulmana son múltiples y abarcan ámbitos diversos. El amor y el temor de Dios se identifican a Su conocimiento, lo cual engendra la Ética e igualmente las relaciones de saber y de justicia, de saber y de potencia política, el saber y de la Luz, con todo cuanto ella simboliza, es decir, todo el espacio místico, la transmisión del saber y el status del letrado, e incluso los otros modos de pensamiento, poesía, música, literaturas populares y todas las manifestaciones del folklore. Evidentemente, también la Filosofía.

Estos lugares de sabiduría son también lugares de diálogo, de espacios de encuentro de ideas y de culturas en las sociedades que estudiamos.

La filosofía, lugar privilegiado de la sabiduría

En el ámbito filosófico y científico conviene resaltar, al lado de Saadya Gaon, de Iben Gabirol, de Maimonides, de Judah Halevy, de

¹ REINACH, Théodor: *Textes d’auteurs grecs et romains relatifs au judaïsme*, Paris, 1890, *passim*.

sus homólogos musulmanes, entre muchos otros, el nombre de un pensador judío del siglo XII, Awhad Az-Zaman Abú-Al-Barakât Hibat Allah Ibn Malka Al-Baghadâdi, quien, por su crítica a la Física de Aristóteles, dejaba entrever los inicios de las ciencias modernas. Después de su conversión al Islam, a una edad avanzada, fue considerado uno de los cinco filósofos musulmanes de todos los tiempos. El siempre recordado Salomón Pinés le ha consagrado muchos estudios, los cuáles han sido recopilados hace algún tiempo.

Quisiera citar igualmente el nombre de otro judío islamizado, también tardíamente, cuyo padre, Yehudah Ibn Abbas Al-Maghribi, fue el autor de la pieza litúrgica la Aqeda, la cual es recitada, en el mundo sefardita durante el Rosh Ha-Shanah, y el Kippour. Se trata de Samwâl Al-Maghribi, un intelectual brillante, un sabio de alto nivel, creador de una nueva matemática, autor del Algebra Al-Bahir, descubierto recientemente. Nuestro colega Rashed Roshdi ha dedicado un estudio sumamente interesante sobre su obra, el cual fue publicado en Damasco en 1972.

Este mismo sabio es el autor de Ifam Al-Yahud, una de las obras más virulentas de la polémica anti-judía, destinada a “reducir a los judíos al silencio”.

Quisiéramos dedicar una parte de nuestro discurso a un protagonista de la sabiduría judeo-musulmana, poco conocido hasta ahora y que se re-descubre como la figura pionera de la Filosofía, la lingüística, poesía, del pensamiento jurídico fundado en la cultura judeo-arabe y de la civilización árabe islámica. Se trata de Sa'adya Gaon, el cual nosotros asociamos a uno de los más ilustres representantes del Mu'tazilisme, nos referimos a Qadi'Abd al-Jabbar, autor del Mughni.

Sa'adya Gaon y Qadi'Abd al-Jabbar.

Sa'adya Gaon y Qadi'Abd al-Jabbar, coinciden en los problemas del nazar, “examen especulativo o reflexión racional”, esto es, del rol que juega en la adquisición del saber la obligación del conocimiento del nazar, de la tradición en tanto que fuente del conocimiento sobre los proyectos del Creador y las finalidades de la creación, del status de los actos y la clasificación de los preceptos y de los órdenes divinos en 'aqliyyât “preceptos racionales” y de sam'iyât, “preceptos racionales que vienen de la tradición”.

Teoría del Conocimiento

La fuente principal que nos proporciona amplios materiales sobre la doctrina del Mu'tazilisme, es la enciclopedia teológica Al-Mughnî fi-abwâb at-tawhîd wa-l-adl "Tratado que satisface todas las exigencias en materia de la unidad de Dios y de la Teodicea", cuyo autor, Qadi'Abd al-Jabbar, fue formado por maestros pertenecientes a la generación contemporánea de los últimos años de Sa'adya Gaon y perfectamente informado de la enseñanza de homólogos musulmanes de éste.

No vamos a profundizar en la Teoría del Conocimiento enseñada por estos dos maestros. Simplemente queremos señalar aquello que concierne la clasificación de las Leyes en leyes de la razón, y leyes de la tradición.

Cuando Sa'adya Gaon quiere tratar los preceptos en sí mismos y de la distinción que hace entre preceptos de la razón ('aqliyyât) y preceptos ex-audio de la tradición (sam'iyyât), en su enumeración, su conteo y análisis, encontramos el mismo discurso que el del Mu'tazilisme.

El discurso de Sa'adya Gaon sobre la clasificación de los preceptos se fundamenta en la noción de "Sabiduría", tal como la conciben y la cultivan sus compañeros musulmanes, tal como él la define y la desarrolla en los Amânât, también en su tafsîr y en sus comentarios de la Biblia.

En su Mughnî, Qadi'Abd al-Jabbar, se expresa sensiblemente en los mismos términos que Sa'adya Gaon, salvo que éste último se dirige a las fuentes bíblicas, a veces talmúdicas, para desplegar su reflexión.

Dos lugares privilegiados de la sabiduría religiosa: "L'Ihya" de Al-Gazali y el "Mishneh Torah" de Maimonides.

Sin abandonar el terreno del Islam positivo, Al-Gazali quiere volver más noble y más íntimo el espíritu por el cual su doctrina y su ley actúan sobre la vida del musulmán, aproximándolo al ideal que él propone para una vida religiosa y una práctica de la ley que la Teología dominante había esterilizado, y a las cuales se propone

insuflar vida nueva, al escribir una verdadera enciclopedia de las ciencias religiosas, una obra monumental, que él llama Kitab'lhya 'ulum al-din, "El libro de la revificación de las ciencias de la religión", obra admirable que abarca integralmente las ciencias religiosas, por lo cual es reconocido como el libro por excelencia de la ciencia religiosa, al punto que la posteridad dio a su autor el título de "regenerador de la religión" (muhyi al-din) y le confirió la dignidad de "Libro Sagrado".

"L'lhya" es, en substancia, una profesión de fe, un manual de introducción a la vida contemplativa, un tratado de moral social y de ética política.

Es necesario señalar que el autor titula, kitab al-'ilm, al primero de los cuarenta libros de su obra, el cual contiene siete políticas dedicadas esencialmente a la teoría del conocimiento, a las leyes religiosas y a las leyes que gobiernan la enseñanza, de la misma manera que Maimonides titula al primero de los catorce libros de su "Mishneh Torah", Sefer ha-madda', esto es, El Libro del Conocimiento, cuyas cinco secciones tratan de los fundamentos de la Ley, Yesode Torah, de la ética y de la ciencia de las costumbres, de'ot, de estudio y enseñanza de la Ley, Talmud Torah, de la idolatría y de las costumbres de los idólatras, 'abodah zarah, del arrepentimiento y de la conversión a Dios teshubah.

El código de Maimonides, como el de L'lhya, abarca la totalidad de las leyes religiosas del judaísmo y las regenera. Es el "Mishneh Torah" (litt. Deuteronomio) llamado igualmente Yad ha-hazaqah (mano fuerte). La palabra Yad (YD) tiene como valor numérico 14, es decir, exactamente el número de libros que lo constituyen.

Se ha admitido que Maimonides conoció a Al Gazali, estudió su obra, y que fue seducido por algunos de los aspectos del pensamiento del gran místico musulmán, a quien, de alguna manera, debe sus tesis, puesto que la enseñanza de Al Gazali tuvo una inmensa repercusión y ejerció una influencia considerable en la historia del pensamiento en oriente y occidente, en las élites intelectuales europeas, especialmente en los pensadores y autores judíos.

Lo que se sabe con toda certeza es que L'lhya influyó fuertemente la Mishneh Torah, siendo ésta una obra de halakhah, del

derecho rabínico, destinado a la comunidad judía exclusivamente y la única, además que fue redactada en lengua hebrea.

Cuando Al Gazali escribe su *Ihya*, tenía el inmenso proyecto de describir las estructuras de una vida intelectual y espiritual, poniendo el acento sobre valores morales y religiosos. En este sentido él es, como Maimonides, un pensador profundamente preocupado por el eterno problema del status del letrado sabio, de la calificación moral que requiere su función y de su aptitud para discernir lo verdadero de lo falso.

Es necesario señalar aquí que sus concepciones sobre el conocimiento, inscritas en el primer libro del *Ihya*, estaban destinadas a servir de introducción al estudio del dogma y de la práctica del Islam, a la presentación de grandes prescripciones religiosas, ulteriormente sometidas a un riguroso examen.

Este tema, el de la teoría del conocimiento, a propósito del cual se ejercía en la época, en los medios letrados judíos y musulmanes una actividad intelectual y literaria intensa, ejerce poderosa y sutil influencia, puesto que, naturalmente se convierte en lugar de encuentro de ideas y de costumbres, centrando la atención de autores ilustres pertenecientes a confesiones diversas. Así por ejemplo, tenemos a Al Gazali y su *Ihya*, y a Maimonides y su código *Mishneh Torah*, el cual se abre oportunamente sobre un libro llamado justamente *El libro del conocimiento*.

Este no es el momento para exponer en detalle las ideas contenidas en esta obra. Solamente hemos evocado aquí los títulos de los grandes capítulos. Es suficiente señalar las preocupaciones comunes de Al Gazali y de Maimonides, sus analogías intelectuales y mentales, dar testimonio de la deuda contraída por éste último con respecto al primero, en lo que concierne precisamente el *Libro del conocimiento*, es decir la totalidad de la obra monumental, *Mishneh Torah*, código del cual se nutren, aún hoy día, el Derecho y la Jurisprudencia hebreas de todas las comunidades y sociedades judías del mundo.

Estamos en presencia de un alto grado de simbiosis, es decir de sincretismo, en los ámbitos sacrosantos ligados a los problemas de la fe, del juego de la Ley y de la sumisión a los preceptos que se encuentran en el fundamento de un sistema jurídico que regenta

la vida pública y privada, de una literatura religiosa y ética, que organiza la existencia del individuo y de la sociedad, con miras a su santificación y a su salvación eterna.

Un tal grado de simbiosis es fácil de concebir a nivel de las representaciones del imaginario social, del mundo de la leyenda y de las manifestaciones rituales y folklóricas que pautan los momentos solemnes de la existencia (matrimonio, nacimiento, muerte y otros ritos de pasaje) cultivado en las literaturas dialectales y populares.

Una ortodoxia cerrada podría calificar nuestras concepciones de heréticas o, en el mejor de los casos, decir que nuestro discurso es provocador y poco interesante.

Como quiera que sea, lo que hemos expuesto aquí, es fruto de nuestros estudios e investigaciones de más de treinta años, constantemente dictados por la preocupación capital de la objetividad y la preocupación mayor de la verdad que requiere toda empresa de carácter científico.

Si nuestros trabajos han sido dedicados a la ciencia, ellos también dan testimonio de esto.

RESEÑAS

BOURDIEU, Pierre: **La dominación masculina**, Tr. Joaquín Jordá, Anagrama, Barcelona, 2000. Título original: **La domination masculine** (1998)

Por *María Fernanda Guevara**

0. Planteamiento

Para Bourdieu, preguntarse por los mecanismos histórico-sociales encargados de fraguar la eternización de las estructuras de división sexual, es una demanda obligatoria que señala ya, desde la propia pregunta, el camino a seguir en su texto. Estos mecanismos son comprendidos por Bourdieu como *fuerzas históricas de deshistorización* que si no son situadas dentro de la historia, impiden *un progreso decisivo en el orden de la acción*:

Recordar que lo que, en la historia, aparece como eterno sólo es el producto de un trabajo de eternización que incumbe a las instituciones (interconectadas) tales como la Familia, la Iglesia, el Estado, la Escuela, así como, en otro orden, el deporte y el periodismo (siendo estos conceptos abstractos simples designaciones estenográficas de mecanismos complejos que tienen que analizarse en algún caso en su particularidad histórica), es reinsertar en la historia, y devolver, por tanto, a la acción histórica, la relación entre los sexos que la visión naturalista les niega (y no como han pretendido hacerme decir, intentar detener la historia y desposeer a la mujer de su papel de agentes históricos). (p. 8).

De esta manera, al reingresar en la historia la discusión de la división sexual, Bourdieu pretende neutralizar los agentes socializantes encargados de *naturalizar* el discurso y, por ende, a la historia. Al lograr tal *movilización*, el universo político hace su entrada en el discurso, de forma tal que dicha consideración:

* Magister en Filosofía (U.S.B.). Licenciada en Filosofía (U.C.A.B.). Profesora de las Escuelas de Administración y Contaduría, Economía y Ciencias Sociales e Investigadora del Centro de Estudios Filosóficos de la Universidad Católica Andrés Bello.

...abrirla a las mujeres la posibilidad de una acción colectiva de resistencia, orientada hacia unas reformas jurídicas y políticas, se opone tanto a la resignación que estimula todas las visiones esencialistas (biologistas y psicoanalíticas) de la diferencia entre los sexos como a la resistencia reducida a unos actos individuales... (Ibidem).

Así, con *asombro* se aproxima Bourdieu a *la dominación masculina* y, aún más, a la sujeción de los sujetos inmersos y configurados desde estructuras sociales que repiten formas de dominio. Bourdieu inicia su estudio manifestando *asombro*, porque no comprende las razones por las cuales, los actores sociales disminuidos por mecanismos socializantes repartidores de dominación y explotación, no son capaces de tomar distancia frente a esas formas de subordinación a través de la resistencia. De este modo se inicia el texto que comentamos en esta reseña, con *asombro* y, a la vez, con el intento de reorientar una discusión que le explique al propio Bourdieu por qué es aceptada una división sexual con tanta naturalidad y sumisión, tanto para los dominados como para los dominadores. E, igualmente, plantea si es posible revertir estas formas de dominación o no.

1. Recorrido

Del primer capítulo que versa sobre la *asimilación de la dominación como imagen aumentada de los cuerpos*, Bourdieu se traslada en el segundo capítulo titulado *La anamnesia de las constantes ocultas*, a trabajar la percepción de lo femenino y lo masculino, para, finalmente en el tercer capítulo, *Permanencias y cambios*, resaltar *la fuerza de la estructura* y la dificultad de realizar un *trabajo histórico de deshistorización*. Según nuestro parecer, el primer capítulo del texto le sirve a Bourdieu para presentar sus dos tesis centrales. Nuestro recorrido se basará en resaltar y comentar las tesis centrales de Bourdieu.

La dominación masculina trata sobre el orden predominantemente androcéntrico que sostiene a las relaciones en las sociedades occidentales contemporáneas. Para sostener lo anterior incluimos una cita larga del autor, pero muy clara respecto a la posición que éste sostiene en el texto:

La Familia es la que asume sin duda el papel principal en la reproducción de la dominación y de la visión masculinas; en la Familia se impone la experiencia precoz de la división sexual del trabajo y de la representación legítima de esa división, asegurada por el derecho e inscrita en el lenguaje. La Iglesia, por su parte, habitada por el profundo antifeminismo de un clero dispuesto a condenar todas las faltas femeninas a la decencia, especialmente en materia de indumentaria, y notoria reproductora de una visión pesimista de las mujeres y de la feminidad, inculca (o inculcaba) explícitamente una moral profamiliar, enteramente dominada por valores patriarcales, especialmente por el dogma de la inferioridad natural de las mujeres. Actúa además, de manera más indirecta, sobre la estructura histórica del inconsciente, a través especialmente del simbolismo de los textos sagrados, de la liturgia e incluso del espacio y del tiempo religioso (señalado por la correspondencia entre la estructura del año litúrgico y la del año agrario). (...)

La Escuela, finalmente, incluso cuando está liberada del poder de la Iglesia, sigue transmitiendo los presupuestos de la representación patriarcal (...) entre unas maneras de ser y unas maneras de ver, de verse, de representarse sus aptitudes y sus inclinaciones, en suma, todo lo que contribuye a hacer no únicamente los destinos sociales sino también la intimidad de las imágenes de uno mismo. En realidad, se trata de la totalidad de la cultura "docta", vehiculada por la institución escolar, que, tanto en sus variantes literarias o filológicas como aquellas médicas o jurídicas, no ha cesado de transmitir, hasta una época reciente, unos modos de pensamiento y unos modelos arcaicos(...) y un discurso oficial sobre el segundo sexo en el que colaboran teólogos, legisladores, médicos y moralistas, y que tienden a restringir la autonomía de la esposa, especialmente en materia de trabajo, en nombre de su naturaleza "pueril" y necia, (...)

Para completar el censo de los factores institucionales de la reproducción de la división de los sexos, convendría tomar en consideración el papel del Estado, que ha acudido a ratificar e incrementar las prescripciones y proscripciones del patriarcado privado con las de un patriarcado público, inscrito en todas las instituciones encargadas de gestionar y regular la existencia cotidiana de la unidad doméstica. (p. 109).

En esta dirección, la investigación de Bourdieu intenta mostrar las razones por las cuales tenemos *una imagen aumentada* de las relaciones entre los sexos, sin que al investigador se le pase por alto que:

Al estar incluidos, hombres y mujeres, en el objeto que nos esforzamos en delimitar, hemos incorporado, como esquemas inconscientes de percepción y de apreciación, las estructuras históricas del orden masculino; corremos el peligro, por tanto, de recurrir, para concebir la dominación masculina, a unos modos de pensamiento que ya son el producto de la dominación. (p.17).

