



LOGOI N° 5
Revista de Filosofía

Director:
Dr. Massimo Desiato

Consejo Editorial:
Prof. Javier B. Seoane C. (*Redactor general*)
Prof. Aníbal Gauna, Prof. María Fernanda Guevara,
Prof. Carlos Rivas, Prof. Oscar Reyes
y Prof. Joserine Abreu

Asistente:
Lic. Aristóteles Aranguren

Consejo de Árbitros:

Dr. Hartmut Becher (Goethe Institut)
Dr. Carlos Casanova (Universidad Simón Bolívar)
Dr. Bernardo Correa López (Universidad Nacional Santafe de Bogotá)
Prof. Ricardo Chang (Universidad Nacional Abierta)
Dr. Jorge Dávila (Universidad de Los Andes)
Dr. Jorge Aurelio Díaz (Universidad Nacional Santafe de Bogotá)
Dr. Víctor Florián (Universidad Nacional Santafe de Bogotá)
Dr. Dinu Garber (Universidad Simón Bolívar)
Dr. Humberto Giannini (Universidad de Chile)
Dr. Raúl González Fabre (Universidad Católica Andrés Bello)
Dr. Guillermo Hoyos (Universidad Nacional Santafe de Bogotá)
Dr. José Jara (Universidad de Valparaiso)
Dr. Víctor Krebs (Universidad Simón Bolívar)
Dr. Hernán López (Universidad de Los Andes)
Dr. Ernesto Mayz Vallenilla (Instituto de Estudio Avanzados)
Prof. Héctor Michel Mujica (Universidad Central de Venezuela)
Dr. Pablo Oyarzún (Universidad de Chile)
Prof. Saúl H. Pascuzzi F. (Universidad Central de Venezuela)
Dr. Benjamin Sánchez (Universidad Central de Venezuela)
Dr. Gustavo Sarmiento (Instituto de Estudios Avanzados)
Dr. Luis Ugalde, S.I. (Universidad Católica Andrés Bello)
Dr. Patrice Vermeren (Universidad París VII)

Logoi N° 5

Sumario

ARTÍCULOS

Josetxo Beriain:

Contingencia social y liberalismo político 9

Liduvina Carrera:

Paradigma en el personaje de ficción 31

Françoise Dastur:

¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche? 43

Hugo Antonio Pérez Hernáiz:

Espacio, cuerpo y conocimiento. Sociología del espacio de producción del conocimiento 55

Javier B. Seoane C.:

Mitología, razón moderna, polimitismo y teoría crítica mínima..... 65

Tomás Straka:

De la libertad cristiana a la libertad ilustrada. Notas para una historia de la ética en Venezuela (1753-1839) 87

COMUNICACIONES

Oscar Reyes:

Bolivarianismo, latinoamericanismo y tercermundismo 119

Jaime Sologuren:

Nihilismo y transvaloración 135

NOTA

Miguel Orellana Benado:

Identidad, filosofía y tradiciones..... 147

RESEÑAS

Aníbal Gauna P.:

Seoane, Javier: **Marcuse y los sujetos. Teoría crítica mínima en la Venezuela actual.....** 159

Jesús Hernández:

Gauna, Aníbal: **El proyecto político de Michel Foucault. Estrategias para la cultura venezolana.....** 161

Hugo Antonio Pérez Hernáiz:

Beriain, Josetxo: **La lucha de los dioses en la modernidad. Del monoteísmo religioso al politeísmo funcional.....** 165

Índice acumulado..... 167

Normas para la presentación y publicación de colaboraciones..... 169

Logoi N° 5

Summary

ARTICLES

Josefco Beriain:

Social contingency and political liberalism 10

Liduvina Carrera:

Paradigm in the fiction character 32

Françoise Dastur:

Who is nietzsche's Zaratustra? 45

Hugo Antonio Pérez Hernáiz:

Space, body and knowledge. Sociology of the space of knowledge production56

Javier B. Seoane C.:

Mythology, modern reason, polimythism and minimal critical theory 66

Tomás Straka:

Onto the christian liberty in the enlightened Venezuela. Notes for a history of ethics in Venezuela (1763-1839) 88

COMUNICATIONS

Oscar Reyes:

Bolivarianism, latinoamericanism and third world doctrines 120

Jaime Sologuren:

Nihilism and transvaluation 136

NOTE

Miguel Orellana Benado:

Identity, philosophy, and traditions 147

Contingencia social y liberalismo político

Dr. Josetxo Beriain*

Resumen

Este trabajo se centra en la determinación de la evolución semántica de la contingencia y en el análisis de la correlación existente en la modernidad entre la contingencia social y el liberalismo político. Para ello, parte de la delimitación del problema en el corte que supone la emergencia de civilizaciones axiales estableciendo una diferencia entre religiones preaxiales y religiones axiales.

Palabras claves: contingencia, religión, modernidad, liberalismo político.

* Dr. en Sociología. Profesor e Investigador del Departamento de Sociología de la Universidad Pública de Navarra.

Social contingency and political liberalism

Dr. Jose txo Beriain

Abstract

This paper is concerned to determinate the semantic evolution of the contingency, and also the analysis of the modernity's relationship between social contingency and political liberalism. Therefore, it edges the problem in the breake supposed at the rise of the axial civilizations, stablishing a difference between pre-axial religions and axial religions.

Key words: contingency, modernity, political liberalism.

“Los caracteres actuales de la modernidad no son los de ayer ni los de mañana, y en esto consiste su modernidad...Lo actual será el ayer del mañana”
Niklas Luhmann

“Una sociedad liberal es aquella que se limita a llamar “verdad”
al resultado de los combates (entre hablantes), sea cual fuere ese resultado”
Richard Rorty

Introducción

El objetivo de este trabajo se centra en la determinación de la evolución semántica de la contingencia – destino, providencia, fortuna, riesgo- y en el análisis de la correlación existente en la modernidad entre la contingencia social y el liberalismo político. Contingente es aquello que no es ni necesario ni imposible, aquello que puede ser como es, pero que también puede ser de otro modo. La contingencia expresa lo dado (experimentado, esperado, pensado, imaginado) a la luz de un posible estado diferente; designa situaciones en un horizonte de cambios posibles. Presupone el mundo dado, es decir, no designa lo posible en sí mismo, sino aquello que, visto desde la realidad, puede ser de otra manera. Por tanto, en el concepto de contingencia se presupone la realidad de este mundo como primera e insustituible condición de lo que es posible.¹ La absorción de la incertidumbre, de la indeterminación se da mediante la estabilización de expectativas a través de fórmulas reductoras de la contingencia, que en las primeras sociedades adoptan un formato religioso, es decir, la transformación de lo indeterminado en determinado se expresa por una sacralización inmediata del problema.

Voy a partir de la delimitación del problema en el corte que supone la emergencia de *civilizaciones axiales*² estableciendo una diferencia entre religiones *preaxiales* – relacionadas fundamentalmente (aunque no únicamente) con la preservación del orden cósmico y social, y entre las que se encuadran las religiones de la Edad de Piedra, y las ahora extinguidas religiones nacionales sacerdotales del antiguo Oriente medio, Egipto, Grecia y Roma, India y China- y religiones *axiales* –relacionadas fundamentalmente (aunque no únicamente) con la cuestión de la salvación, la redención o la liberación, entre las que cabe señalar a las religiones históricas universalistas: confucianismo, budismo, taoísmo, antiguo judaísmo, Islam y cristianismo temprano; estas emergen en sociedades más o menos alfabetizadas y se encuadran en el área de estudio de la historia más que de la arqueología y la etnografía.

¹ Ver N. Luhmann, *Sistemas sociales*, Barcelona, 1998, p. 115 y ss; del mismo autor: “Transformation der Kontingenz im Sozialsystem der Religion” en *Funktion der Religion*, Frankfurt, 1977, p. 187, así como: “La contingencia como atributo de la sociedad moderna” en J. Beriaín, (Edit.), *Las consecuencias perversas de la modernidad*, Barcelona, 1996, 173 y ss. Ver así mismo: P. L. Berger: *Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona, 1972; J. Habermas, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Buenos Aires, 1975, p. 142 y ss y también E. Drewerman, *Kleriker. Psychogram eines Ideals*, Olten, 1991, p. 31.

² Ver el magnífico artículo de S. N. Eisenstadt, “Introduction. The Axial Age Breakthroughs- Their Characteristics and origins” en S. N. Eisenstadt, (Edit.), *The Axial Age Civilizations*, Albany, Nueva York, 1986, 1 - 27. El forjador del término “época axial” es Karl Jaspers en “Vom Ursprung und Ziel der Geschichte” (1949), significando con él la emergencia de una tensión básica entre los órdenes trascendental y mundano. Este proceso revolucionario tuvo lugar en varias de las grandes civilizaciones abarcando al antiguo Israel, la antigua Grecia, el cristianismo originario, el Iran zoroastriano, la China imperial y las civilizaciones hindú y budista. El concepto ha sido retomado por B. Schwartz en “The Age of Transcendence” en 1975, y también por E. Voegelin: *Order of History* en 1974.

La contingencia en perspectiva histórica

Las primeras expresiones de lo social en formato religioso aparecen, en las sociedades de cazadores y recolectores y en las sociedades horticultoras simples,³ en torno a las categorías de “mana”, “wakan”, “manitu”, “orenda” siendo tematizadas por Durkheim, Hubert y Mauss. Tales categorías expresan la protoemergencia de totalidades de significado en las sociedades con una diferenciación social más simple. En estas sociedades la religión opera transformando lo indeterminado (contingente) en determinado, *haciendo todo sagrado, sacralizando todos los problemas*. No hay alternativa a lo dado y a lo que sucede. Esta sacralización de la existencia se realiza a través de mitos y rituales en los que se manifiestan procesos de comunicación ceremonial que reducen la contingencia, la indeterminación, por medio de la específica conexión religiosa entre Dios, el hombre y el mundo. Desde el comienzo, vemos que las fórmulas de reducción de contingencia, es decir, de transformación de lo indeterminado en determinado conforman un umbral socio-psicológico de seguridad, de certidumbre, de verdad. En las religiones preaxiales el umbral de seguridad se inserta en una sacralización de la realidad que opera como un destino, como una predeterminación de lo sucedido y de aquello por suceder donde el obrar del hombre no puede invertir el curso de acontecimientos que suceden más allá de su intención y de su capacidad de dominio y control de la realidad. El destino es dual, es decir, es *bueno-malo*, no existe una realidad buena separada de una realidad mala.