De modo tal que Bourdieu acude a la etnología para transformar la reflexión sobre la dominación masculina en una exploración de *las categorías del entendimiento*, para objetivar aquellas que funcionan a nivel inconsciente y estructuran tanto el pensamiento como las disposiciones corporales. A través de *la construcción social de los cuerpos* en la sociedad cabileña, Bourdieu establece que existe toda una organización cosmológica sexualizada y que no sólo lo masculino y lo femenino viven en cuerpos biológicamente correspondientes, sino, más bien, en *el sentido de la cosmología sexualizada, que hunde sus raíces en una topología sexual del cuerpo socializado, de sus movimientos y de sus desplazamientos inmediatamente afectados por una significación social;*... (p. 20).

Esta significación sexual funciona, entonces, como un esquema de percepción y no, simplemente, como contenidos sexuales que nombrar o indicar. Independientemente de los contenidos, un esquema perceptivo delimita no sólo el campo de la acción, sino el propio modo de pensar y, además con mayor fuerza, la manera en la cual los cuerpos se mueven en el espacio, es decir, sus disposiciones más propias. Se dice que “con mayor fuerza”, porque de forma irreflexiva y arbitraria modelan el modo de estar en el mundo del sujeto y de la relación que éste sostiene consigo mismo y con los otros.

En esta dirección, la tesis central del autor está dirigida a sostener que la dominación masculina se ejerce en el orden social sobre el esquema perceptivo y las disposiciones de los cuerpos, asumidos ambos a partir de una actitud natural de la división de los sexos que se encuentra *siempre, desde ya* en el “orden de las cosas”. Los mecanismos profundos de la dominación masculina prefiguran las estructuras cognitivas de los sujetos y, a su vez, las estructuras sociales que se derivan de la experiencia en el mundo que estos sujetos construyen en la acción, a partir de un modo de ver el mundo, es decir, de pensar, vivir y representárselo. Así, la

visión androcéntrica no requiere de justificación alguna y estructura tanto el espacio como el tiempo y en eso radica su fuerza. Siempre desde la sociedad cabileña, Bourdieu afirma que:

Gracias a que el principio de visión social construye la diferencia anatómica y que esta diferencia social construida se convierte en el fundamento y en el garante de la apariencia natural de la visión social que la apoya, se establece una relación de causalidad circular que encierra el pensamiento en la evidencia de las relaciones de dominación, inscritas tanto en la objetividad, bajo la forma de divisiones objetivas, como en la subjetividad, bajo la forma de esquemas cognitivos que, organizados de acuerdo con sus divisiones, organizan la percepción de sus divisiones objetivas. (p. 24).

De esa forma de vivir y de representarse el mundo, surgen, entonces, los disidentes al orden establecido. Sin embargo, la disidencia se encuentra en el marco de las relaciones de dominación que se imponen a través del pensamiento y la estructuración del mismo. Es por ello que el autor francés formula lo que nosotros consideramos su segunda tesis principal, al afirmar que, las discrepancias que puedan surgir con el orden impuesto son producto de la misma relación de dominación y, en esta dirección, *sus actos de conocimiento son, inevitablemente, unos actos de reconocimiento, de sumisión. (p. 26).*

Según lo anterior, la imagen de los cuerpos es percibida y construida por los sujetos a partir de los esquemas prácticos de la visión androcéntrica. Es por ello que el trabajo de construcción simbólico se asienta en el “corazón” de los mismos. Lo anterior es así porque, para Bourdieu, es fundamental reconocer que no es el *cogito* — exclusivamente — el que queda estructurado con formas de pensamiento, sino, más bien, el cuerpo y sus disposiciones. De forma tal que, la percepción de lo masculino y lo femenino no es una operación mediada por los sentidos “positivos”: ya esos sentidos son “sentidos”, de una forma y no de otra, por parte de los sujetos que realizan el recorrido epistemológico:

El trabajo de construcción simbólico no se reduce a una operación estrictamente performativa de motivación que orienta y estructura las representaciones, comenzando por las representaciones del cuerpo (lo que no es poca cosa); se completa y se realiza en una transformación profunda y duradera de los cuerpos (y de los cerebros), o sea, en y a través de un trabajo

de construcción práctico que impone una definición diferenciada de los usos legítimos del cuerpo, sexuales sobre todo, que tiende a excluir del universo de lo sensible y de lo factible todo lo que marca la pertenencia al otro sexo —y en particular todas las virtualidades biológicamente inscritas en el “perverso polimorfo” que es, de creer a Freud, cualquier niño—, para producir ese artefacto social llamado un hombre viril o una mujer femenina. (p. 37).

De modo tal que, lo objetivo es arbitrario y el resultado es una especie de camisa de fuerza que, desde la segunda tesis principal de Bourdieu, no permite escapatoria de la dominación masculina. Por ello, si la mujer hace un uso contrario de su cuerpo al legítimo (aquel establecido por el orden androcéntrico), ésta se encuentra extrañamente realizando un acto de sumisión porque aún está subordinada al orden masculino. Sin embargo, ¿es falseable la tesis de Bourdieu?

La lógica de la relación de dominación hace que las mujeres se perciban y sean percibidas como las mujeres femeninas o como aquellas que haciendo uso de la relación de dominación intentan subvertirla. Empero, Bourdieu no hace una distinción estimativa entre una y otra y, además, establece que ambas están de igual forma legitimando la dominación masculina. Está claro que pueden haber “feminismos reactivos” que en su intento de subvertir la relación de dominación se vuelven legitimadores de la lógica masculina, en tanto son incapaces de crear nuevos lenguajes a través de los cuales comunicarse. No obstante, pueden existir “feminismos creadores”. Es allí donde de forma inmediata Bourdieu no diferencia un feminismo de otro e iguala la posición de cualquier feminismo con las *mujeres femeninas* del proyecto tradicional que el autor critica. Así, el texto invita al lector a realizar ese recorrido de distinción y gradación. Sin embargo, nosotros consideramos que la presentación de la dominación masculina como un orden absoluto, pleno, cerrado sobre sí mismo convierte a la dominación masculina en una cosa y no en lo que el autor trata de resaltar: relaciones continuas de poder y de configuración más profunda de los cuerpos.

Retomando el hilo conductor del autor, podemos afirmar que se ejerce sobre nuestro cuerpo y nuestra conciencia una *complicidad subterránea*: es nuestro propio cuerpo “quien” desde las *emociones corporales* hasta la forma en la cual habita los lugares, ejerce un dominio sobre nuestro ser: el cuerpo es cómplice de lo que nos

pasa, por ello no es suficiente saber racionalmente la dominación. Es más, empleando una metáfora nietzscheana, la razón puede ser un “juguete” en manos de la “gran razón”, el cuerpo:

Las pasiones del hábito dominante (desde la perspectiva del sexo, de la etnia, de la cultura o de la lengua), relación social somatizada, ley social convertida en ley incorporada, no son de las que cabe anular con un mero esfuerzo de voluntad, basado en una toma de conciencia liberadora. (p. 55).

Lo anterior se sostiene en la primera tesis que manejamos: la disposición de los cuerpos mediada por esquemas perceptivos. Esta violencia simbólica, que es producto de años de historización naturalizada, nos mantiene atados y amenazados, porque al ser todo dominación, puede que nos perdamos —pérdida de identidad—, si intentamos revertir de algún modo dicha violencia simbólica.

3. A manera de conclusiones

Tomando como referencia inmediata el recorrido de las páginas anteriores, podríamos preguntarnos:

1) ¿Hay manera de revertir la dominación, sin que necesariamente estemos reconociendo la dominación y legitimándola, como nos lo dice Bourdieu en reiteradas ocasiones, a lo largo del texto?

2) ¿Para qué querríamos revertir la dominación?

3) ¿Quiénes revierten la dominación?

Estas preguntas nos guiarán para interpretar la siguiente cita:

...la revolución simbólica que reclama el movimiento feminista no puede limitarse a una simple conversión de las conciencias y de las voluntades. Debido a que el fundamento de la violencia simbólica no reside en las conciencias engañadas que bastaría con iluminar, sino en unas inclinaciones modeladas por las estructuras de dominación que las producen, la ruptura de la relación de complicidad que las víctimas de la dominación simbólica conceden a los dominadores sólo puede esperarse de una transformación radical de las condiciones sociales de producción de las inclinaciones que llevan a los dominados a adoptar sobre los dominadores y sobre ellos mismos un punto de vista idéntico al de los dominadores. (p. 58).

Aproximándonos a la primera pregunta podemos decir que pareciera que para Bourdieu sí hay maneras de revertir la dominación masculina en la *transformación radical de las condiciones sociales de producción*. En esta dirección, las *fuerzas históricas de deshistorización* deben estar dirigidas a trastocar las relaciones de *trabajo* que se encuentran determinadas —desde ya— para un hombre y una mujer. Así se lograría superar —de forma continua y no radical ni inmediata— la actitud natural de los esquemas perceptivos. Según lo desarrollado por el autor, lo anterior implicaría *un progreso decisivo en el orden de la acción*.

A pesar de la luz anterior, sabemos que es complicada “la transformación radical de las condiciones sociales existentes” y gran parte del texto de Bourdieu se encarga de destacar las raíces “cuasi” naturales de nuestra organización del trabajo. De tal manera que, si es prácticamente imposible revertir las condiciones sociales existentes de manera absoluta, las “reformas” que hagamos a dichas condiciones sociales —siguiendo al autor francés— se encuentran dentro de la lógica de la dominación masculina y, según eso, necesariamente estamos reconociendo y legitimando la lógica masculina. Nuestra primera pregunta está contestada. Sin embargo, si no partimos del anhelo de absoluto, puede que la respuesta sea otra.

Según nuestro parecer, Bourdieu parte del anhelo de totalidad y absolutez que se deriva de la idea de transformación radical y absoluta de las relaciones sociales de producción. Es por ello que para él, los movimientos feministas deben hacer hincapié en la *economía de los bienes simbólicos*: es allí, en la repartición de las labores y, en especial, en la pareja instituida por el matrimonio donde se instala la dominación masculina. Así, para Bourdieu las relaciones asimétricas que se dan en el intercambio de los sexos, no puede dar pie a una eliminación de la dominación. Esto es así, porque el autor no concede “valor” a los matices ni al reconocimiento de las transformaciones que puede llevar a cabo un ser finito —hombre o mujer— dentro de una institución formalizada. Para él, el colectivo es su horizonte, la totalidad y aquí en este punto vuelve a mostrar su escaso reconocimiento a las transformaciones finitas.

Bourdieu hace hincapié en la necesidad de una acción política para que la dominación masculina quede atrás. Sin embargo, a lo largo del texto, hay poca fuerza y convicción en que esto sea posi-

ble, dada la división naturalizada de los sexos. Quizás porque sus planteamientos están siempre dirigidos a realizar una *descripción* de la dependencia material, afectiva, psicológica, existencial, en una palabra, ontológica, que las mujeres tienen en una sociedad predominantemente androcéntrica. Así, para las mujeres, lo anterior se traduce en la praxis en un sentimiento de renuncia y de arbitrariedad permanente por las altas cuotas de sacrificio que, tanto las *mujeres femeninas* como aquellas que quieren fraguar su identidad más allá del molde con el que inevitablemente juegan, tienen que estar dispuestas a pagar. Las exigencias sociales (trabajo, familia, amigos) están determinadas por la dominación masculina. Las mujeres femeninas pueden acceder a ellas más fácilmente; sin embargo, las cuotas existenciales que éstas deben pagar también son muy altas porque el mundo en su totalidad no corresponde a la imagen de la mujer tradicional. Así Bourdieu lo considera:

La realidad de las relaciones estructurales de dominación sexual se deja vislumbrar a partir del momento en que se observa, por ejemplo, que las mujeres que han alcanzado puestos muy elevados (ejecutivas, directoras generales de ministerio, etc.) tienen que “pagar” de algún modo ese éxito profesional con un “éxito” menor en el orden doméstico (divorcio, matrimonio tardío, soltería, dificultades o fracasos con los niños, etc.) y en la economía de los bienes simbólicos, o, al contrario, que el éxito de la empresa doméstica tiene a menudo como contrapartida una renuncia parcial o total al gran éxito profesional (a través, especialmente, de la aceptación de “beneficios” que sólo son fácilmente concedidos a las mujeres porque las dejan al margen de la carrera por el poder: media jornada o similares). En efecto, sólo a condición de tomar en cuenta las presiones de la estructura del espacio doméstico (actual o potencial) que se ejercen en la estructura del espacio profesional (a través, por ejemplo, de la representación de una distancia necesaria, inevitable, o aceptable, entre la posición del marido y la posición de la esposa) puede captarse la homología entre las estructuras de las posiciones masculinas y las posiciones femeninas en los diferentes espacios sociales, homología que tiende a manifestarse a pesar de que los términos no cesan de cambiar de contenido sustancial, en una especie de carrera donde las mujeres jamás recuperan su desventaja. (pp. 131-132).

Ahora, en la segunda pregunta nos cuestionamos desde el para qué queríamos revertir la dominación masculina: hombres y

mujeres estamos sometidos a relaciones de violencia simbólica. Es dominación masculina porque dentro de la lógica de la dominación se supone que el dominador es más libre. ¿Más libre? De ejercer la opresión. El dominador obtiene el reconocimiento social y se sostiene de forma positiva en él a diferencia del dominado. Pero, volviendo a nuestra pregunta, a menos que un hombre se sienta preso o una mujer sea capaz de asquearle la sumisión a la cual ha llegado, el para qué no se plantea: ¿por qué habría de importarnos ser libres de configurarnos si nos reconocemos en dicha relación de dominación? ¿Para qué?:

Si las mujeres, sometidas a un trabajo de socialización que tiende a menoscabarlas, a negarlas, practican el aprendizaje de las virtudes negativas de abnegación, resignación y silencio, los hombres también están prisioneros y son víctimas subrepticias de la representación dominante. (p. 67).

Así, la segunda pregunta es heredera del proyecto moderno que considera un valor fundamental la libertad, fundamento necesario para poder hablar de igualdad y justicia. Según lo anterior, se encuentra plenamente justificado una empresa emancipatoria. En este sentido, la mirada —por cierto, muy bien trabajada por Bourdieu en franca crítica con el enfoque sartriano— debe emanciparse de las visiones femeninas y masculinas que la imagen social del cuerpo le ha otorgado como propiedad.

Alienarse de la propia mirada para alcanzar expropiarnos de nuestros cuerpos y, de esta forma, emanciparnos, liberarnos: Éste sería el proyecto. Así, es, en definitiva, mediante la creación de nuevos lenguajes corporales, productos de una distancia no radical, como se generan espacios de libertad frente a la dominación. Y, ¿con qué nos quedamos? A gran escala, ¿no es ese un gran peligro que sobrepasa la noción identidad personal y alcanza a la identidad social? Si la emancipación no es absoluta sino dialéctica, nos quedamos con nosotros mismos, pero superados. Lo anterior no implica un vacío de identidad, sino una crisis en la que las certezas propias no serán sentidas como una opresión, dominación, explotación o enajenación, sino, como un progreso decisivo en el orden de la acción: la libertad finita que un ser finito con anhelo de trascendencia puede construir para sí.

Entonces, para finalizar, retomemos la tercera y última de nuestras preguntas:

Sólo una acción política que tome realmente en consideración todos los efectos de dominación que se ejercen a través de la complicidad objetiva entre las estructuras asimiladas (tanto en el caso de las mujeres como en el de los hombres) y las estructuras de las grandes instituciones en las que se realiza y se reproduce no sólo el orden masculino, sino también todo el orden social(...) podrá, sin duda a largo plazo, y amparándose en las contradicciones inherentes a los diferentes mecanismos o instituciones implicados, contribuir a la extinción progresiva de la dominación masculina. (p. 141).

Pareciera ser que son hombres y mujeres quienes tienen que luchar para superar las condiciones productivas que los encarcelan en modelos sociales que asfixian el desarrollo de la persona. Es así como entra en el juego un criterio que pretende estar más allá de las estructuras sociales: un criterio normativo. A la persona, por encima de cualquier distinción sexual, debe garantizársele la posibilidad de disponer de sí, ganando distancia sobre las construcciones sociales iniciales que le diseñaron sus esquemas perceptivos y configuraron sus emociones, para que éstas no se tornen en instrumentos eficaces de la dominación. Sin embargo, Bourdieu no toma esta vía de la noción de persona. Las estructuras sociales son las que le orientan y éstas dividen a los sexos. En esta dirección, la solución del autor radica en la transformación de las estructuras sociales, como hemos desarrollado más arriba .

Hemos sostenido que su discurso está dirigido por el anhelo de absoluto y por la convicción, nada desdeñable, de que si las estructuras de división sexual determinan la dirección, los cambios y el sentido, ya no hay nada que hacer: la lógica masculina encuentra su nido allí. Empero, *La fuerza de la estructura*, según la última cita, puede modificarse desde la finitud, aunque a lo largo del texto Bourdieu no haya apostado por ella. A su vez, ésta puede estallar o reafirmarse por la relación *dominación/amor* que dos seres finitos viven con el anhelo de trascendencia finita. Por eso cabe preguntarse con él: *¿El amor es una excepción, la única, pero de primera magnitud, a la ley de la dominación masculina, una suspensión de la violencia simbólica, o la forma suprema, por ser la más sutil, la más invisible, de esa violencia?* (p. 133).

HORGAN, John: **El Fin de la Ciencia: Los límites del conocimiento en el declive de la era científica**,
Broadway Books, New York , 1998.