Mi punto de partida es que la religión transforma para la sociedad una contingencia indeterminable en una determinable. Con la diferenciación de un sistema especializado, la religión, se obtiene también un mecanismo especializado, *la transformación de contingencias externas en internas*. El problema de la contingencia queda así reformulado *internamente* en el sistema de la religión. En el mundo puede cambiar todo; en cualquier momento puede surgir algo sorprendente e inesperado. La muerte está al acecho de incógnito como la experiencia del límite. Quizás con un ejemplo de nuestra propia tradición judeocristiana se vea esto con mayor claridad. Según la exégesis rabínica, el mundo no surge de la mano de Dios de una vez por todas. Veintiséis intentos han precedido al Génesis actual, y todos fueron condenados al fracaso. El mundo podría devenir caos, podría regresar a la nada. La historia conlleva la impronta de una total inseguridad. En la imagen del mundo judío no existe un punto omega al que tiende indefectiblemente la historia. El futuro aparece como un futuro infinitamente abierto. El Génesis y el Exodo son riesgos infinitos y eternos, como lo son la vida y la muerte.⁴ Pero la religión afirma que todo sucede según la voluntad de Dios, cuya reducción de contingencia es, cuando menos, interpretable con pleno sentido, quizás de un modo tremendo en la cólera, o insondable en la gracia, pero desde luego no caprichoso o arbitrario.

En las sociedades encuadradas en las civilizaciones axiales mencionadas, es decir, en las sociedades donde surgen las grandes religiones universalistas, cuanto más se confirma la concepción de un Dios personal o de un cosmos impersonal (ambos supramundanos) tanto más agudo se hace el contraste de la trascendencia divina con la imperfección inmanente-contingente del mundo y del hombre, construyéndose diversas variedades de teodicea (y en última instancia de sociodicea). La *emergencia de visiones del mundo dualistas transcendentales* (este mundo/el otro mundo) y el surgimiento de profetas, clérigos, filósofos y sabios, como producto de una diferenciación interna dentro de la propia institución de la religión con la consiguiente profesionalización de lo sagrado, vienen a substituir el monismo cosmológico (que Erich Neumann ha expresado en la idea: “cuando todo era uno”) que caracterizó a las religiones preaxiales. La *construcción social de la idea de salvación y la profecía así como la idea de una “satanización del poder del mal”*, presente sobre todo en el antiguo judaísmo, como apunta Max Weber, son el germen de la ruptura de un destino dado e inexorable y el comienzo de la producción de un destino socialmente construible a través de la introducción de nuevas distinciones directrices que vienen a complejificar la ya existente de sagrado/profano, como son las de salvación/condenación, dolor/curación, pecado/gracia, etc. Para las formas religiosas

³ R. N. Bellah, “Religious Evolution” en *Beyond Belief. Essays in Religion in a Posttraditional World*, Nueva York, 1970, 20 - 50; R. Döbert, *Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme*, Frankfurt, 1973, p. 87 y ss.

⁴ Ver A. Neher, “The View of Time and History in Jewish Culture” en P. Ricoeur, (Edit.), *Cultures and Time*, Paris, 1976.

orientales se adopta un imaginario social central que representa el cosmos impersonal, el *karma*, y para las formas religiosas occidentales se adopta la forma del monoteísmo de *una persona trascendente* a la que se tributa culto y cuyo juego de voluntad divina y obediencia humana permite, mediante una fuerte intelectualización (dogmas) explicar los acontecimientos, ofrecer alternativas, en suma seleccionar la realidad y dotarla de sentido.

A través de siglos y milenios las condiciones de la vida humana han permanecido invariables, y generación tras generación han vivido y fenecido dentro de los mismos horizontes mentales familiares. Pero, en lo que Karl Jaspers ha identificado como *Achsenzeit (tiempo axial)*,⁵ desde aproximadamente el 800 a. C. al 200 a. C., aparecieron individuos significativos –los profetas y sacerdotes judíos, los literati chinos, los brahmanes hindus, los shanga budistas, los ulema islámicos, los filósofos griegos y los sofistas–, a través de cuyas visiones la conciencia humana se expandió y desarrolló inmensamente, produciéndose un movimiento que va de la religión arcaica a las religiones de la salvación o redención. En China durante este período vivieron Confucio y Lao Tze, representantes de dos grandes tradiciones que más tarde constituirán el confucianismo y el taoísmo. En India, el príncipe Gautama Buda y Mahavira el fundador del jainismo vivieron en esta época, también los Upanishads son de esta época, y al final de esta época aparece el Bhagavad Gita. En Persia, Zoroastro transformó la religión de la pre-revelación existente en lo que se ha venido en llamar zoroastrismo, cuyas influencias se dejan sentir en el judaísmo, el cristianismo y en el Islam. En Israel, los grandes profetas judíos –Amos, Oseas, Jeremías, Isaías, Ezequiel– vivieron en esta época y buena parte de las sagradas escrituras son de esta época. En Grecia este periodo produce las figuras de Pitágoras, Sócrates, Platón y Aristóteles. Inmediatamente después, pero prohijado por este “tiempo axial”, aparecen Jesús de Nazaret y el nacimiento del cristianismo, así como Mahoma y el surgimiento del Islam, como los nuevos desarrollos dentro de la corriente profética de la vida religiosa semita.

La fórmula, Dios, básicamente significa la compatibilidad de cualquier contingencia con una clase de necesidad supramodal, ya que Dios “es el observador que ha creado todo, en la forma de una *creatio continua*, en la que simultáneamente sabe todo y conoce todo...incluso la futura contingencia”.⁶ Toda la contingencia de un mundo cada vez más complejo, incluyendo el mal y la fortuna, deben ser atribuidas a un Dios y deben por tanto ser interpretadas *dentro* del sistema religioso. Esto requiere un tipo de generalización dogmática, que siguiendo a Kenneth Burke, puede ser descrita como *perfección*.⁷ La diferencia Dios/mundo permite describir mediante la forma *Dios* el todo como ilimitadamente bueno, mediante la forma *mundo*, al contrario, el todo como moralmente ambivalente y corrupto.⁸ La idea de Dios como persona perfecta transforma la contingencia indeterminada en determinable, sobre todo a través de la idea de creación y de la comprensión de la contingencia como “*dependencia de...*”. La contingencia y la selectividad de la realidad procedente de una multitud de otras posibilidades devienen aceptables porque, al mismo tiempo, la garantía de perfección de tal selección radica en Dios. El concepto de Dios explica y desactiva la contingencia de tal manera que ésta deviene re-evaluada como un *modus positivus entis*,⁹ e inversamente Dios así considerado puede ser probado como la expresión de la existencia con ayuda de la contingencia experimentada empíricamente. En las religiones pre-axiales hemos visto que la distinción directriz *sagrado/profano* tiende a reducir la contingencia a través de una realización del primer elemento de la distinción, es decir, a través de una sacralización de la realidad, en las religiones axiales se construye la posibilidad de la esperanza de salvación, la negación de la contingencia existente entre el *pecado* y *gracia* (como nueva distinción directriz) depende de la relación entre ambas dualidades, mediadas por la decisión divina, por lo que el judeo-cristianismo ha llamado providencia, y por la posibilidad de transformación de un elemento de la dualidad en el otro, por medio de una interacción social prescrita por las distintas vías de salvación inscritas en el universo simbólico religioso.¹⁰ La santidad y

⁵ K. Jaspers: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Múnich, 1949, p.p. 15-106.

⁶ N. Luhmann: *Beobachtungen der Moderne*, Opladen, 1992, p.p. 106-7.

⁷ K. Burke: *The Rethoric of Religion*, Berkeley, California, 1961.

⁸ N. Luhmann: *La ciencia de la sociedad*, México D. F., 1993, p. 89.

⁹ Duns Scoto: *Ordinatio I*, dist. 39, citado según la *Opera Omnia*, T. IV, Ciudad del Vaticano, 1963, p. 444. Ver así mismo: C. Solaguren: “*Contingencia y creación en la filosofía de Duns Scoto*”, *Verdad y Vida*, 24, 1966, p.p. 55 - 100.

¹⁰ N. Luhmann: *Funktion der Religion*; Frankfurt, 1977, p. 194.

la gracia reciben su necesidad por decisión divina y su contingencia procede de la acción humana situada entre los dos polos de la dualidad: pecado/gracia, elección/condenación, infierno/cielo, etc. Así se manifiestan los bienes de salvación en el judaísmo antiguo como “recompensa”, en el cristianismo antiguo como “perdón de los pecados”, en el Islam como “veneración”, en el protestantismo ascético como “elección”, en el hinduismo como *moksa* y en el budismo como *nirvana*.¹¹

Grosso modo, para las religiones monoteístas, la fórmula de la contingencia se encuentra en el concepto mismo de *Dios*. La voluntad de Dios es omnipotente; le es posible siempre otra forma distinta, sin ser impedida de ello en modo alguno. De aquí que el mundo, todo cuanto ella ha creado, resulta contingente con una especie de necesidad supramodal. Otra versión es la del *karma* oriental, esa mecánica cósmica universal que regula todo cuanto sucede según méritos y culpas. En ambos casos la contingencia es concebida como “dependencia de...”- y esto ya supone una reformulación del primitivo planteamiento de otras posibilidades- y en ambos casos la indeterminación estructural y las libertades interpretativas de la religión se consiguen a base de mantener en lo incognoscible las cadenas de dependencia: la voluntad de Dios es impenetrable, y el condicionamiento del karma por una vida anterior no puede recordarse, pues la muerte y el nacimiento extinguen la memoria. Ambas concepciones del problema de la contingencia hacen posible así una localización de ese problema en forma de un fundamento, con relación al cual la interpretación puede desarrollar relaciones.

El valor religioso ya no reside en la identificación total con el grupo, en los términos de Durkheim, sino que empieza a adquirir la forma de *una apertura personal a la trascendencia*.¹² Teniendo en cuenta que los nuevos mensajes religiosos de la época axial fueron dirigidos a los individuos como tales, más que a células de un organismo social, tales mensajes fueron universales en su alcance. Como afirma Robert N. Bellah: “Desde el punto de vista de (la religión axial, o en su terminología, las religiones históricas) un hombre ya no es definido en los términos de la tribu o del clan del que procede o en los términos del Dios particular al que sirve sino como un *ser capaz de salvación*. Esto es, deviene posible, por primera vez, concebir al ser humano en cuanto ser humano”.¹³ Esto significa que el periodo de las religiones tribales y nacionales se desvanece y que comienza el periodo de las religiones universalistas.