Por Giovanni Hernández*

Horgan en su libro,¹ se plantea el final de la ciencia basándose en una metáfora organicista de la misma, esto implica que la ciencia debe pasar por varios estadios: nacimiento, crecimiento o florecimiento, reproducción y muerte. Siendo este último estadio en donde se encuentra la ciencia actualmente. De esta forma Horgan se enmarcaría, según Holton,² dentro de una línea de pensamiento ciclista.

El argumento central que lleva a Horgan a plantearse el final de la ciencia y *leiv motiv* del libro es que la empresa de la ciencia es encontrar verdades últimas, sin embargo éstas no han sido encontradas y no podrán ser encontradas debido a que el ser humano tiene limitaciones cognitivas que le impiden hacerlo. Esto último lo toma de Gunther Stent.

Un argumento periférico de Horgan es que ya no se han encontrado nuevas teorías ni científicos prominentes que hagan avanzar a las ciencias más allá de su estadio actual y que lo que están haciendo los científicos actuales es colocando pies de páginas a las teorías existentes. Además, señala que no se ha encontrado una teoría que unifique a todas las teorías y a todo el conocimiento. Este argumento lo enmarca en una postura reduccionista.

Finaliza su libro con una reveladora confesión, un poco irónica, en donde señala su terror ante Dios y ante la muerte así como su propósito al escribir el libro el cual es crear una nueva religión, "La Iglesia del Horror Sagrado". En vista de que la ciencia no ha podido

* Universidad Central de Venezuela, Laboratorio de Condicionamiento Clásico y Operante. Lic. en Psicología de la UCAB - 1997.

¹ HORGAN, J.: *El fin de la ciencia: los límites del conocimiento en el declive de la era científica*, Bernardo Moreno, Barcelona, Paidós, 1998.

² HOLTON, Gerald: "How to think about the end of science" In Elvee, R. Q. (Eds.) *Nobel conference XXV The end of science?: Attack and defense*, Boston, University Press, 1992.

dar verdades últimas, lo que queda es un retorno a lo sagrado, al temor de Dios, en donde Dios es la idea que todo lo contiene, que es conocimiento absoluto y del que el hombre, y especialmente los científicos, se han alejado por creer en la ciencia como dadora de verdades.

Ante tales argumentos, se puede decir que la ciencia, como un factor dentro de la vida humana, es relativamente reciente. La ciencia moderna, como una importante fuerza social empieza con Galileo, y desde entonces (1632)³ hasta nuestros días han pasado trescientos sesenta y siete años. Según Russell,⁴ durante la primera mitad de este periodo la ciencia estuvo en manos de los hombres instruidos y esto no repercutía de manera directa sobre los hábitos o pensamientos del hombre común; y no ha sido sino en los últimos doscientos años que la ciencia se ha convertido en un factor importante en la determinación diaria de todas las personas. Este último periodo ha sido más explosivo culturalmente que cinco mil años de cultura precientífica.

Sería absurdo pensar que el poder explosivo de la ciencia ha cesado o se ha agotado, o más aun que ha llegado a un límite. Estos argumentos, si bien son los que trata Horgan,⁵ no son para nada nuevos, ya que hacia finales del siglo XIX, un número de problemas nuevos no podían ser resueltos por la física mecanicista del momento. Y en virtud de estos problemas Emile Du Bois-Raymond escribió que la ciencia y por lo tanto el conocimiento científico había llegado a su punto final, en el cual ya no se podía entender ni conocer más allá de lo que se había logrado. A partir de este momento y durante un tiempo se usó como eslogan la *bancarrota de la ciencia*; esta idea endémica finalizó cuando la ciencia y específicamente la física resolvió los problemas irresolubles hasta entonces, esto gracias a los avances en las teorías cuántica y de la relatividad.⁶ Este aspecto histórico parece sugerir, y tratando de no caer en un error de sobregeneralización, que el problema del fin de la ciencia es de base finisecular más que un problema del proceso de la ciencia en sí mismo.

Por otra parte el punto de vista linearista acerca del desarrollo de la ciencia, es decir que la misma está en constante progreso y

³ Fecha en que Galileo publica los diálogos acerca de los sistemas coperniquiano y plotemico.

⁴ RUSSELL, Bertrand: *The Scientific outlook*: Illinois: Free Press, 1932.

⁵ HORGAN: *Ibidem*.

⁶ HOLTON: *Ibidem*.

crecimiento, es antagónico al presentado por Horgan.⁷ Así entonces, desde esta perspectiva, es una contradicción el término fin de la ciencia.

En lo que respecta a su concepción del conocimiento científico, Horgan dibuja a la ciencia como si alguna vez hubiera tenido pretensiones de ser el único camino para obtener conocimiento válido, cuando lo que la ciencia obtiene es sólo un tipo de conocimiento particular y valorable. En palabras de Feyerabend la ciencia es una de las formas de pensamiento desarrollada por los hombres, que no es necesariamente mejor o superior a otras formas de pensamiento.⁸

Con respecto al objetivo de la ciencia, Nagel señala que es hallar explicaciones que sean sistemáticas y controlables por elementos de juicio fácticos.⁹ Específicamente las ciencias tratan de descubrir y formular en términos generales las condiciones en las que se dan los hechos de diversa índole, y las explicaciones son los enunciados de tales condiciones determinantes. Este autor también advierte que no pueden ser catalogadas como científicas aquellas investigaciones cuyo fin sea buscar verdades absolutas ya que en ningún ámbito de la investigación científica existen garantías infalibles de verdad.

En esta misma línea Margulis (dentro del texto de Horgan), le responde a Horgan que la ciencia deriva su poder de persuasión en virtud de que las afirmaciones que ella hace pueden ser chequeadas con la realidad, que es lo que no pasa con otros tipos de conocimiento como la religión. Esto no es lo mismo que decir que las afirmaciones en ciencia son verdades absolutas.

De esta forma las teorías e hipótesis científicas son una imagen distorsionada de la realidad las cuales, según Popper, nunca pueden ser probadas, lo que se puede hacer es falsarlas, es decir solamente se puede saber si en determinadas circunstancias son falsas, nunca se podrá saber si son ciertas.¹⁰ No existen teorías perfectas porque el conocimiento perfecto no es posible. Las teorías pueden ser perfectibles. La perfectibilidad o la modificación de las

⁷ HORGAN: *Ibidem*.

⁸ FEYERABEND, Paul: *Against Method*, London, Verso, 1975.

⁹ NAGEL, Ernest. *La estructura de la ciencia*, Nestor Míguez Barcelona: Paidós, 1981.

¹⁰ POPPER, Karl: *La lógica de la investigación científica*, Víctor Sánchez de Zavala, Madrid, Tecnos, 1975.

teorías se da debido a un proceso de recurrencia mediante el cual el conocimiento vuelve sobre sí mismo, asegurando de esta manera la incorporación de nuevos elementos de juicio y nuevas ideas a medida que surgen, para convertirlos en parte integrante del cuerpo de conocimiento alcanzado, siendo esto lo que le da a la ciencia un carácter progresivo.¹¹

Este progreso en ciencia produce teorías que explican mejor y mayor cantidad de fenómenos a la vez que se hacen menos vulnerables a la refutación. Quizás la pregunta que hay que hacerse en este momento es como avanzan las teorías y por lo tanto la ciencia. La respuesta ante esta pregunta generalmente ha tomado dos vertientes. La primera, que señala que el progreso es por medio de revoluciones científicas, esta es la posición kuhnneana. La segunda, explica el progreso por medio de una epistemología evolucionista.

Según Kuhn, la ciencia avanza por medio de revoluciones científicas ocasionales, las cuales están separadas por largos periodos caracterizados por la ciencia normal.¹² Durante la revolución científica, una disciplina adopta un *nuevo paradigma* el cual va a dominar el periodo de ciencia normal subsecuente. Otro aspecto de la teoría de Kuhn es que se supone que hay una inconmensurabilidad entre el viejo y nuevo paradigma. Desde esta perspectiva el progreso se da por medio de saltos discontinuos.

La postura kuhnneana ha sido criticada, según Mayr, debido a que las revoluciones científicas no proceden como ha sido descritas por Kuhn como un cambio repentino de paradigmas, ya que ambos paradigmas pueden existir paralelamente debido a que las teorías enmarcadas en tales paradigmas pueden diferir en sus objetivos y ambas ser completamente válidas.¹³

También señala que se pueden producir nuevos campos de estudio, nuevos problemas, nuevos *journals*, aún cuando no se haya cambiado de paradigma. Más aun, el nuevo campo de conocimiento puede ser nada más que una continuación del viejo campo, y en donde no ha habido una revolución para cambiar de paradigma que rechace el viejo campo, sino que haya cambiado la forma de análi-

¹¹ COHEN, Morris y NAGEL, Ernest: *Introducción a la lógica y al método de la ciencia*. Vol. 2. Nestor A. Míguez Buenos Aires: Amorrurto, 1973.

¹² KUHN, Thomas: *The structure of scientific revolutions*. Chicago, University of Chicago Press, 1962.

¹³ MAYR, Ernst: *This is Biology: The science of the living world*, Cambridge, Harvard University Press, 1997.

sis: de un análisis grueso de los fenómenos a un análisis fino, así como el desarrollo de nuevos métodos de estudio.

Otra de las críticas planteadas por Mayr es que no hay una clara distinción entre las revoluciones y la ciencia normal.¹⁴ Indica además, que lo que se encuentra es una completa gradación entre cambios menores y mayores de las teorías y que durante el periodo de la llamada ciencia normal se pueden producir pequeñas revoluciones, y que Kuhn no considera.

La epistemología evolucionista responde al problema del progreso de la ciencia de la siguiente manera; la ciencia avanza tal como lo hace el mundo orgánico, esto es el progreso está caracterizado por la variación y la selección, de manera más precisa, las ideas más robustas o aquellas con mayor verosimilitud o con mayor poder explicativo o que presenten una mayor habilidad para solucionar problemas sobrevivirán de una generación a otra en su lucha para alcanzar la aceptación.¹⁵

La transmisión de conocimiento de generación en generación, es por medio de la transmisión cultural, esta transmisión permite que se acumule gran cantidad de conocimientos. Esta forma de transmisión se asemeja al proceso de herencia lamarquiano.

El proceso de ajuste es darwiniano, debido que en la producción del conocimiento se producen variaciones, es decir nuevas conjeturas. Algunas de ellas serán más exitosas y serán aceptadas hasta que sean modificadas o remplazadas por aun mejores conjeturas. Hay una gran variación en el tamaño de los cambios; unos son muy pequeños otros son lo suficientemente grandes como para merecer el apelativo de revoluciones.¹⁶

Esta última respuesta al desarrollo de progreso de la ciencia como un proceso continuo y acumulativo parece más plausible que el proceso discontinuo presentado por Kuhn y es lo que le da la característica linearista al desarrollo del conocimiento.

Por otra parte y con respecto a las limitaciones cognitivas planteadas por Horgan aludiendo a Stent, este último señala que la ciencia es una actividad semántica la cual ha mostrado que la naturaleza es accesible a la mente por medio de los conceptos

¹⁴ *Ibidem.*

¹⁵ *Ibidem.*

¹⁶ *Ibidem.*

intuitivos¹⁷ a la vez que estos conceptos han ayudado a la construcción de la ciencia. Sin embargo también han puesto el límite a la ciencia ya que no se puede entender más allá de estos conceptos. De esta forma el límite de la ciencia es de carácter semántico.¹⁸

Esta argumentación de Stent queda desmontada de la forma en que quedaron desmontado los enunciados a priori kantianos, debido a que más allá de los milagros, el conocimiento científico ha superado los conceptos que dan cuenta del espacio euclidiano, del tiempo como forma de aritmética y la causalidad newtoniana respectivamente por medio de las invenciones de la geometría no euclidiana, la reducción de la aritmética a la lógica (para Kant la lógica era conocimiento analítico) y la causalidad newtoniana cae por la invención de la teoría de la relatividad.

Dejando de lado lo anterior, se puede considerar como plausible una limitación semántica pero entendida como la falta de conceptos teóricos para explicar la realidad. Esto puede ocurrir en virtud de que la aproximación que se hace en ciencia a la realidad es por medio del lenguaje de la teoría, y este lenguaje como se mencionó anteriormente no es perfecto y por lo tanto incompleto. Sin embargo, el proceso de recurrencia que permite que el lenguaje teórico se perfeccione y elabore hace que esta limitación semántica entendida de esta forma, no sea un argumento de peso para hablar acerca del fin de la ciencia.

Con respecto a la postura reduccionista presentada por Horgan, se puede decir que la reducción de las teorías ha sido explotada con éxito y sin él, en vistas de lograr interpretaciones de las ciencias de largo alcance.¹⁹ A este respecto, Nagel señala que hay que considerar dos tipos de reducción, el primer tipo la denomina homogéneo y al segundo heterogéneo.²⁰

El reduccionismo homogéneo se da cuando la ciencia reducida no utiliza términos descriptivos que no hayan sido usados con el mismo significado por la ciencia reductora. De esta forma puede

¹⁷ STENT sostiene la idea de que los a prioris Kantianos son parte de nuestra constitución biológica y son estos a priori los que conforman los conceptos intuitivos. Ver la conferencia de STENT dictada en Gustavus Adolphus College y Titulada: *Cognitive limits and the end of science* (pág. 77-79), publicada en: Nobel conference XXV The end of science?: Attack and defense, (1992), University press.

¹⁸ Con respecto a la teoría de la relatividad y cuántica STENT señala que su desarrollo y entendimiento son un verdadero milagro que no puede ser explicado, pág.82.

¹⁹ HORGAN: *Ibidem*.

²⁰ NAGEL: *Ibidem*.

considerarse que las reducciones de este tipo establecen relaciones deductivas entre dos conjuntos de enunciados que usan un vocabulario homogéneo. Para Nagel, este tipo de reducciones se dan en el desarrollo normal de una ciencia y dan origen a pocas ideas erróneas en cuanto a lo que logra una teoría científica.²¹

El reduccionismo heterogéneo, que es al cual se refiere Horgan, es aquel en el cual un conjunto de características muy distintivas de cierto tipo de fenómenos es asimilado por un conjunto de características muy diferentes. En este caso la teoría reducida y sus características distintivas que constituyen su objeto de estudio caen en el ámbito de una teoría que puede haber sido elaborada para abordar elementos cualitativamente diferentes y que ni siquiera incluye algunos de los términos de la teoría reducida en su propio conjunto de distinciones teóricas básicas. Así la ciencia reductora elimina distinciones familiares como si fueran ficticias y parece sostener que características indiscutiblemente diferentes de las cosas son, en realidad, idénticas.²²

Los criterios formales que deben cumplirse para llevar a cabo una reducción según Turner son:

a) El vocabulario de la teoría reductora (T1) es un subconjunto de la teoría reducida (T2), este principio lo denomina de simplificación en virtud de que la ciencia T1 debe tener necesariamente un menor número de conceptos primitivos que la ciencia T2.

b) Cualquier expresión E en T2 que no esté presente en T1 debe satisfacer el bicondicional: $(x) E_x \circ P_x$, en donde $x \hat{=} P \circ (\dots, x, a, b, c, \dots, A, B, C, \dots)$. Esto es cada proposición presente en T2 pero no en T1 debe poder ser construida a partir de las proposiciones en T1. Más aun los bicondicionales pueden ser teoremas bien establecidos en T2. Este principio se denomina de conectividad.

c) Todas las expresiones (postulados y proposiciones) de T2 deben poder ser reducibles a expresiones en T1, en virtud de los condicionales presentados anteriormente. Este es el principio de derivación.²³

²¹ *Ibidem.*

²² *Ibidem.*

²³ TURNER, Merle: *Philosophy and the science of behavior*. New York: Appleton Century Crofts, 1967.

El cumplimiento de estos requisitos asegura una reducción efectiva, el requerimiento crucial es el principio de conectividad. Nagel señala que estas conexiones pueden ser de tres tipos: a) relaciones de equivalencia, b) establecido por convención y c) establecido empíricamente.²⁴ Sin embargo, antes de que se den los criterios formales hay que considerar que las teorías de las ciencias implicadas deben presentar axiomas, hipótesis y leyes experimentales expresadas en enunciados explícitamente, con significados establecidos sin ambigüedad mediante reglas de uso codificadas. Es decir, debe darse en ciencias altamente formalizadas. Otro aspecto a tomar en cuenta es que las ciencias implicadas deben tener un gran número de expresiones que estén asociados a los mismos significados.

De esta forma es evidente que Horgan obvia estos criterios y consideraciones al plantear su crítica de que la ciencia no ha logrado una teoría única que explique todos los fenómenos. De ser posible esta teoría, aún el desarrollo de la ciencia no permitiría y sería prematuro formularla ya que muchas de las teorías científicas no han logrado un grado de formalización adecuado como es el caso de las ciencias biológicas y las ciencias sociales. Por otra parte muchas teorías presentan un lenguaje sumamente especializado que hace sumamente difícil, sino imposible, la reducción.

Desde una postura divergente a la expuesta anteriormente, el punto de vista reductivo supone que hay un orden jerárquico natural entre todas las ciencias de manera que es posible reducir programáticamente de cada ciencia a la ciencia inmediatamente inferior, de manera que todas las ciencias se reducen en última instancia a la ciencia base. Sin embargo se ha señalado, que este ordenamiento jerárquico hace que cada ciencia presente conceptos únicos en relación con las ciencias inferiores. Esto hace que la reducción de la ciencia superior a la inferior sea imposible ya que la demostración de estos términos únicos no puede realizarse debido a que estos no aparecen en las premisas, es decir no aparece en la ciencia reductora.