Los nuevos movimientos que surgen en el periodo axial ponen de manifiesto una estructura *soteriológica*¹⁴ que permanece en marcado contraste con la relativamente simple aceptación del mundo de la religión pre-axial. Esta aceptación del mundo es extensamente explicada como la única respuesta posible a la realidad que invade el self de tal manera que la simbolización del self y el mundo son difícilmente separables. Sin embargo, en las religiones axiales comienza a diferenciarse del entorno y a ser consciente de sus propias posibilidades. El problema ético básico¹⁵ que anida en las religiones axiales proviene de la necesidad de buscar una explicación religiosa al *sufrimiento* que se percibe como injusto. Pero, para que el infortunio personal pueda ser percibido como injusto tiene que producirse un cambio en la valoración del sufrimiento derivado de una situación de contingencia, pues en las sociedades tribales el sufrimiento era considerado como el síntoma de una culpa secreta. “Quienes padecían un sufrimiento duradero por luto, enfermedad o cualquier otra desgracia, eran considerados, según la especie de ésta, o como poseídos por un demonio, o como castigados por la cólera de un Dios al que habían ofendido”.¹⁶ En las religiones axiales el individuo aparece como un ser capaz de salvación, merecedor de la esperanza religiosa de ser librado de todo mal, de los sufrimientos físicos, psíquicos o sociales de la existencia terrestre, del absurdo desasosiego y caducidad de

¹¹ W. Schluchter: *Religion und Lebensführung*, Frankfurt, 1988, Vol. 2, p.p. 360 - 61.

¹² B. Schwartz: “The Age of Transcendence” en *Wisdom, Revelation and Doubt*, Daedalus, Spring, 1975, p.p. 3 - 4.

¹³ R. N. Bellah: *Beyond Belief*, Nueva York, 1970, p. 33.

¹⁴ Etimológicamente proviene del griego *soter*, salvador y “salvación” proviene del latín *salus*, habiéndose vinculado ambas significaciones históricamente con la noción específicamente cristiana de ser salvado por la muerte reparadora de Cristo relacionada con el recto juicio de Dios sobre los pecadores.

¹⁵ J. Habermas: *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, 1987, Vol. 1, p. 267.

¹⁶ M. Weber: *Ensayos sobre sociología de la religión*, Madrid, 1983, Vol. 1, p. 196.

la vida en cuanto tal, de la inevitable imperfección personal, se trate de “mancha”, “pecado” o de un modo de vida más espiritual, como el destierro en la oscura confusión de la ignorancia terrenal.¹⁷

Cuanto más se confirma la concepción de un Dios único, supramundano y universal, con la evolución de las sociedades, tanto más agudo se hace el problema de cómo puede ser compatible el infinito poder de un Dios semejante con el hecho de la *imperfección* del mundo que él ha creado y gobierna.¹⁸ Con el incremento de las esperanzas en “el más allá”, a medida que se va concibiendo, cada vez más, ésta vida como una forma de existencia provisional, cuanto más se piensa que esa vida, creada de la nada y perecedera por tanto, está sometida a su creador como valor y fin último en el más allá, y por lo tanto, la actuación en esta vida queda orientada por el destino en la otra, con tanta mayor fuerza se impone en un primer plano el problema de la relación de Dios con el mundo y su imperfección (*dualismo ontológico oriental o dualismo ético occidental*).¹⁹

Para el judío sufrimos de una inclinación innata al mal, la *yetzer ha-ra*, y vivimos en un mundo en el que las fuerzas del mal han estado acosando a los elegidos de Dios, por esta razón la vida es a menudo precaria y la supervivencia constituye una constante preocupación. Para el cristiano ésta es una existencia “caída” y arruinada por el pecado primordial de nuestros primeros antecesores. Heredando sus faltas o las consecuencias de sus faltas, vivimos en un estado de alienación en relación a Dios, a nosotros mismos y a los demás. Para el musulmán, los seres humanos son débiles y falibles y nuestra vida está comúnmente vivida en *ghafala*, en el olvido de Dios. Para el hindú y para el jainista, así como para el sijk en los tiempos modernos, la condición humana ordinaria representa la inmersión en la ilusión relativa de *avidya*, sujeta a los dolores recursivos y a los pesares de la rueda de nacimiento y muerte inducida por nuestro pasado determinado por el karma. Para el budista, la primera verdad noble es que toda la vida comporta *dukkha*, una “insatisfacción” que incluye el dolor, el pesar y la ansiedad de todas las clases. El nacimiento es *dukkha*, la decadencia es *dukkha*, la enfermedad es *dukkha*, la muerte es *dukkha*, el tener que vincularse a cosas que rechazamos, el tener que separarnos de cosas que deseamos, no tener lo que quieres y tener lo que no quieres, todo eso es *dukkha*.²⁰ Frente a la infravaloración ética de “este mundo”, las religiones axiales proyectan la redención y la vida eterna (en el cristianismo), el advenimiento del reino de Dios (en el judaísmo), el paraíso (en el Islam), *moksa*, la liberación (en el hinduismo), la ilustración y el *nirvana* (en el budismo), y detrás de estos objetivos radica la conciencia de una unidad última de realidad y valor: el Dios de Abraham, Isaac y Jacob, el Dios uno y trino, Allah, como el más misericordioso y compasivo, el ser infinito, la conciencia, la dicha representada por Brahman, la realidad inefable del nirvana, el vacío (*sunyata*).

La categoría que sirve para establecer el umbral de reducción de contingencias en el pensamiento griego antiguo es la noción de *Moirá*.²¹ Podemos determinar el origen del significado de esta categoría en el famoso fragmento de Anaximandro, que bien podemos considerar como la primera escritura de la filosofía occidental. Según él, el principio y elemento de todas las cosas es “*lo indeterminado (apeiron)*... Ahora bien, a partir de donde hay generación para las cosas, hacía allí se produce también la destrucción, según la necesidad; en efecto, pagan la culpa unas a otras y la reparación de la injusticia, según el ordenamiento del tiempo”.²² Ese material amorfo e insípido se disoció al principio en las formas elementales –tierra, agua, aire y fuego-, distribuidas al principio en sus regiones correspondientes; y a continuación aquellas originaron las cosas y, cuando estas perecen, las reciben de nuevo. Lo que llama la atención en el apotegma de Anaximandro es que

¹⁷ M. Weber: *Economía y sociedad*, México, D. F., 1978, p. 419.

¹⁸ M. Weber: *Ibid.*, 1978, p. 412. Dios representa el plano de trascendencia primordial, aquello que Rudolf Otto ha llamado: *lo totaliter aliter* (“lo totalmente otro”) (Ver: *Lo Santo*, Madrid, 1985, p.p. 40 - 48), o también lo que Th. Luckmann ha llamado “gran trascendencia” (Ver: *Die Unsichtbare Religion*, Frankfurt, 1991, p. 168).

¹⁹ M. Weber: *Ibid.*, p. 414; N. Luhmann: *Die Ausdifferenzierung der Religion* en *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Frankfurt, 1989, Vol. 1, p. 313.

²⁰ F. L. Woodward: *The Book of the kindred Sayings*, Londres, 1956, Parte 4, p. 357.

²¹ Ver el interesante trabajo de W. Ch. Greene, *Moirá: Fate, Good and Evil in Greek Thought*, Boston, 1963 (1944), p. 8.

²² *Los filósofos presocráticos*, Madrid, 1981, Vol. 1, 129, Fragmento: 183.

describe el proceso secular de nacimiento y muerte en lenguaje *moral*. La formación de los elementos se designa como “pagan la culpa unas a otras y la reparación de la injusticia”. Los términos implican que se cometió una injusticia por el propio hecho de haber nacido como existencias separadas. El multiforme universo sólo puede surgir, en la argumentación de Anaximandro, mediante el hurto y la usurpación. Considérese, por ejemplo, el cuerpo animal. Su principal substancia es la tierra, pero al formarse se apropia de porciones que corresponden a los demás elementos, agua para la sangre, aire para el aliento, fuego para el calor. La disolución que representa el morir compensa tales hurtos, cada una de las porciones robadas retorna con sus semejantes. La Moira sencillamente significa “parte” o “lote asignado” y de aquí se deriva el significado de “destino”. Tanto los dioses como los hombres tienen *moirai*. Cada Dios posee su parte o dominio asignado, esto es, cierto espacio de la naturaleza o campo de actividad. La Moira está por encima de todos y cada uno de los dioses y los límites que impone a sus poderes son de naturaleza moral.²³ Así sucede en la *Teogonía*,²⁴ tal como lo narra Hesíodo, la cosmogonía comienza con aparición del Caos, la Tierra y Eros, del Caos surgen la Tiniebla y la Noche y de ellos nace el ardiente Fuego y la luz del Día. A continuación se divide el mundo en tres partes: la Tierra, el Cielo y el Mar. Comparece aquí una división del mundo en tres partes (*moirai*) y estas tres partes se asignaron a Zeus, Poseidón y Hades. El Cielo es propiedad de Zeus, el mar de Poseidón, y el aire o la tierra de Hades. Sólo más tarde, Eros reunirá en matrimonio a los distanciados Cielo y Tierra, y de esta unión nacerán los dioses más antiguos. Hesíodo, al hacer que dicha división fuera anterior a los dioses –la cosmogonía nació antes que la teología–, destaca mediante la secuencia temporal, la preponderancia de la Moira sobre las divinidades que nacerían después. Los dioses que al principio eran más jóvenes que la Moira y estaban sujetos a ella, podrían en ese estadio pretender ser ellos los originadores del orden del mundo y sustituir así aquella decisión impersonal por su voluntad personal. La Moira sirve para la ordenación del mundo en dominios, pero no es una deidad que, por un acto de voluntad, haya creado y planeado tal orden. Es una representación que establece una verdad sobre la disposición de la naturaleza, y que sólo añade a dicha afirmación que esa disposición es a la vez justa y necesaria. Como muy bien aparece en el fragmento de Anaximandro, la Moira es una representación de la necesidad (*Ananke*) y de la justicia (*Dike*), (del *va a ser*, y del *debe ser*) de la disposición de los elementos. Este es el contenido íntegro de la noción de *hado*. El orden de la cosmogonía de Hesíodo implica que la división del mundo en dominios era más antigua que los dioses y, a la vez, afirma, que estos tomaron forma en sus respectivos dominios y surgieron de esos mismos elementos. Así la voluntad de los dioses comienza a hacer valer sus pretensiones frente a la inevitable asignación del destino. El poder impersonal de la Moira se personaliza en los diferentes dioses, así se comienza a hablar del “hado de Zeus” o del “destino de Dios”.