Este pluralismo en el lenguaje es lo que hace que no se pueda formular una ciencia única, y en este sentido Suppes señala que el pluralismo irreductible de los lenguajes en la ciencia es una característica deseable de la misma.²⁵

²⁴ NAGEL: *Ibidem*.

²⁵ SUPPES, Patrick: *Probabilistic Metaphysics*. Oxford: Blackwell, 1984.

GUEVARA, María Fernanda: **Límites de la filosofía moral de Sartre**, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas 2000

Por Daniel Jove*

La manera tradicional de leer *El ser y la nada*, del filósofo francés Jean-Paul Sartre, la mayoría de las veces ha sacado como conclusión que es un texto nihilista. Y, obviamente como nihilista, puede suponerse que no aporta realmente nada a las distintas esferas de lo humano, sino más bien promueve la destrucción absoluta. Es fácil caer en esta postura, pues ciertamente el texto gira en torno a lo que Sartre consideraba uno de los problemas más importantes de la existencia humana: la mala fe. Y es que no es un error decir que Sartre tenía la convicción, por lo menos cuando escribió ese libro, de que todas las relaciones interpersonales están condenadas a la mala fe. Pero esta lectura *condena* a la mala fe, en Sartre, como una interpretación nihilista de las relaciones humanas. Bajo esta postura las relaciones humanas están determinadas a ser destructivas, en vez de ser constructivas. El problema es que esto es solamente *una* de las lecturas que se pueden hacer de Sartre.

En el libro *Límites de la filosofía moral de Sartre*, María Fernanda Guevara intenta dar una interpretación distinta a la filosofía de pensador francés. Lo primero que se debe tomar en cuenta es que Sartre no sólo escribió *El ser y la nada*, sino que además tiene otros libros donde habla de la existencia y las relaciones humanas: *Cuadernos para una moral*, *El existencialismo es un humanismo*, *Verdad y existencia*, por nombrar algunos. Ahora bien, Guevara parte de *El ser y la nada* porque es el texto en donde se halla expuesta sistemáticamente la mala fe, pero no se limita a él. Su intención es alimentarse de otros textos del pensador francés para no cometer el error de reducir a Sartre a una sola obra. La otra obra en la cual se centra la autora es *Verdad y existencia*.

* Asistente de Investigación del Centro de Estudios Filosóficos de la Universidad Católica Andrés Bello.

El texto de Guevara está dividido en tres partes. En la primera, la autora hace una revisión de la noción de mala fe en las relaciones concretas con el prójimo, en *El ser y la nada*, y luego señala cuales pueden ser las perspectivas morales que surgen de esta noción. Sin embargo, esto no se puede hacer directamente desde el texto, la autora lo hace desde los márgenes del mismo y las notas al pie de página. En la segunda parte revisa la noción de “la verdad como don” desde *Verdad y existencia*, con la intención de mostrar otra visión de Sartre, en torno a las relaciones interpersonales. En la tercera parte hace una redescrición de las relaciones concretas con el prójimo, bajo la luz de la lectura de *Verdad y existencia*. Esto lo hace la autora para mostrar una lectura distinta de Sartre, sin limitarse a *El ser y la nada*, que sirve para avizorar una nueva forma de plantear los límites de la moral sartreana. Una moral que no tiene la intención destructiva que surge de la lectura de Sartre como un nihilista, sino más bien una intención constructiva y positiva de las relaciones interpersonales.

La intención de hacer un recorrido parecido al de Sartre en *El ser y la nada*, al revisar la noción de mala fe y sus repercusiones en las relaciones interpersonales, es clave, pues así se muestra la “ontología sartreana”. Guevara parte de las estructuras inmediatas del para-sí, pues “el para-sí expresa la condición ontológica del hombre, su manera de estar en el mundo. El ser ‘para-sí’ es la unidad del ser y la nada” (pág. 23). Comienza con la noción de en-sí, pasando por la prueba ontológica de Sartre y el problema de la nada, terminando con la libertad del para-sí. El problema de la nada y la libertad son nociones importantes que llevan a Sartre a formular su idea de mala fe. Es en la constante impertinencia del para-sí de querer concebirse como un en-sí, donde surge el problema de la mala fe. La autora revisa esta noción, primero en el para-sí (el individuo), y luego en el para-sí-con-otros (el entorno social). La primera parte termina con una sección titulada *Perspectivas morales*, donde Guevara reinterpreta, una primera vez, lo revisado a lo largo de esta parte. En esta sección se dibuja una salida positiva al problema de las relaciones interpersonales, si se asume una autenticidad frente al problema de la mala fe. Así:

“Si el sujeto decide rebatir el proyecto originario del cogito de ser causa sui, la posibilidad de relaciones intersubjetivas auténticas está abierta desde las mismas premisas sartreanas. Esta posibilidad pareciera ser experimentada por sujetos que asumen, auténticamente, la

radical soledad de su existencia y la plena responsabilidad de las actitudes concretas experimentadas con el otro". (pág. 120).

La segunda parte es un recorrido por el texto *Verdad y existencia*, en la cual Guevara revisa las distintas nociones de verdad en el texto sartreano. Comienza con la verdad como contemplación y la verdad como acción, pasando por la verdad viva y la verdad muerta, terminando con la verdad como don. La razón de este recorrido es porque en *El ser y la nada* Sartre no trabaja el tema de las relaciones auténticas explícitamente. Y sólo bajo la luz de la lectura de *Verdad y existencia* y la última parte de *El ser y la nada*, es posible reinterpretar las relaciones interpersonales expuestas en *El Ser y la nada*. Empero, en esta nueva interpretación no cambian los supuestos ontológicos descritos en *El ser y la nada*, la autora del libro no hace una ruptura entre los textos. Sin embargo, Guevara muestra cómo a partir de estos supuestos ontológicos es posible desprender una nueva vía para las relaciones interpersonales. La actitud que adopta el para-sí, a partir de la noción de la verdad como don no es de negación, sino es más bien solícita y auténtica. "La verdad es una donación, es un regalo que el para-sí construye, gracias a la presencia del otro y, más precisamente, gracias al esfuerzo continuo de proyectarse auténticamente en el mundo" (pág. 151).

Hecha la revisión de los textos del pensador, Guevara pasa a hacer la redescipción de las relaciones interpersonales. En esta redescipción surgen los límites de la moral sartreana. Pero primero comienza la revisión de la moral de la autenticidad, que "en palabras del propio Sartre, es una moral de la conversión. Ésta radica en liberarse de la mala fe" (pág. 188). Puede decirse que la postura auténtica, es aquella que se asume de manera consciente y honesta frente al problema de la mala fe. Pero la autora muestra que la ontología sartreana presupone los límites de la moral, y el mismo Sartre se vio atrapado en estos límites. La reconstrucción es hecha a partir de Sartre, pero con conciencia de que él nunca logro hacerla. La salida de la mala fe sólo la logra el para-sí que no cosifica a su prójimo, por eso "la liberación no es nunca una liberación solitaria, (...) el otro, la otra "persona" es un valor tan importante como la libertad" (pág. 188). Es solamente a través de la afirmación consciente del otro, que es posible escapar de la mala fe.

Sin embargo, es clara la contradicción de la cual Sartre intenta salir, aunque no puede. Guevara muestra cómo ocurre esto al en-

frentar los dos textos del pensador. En *Verdad y existencia* Sartre intenta mostrar que sí es posible una salida auténtica, pero la tendencia del para-sí a retrotraerse en sí mismo, hace que el proyecto auténtico sea muy difícil. La tendencia del para-sí es a la cosificación del prójimo, y superar esta cosificación es un proceso posible, aunque difícil. Pero, aun cuando se logre la autenticidad, que no es más que la constancia de un proyecto asumido conscientemente, esto no impide que construcciones morales como la del nazismo no sean auténticas. El nazi también puede ser constante y auténtico. Este es el problema que surge en la moral sartreana, pues el mismo autor no puede dotarla de contenidos, solamente lo hace el que asuma esta postura existencial.

Guevara concluye, en el último apartado de la tercera parte, titulado *Límites de la filosofía moral de Sartre* que, en efecto, el autor queda atrapado por la construcción de su plataforma ontológica. En esta medida falla, al intentar dar en *Verdad y existencia*, una salida al problema de la mala fe. Guevara muestra que Sartre no se da cuenta de que la mala fe sigue ahí, inclusive a la luz de la noción de verdad como don. Y aun cuando el proyecto auténtico se cumpla, hay muchas posturas morales que pueden asumirse con autenticidad. El problema de Sartre es que él considera que el para-sí está condenado a la libertad, y en cuanto libre, es completamente responsable de sus actos. La libertad sartreana, aunque exige una rigurosidad y constancia de un proyecto existencial, no sirve para condenar sistemas morales que perjudiquen a terceros, el requisito fundamental es que el sistema sea consecuente consigo mismo. La imposibilidad de reajustar los límites de la moral es la razón por la cual él, luego de haber intentado, se entrega al estudio del marxismo como una nueva opción. Dice la autora que:

“La cuestión no se resuelve debido a la ontología de El ser y la nada que sigue estando presente en Verdad y existencia. El límite de la filosofía moral de Sartre está representado por el relativismo inscrito en todo ateísmo cuando la razón fracasa en dotar al hombre de un criterio último para fundamentar la moral”. (pág. 199).

De esta manera, el libro de Guevara cumple su función, la exposición de una lectura distinta de Sartre, sin limitarse a *El ser y la nada* solamente. El libro muestra también al lector cuales son los límites de la filosofía moral de Sartre. Empero, en este punto hay que tener mucho cuidado, pues se puede caer una vez más en

el error de catalogar al pensador francés de nihilista. El libro es principalmente una revisión de la moral sartreana, pero con un fin, mostrar que a pesar de que Sartre queda atrapado por su ontología del para-sí, que sin duda tiene rasgos negativos, la moral que se deriva de esta ontología no debe tomarse necesariamente como una moral que niega a los individuos. Guevara muestra que Sartre no es un nihilista, sino más bien un humanista, pues se puede decir que su intención era construir la moral de la autenticidad, que para nada tiene rasgos nihilistas o destructores.

A partir de la lectura de este libro, así como de la lectura cuidadosa de las obras de Sartre, es posible darse cuenta de que él era más bien un crítico de la existencia humana, no un destructor. A partir de la crítica, de indicar qué es lo que parece no estar funcionando adecuadamente, es que se puede reconstruir la existencia. La mala fe es, según Sartre es una conducta ineludible en los humanos, pero no porque sea constitutivo de nosotros quiere decir que debemos caer en ella una y otra vez. La moral de la autenticidad es un intento que falla, como lo muestra Guevara, pero que tiene una intención de positiva y consecuente de la reconstrucción de la existencia del individuo que se entrega a ella conscientemente. Hay que tomar en cuenta que el problema de Sartre era el hombre, ese era el hilo conductor de su pensamiento existencial. En una época en la cual el sistema moral del hombre ha sido echado abajo, y en la cual no hay una dirección definida hacia donde dirigirse, Sartre lo que intenta es reconstruir al hombre y a su sistema moral. Sartre, a través de su crítica a la existencia, construye, no destruye.

SCRIVEN, Michael: **Jean-Paul Sartre: Politics and Culture in Postwar France**, Macmillan Press, Gran Bretaña, 1999

Por Daniel Jove*

Jean-Paul Sartre es uno de los filósofos existencialistas más importantes del siglo XX, su obra más conocida en esta vertiente de la filosofía es *El ser y la nada*. Sin embargo, no sólo se ocupó del existencialismo, también se interesó por la literatura, el arte, los medios de comunicación, la política, etc. Tal vez, uno de sus libros más importantes dedicado a la política, aunque poco conocido, es *Crítica a la razón dialéctica*. El pensamiento político de Sartre es una de sus facetas menos estudiadas, y pocos comentaristas le han dedicado tiempo. Es por eso que Michael Scriven, en su libro *Jean-Paul Sartre: Política y Cultura en la Francia de la Postguerra*¹, hace un intento por ampliar la visión que se tiene de Sartre como un pensador político. Empero, se advierte de manera inmediata al leer el título del libro que no es un texto dedicado solamente al pensamiento político del autor, sino también al pensamiento que tenía al respecto de la cultura en la cual vivía. Es un texto que intenta integrar el pensamiento político y el pensamiento cultural del autor con datos y hechos históricos, tanto de su vida, como del país en el que vive.

En el primer capítulo, el cual es realmente una introducción al libro, Scriven avisa al lector las intenciones del texto: “El título mismo del libro, ‘Política y Cultura en la Francia de la Postguerra’, está ideado para colocar lo que yo considero como la original interconexión político-cultural de la vida y obra de Sartre, como el centro de atención de todo el recorrido. En alguna parte de la intersección entre lo político y lo cultural subyace el verdadero valor de las

*Asistente de Investigación del Centro de Estudios Filosóficos de la Universidad Católica Andrés Bello.

¹ En el original: SARTRE, Jean-Paul: *Politics and Culture in Postwar France*. Todas las traducciones están hechas por el autor de la reseña.

obras de Sartre” (pág. 1) ². Su intención es conectar hechos históricos, tanto culturales como políticos, para luego, a la luz de esto hechos, apreciar el pensamiento de Sartre con más rigurosidad. Scriven somete a Sartre a una prueba a la cual él mismo sometió a otros pensadores, autores y artistas de su época; un pensador o un artista no debe separar su vida de su obra, una y otra son la misma. Esta manera de exponer el pensamiento y la vida de Sartre, brinda al lector una visión más amplia de su pensamiento. No está limitada a comentar sus textos, sino que además muestra la interacción que hay entre la realidad vivida del autor y su pensamiento. Muestra cómo la realidad influye en el pensamiento, y cómo el pensamiento modifica la realidad.

El libro está dividido en dos partes, la primera dedicada a la relación de Sartre con el entorno político de Francia, y la segunda dedicada a la relación del pensador con el entorno cultural del mismo país. Sin embargo, en esta sección el autor no deja de trabajar el aspecto político, pues, como se podrá apreciar más adelante, Sartre sostenía que el aspecto cultural nunca debe deslindarse de la política, el artista debe comprometerse con el entorno político en el cual se encuentra. Veamos cómo se desarrolla el texto.

En el segundo capítulo Scriven explica, brevemente, en qué va a consistir la primera parte del libro, la cual está dividida en tres capítulos, los cuales trabajan un aspecto distinto del pensamiento político de Sartre. Los capítulos están ordenados de manera cronológica, para mostrar la evolución del pensamiento del autor. Este es otro tema que trabaja Scriven en este capítulo, la interesante evolución del pensamiento político de Sartre. Scriven parte de un comentario de Pontalis que dice que el pensamiento del autor francés se puede dividir en tres momentos: la primera privilegia lo individual, la segunda el Partido Comunista Francés (PCF) y la tercera a la juventud políticamente activa. De esta manera los capítulos trabajan tres temas distintos: el primero trabaja la relación de Sartre con de Gaulle y el gaullismo ³, y también la función del individuo como un agente de cambio social; el segundo trabaja la relación de Sartre con el PCF, y la influencia de su relación con Paul Nizan sobre su pensamiento político; y el tercero trabaja la relación del pensador francés con el partido Maoísta.

² En el original: “The very title of this book, however, ‘Politics and Culture in the Postwar France’, is designed to place what I consider to be the interconnected politico-cultural originality of Sartre’s life and work at the center of attention throughout. Somewhere at the intersection of the political and the cultural lies the enduring value of Sartre’s writings”.

³ Movimiento político que surge a partir del pensamiento y las acciones políticas de Charles de Gaulle.

La razón por la cual Scriven organiza su exposición de manera cronológica es, además de que resulta cómodo y coherente, porque la evolución del pensamiento político sartreano es interesante. Sartre, en los años anteriores a la Segunda Guerra Mundial, no se interesaba por la política, estaba inmerso en un contexto cómodo, ingenuo y burgués, no hacía más que dedicarse al desarrollo de la filosofía existencialista y a la literatura. Sin embargo, Scriven dice que “la cómoda ilusión y mistificación de una irresponsabilidad política en el período anterior a la guerra, no podía seguir estando sustentada después de los sucesos de brutalidad y violencia ocurridos entre 1940-5” (pág. 9) ⁴. Después de haber presenciado las acciones nazi y de haber conocido los campos de concentración, Sartre no podía seguir el mismo curso que llevaba hasta entonces, él tenía que luchar por un cambio en la justicia social.

La primera parte del siguiente capítulo Scriven la dedica a resaltar las principales diferencias ideológicas entre de Gaulle y Sartre. La primera diferencia que se aprecia es que Sartre apoyaba los movimientos de izquierda, mientras que de Gaulle era netamente de derecha. Otra de las diferencias es que la manera en que concebían cada uno de ellos la nación, el estado y la sociedad. De Gaulle se preocupaba por las instituciones estatales, las cuales eran, según él, la encarnación de la voluntad nacional. Sartre, por otro lado, estaba preocupado por los derechos democráticos de la gente y la presión que ellos sufrían por el peso de las alienantes estructuras del estado. Eran personajes completamente distintos.