Ahora bien, la característica fundamental del pensamiento griego –sobre todo en la tragedia de Esquilo, Sófocles y en las filosofías de Platón y Aristóteles– es el paso de un destino externo al hombre a una concepción de la vida determinable internamente. Aunque no puede negarse que, en gran parte, somos seres necesitados, confusos, incontrolados, enraizados en la tierra e indefensos bajo la lluvia, hay en nosotros algo puro y puramente activo, que podemos llamar “divino, inmortal, inteligible, unitario, indisoluble e invariable”. Parece que este elemento racional, el *Logos*,²⁵ podría gobernar y guiar el resto de nuestra persona, salvándonos así de vivir a merced de la fortuna, del accidente, de la coincidencia, de la contingencia (*Láchesis*). La Razón ocupa el lugar de Zeus como éste había ocupado el de la Moira.²⁶ Esta esperanza espléndida, frágil y equívoca ha sido una de las preocupaciones centrales del pensamiento griego en torno al bien humano.²⁷ Lo que acontece a una persona por fortuna es lo que no le ocurre por su propia intervención

²³ F. M. Cornford: *De la religión a la filosofía*, Barcelona, 1984, p. 30. Sobre el concepto de destino en la mitología nórdica ver el trabajo de P. Lanceros, *Ragnarök: el destino de los dioses*, Manuscrito citado por deferencia del autor.

²⁴ Hesíodo: *Teogonía y otros escritos*; México D. F. 1981, p. 5 y ss.

²⁵ Ver los fragmentos de Heráclito contenidos en *Los filósofos presocráticos*, Madrid, 1981, Vol. 1, Fragmentos: 639-647, pp. 352 - 355. El concepto de *Logos* se interpreta como razón, juicio, concepto, definición, razón de ser, fundamento, proposición (Ver asimismo la crítica de Heidegger en *Sein und Zeit*, Tubinga, 1986, p. 32 y ss).

²⁶ F. M. Cornford: *Ibid.*, 1984, p. 52.

²⁷ M. Nussbaum: *La fragilidad del bien: fortuna y ética en la tragedia y en la filosofía griega*, Madrid, 1995, p. 30 y ss.

activa, lo que simplemente *le sucede*, en oposición a lo que *hace*. “En general, eliminar la fortuna de la vida equivaldría a poner esa vida, o al menos sus aspectos más importantes, *bajo el dominio del agente*, suprimiendo la dependencia de lo exterior”.²⁸ La responsabilidad así radicaría en aquél que elige, Dios queda exonerado de culpa.²⁹ El fatalismo se transforma en humanismo racionalista e idealista. Esta nueva confrontación en el seno de la dualidad reaparecerá a lo largo de la Edad Media y el Renacimiento en la distinción directriz que opone a la diosa Fortuna, deificación de la *Tyche* griega, y la sabiduría.³⁰ Según la interesante interpretación de José M^a González, la diosa Fortuna representa al destino dado más allá de cualquier intervención humana y la sabiduría (*Logos*) representa el comienzo de la autoafirmación humana a través de la reflexividad.

El proceso de desencantamiento del mundo, tanto en el judaísmo antiguo, como en el pensamiento griego y el cristianismo, empujan a todas las preguntas últimas acerca del acontecer, del destino y del hado, por el camino de la fe en la *Providencia*,³¹ de la idea, por tanto, de un Dios misterioso pero, en definitiva, inteligible que gobierna el mundo y, en especial, los destinos de su pueblo: “vosotros queríais hacer el mal, pero Dios lo ha convertido en bien”. Aquí la voluntad divina se mantiene frente a todos los intentos humanos de escapar a ella del mismo modo que en los relatos hindúes el “destino” triunfa frente a todos los trucos para burlarlo. Pero ahora no es Karma como allí, sino una providencia racional del Dios personal lo que determina este destino. “Es prodigioso cuán imbuidos estaban los antiguos del concepto de un destino soberano (*fatum*), siendo esto algo que se ve atestiguado no sólo por los poetas y particularmente por los autores de tragedias, sino también por filósofos e historiadores. Con la era cristiana este concepto es relegado a un segundo plano y se vuelve menos apremiante, al quedar suprimido por el de Providencia, el presupone un punto de partida intelectual y, en tanto que proviene de un ser personal, no es concebido de forma tan rígida e irrevocable, ni tampoco se halla revestido del mismo halo de misterio”.³² La providencia es el conjunto de todos los actos de Dios en los que se expresa su relación cognoscitiva, volitiva y ejecutora con la totalidad del mundo, relación que lleva a este mundo hacia los fines determinados por su voluntad.³³ Tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento pervive esta noción de providencia. San Agustín en *La ciudad de Dios* afirma que: “La causa de la grandeza y amplificación del Imperio Romano no es fortuita ni fatídica, según el sentir de los que afirman que las cosas fortuitas son las que, o no reconocen causa alguna, o suceden sin algún orden razonable, y las fatales las que acontecen por la necesidad de cierto orden y contra la voluntad de Dios y de los hombres. Sin duda alguna, que la Divina Providencia es la que funda los reinos de la tierra”.³⁴ En el cristianismo la teodicea más consistente es la construcción de la *providencia como predestinación*, que interpreta el dualismo, este mundo/el otro mundo, *éticamente*, como oposición entre un Dios perfecto y un mundo creado o imperfecto, y el destino religioso del individuo como consecuencia exclusiva de la gracia divina, que no puede ser influenciada por las acciones buenas o malas.³⁵ La doctrina del Karma motiva al creyente a no cambiar el mundo, sino a alejarse el mismo del mundo, a escapar del eterno ciclo de renacimiento y muerte. La doctrina de la predestinación mueve al creyente a dominar el mundo en el nombre de Dios, en orden a probar la validez del estado de la gracia que Dios ha garantizado libremente a la criatura humana imperfecta.³⁶ La cosmovisión del protestantismo ascético aglutina dentro de una actitud unificada las relaciones entre Dios, el