En un párrafo Scriven resume ambas posturas con gran agilidad:

Donde de Gaulle eleva el estado y sus instituciones a una posición privilegiada en su sistema de valores políticos y éticos, e interpreta las acciones de la gente como desviaciones extraviadas y errores que deben ser retenidas en revisión por un control ejecutivo, Sartre eleva a un nivel casi mitológico la lucha diaria de la gente en contra de lo que él designa como la tendencia “serializante” de las instituciones estatales. Los auténticos valores políticos nos están ubicados en las instituciones reales del estado, sino en la constante batalla de la

⁴ En el original: “The cosy illusions and mystifications of a political irresponsible prewar period could no longer be sustained in the aftermath of the brutality and violence of the events of 1940-45”.

gente para defenderse de la absorbente maquinaria estatal.
(pág. 21)⁵

En la segunda parte de este capítulo, Scriven hace un recuento detallado de la relación entre Sartre y de Gaulle. Las diferencias ideológicas expuestas en la primera parte sirven de introducción a esta segunda parte, y es bajo la luz de estas diferencias que Scriven hace el recuento. Sin embargo, los detalles históricos que desarrolla el autor son tantos, que insertarlos en esta reseña no haría mayor diferencia. Por esa razón los dejaremos a un lado. Así, la última parte de este capítulo, que es la conclusión del recuento histórico, termina con las consideraciones que hace Scriven del problema de “rootedness” y “rootlessness”⁶ en cada uno de los autores.

Ya Scriven nos mostró las principales diferencias ideológicas y políticas de estas dos figuras del ambiente político de Francia. Sin embargo, a raíz del detallado recuento histórico de la relación, el autor piensa que a estas diferencias subyace algo más fuerte, unas premisas psicológicas y culturales que determinan la manera en la cual se enfrentan de Gaulle y Sartre a los problemas políticos de su país. En el caso de de Gaulle, su posición estaría determinada por un sentimiento de cohesión cultural con el pueblo francés, un fuerte sentimiento de nacionalismo, un sentimiento de arraigamiento con el pueblo al que pertenece. Sartre, a diferencia de su oponente, estaría determinado por una sensación de separación y alienación con relación al pueblo francés, un sentimiento de desarraigamiento.

La descripción que hace Scriven de Sartre y de Gaulle parece, hasta cierto punto, acertada. Es cierto que la postura de Sartre estaba en contra del nacionalismo, y cómo no, era una de las principales figuras del movimiento izquierdista en Francia. Sin embargo, si bien es cierto esto, las acciones descritas por el autor a lo largo de este libro no parecen ser alienadas, separadas o distanciadas del pueblo francés. Sería interesante confrontar esta opinión

⁵ En el original: “Whereas de Gaulle elevates the state and its institutions to a privileged position in his political and ethical value system, and interprets the actions of the people as misguided deviations and errors that must be held in check by executive control, Sartre elevates to an almost mythical level the daily struggle of the people against what he designates as the ‘serialising’ propensity of state institutions. Authentic political values are not located in the regal institutions of the state, but rather in the constant battle of the people to defend themselves against absorption within the state machinery”.

⁶ Términos usados por el autor que se pueden traducir como arraigamiento y desarraigamiento.

del autor, pues no parece del todo cierta. ¿Un intelectual separado y alienado de su pueblo no sería más bien indiferente ante la situación política de su país? Sartre no parecía ser indiferente a los intereses políticos de su pueblo. Si esto fuera cierto, ¿porqué entonces una actitud tan preocupada por la explotación del proletariado francés? Si bien Scriven quiere dejar claro que la postura de Sartre era marcadamente de izquierda, no podemos esperar que con sus adjetivos “alienado” y “separado” nos quiera decir que Sartre era indiferente a los intereses políticos de su país. De ser así, sería un error fácil de señalar mencionando un par de ejemplos de la vida política de Sartre.

A primera vista el cuarto capítulo es aparentemente un recuento de la relación entre Nizan y Sartre, y a partir de esta relación Scriven parece querer hacer una evaluación de la relación de Sartre con el PCF. Realmente el capítulo le da poca importancia al filósofo francés, y se enfoca más en la relación de Nizan con el PCF durante su vida, e inclusive después. Al final del capítulo el autor hace un pequeño comentario de lo ofrecido.

En la década de los treinta Nizan formó parte de las filas del PCF, cuestión que afectó la relación con su amigo Sartre, que para la época mostraba poco interés en esos temas. Sin embargo, en el año 1939, poco después de la invasión de Polonia por parte de la Unión Soviética, Nizan decidió dejar el partido sin presentar sus razones públicamente, generando así un gran malentendido entre el partido y el literato. A raíz de este acontecimiento surge una larga disputa que se extiende mucho después de la muerte del autor, que fue en marzo de 1940.

Para el final de la guerra, el pensamiento de Sartre en torno a la situación social y política de Francia había cambiado. Ya no podía optar por la postura del burgués desentendido. Sin embargo, el cambio de pensamiento en Sartre no empieza a hacerse notable hasta que el PCF hizo unas fuertes declaraciones en contra de él. El PCF sostenía que Sartre, con su promoción del existencialismo como un nuevo movimiento intelectual, estaba atrayendo a la juventud y robándole posibles reclutas al partido. A raíz de este comentario Sartre se vio obligado a reevaluar su posición dentro del contexto político-social de su país. De ahí en adelante la relación de Sartre con el PCF se caracteriza por ser bastante contradictoria. Su deseo de formar parte del movimiento comunista, por su interés en la

liberación del proletariado, era la razón que lo vinculaba al partido. Pero las acciones del PCF, de momentos incongruentes con sus palabras, y los continuos ataques a Nizan, afectaban la impresión que tenía Sartre de este grupo. Era una relación llena de conflictos ideológicos, políticos y personales, de difícil solución.

Con el tiempo Sartre se fue alejando del PCF, hasta deslindarse completamente de ellos. Además de los conflictos personales que se presentaron entre el autor y el partido, fueron difiriendo también en pensamiento. Se puede ver sin dificultad, en su obra *Crítica de la razón dialéctica*, cuál era el camino que estaba tomando Sartre. Se estaba interesando cada vez más por las clases menos aventajadas, y de ahí surge su interés por el tema de la violencia. Es esto lo que va a desarrollar Scriven en el siguiente capítulo, el problema de la violencia en Sartre y su relación con el partido Maoísta.

Como dijo Scriven en la introducción, la evolución de Sartre en el ambiente político de su país se puede dividir en tres momentos, éste sería el tercero, su relación con la juventud revolucionaria. Inserto en el contexto comunista, no resulta difícil imaginar por qué Sartre justificaba el uso de la violencia para conseguir la liberación del proletariado. Pero el problema de la violencia no es tan simple cómo decir que es una herramienta más de la revolución, la violencia se fundamenta en características muy claras del mundo en que vivimos. La violencia está justificada, para Sartre, en el contexto de la escasez. Al enfrentar la realidad con esta noción en mente, el otro se vuelve un peligro para mí, se convierte en una posibilidad de no conseguir aquello que me hace falta, una posibilidad de mi muerte. Parece ser una consecuencia clara que, si esto es así, las relaciones humanas estén condicionadas por una 'reciprocidad negativa'. Es en esta 'reciprocidad negativa' que surge la violencia. Visto a mayor escala, el proletariado se ve amenazado por el burgués capitalista; éste significa no sólo la explotación y el abuso del proletariado, sino su exterminación. Por esta amenaza el proletariado debe preparar la revolución, y es en el contexto de la revolución que cobran significado las palabras de Scriven acerca de Sartre, "En un momento de revolución, la violencia no es solamente un arma legítima, sino también un arma necesaria para la transformación social" (pág. 66) ⁷.

⁷ En el original: "In a revolutionary state, violence is not only a legitimate but a necessary weapon of social transformation".

Sin embargo, si bien Sartre justifica la violencia en el contexto de la revolución, no se sigue de ahí que justifique todas las formas de violencia. En el contexto del cual estamos hablando, para Sartre hay dos clases de violencia: 'violencia orgánica de clases' y 'violencia terrorista abstracta'. La primera es la que se origina en el contexto de las diferencias sociales y económicas de una sociedad, se origina en la diferencia de clases. Cuando está en acción, es porque la mayor parte de esas clases sociales, en este caso la trabajadora, está de acuerdo con ella y es considerada como uno de los pilares para su cambio social. La segunda es totalmente distinta a la primera, pues es una violencia generada en los círculos intelectuales que dicen apoyar la revolución de la clase trabajadora. Lo cierto es que los autores de los actos terroristas poco tiene que ver con la clase social que buscan defender, y normalmente su "apoyo" a la clase trabajadora no es más que una fachada que sirve como excusa para llevar a cabo acciones violentas que satisfacen sus intereses personales.

Sartre no está de acuerdo con la violencia terrorista, pues no es un auténtico acto revolucionario de una clase oprimida. No sirve como medio para la liberación. Por otro lado, la violencia orgánica es completamente legítima y, como se dijo antes, necesaria para llevar a cabo la revolución. Además, según Sartre la violencia y la revolución son los medios para fundar una sociedad auténticamente moral que carezca de cualquier tipo de opresión.

Es bajo la luz de las diferencias entre las nociones de 'violencia orgánica' y de 'violencia abstracta' que Scriven analiza la relación del intelectual francés con el partido Maoísta. Parece ser que lo que Sartre encontraba de atractivo de los maoístas era su carácter violento. Sin embargo, durante el período en que Sartre estuvo apoyando el partido, como escritor para del periódico del mismo, ocurrieron varios hechos violentos que fueron rápidamente catalogados como terroristas. En aquellos momentos Sartre manifestó su desacuerdo con este tipo de acciones, y los llegó a calificar de graves errores políticos. Empero, la influencia del pensador francés sobre el partido fue notable, creando conciencia de lo inútil que era la violencia terrorista.

Ahora bien, si es verdad que Sartre apoyaba la violencia orgánica, nunca participó en ella de manera activa. Sin embargo, lo que sí hizo fue darle más fuerza al partido Maoísta gracias a su violen-

cia verbal. Esta era para Sartre la forma más conveniente de la violencia, pues a través de ella se puede estimular intelectualmente a las clases oprimidas, incitando a la revolución, y es también un medio conveniente para retar a la oposición.

Como fue mencionado al principio de esta reseña, en la segunda parte del libro Scriven desarrolla el pensamiento de Sartre en torno a la cultura. Sin embargo, el autor no deja de trabajar el pensamiento político del intelectual francés. Scriven, al desarrollar el pensamiento cultural de Sartre, lo hace tejiéndolo con su pensamiento político. Esto lo hace por porque así pensaba el mismo Sartre, la actividad artístico reflexiva de un individuo nunca debe estar deslindada ni de su vida personal ni del entorno social-político en el que se encuentra. Este compromiso que reclama Sartre del artista evolucionó durante su vida, y según Scriven tuvo dos momentos:

La noción de compromiso cultural de Sartre progresa, de una fase activa, en la que el escritor/ artista es concebido como capaz de afectar significativamente al cambio social, a una fase más reflexiva, en la cual el escritor/ artista capta en su trabajo la totalidad del progreso "social". (pág. 86)⁸

De aquí se puede decir que Sartre no sólo exigía al escritor/ artista un compromiso con el entorno social que fuera transformador del mismo, sino que también tenía la responsabilidad de romper y renovar la tradición cultural de la sociedad. El artista/ escritor debe enfrentar la realidad explorando, cuestionando, transformando y reinterpretando para incentivar el progreso cultura. Empero, esta transformación debe ser hecha a partir de la que se tiene, antes de cambiar hay que evaluar lo que ya está funcionando, no es un cambio que simplemente busca la novedad. Dice Scriven:

Las tradiciones culturales pasadas no deben, ni ser alabadas con reverencia, ni ser destruidas de manera barbárica. Las ideas culturales pasadas deben, por el contrario, ser puestas a prueba en el mundo contemporáneo. En esencia, Sartre está describiendo un proceso dialéctico de renovación, en el cual lo nuevo está diseñado desde lo viejo con herramientas del presente. (pág. 84)⁹

⁸ En el original: "Sartre's notion of cultural commitment progresses from an activist phase in which the writer/ artist is envisaged as capable of effecting significant social change, to a more reflective phase in which the writer/ artist captures in his or her work the totality of the 'social' progress".

⁹ En el original: "Previous cultural traditions should neither be reverently worshipped nor barbarically destroyed. Previous cultural ideas and forms need on the contrary to be tested in the contemporary world. In essence, Sartre is describing a dialectical process of renewal in which the new is fashioned from the old with the tools of the present".

Es a la luz de este pensamiento que Scriven va a desarrollar los últimos tres capítulos de su libro.

En el séptimo capítulo del libro Scriven analiza la obra teatral de Sartre, *Nekrassov*. Esta obra se destaca por su fuerte crítica a los partidos de derecha y la manipulación de los medios de comunicación por parte de éstos. Tal vez lo que nos puede interesar más de este capítulo, no es el análisis que hace el autor de la obra, sino más bien su vinculación con la primera parte del libro y la introducción de la segunda parte.

En *Nekrassov* Sartre intenta ridiculizar los partidos de derecha y la manera en que éstos manipulan los medios de comunicación, en el caso de la obra es un periódico. Lo importante de esto es que Sartre intenta mostrar que la relación entre el individuo del pueblo y las instituciones políticas no es limpia y clara, es muy poco honesta. El gobierno tiene el control de los medio de comunicación con el fin de informar mal al pueblo y, en cierta medida, alienarlo cada vez más. Recordemos que Sartre, a pesar de estar participando en el ambiente político de su país, sigue siendo existencialista, y es bajo la luz de esta postura que va a analizar los problemas políticos y sociales. Siendo las cosas así, podemos decir que una de las intenciones de esta obra teatral de Sartre es despertar y educar al proletariado, y al resto de la población francesa; mostrar la realidad del ambiente socio-político de su país a los habitantes del mismo, a través de una ingeniosa formula teatral que él mismo llama la 'farsa satírica'¹⁰. A su vez, la obra muestra el favoritismo de Sartre hacia el comunismo como la única manera de liberar al proletariado francés.

Pareciera que Scriven, además de escoger esta obra de Sartre por su intenso contenido político, lo hace para mostrar que el pensador francés, en efecto, sentía un compromiso con el pueblo francés. Este era el tipo de acciones que reclamaba Sartre a los artistas/ escritores, acciones que no dejaran a un lado la realidad social, política u económica del país. La obra de un artista/ escritor debe tener, además de un fin estético y entretenedor, un fin social; la obra debe ser algo que estimule al pueblo a cambiar y reflexionar, y no, por el contrario, a sumirlo más en la ignorancia y la indiferencia de sus problemas. En este sentido Sartre sigue siendo existencialista, la única manera de salir de la mala fe es viendo de

¹⁰ Traducido del inglés "satirical farce".

frente los problemas que se tienen, para así darles una solución. La función del artista/ escritor es la de mostrar al pueblo estos problemas, hacer que cobren conciencia para terminar la relación de mala fe entre las distintas clases sociales, y entre el pueblo y el gobierno.

El capítulo siguiente gira alrededor de la crítica que hace Sartre al escultor y pintor Giacometti. En este capítulo Scriven parte de las palabras de Olivier Todd que describen a Sartre como un “terrorista intelectual”. Esto lo dice Todd porque Sartre no se preocupaba tanto por la obra de arte en sí misma, no intentaba hacer una evaluación crítica objetiva. Más bien veía lo que él mismo, su subjetividad, aportaba a la obra. Esto es así porque la crítica de Sartre era, como dice Scriven, “explícitamente de motivación ideológica. Su fin era poner a prueba las cualidades intrínsecas de la pintura o la escultura contra ciertos supuestos existenciales, tanto formal como social, para así revelar nuevas interpretaciones de la obra misma” (pág. 117) ¹¹.

Al final lo que quiere mostrar el autor es que para Sartre la vida y la obra de un artista no deben ser dos cosas separadas. Así, el artista, siendo un hombre más de la sociedad, debe mostrar un cierto nivel de compromiso social, cultural y político a través de su obra. Su entorno lo rodea y es parte de él, pero él también es parte de aquello que lo rodea, y en consecuencia es, en cierta medida, responsable de lo que sucede en ese ambiente. De esta manera, Sartre exigía al artista un compromiso político para promover valores morales e ideologías dentro del ámbito social y cultural.

En el último capítulo Scriven intenta romper con la estructura de monografía académica que venía teniendo su libro, y presenta su último segmento de la investigación en forma de reporte noticioso. El capítulo se titula *Políticas Mediadas: Una revisión de Sartre y Chomsky* ¹². Así como el título lo avisa, el autor trata el problema de la política y su censura a través de los medios de comunicación masivos. Para esto Scriven hace una comparación entre Sartre y Chomsky, ya que ambos son contemporáneos entre sí, son disidentes de sus culturas y tienen posturas similares ante el problema de los medios de comunicación y la censura política. El capítulo se

¹¹ En el original: “explicitly ideological motivated. Its aim is to test the intrinsic qualities of painting or sculpture against certain existential assumptions, both formal and social, in order to release new interpretations of the work itself”.

¹² En el original: *Mediated Politics: Sartre and Chomsky Revisited*.

divide en cuatro reportes noticieros: *Los Secretos de medios de Chomsky*, *Sartre se enfrenta a los Barones de la prensa*, *La explotación radial de Sartre*, y *Sartre es censurado en la televisión* ¹³. Este capítulo simplemente muestra, una vez más, lo que Scriven ha mostrado durante más de la mitad del libro, la necesidad de compromiso que pensaba Sartre que tenían que tener los círculos intelectuales (escritores, filósofos, artistas, comunicadores, políticos, etc.), con el entorno social, político, económico y cultural, como una manera de emancipación del hombre oprimido. Durante el tiempo que estuvo vivo el pensador, el gobierno francés estuvo casi todo el tiempo dominado por la derecha, y en consecuencia la censura de posturas izquierdistas era lo que predominaba en los medios de comunicación. Scriven muestra el desacuerdo total de Sartre con esta censura; censura que desvía y manipula a las clases sociales oprimidas.

Como se puede ver, el texto de Scriven, aunque tiene una intención mucho más histórica que filosófica, no puede escapar de las garras del pensamiento de Sartre. Scriven se ve obligado a mostrar lo radical que puede ser el pensamiento del filósofo francés; un pensamiento que, aunque en sus primeros tiempos fue exclusivamente existencialista, se ve comprometido con la existencia misma de su creador para transformar su entorno. Scriven muestra como Sartre vivió este compromiso, desde una postura radical y violenta. Termina así el libro de Scriven, con una impresionante cita de Sartre, en la cual las últimas palabras son "...La única manera de aprender es protestando" (pág. 153) ¹⁴.

¹³ En el original: Chomsky's Medio Secrets, Sartre Takes on the Press Barons, Sartre's Radio Exploits y Sartre Censored on Television.

¹⁴ En el original: "...The only way to learn is to protest".

VERENE, Donald Phillip: **Philosophy and the Return to Self-Knowledge**, Yale University Press, 1997.*

Por M. Angélica León Roux*

Descubrí la filosofía, y lentamente aprendí su forma humana, la cual puede unir lengua y corazón, y aun así comprometer a la razón.

(p.xiii)

No estamos acostumbrados en filosofía a prestar atención a la relación que el estilo guarda con la concepción que se tiene de la filosofía, y de las aspiraciones que ésta deba tener. El libro de Verene, sin embargo, impone sutilmente este ejercicio al lector, pues el estilo con que está entrelazado, antes que ser un aditivo innecesario o irrelevante, secunda adecuadamente aquello que este autor procura llevar a cabo: un diagnóstico y una práctica. De hecho, el lector habituado a la escritura filosófica tradicional no podrá dejar de sentirse, con impaciencia, incomodidad o alivio, ante una práctica filosófica diferente. Pues probar, demostrar, seguir cursos argumentativos lineales y explícitos, o incluso buscar convencer directamente, no parecen ser los procedimientos frecuentes en esta obra. Tampoco constituyen la finalidad de Verene. Sin embargo, éste reconoce que ningún filósofo puede permitirse ser misologista. ¿Cómo, entonces, procura darle forma a su ejercicio? Pues haciéndose heredero del significado que para los latinos tuvo la palabra “argumento”: un tema dispuesto para el pensar. Al respecto expresa que el ideal deductivo de argumentación no es el único camino por el que la mente puede seguir un tema ¹. En este sentido, Verene procura mostrar y describir los temas que trata, más que analizarlos y explicarlos. Es la manera en que intenta despertar en el lector una memoria que le lleve a relacionarse con

* No se conoce ninguna traducción al español. Las citas que se hacen del texto son traducción nuestra. El título en castellano sería: *La filosofía y el retorno al autoconocimiento*.

* Estudiante de la Escuela de Filosofía de la Universidad Católica Andrés Bello.

¹ p. xvi.

la obra no sólo a un nivel cognitivo. Con ello nos hace partícipes de una práctica filosófica en la que la filosofía no es entendida como un mero ejercicio intelectual de crítica y defensa de ideas, ni como la sola expresión en palabras del espíritu del tiempo, sino, ante todo, como una guía para la vida.

Por este camino los resultados no serán siempre claros o fácilmente aprehensibles. De hecho, algunas veces parecerán oscuros o insatisfactorios. Pero es que Verene quiere evitar a toda costa contribuir a un mal cultural que nos aqueja, a saber, la tendencia a controlarlo todo intelectualmente, el cual es la manifestación de un modo de vida inaugurado en Descartes y afianzado en la sociedad tecnológica.

La preocupación fundamental que recorre toda la obra es recuperar a la filosofía del estado decadente y desvirtuado que muestra en sus manifestaciones actuales. La filosofía ha perdido el rumbo pues ha dejado de ser amor a la sabiduría. Éste es el diagnóstico de Verene. Considera que la filosofía puede ganar una oportunidad para hacerle frente a la sociedad tecnológica aprendiendo a filosofar de manera cónsona con el legado de la tradición Socrático-Platónica de búsqueda de autoconocimiento, y con la inquietud humanista por la conexión entre sabiduría, elocuencia, y prudencia.

Desde el principio de su obra Verene nos advierte que no intentará llevar a cabo la defensa o crítica de las ideas que trata, tal y como usualmente lo hacen los filósofos profesionales. Tal proceder no sería cónsono con el ideal filosófico de Verene. Éste apunta más bien hacia el “pensare insieme, pensar junto a otros lo concerniente a la verdad de las ideas”². Verene destaca al respecto que la verdad no queda garantizada, simplemente porque el pensamiento sea puesto bajo una forma u otra. Lo importante aquí es que el pensar filosófico procure usar las palabras intentando expresar la verdad de un tema. Para ello, muchas veces el filosofar recurrirá al pensamiento metafórico, pues habrá veces en que ciertos aspectos del tema que se investiga no podrán ser captados discursivamente.

Aunque una preocupación por la filosofía es el entramado de fondo de la obra, Verene en ningún momento se extiende adecuadamente para hablar de la verdad. Sin embargo, es posible hacerse una

² *Ibidem.*

idea de la comprensión que de ésta tiene. La verdad estaría vinculada con la aspiración al todo en vez de a la parte; con el impulso especulativo más que con el objetivante; con un uso del lenguaje en el que éste no es sólo un “escenario vacío que aguarda un arreglo lógico”³; con la memoria, la elocuencia, y el autoconocimiento como únicos caminos a la sabiduría.

En opinión de este autor, el lenguaje de la narrativa, de la retórica, y de la poesía, provee a la filosofía un contexto, y un medio para abrir las vías que el argumento puede seguir. Y es que Verene se hace eco de las palabras de Collingwood: “El filósofo tiene que ir a la escuela con los poetas para aprender el uso del lenguaje, y tiene que usarlo a la manera de éstos: como un medio para explorar la propia mente y traer a la luz lo que es oscuro y dudoso en él”⁴.

Si bien para Verene la filosofía no es poesía, debe, no obstante, mantener una dialéctica con ésta, con el mito y con el pensamiento metafórico. El filósofo, al igual que el poeta, tiene que hacer que el lenguaje hable, y no puede hacerlo siendo partícipe de un modo de filosofar, que entienda al lenguaje como un mero instrumento del pensamiento racional, o que lo use como si las palabras tuviesen sentidos literales. Por el contrario, Verene considera que para pensar, primero hay que recordar, pues el lenguaje no es sino “un teatro de la memoria, en el cual ha estado, y continuará residiendo, todo el mundo humano”⁵.

El filósofo, según el pensamiento de Verene, actúa contra el olvido, busca que pensemos más allá del submundo del aquí y ahora. Asimismo, la filosofía aspira a la elocuencia para gobernar los pensamientos, y para ello debe surgir de la memoria. Pues la elocuencia, es decir, “el poner de manifiesto en palabras el todo de una materia o tema”⁶ requiere del *ars topica*, “la capacidad para ir a los lugares originales en la mente donde el tema mismo comienza”⁷. De este modo la elocuencia se conecta con la memoria a través del *ars topica*.

La labor del filósofo comparte así un parentesco con la del poeta, pues tanto la filosofía como la poesía se originan en la memoria.

³ p. 37.

⁴ Verene citando a Collingwood, p. 216.

⁵ p. 37.

⁶ “[T]o bring forth the whole of the subject in words”, p. 35.

⁷ *Ibidem*.

Ambas actividades buscan hablar de lo que es, conjugando en una voz armoniosa, como las Mousai, aquello que fue, es, y será. Esta voz debe ser el resultado de la concordia interna de la memoria, la cual consiste en el recordar, el imaginar, y el percibir nuevas conexiones (ingeniar). La poesía introducirá imágenes, eikasia, mientras la filosofía originará noesis.

En este sentido son comprensibles las siguientes palabras del autor:

“La relación que la filosofía tiene con la poesía es la cuestión por la que la filosofía puede guiarse en cualquier edad. Cómo entienda la filosofía su relación con la poesía, bien que esto sea afirmado explícitamente, o implícitamente mantenido, determina cómo la filosofía se encuentra respecto a todo lo demás”⁸.

Así pues, cómo sea el vínculo que la filosofía mantenga con la poesía, será elocuente acerca del descuido o la atención que la filosofía presta a la memoria, de cómo usa y entiende el lenguaje, y de las ideas que mantiene con relación a lo que debe aspirar en su ejercicio. En otras palabras, dicho vínculo nos estará hablando acerca de la manera como la filosofía se posiciona respecto a la realidad para aproximarse a ella, o perderla de vista.

Luciendo una erudición digna de admiración, Verene nos brinda las tradiciones de algunos de los griegos tardíos, de los romanos, del humanismo renacentista, y en especial, el pensamiento de Vico, para hacer un recorrido por lo que considera es nuestra situación actual, por aquello que perdimos en la historia, y por aquello que podemos aprender o recuperar. Dicho recorrido está articulado por cuatro preguntas fundamentales que nuestro autor busca investigar y que le dan a la obra su estructura. Cada una de ellas está a su vez asociada a un impulso determinado. Son las siguientes: “¿Cuál es la condición primaria de nuestra vida hoy día?” Asociada al impulso objetivante; “¿cómo podemos ganar perspectiva de esta condición?” Vinculada al impulso especulativo; “¿cuál es la base permanente de esta condición en la conciencia humana?” Asociada al impulso técnico; y por último, vinculada al impulso mimético, “¿cómo podemos confrontar filosóficamente esta base permanente?”⁹.

⁸ p. xiii.

⁹ pp. x-xi.

La condición primaria de la vida moderna es la reflexión, tal y como nos es legada por Descartes. En efecto, Verene considera que Descartes es el primer pensador de la reflexión, como asimismo el responsable de la analogía que da base a la concepción moderna de ésta: compara la reflexión de la luz en la percepción con la reflexión en el intelecto.

Nuestro autor inicia su presentación de la modernidad haciendo una interesante analogía entre el mito de Prometeo, y lo que él llama el mito de Descartes. De este modo lleva a cabo el tratamiento del filósofo de la estufa, pues le interesa ante todo como símbolo cultural, casi arquetipal de la modernidad, cuya sombra se encuentra en el origen de la conciencia moderna.

Al igual que la figura del Titán configura el inicio de la civilización antigua y representa la promesa de la provisión a través del regalo del fuego y de la habilidad para las artes, Descartes da pie a la formación de la civilización que hoy día conocemos con su legado del método y la recta conducción de la razón. Asimismo, desde que el Discurso derrota la posibilidad del genio maligno, la filosofía cartesiana “puede llevar a cabo la divina labor de proveernos con la promesa de excluir de nuestra experiencia todo error y todo mal”¹⁰.

Descartes es el símbolo de la verdad moderna. Aunque se hace pasar por humanista, divorcia la verdad de todas las formas de historia, fábula, poesía y retórica. En este sentido elimina el ars topica por el ars critica. De allí en adelante “el ideal de la modernidad es la vida estampada con certeza (...) La certeza que puede ser unida a la existencia del yo en el pensamiento puede ahora ser ligada a todo de hecho”¹¹.

Verene considera que el verdadero producto del método fue el yo, un nuevo hombre¹². Por otra parte, la imagen cartesiana del pensador aislado y solitario presenta el sentido humano del aprendizaje como irrelevante para el progreso de la ciencia, y establece la necesidad de que la razón filosófica sea practicada como un acto puro de la razón.

¹⁰ p. 26.

¹¹ pp. 17-18.

¹² “Self” en el texto. En todas las citas que se harán a continuación, la palabra “self” ha sido vertida por “yo”, aun cuando también porta el sentido de “sí mismo”.

De manera radical, tanto el Discurso como las Reglas se le antojan a Verene como un plan completo para el uso moderno de la mente, y en especial, para su uso tecnológico, pues considera que el método es lo que, para el investigador técnico, enfrentado a la solución de problemas de carácter técnico y científico, es la mente.

Así pues, para nuestro autor la modernidad “es una ciencia de trabajo prudente para controlar los factores de la existencia humana, acompañada de la ansiedad acerca de si esto es suficiente”¹³. Esta ansiedad es equiparable al roer del águila y siempre ronda la certeza del método, pues siempre queda por saberse si éste proporciona sabiduría moral. De igual modo permanece la sospecha de que la certeza del cogito no pueda servir como punto de partida para obtener autoconocimiento, siendo el hecho que ha abandonado todas las formas de la razón del humanismo.

La analogía con el mito de Prometeo le permite concluir a Verene que dicha ansiedad se debe a que el regalo es en realidad un robo, en cuyo caso su origen nunca es completo. Esto significa que la base de la cultura, sea el fuego para las artes, o el método y la recta razón para el pensamiento moderno, no es en realidad la imitación de los dioses sino el control de lo que en verdad sólo éstos pueden controlar. Asimismo tiene el sentido de que los hombres deben renunciar a la satisfacción de deseos que los dioses no tienen por qué abandonar.

La analogía le es útil a Verene para recordarnos la importancia que para nuestras vidas tiene el reconocimiento de nuestra incompletud, de nuestras limitaciones, y de aquello que nos trasciende. Tales sentidos están vinculados por Verene a lo que llama “conciencia del origen”. Sin embargo, ésta falta en la modernidad; la trascendencia no juega ningún papel. Contactar el origen significa, para nuestro autor, tomar contacto con su poder, y con la tensión entre dioses y hombres. Esta experiencia es fundamental para Verene pues sin ella no hay autoconocimiento ni sabiduría moral posibles. El autoconocimiento no es para Verene simple introspección, sino ante todo, indagar lo que sea el ser humano, y para ello considera necesaria la aprehensión metafísica de la interrelación entre lo humano y lo divino. Aunque la autoreflexión moderna simula el autoconocimiento, es no obstante completamente vacía, y sin embargo, ha venido a sustituir completamente la doctrina antigua del autoconocimiento.

¹³ p. 30.

Aunque Descartes es el primer filósofo de la reflexión, es Locke la fuente del término como clave del pensamiento filosófico moderno, y es Kant quien finalmente identifica a la filosofía con la reflexión al hacer entre ésta y la naturaleza del Entendimiento una firme conexión.

Tanto como a la filosofía cartesiana, le reprocha Verene a la crítica kantiana el ser incapaz de generar virtud. Piensa que el haber puesto la ley como lo primero en la moral, antes que el bien y la virtud, es haberlo entendido todo mal. La razón, considera nuestro autor, estriba en haber despachado la retórica. Pues para comprender intelectualmente lo moral es necesario entrenarse en el ars topica de modo que el individuo pueda formar imágenes de sí mismo y recuerde a través de los lugares comunes (topoi) las verdades de conducta logradas en la cultura.

Por otra parte, Verene lamenta que Kant, por su compromiso con las categorías del Entendimiento, no se percatara de aquello que Vico vio: que el origen del conocimiento y de la formación estética y orgánica de la experiencia está en el mito. El mito, por su parte, surge de la fantasía o imaginación. Para Vico la fantasía no es luz refleja, sino iluminación en la que conocedor y conocido no son diferenciados como sujeto y objeto. Es decir, el mundo no es simplemente entendido o reflejado por la mente sino hecho mediante la fantasía, y sentido como un tú. Rescatando el sentido de Vico, dice Verene: “La mente está en el mundo, no simplemente en el sujeto cognoscente”¹⁴.

La filosofía moderna, piensa Verene, conecta completamente la mente al objeto habiéndola separado de la sabiduría humana y de lo divino. La mente se vuelve sólo Entendimiento, y el pensar se hace sinónimo de ser objetivo. El yo no puede ser alcanzado sino como objeto, y éste, presentado por la reflexión, es una actualidad vacía carente de vida interna o significado.

El impulso objetivante conduce a lo que Verene, siguiendo a Vico, denomina la “barbarie de la reflexión”. Al igual que éste, Verene la emplea para referirse a tiempos decadentes signados por la herencia cartesiana. Esta época no es otra que la actual. Se trata de una cultura en la que la simulación, comandada por la mordacidad, ha venido a sustituir al carácter. Todo en los individuos es máscara, vacío, competencia, temeridad, falta de virtud. Los hombres se tor-

¹⁴ p. 63.

nan “bestias del intelecto formado como instrumento del deseo”¹⁵, y usan la mente para mentir, embaucar, simular, y esconder.

La barbarie de la reflexión es una forma de vida que involucra tanto una concepción del ser humano como de su acción; no es sólo una forma de pensamiento moderno. Es ante todo un período de decadencia en el que se corrompen todas las facultades del alma — como la memoria, la fantasía, y el ingenio— y con ellas, la sociedad. Se trata de una época que pone de manifiesto la conexión entre las facultades mentales y las morales pues, como expresa Verene, “el hombre como animal racional, y el hombre como animal social son corrompidos juntos”¹⁶. El mejor panorama del estado de la barbarie nos lo ofrece el siguiente fragmento:

“La vida moderna es injusticia. La modernidad es un estado en el cual el alma ha perdido la proporción interna de sus facultades. El intelecto y el ingenio caminan por el mundo sin las conexiones naturales con las imágenes formadas por la imaginación, con las pasiones que surgen en el cuerpo, y con el giro de los eventos causado por los dioses. Los sentidos y el espíritu son sólo complacidos pero no son involucrados en la vida como fuentes que le guíen. El intelecto se ha vuelto perverso, viviendo de su propia realidad de hechos y pensamientos, viéndose sólo a sí mismo en el mundo. En la sociedad esto se convierte en una búsqueda de certeza y lujo, de estrategias del ego, carreras, y medios de control y logro. El bárbaro que llevamos dentro es soltado a través de los circuitos de la reflexión crítica que permea todas las formas de pensamiento y evalúa todas las formas de conducta. Es un negocio sin goce. Es un corazón vacío”¹⁷.

Esta cultura desmedida no sólo pierde su inquietud por el autoconocimiento —por ser éste incómodo y parecer innecesario—, sino además, su capacidad para el mismo desde el momento en que no puede practicar ya la sophrosyne. Ésta hace posible ejercitar la máxima aneja a la del autoconocimiento: “nada en demasía”. La sophrosyne tiene que ver con la aceptación de los límites de la excelencia y con el control del impulso desenfrenado a la libertad. Es contraria a la arrogancia y a cualquier exceso.

¹⁵ p. 42 .

¹⁶ p. 48 .

¹⁷ pp. 48-49. He traducido la palabra inglesa “shallow” como “vacío” por considerar que el texto goza así de mayor fuerza retórica si bien las versiones literales serían principalmente “frívolo”, “superficial” .

El impulso a objetivar va de la mano con el impulso técnico. Éste busca controlar el objeto y todo lo que está en el mundo. Se origina en el deseo (Begierde hegeliano), entendido como la lucha primordial del yo para ser algo, para probar su propia valía y realidad a través de la dominación de todo lo que es otro. El deseo así entendido constituye la respuesta a la tercera pregunta de Verene, es decir, es lo que en la condición humana da base a la situación actual.

El mundo tecnológico es el resultado de llevar el método a forma de vida. Se trata de una realidad autoexpansiva y cerrada en la que no hay verdadera elección de medios sino decisiones siempre enmarcadas dentro de las alternativas que pone el sistema tecnológico. Todas las necesidades, deseos y acciones son tan solo medios. Es además una sociedad de medios sin fines, sin metas, sin mensaje. Sólo abunda la actividad, siempre mediatizada por el imperativo técnico, y por dondequiera que el sujeto se busque, sólo se hallará a sí mismo como homo faber: actuando sobre la cosa o sobre sí mismo como objetos. Es un mundo sin salida pues cada situación problemática es una nueva oportunidad para una solución tecnológica. En esta sociedad, para nuestra desventaja, venimos a ocupar la posición del amo en la dialéctica de Hegel.

El deseo está aquí gobernado por el imperativo del “siempre más”, en vez de estar templado por la voluntad y la inteligencia. Más importante aún, se halla desconectado del eros, de esa fuente que le permitiría al hombre relacionarse con el mundo no como un mero escenario de poder y de objetos vacíos de significado, y que lo movería al bien y a la piedad.

Frente a la sociedad tecnológica y tecnologizante, y a la barbarie de la reflexión, Verene ofrece una solución que no parte del pensamiento sino que es, ante todo, un fenómeno humano. Se trata del arte de la necedad o la locura¹⁸. Éste consiste en la inversión de lo ordinario, en la capacidad para ver a través del orden de cosas vigente un orden igualmente plausible y que sería su opuesto, en poder invertir lo aparentemente real. Sin embargo, lo vislumbrado no tiene que ser siempre lo estrictamente opuesto; puede ser tan solo un sentido diferente al que ya se maneja.

La actividad del necio es la raíz del impulso especulativo. Es dialéctica en acción, mientras que la especulación lo es en el pensa-

¹⁸ “Folly” en el texto.

miento. Ésta última afirma que el todo es lo verdadero, y requiere moverse a través, y más allá, de los opuestos. En otras palabras, la especulación prosigue como una forma de comprensión metafísica lo que el tonto tan solo inicia. Por el contrario, la reflexión se distingue de aquélla en que se queda sólo con un lado de las cosas el cual busca verificar y hacer certero. La especulación no es una forma de reflexión ni una decisión en contra de ésta. Antes bien, es un poder filosófico contrario a la reflexión y que tiene, como afirma Hegel, su asiento en la Razón. En palabras de Verene: “La especulación es un proceso interno y externo al mismo tiempo; nos conduce dentro y fuera de nosotros mismos. Nos lleva a la “forma interna” del objeto del pensamiento”¹⁹. La palabra especulación, expresa Verene, no sólo brinda la noción del espejo (*speculum*) sino también la de observar o espiar (*specere*).

La inversión es el primer acto por el que el yo se alcanza como sujeto y no sólo como objeto. Es asimismo una práctica necesaria para el autoconocimiento y para la prudencia. Pues, entre otras cosas, la inversión del necio es una oportunidad para reconocer la tontería, la vanidad, o la ignorancia propias. En este sentido, enseña a mantener presente los contrarios permitiendo así aprender de ellos. De esta manera el hombre gana una guía o correctivo en su búsqueda de la sabiduría y de la virtud. Es por estas razones que Verene dice lo siguiente de la especulación: “Es al mismo tiempo moral porque ver el mundo de maneras diferentes es siempre potencialmente la base para un cuento moral en el cual el yo encuentra al mundo, no como objeto sino como alter ego”²⁰.

La reflexión, a diferencia de la especulación, no es capaz de ver el todo; propicia una mirada parcializada de la realidad. Para Verene esto es equivalente a olvidar, pues recordar es mantener las cosas en proporción. En este sentido la memoria equilibra el mundo, introduce armonía en él. Verene afirma de la memoria que “es una forma de meditación en la que el pensamiento, contrariamente al deseo, procura entrar en la vida interna del objeto”²¹.

Frente a la tendencia moderna a aproximarse a las cosas de la percepción, a las palabras del lenguaje, y a las personas, como meros objetos sin historia, Verene propone imaginar que cada cosa del mundo tiene una memoria adentro, esto es, un pasado, un presen-

¹⁹ p. 65.

²⁰ p. xi.

²¹ p. 197.

te, y un futuro, al modo de una autobiografía interna. De este modo, el mundo tecnológico de la acción pasa a ser un mundo de significados, y entonces, “la memoria encuentra el objeto como un otro, no a ser manipulado, sino revivido en la mente”²².

Verene considera que para que la filosofía deje de ser tan solo la expresión de su tiempo, tiene que ganarse una base propia desarrollándose como una forma de memoria. Es ésta, además, la única manera en que la filosofía, en vez de pactar con el mundo tecnológico, puede contrarrestarlo. Verene llama a esta memoria filosófica “rememoración”²³. Es una memoria tripartita: como memoria, recuerda; como imaginación, altera o imita las cosas recordadas; como ingenio, le da a las cosas un giro nuevo, o las pone en el orden propio. Dice nuestro autor: “Rememorar requiere el lugar del comienzo de una cosa y la formación de ésta en la mente tal y como se desarrolla desde su pasado hasta el presente y anticipa un futuro”²⁴. Ahora bien, el sentido de un comienzo u origen satisfactorio a la memoria necesita, para Verene, la aprehensión del lugar donde lo divino, lo civil, y lo natural se encuentran. Por otra parte, el filósofo debe añadirle a la estructura triple de la rememoración el principio de la necesidad. En otras palabras, busca que haya un conocimiento per causas. La memoria así entendida es la base para la sabiduría y para el más alto fin de la filosofía, el autoconocimiento.

Tres observaciones deben hacerse antes de concluir. La primera es que el uso de los términos “origen” y “metafísico/a” deja siempre presente una ambigüedad difícil de dilucidar, obstaculizando así una mejor comprensión de la obra. El primero es unas veces empleado como sinónimo de comienzo en la historia; otras, como comienzo mítico o metafórico; y por último, frecuentemente parece ser usado para referirse a algo ontológicamente trascendente. La palabra “metafísica/o”, a su vez, es en ocasiones utilizada en su sentido duro (lo trascendente ontológico), y en otras, sólo para designar lo que aún no es visto. Estas ambigüedades dificultan la labor de entrever si efectivamente hay una concepción metafísica que hace de trasfondo a la propuesta de Verene.

La segunda observación es que se ha echado de menos el que Verene nos mostrase más adecuadamente cómo es que la filosofía,

²² *Ibidem*.

²³ “Recollection” en el texto.

²⁴ p. 209.

entendida como especulación, y asociada al impulso mimético a través de la memoria filosófica, podrá brindarnos “la naturaleza interna de lo real”, “ la realidad de la cosa”, “el todo”.

Por último, es digno de ser notado, que aunque la intención de Verene de mostrar aquello que expone, más que de criticarlo, defenderlo o analizarlo, es valiosa como contrapeso a la barbarie de la reflexión, presenta la desventaja de que su pensamiento sea comprendido mejor, o sólo convenza, a aquellos que piensan igual que él, en cuyo caso Verene estaría dejando abierta la puerta para que muchos de sus insights se pierdan lastimosamente.

DEL BÚFALO; Enzo: **Individuo, mercado y utopía.**
Un ensayo genealógico, Monte Ávila, 1998

Por *Eduardo Vásquez**

Este es un libro denso, que abarca temas muy diversos, pero a los cuales el autor trata de vincular. Su propósito, en palabras del mismo autor, es investigar “aquella figura de la subjetividad que emerge del cuerpo social organizado por las prácticas mercantiles, conocida comúnmente con el nombre de *individuo*” (p.17). Podríamos entender que es gracias a las prácticas mercantiles, por su capacidad de organizar el cuerpo social, que surge la subjetividad, conocida también como individuo. No es posible aquí tratar una por una las abundantes organizaciones sociales a que se refiere el autor en su trabajo. Encontraremos en él la antigüedad griega, el medioevo, el renacimiento, la edad moderna y la época contemporánea. En cada una de las configuraciones sociales de la época encontraremos descripciones de lo que posibilita la emergencia de la subjetividad y de lo que la impide.

En la época antigua, con Platón, la palabra adquiere poderes ontológicos, es decir, la palabra siempre define lo que algo es. El *ser algo* surge por el conjunto de relaciones que establece la palabra y que así lo determina, sacándola de la indeterminación (p. 128). El orden lógico, expresado en la proposición, expresa el orden ontológico. Nuestro autor considera que esa identificación entre pensar (el pensamiento se expresa con palabras) y ser se prolongó durante siglos y afirma que “es tan sólo en *fecha reciente* que estas dos órdenes se han separado definitivamente” (p. 13). Debía haber indicado el período que abarca fecha reciente, pues Hegel es un pensador cuya *lógica es ontología*, esto es, las categorías del pensamiento son categorías del ser, y esta identificación no se la atribuye Hegel como obra suya, sino que la encuentra en Kant. “En verdad, la filosofía crítica ya transformó la metafísica en lógica...” (*Lógica*, Intro-

* Doctor en Filosofía (U.C.V.). Profesor Titular de la Universidad Central de Venezuela y la Universidad Simón Bolívar.

ducción), pero Kant, como los idealistas posteriores, le dio a las categorías lógicas un significado esencialmente subjetivo. Hegel se encargará de que esas categorías se apliquen a la totalidad del objeto y que ellas sean las que constituyen la objetividad. ¿Se trata, como dice el autor, de una mera cosificación de la palabra? (p. 16). Produce alguna resistencia pensar que categorías tales como fundamento, esencia, acción recíproca, causalidad, unidad, multiplicidad, etc., no sean más que palabras cosificadas, no maneras de comportarse las cosas, la realidad, sino hechos lingüísticos.

El capítulo II, que versa sobre la teoría de la reificación en el ocaso del marxismo, nos plantea interesantes problemas. Echa-mos de menos en el tratamiento de esta cuestión las polémicas y las reflexiones que ha habido en nuestro país, sobre todo en los años sesenta en adelante, sobre la alienación, la enajenación, la cosificación, o como quiera llamársele. El libro de H. Lefebvre *El materialismo dialéctico*, traducido por nosotros en 1960, utilizó el concepto de alienación en su explicación de la teoría económica filosófica de Marx. Ello le costó la expulsión del Partido. Hacia la misma fecha se publicaba la traducción de *Historia y conciencia de clase* en francés, hecha por Kostas Axelos. L. Goldmann publicó en Gallimard su *Investigaciones dialécticas* y lo tradujimos al español (parcialmente), siendo publicado por el Instituto de Filosofía, cuyo director era J.D. García Bacca. En ese libro Goldmann incluía un ensayo, "La reificación", que era un resumen de la teoría de G. Lukács. Fueron esos trabajos los que introdujeron en Venezuela el concepto de reificación. Cuando invitamos a Goldmann a Venezuela, le preguntamos por qué había titulado a ese trabajo reificación (o cosificación) y nos contestó que era para evitar las confusiones y abusos del término alienación. Fue por esas circunstancias que Federico Riu publicó *Usos y abusos del concepto alienación* (Monte Ávila 1981). Anteriormente, en 1974, Ludovico Silva había publicado *Marx y la alienación* (Monte Ávila). Luego, el mismo L. Silva publicaría *La alienación como sistema* (Alfadil, 1983). En 1964, en La Universidad del Zulia, el doctor E. Mayz Vallenilla fue invitado como ponente para un debate filosófico. Allí leyó su ponencia que publicaría luego Monte Ávila con el título *Del hombre y su alienación* (1969). Yo participé allí como comentarador de dicha ponencia y elaboré mi intervención, que fue publicada por la UCV con el título de *En torno a la alienación en Marx y Heidegger*. Lamentablemente, no fue publicada conjuntamente con la ponencia del doctor Mayz V. como afirma F. Riu al comentar esas polémicas. En efecto, en la *Revista Venezolana de Filosofía* (n° 14-15) F. Riu publicó un artículo con el

título “El tema de la alienación en la filosofía venezolana” (1981). En el n° 17, salió la segunda parte del artículo. Citamos todos esos artículos que incluyen polémicas, refutaciones y opiniones, porque nos parece que es importante la continuidad cultural en cualquier país. El intelectual y sus ideas sólo existen en la conciencia de los otros, sólo allí tiene sentido su obra. Un ingeniero, un abogado, materializan sus obras en el mundo externo. En cambio, una idea sólo existe en la conciencia en que se anida. La muerte del intelectual se encuentra en el silencio acerca de sus obras. En nuestra opinión, la filosofía, como reflexión y discusión sobre ella, no existe en Venezuela. Nos parece importante esto, pues el libro de Enzo Del Búfalo debería provocar abundantes comentarios. Los términos reificación, cosificación, alienación, enajenación, extrañación, están cargados de ambigüedades y arbitrariedades. Y las más de las veces los que los utilizan no dan explicaciones ni ejemplos que pudiesen aclarar su uso y la justificación de su traducción. Los capítulos que les dedica son muy sugerentes y pueden incitar a la reflexión.

Sus opiniones acerca de la Reforma Protestante y su vinculación con el capitalismo, con las nuevas fuerzas mercantiles, acerca del surgimiento de la subjetividad y su vinculación con la economía, se manifiestan en textos como el siguiente: “El individuo soberano se convierte en agente económico y en ciudadano libre en la misma medida en que se somete a las reglas mercantiles y a las leyes del Estado” (p. 243). La Reforma Protestante puede haber sido un momento importante en el surgimiento de la subjetividad, incorporado ahora al proceso de producción. Podría pensarse, al leer a Del Búfalo, que el desarrollo del mercado fue lo que generó la ética protestante. Sin embargo, cabe recordar lo que escribió Max Weber: “Pero siempre queda el hecho de que las ideas religiosas no pueden deducirse pura y simplemente de realidades económicas y, quiérase o no, constituyen por su parte los factores plásticos más decisivos de la formación del carácter nacional y poseen plena autonomía y poder coactivo propio” (*La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, p. 245. Edic. Península). M. Weber era enemigo del causalismo, sobre todo del propio materialismo ingenuo. No fue el capitalismo el que originó la Reforma Protestante, sobre todo, su ética, una ética de la avaricia. Hubo entre ambos afinidades electivas, y el capitalismo encontró en esa ética una adecuada a él y que sirvió para impulsarlo. ¿Dependen las ideas del mercado? Siempre será muy discutible un reduccionismo semejante.

En la cita anterior de *Individuo, mercado y utopía* (pág. 243), leemos que la libertad del individuo, en la época moderna, resulta de su sometimiento a las leyes del mercado y a las leyes del Estado. Respecto de las leyes del Estado cabe preguntarse cuál es el origen de esas leyes. Si es un Estado como el que concibe Rousseau o Hegel, esas leyes provienen de la voluntad de los sujetos y, por tanto, no de una voluntad extraña, sino de la de ellos mismos. Podría objetarse que es una ilusión, en el sentido que le dio Marx, pues esas leyes no son más que la del individuo egoísta, la del individuo propietario privado. Ésta parece ser también la de Del Búfalo. Sin embargo, aquí cabe una amplia discusión sobre la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* (1789). Esta discusión nos parece esencial para entender el surgimiento de la subjetividad en la época moderna. Ese ciudadano libre que se somete a las leyes del mercado, ¿cómo llega a serlo?, ¿es sólo porque se convierte en agente económico y se somete a las leyes del mercado? Nos parece que aquí es importante recordar el papel fundamental que desempeñó la *Declaración* de 1789. ¿Se liberó el hombre por el desarrollo del mercado o fue ese conjunto de derechos lo que lo convirtió en un hombre libre? No parece ser que el Estado democrático moderno sea sólo un efecto del desarrollo de la burguesía. Sus valores se encuentran en la *Declaración* de 1789 y “no hay que olvidar que ese Estado se instituyó, por una parte, bajo los efectos de una secularización de los valores cristianos...” (*La invención democrática*, pág. 63. Claude Lefort). Esos valores eran anteriores al surgimiento del mercado de la sociedad moderna y son ellos los que van a construir la subjetividad de esa época. No sólo encontraremos esta tesis en C. Lefort, sino también en Hegel: “el derecho de la *libertad subjetiva* constituye el punto de inflexión y central en la diferencia entre la época *antigua* y *moderna*. Este derecho en su infinitud está expresado en el cristianismo y se ha convertido en principio universal real de una nueva forma del mundo” (*Fil. del derecho*, parág. 124. Traducción de E. Vásquez, EBUC, 1976). En la época moderna ocurrió una revolución política y esta revolución encontró su expresión en el derecho. Desde luego, respecto a ello pueden plantearse interesantes problemas. Sabemos que Marx en *La cuestión judía* consideró que los derechos del hombre constituían una *ilusión* ya que lo que hacían era consagrar a la sociedad civil como una combinación de intereses particulares y de existencias individuales. La burguesía consideraba el tránsito de la sociedad feudal a sociedad burguesa como una emancipación. Según Marx, ésta no es

más que una etapa necesaria y transitoria en la ruta de la emancipación humana. Y los derechos del hombre no eran otra cosa que una ilusión para mantener la apariencia de emancipación. Echamos de menos en el libro que comentamos una confrontación con las opiniones de Marx acerca de la ilusión liberal de la emancipación en una sociedad dominada por las leyes del mercado. La utopía del mercado, como organización emancipadora, es duramente criticada por Marx. Por eso, cuando el autor se pregunta por lo que es el socialismo y responde “la misma utopía del mercado”, no deja de sorprendernos. Podríamos preguntarnos de qué socialismo se trata, pues el totalitarismo soviético que se autoproclamó socialismo es la supresión de la sociedad civil. El Partido se convierte en el Estado y tiende a eliminar todos los signos de autonomía de la sociedad civil. Como escribe Claude Lefort: “el proceso de destrucción de la sociedad civil implica una formidable ampliación de la esfera de lo político” (*La invención democrática*, p. 55. A. Fayard, 1981). Lo político, la dominación del Partido convertido en Estado, invade todos los intersticios de la sociedad civil. El Partido puede decir como Luis XIV “La Sociedad soy yo”, aunque el Rey sólo se limitaba al Estado. Ese socialismo, el real, pues no hubo otro, no parece contener “la misma utopía del mercado” de la sociedad liberal, pues en ese socialismo el mercado ha sido devorado por el Estado.

Es en ese despliegue de las fuerzas productivas y de la constitución del mercado donde sitúa el autor a la formación de la subjetividad. En efecto, en la p. 258 leemos: “... el proceso material de formación de la subjetividad como expresión de la potencia del ser queda atrapado en una concepción reduccionista del individuo, en la cual la antigua esencia del hombre, tal como la concebía el discurso teológico, se despliega en el proceso histórico dentro de los límites jurídico-formales que sancionan el derecho propietario privado”. ¿Cuáles son esos límites jurídico-formales que sancionan el derecho del propietario privado? Creemos que se trata de la declaración de los derechos del hombre y del ciudadano criticados acerbamente por Marx y denunciados como ilusorios, porque aparentan ser la emancipación humana. C. Lefort califica de ciego a Marx por no haber visto todo el alcance histórico y social de esa declaración. Lo que anuncia la *Declaración* es que ahora el poder se incorpora en el derecho, su legitimidad es afirmada cuando se encarna en el derecho. El poder ya no se encuentra ni en el Príncipe ni en el Soberano, sino que se coloca en el hombre. En cada individuo se encuentra ínsito el derecho. Es su esencia. ¿Quién le da esa esen-

cia? ¿Es solamente el ser propietario? Se es sujeto de derecho aunque no se sea propietario. ¿Puede asimilarse el derecho a la libertad de opinión como al de la propiedad privada? El artículo 11 consagra “la libre comunicación de los pensamientos y de las opiniones como uno de los derechos más preciosos del hombre y todo ciudadano puede hablar, escribir, imprimir libremente...”. Ello implica que los hombres son seres que se mantienen en comunicación, que pueden salir de sí mismos y vincularse a los otros por la palabra, la escritura, el pensamiento. El derecho aquí no sólo sanciona el derecho de propiedad. Éste es sólo uno de los tantos derechos y no es únicamente gracias a él y al mercado que los hombres entran en comunicación. Los derechos son enunciaciones de las libertades logradas. El artículo 9 dice así: “Todo hombre se presume inocente hasta que haya sido declarado culpable y si se juzga indispensable detenerlo, todo rigor que no sea necesario debe ser severamente reprimido por la ley”. El Estado de derecho establece límites al poder. El derecho de los ciudadanos levanta barreras contra el poder y ello, en palabras de C. Lefort, constituye una adquisición irreversible del pensamiento político. Cada hombre tiene inscritos en su naturaleza los derechos. Esos derechos no se limitan a un período histórico, al del ascenso de la burguesía. Corresponden a todos los hombres, en cualquier época una vez que tengan conciencia de ellos. Nos parece muy objetable considerar que sólo surgen con el *individuo soberano como propietario privado*, como constantemente insinúa el texto que estamos comentando. Echamos de menos en la explicación del surgimiento de la subjetividad la toma de conciencia de los individuos de sus derechos. Por otra parte, el Estado de derecho no está colocado por encima del Estado democrático. En éste siempre pueden surgir nuevos derechos, nuevas demandas de reconocimiento de derechos cuya vinculación con la propiedad privada no es muy evidente. Por ejemplo: el derecho de los homosexuales a no ser discriminados y humillados, el del aborto, el derecho a la educación y al trabajo. Son estos derechos los que se enfrentan al poder, cualquiera que sea su origen.

Es difícil compartir la opinión de Del Búfalo expresada al final de su libro: “el individuo del liberalismo es el ciudadano libre sujeto a la voluntad general reificada en el Estado” (p. 284). Los límites del poder del Estado se encuentran en la Constitución. El poder se encuentra en la ley. El Estado, por otra parte, se descompone en los tres poderes y todos están sometidos a la ley. El poder no se encuentra ubicado en ninguna persona. Se encuentra diluido en to-

dos los componentes de la sociedad. Por lo menos ocurre así en las sociedades democráticas y en esas sociedades la democracia es un poder más fuerte que el Estado de derecho. Siempre podrá reclamar nuevos derechos, reconocimientos de derechos que no se encontraban en la Constitución del Estado de Derecho.

Nos habría gustado ver en el libro que comentamos algunas reflexiones sobre las transformaciones que están ocurriendo en el mercado. No cabe duda de que estamos viendo una desaparición del proletariado y con ello también de la plusvalía, en el sentido que le daba Marx. La máquina irá reemplazando al obrero y una máquina no puede padecer de explotación. Los medios de producción también se están transformando. En palabras de Adam Schaff: “A medida que avanza la transición hacia la sociedad de la informática los medios de producción pierden en un grado cada vez mayor su carácter de objetos materiales” (Artículo: “La nueva izquierda busca un nuevo socialismo”, *Revista Dialéctica* n° 28, 1995-1996). La transvalorización de los valores ya no es un deseo. La estamos viviendo. Y ello no es obra de ningún *Übermensch* ni de los deseos de los actores sociales. La evolución de la ciencia y de la técnica está produciendo la transmutación de los valores y la relación con nuestro cuerpo. Nos parece que en *Individuo, mercado y utopía* se le da más peso a las transformaciones del mercado que a las transformaciones que operan la ciencia y la técnica sobre los medios de producción.

Logoi. Revista de Temas Filosóficos
Índice acumulado

ARTÍCULOS:

- Blank, Carlos:** *Popper y el problema de la autonomía del pensamiento sociológico.* 2001, N° 4, p. 15.
- Cavell, Stanley:** *La Visión del Lenguaje de Wittgenstein* (Tr. Víctor J. Krebs). 1999, N° 2, p. 9.
- Dávila, Jorge:** *La paz de un guerrero del pensamiento.* 2000, N° 3, p. 10.
- Fuenmayor, Ramsés:** *Educación y la reconstitución de un lenguaje madre.* 2001, N° 4, p. 39
- Desiato, Massimo:** *Teoría y Poder (El papel del intelectual según Foucault).* 1999, N° 2, p. 45.
- González Fabre, Raúl:** *La Teoría del Precio Justo según Francisco de Vitoria.* 1999, N° 2, p. 81.
- Gros, Frédéric:** *Foucault y la función del intelectual: Un jansenismo político* (Tr. Carlos Padrón). 2000, N° 3, p. 25.
- Guevara, María Fernanda:** *El amor en las relaciones concretas con el prójimo (Ontología y ética en El Ser y la Nada).* 1998, N° 1, p. 7.
- Guzmán, Rayda:** *Cinco órdenes en torno a un problema de ficción, ilusión y conocimiento.* 1999, N° 2, p. 133.
- Hernández, Jesús:** *El liberalismo implícito de la tradición moral Aristotélico-tomista.* 1998, N° 1, p. 27.
- Jara, José:** *De Nietzsche a Foucault, un peligroso tal vez.* 2000, N° 3, p. 39.
- Kohn, Carlos:** *Apuntes para una crítica a la teoría liberal de la democracia: una visión desde América Latina.* 2000, N° 3, p. 57.
- Mujica Ricardo, Michel:** *Reconstrucción del campo intelectual de las teorías sociológicas del siglo XIX.* 2000, N° 3, p. 69.
- Reyes, Oscar:** *La esperanza social post-metafísica en Richard Rorty.* 2000, N° 3, p. 111.
- Rivas, Carlos:** *Lo dionisiaco y lo apolíneo como elementos configuradores de lo humano (Una lectura de "El nacimiento de la tragedia" de Nietzsche).* 2000, N° 3, p. 131.
- Sarmiento, Gustavo:** *Fuerza activa y relaciones entre substancias en los Gedanken von der wahren*

Schätzung der lebendigen Kräfte de Kant. 1998, N° 1, p. 57.

Seoane C., Javier B.: *H. Marcuse: En búsqueda del sujeto perdido.* 1998, N° 1, p. 73.

Tepedino, Nelson: *La ética dialógica de Jürgen Habermas (Paradoja de una idea de racionalidad).* 1998, N° 1, p. 105.

Urriola, Pedro Pablo: *Algunas consideraciones sobre el materialismo eliminativo.* 1998, N° 1, p. 123.

Zerpa, Levis: *¿Son posibles las divergencias genuinas en lógica?* 2001, N° 4, p. 59.

COMUNICACIONES:

Astorga, Omar: *Repensando el nexo entre ética y política.* 2001, N° 4, p. 127.

Briceño Guerrero, José M.: *Conferencia inaugural del Primer Congreso Internacional sobre Pensamiento Europeo Latinoamericano.* 2001, N° 4, p. 81.

Cuillerai, Marie: *¿Podemos confiar?: Confianza dada y confianza producida.* 2001, N° 4, p. 117.

Dávila, Jorge: *En el camino del pensamiento.* 2001, N° 4, p. 89.

Dávila, Luis Ricardo: *La escritura de la modernidad: Gramática (y) política en Andrés Bello.* 2001, N° 4, p. 191.

Desiato, M.: *Hermenéutica, postmodernidad, violencia.* 2000, N° 3, p. 159.

De los Reyes, David: *Deslinde y unión de dos orillas. Una aproximación filosófica.* 2001, N° 4, p. 105.

Fernandez-Bollo, Edouard: *Eugenio Espejo: Ilustración y visión del Indio.* 2001, N° 4, p. 151.

Florián, Víctor: *Las bases filosóficas del pensamiento político de Miguel Antonio Caro.* 2001, N° 4, p. 183.

García Castro, Antonia: *La memoria: Dilema político, apuesta para el pensamiento de lo político.* 2001, N° 4, p. 141.

Hayman, Ezra: *Ética y estética: una enemistad declarada y una amistad secreta.* 2001, N° 4, p. 97.

Mayz Vallenilla, Ernesto: *Hombre, comunidad y humanismo.* 1998, N° 1, p. 147.

Rivas, Carlos: *Un camino para filosofar en psicología: Contribuciones de la Antropología Filosófica a la Meta-Psicología.* 2000, N° 3, p. 177.

Seoane C., Javier B.: *Desintegración social y desafíos ético-políticos para la Venezuela del por-hacer.* 1999, N° 2, p. 151.

Tepedino, Nelson: *¿Qué hacemos al leer filosofía?* 1999, N° 2, p. 173.

Zafrani, Haim: *Lugares de sabiduría judeo-musulmana.* 2001, N° 4, p.

NOTAS:

Hannot, Thamara: *A propósito de Imposturas Intelectuales: de Sokal y Bricmont.* 2000, N° 3, p. 187.

Seoane Pinilla, Julio: *Cuatro consideraciones a tener en cuenta acerca del autismo.* 1999, N° 2, p. 183.

**Normas para la entrega y publicación
de colaboraciones**

Logoi es un anuario cuyo objeto consiste en publicar colaboraciones que constituyan un aporte para el debate filosófico. *Logoi* es arbitrada conforme a las exigencias establecidas por el CONICIT. Toda entrega de colaboraciones debe cumplir con las siguientes pautas:

- 1) Los autores enviarán sus trabajos al Consejo de Redacción de la Revista por triplicado. En dos de esas copias, destinadas a los jueces examinadores, 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 en cada página por su autor.
- 2) Todo artículo deberá ser acompañado por un resumen en español y otro en inglés, no excediendo ambos de una cuartilla.
- 3) Una copia del trabajo se presentará en formato de diskette con indicación aparte del sistema operativo utilizado.
- 4) Cuando un autor envíe un artículo para su consideración, se entenderá, salvo la excepción de acuerdo expreso con el Consejo de Redacción, que ese trabajo es inédito. De la misma manera, el autor se compromete a autorizar exclusivamente su publicación a *Logoi. Revista de Temas Filosóficos*. En consecuencia, a efectos de una ulterior publicación o reproducción, el autor deberá solicitar permiso a la Revista haciendo mención expresa en la nueva publicación del lugar original de publicación.
- 5) Cada artículo será evaluado por dos jueces examinadores especialistas en el área. Estos podrán aprobar su publicación, suspenderla hasta tanto se hagan correcciones pertinentes o rechazar el trabajo. En todo caso la decisión será

argumentada y guiada por los siguientes criterios: a) exposición diáfana de los objetivos perseguidos en el artículo y del tema desarrollado en el mismo; b) redacción y ortografía correctas; c) coherencia e ilación de las ideas expuestas; d) relevancia del tema y problemas tratados; y, e) uso de fuentes bibliográficas, y hemerográficas acordes con el tema tratado. De existir veredictos discrepantes, se recabará una tercera evaluación por parte de un nuevo juez examinador. Una vez llegadas las copias al Consejo de Redacción, éste dará una respuesta al autor sobre el veredicto final en un plazo no mayor de 90 días continuos. Igualmente, si el trabajo es aprobado con correcciones, el autor dispondrá de un plazo de treinta días continuos para realizarlas. Finalmente, una vez que el Departamento de Publicaciones envíe al Consejo de Redacción el formato de prueba de la Revista, éste entregará a cada autor su artículo para que en un plazo de 7 días continuos haga las revisiones finales al mismo.

- 6) Las colaboraciones deberán cumplir las siguientes características en su presentación: a) todas las notas estarán a pié de página; b) las citas de libros llevarán el siguiente orden: apellido y nombre del autor seguido de dos puntos, título de la obra en *itálicas* seguido de coma, en caso de traducción nombre y apellido del traductor seguido de coma (siempre y cuando estén disponibles los datos), nombre de la editorial seguido de coma, si no es la primera edición deberá llevar el número de la misma seguido de coma, lugar de edición seguido de coma, el año de la edición usada conjuntamente con año de publicación original del texto entre paréntesis seguido de coma, número de la página o páginas reseñadas. Si se trata de artículos, el título se colocará entre comillas seguido de coma y el título de la publicación en *itálicas*. Una vez que halla aparecido en nota la publicación, para las siguientes notas referidas al mismo texto sólo se requerirá asentar el apellido y nombre del autor, el título de la obra en *itálicas* y el número de página o páginas de referencia. Logoi se reserva el derecho de introducir modificaciones tipográficas para dar uniformidad a la presentación de la Revista.
- 7) En caso de ser aceptada su publicación, los autores recibirán tres ejemplares de la Revista.
- 8) En caso de dudas sobre algunos de los puntos anteriores, o de requerir alguna información adicional, puede consultar

por los teléfonos 407.41.56 y 407.42.04, o a algunos de los siguientes correos electrónicos: mdesiato@ucab.edu.ve, jseoane@ucab.edu.ve, carrivas@ucab.edu.ve, agauna@ucab.edu.ve

Dirección para el envío de colaboraciones: Universidad Católica Andrés Bello, Centro de Estudios Filosóficos, Edificio de Aulas, Piso 3°, Módulo A-2, Montalbán, La Vega, Caracas (1021) Venezuela. Si es por vía fax a uno de los siguientes números: (58-2) 407.43.54 o (58-2) 407.43.49.