²⁸ M. Nussbaum: *Ibid.*, 1995, p. 31.

²⁹ Ver W. Ch: Greene, *Moirá...*, 1963, p. 9.

³⁰ Ver la interesante interpretación de José M^a González García en “Límites de la racionalidad social: azar, fortuna y riesgo”, A. Pérez-Agote, I. Sánchez de la Yncera, (edits.), *Complejidad y teoría social*, Madrid, 1996, p. 392 y ss. Ver del mismo autor: *Metáforas del poder*, Madrid, En prensa.

³¹ M. Weber: *Ensayos*, 1988, Vol. 3, p.p. . 252 - 53.

³² A. Schopenhauer, *Los designios del destino*, Madrid, 1994, p. 19.

³³ E. Niermann: “Providencia” en *Sacramentum Mundi*, Barcelona, 1974, Vol. 5, p. 630 y ss. Ver también W. Kern: “La providencia de Dios mantiene el mundo en su ser y en su obrar: en orden al hombre” en *Mysterium salutis*, Madrid, 1969, Tomo II, Vol. 2, p. 584 y ss.

³⁴ San Agustín: *La ciudad de Dios*, México D. F., 1966, p. 103. Ver así mismo, Santo Tomás: *Summa contra los gentiles*, México D. F. 1977, p. 423.

³⁵ M. Weber: *Ensayos...*, Madrid, 1983, Vol. 1, p. 94 y ss.

³⁶ W. Schluchter: “The Paradox of Rationalization” en G. Roth, W. Schluchter, *Max Weber’s Vision of History*, Berkeley, 1979, p.p. 29 - 30.

mundo y el individuo: “en el nombre de Dios, uno debe controlarse y dominar el mundo a través de su vocación (Calling, Beruf)”.³⁷ El mundo como criatura caída, tiene significación religiosa exclusivamente como objeto del cumplimiento del deber por la acción racional, según la voluntad de un Dios que se cierne soberano sobre el mundo.³⁸

La emergencia de las civilizaciones axiales con la proyección de un dualismo ontológico (oriente) y ético (occidente), separando dos ámbitos de realidad, en los términos de Alfred Schütz, por una parte, un ámbito donde reina la necesidad y de carácter autorreferencial: *lo sagrado* y, por otra parte, un ámbito donde reina la negación de la necesidad y de la imposibilidad, es decir, contingente, y *dependiente* del primero, *lo profano-intramundano*. Pero, lo importante no está en ésta, sin duda, importante diferenciación entre lo trascendente y lo inmanente sino más bien en su mediación, es decir, en la producción social de la posibilidad de salvación, es decir, en la consideración del individuo como “ser capaz de salvación”. Esta estructura salvífica de las religiones axiales supone una reevaluación del sufrimiento que se percibe como injusto. Así, tanto en las religiones axiales orientales como en las occidentales, el hombre, a través de la ilimitada sucesión de nuevas vidas y muertes del *karman*, así como a través de la Divina Providencia, *comienza a determinar su destino por medio de sus acciones*. Alcanzar la unión mística con lo divino o alcanzar la gracia devienen, por vez primera, una posibilidad al alcance de todos, si se siguen las consiguientes técnicas de salvación, es decir, se puede controlar la contingencia, la dependencia (no deseada) del mundo, más específicamente de éste mundo, por medio de una serie de acciones orientadas a maximizar una posibilidad, la salvación, evitando o reduciendo la posibilidad de que suceda su opuesto, la condenación. Sin embargo, las religiones axiales no eliminan la dependencia del hombre en relación a algo exterior, se elimina la contingencia vía intervención exterior, es decir, por el concurso de Dios. Entre la *Divina Providencia* y aquello que el hombre hace existe una diferencia, una asimetría que nunca desaparecerá, es decir, nunca podremos conocer los designios de la providencia, sólo podremos alcanzar ciertas *certezas subjetivas* de salvación, como muy bien ha puesto de manifiesto la formulación de la teodicea en el protestantismo ascético.

La contingencia en la modernidad

En las religiones preaxiales la reducción de la contingencia se consiguió a través de una sacralización de toda la realidad, así se aseguraba un orden que fungía como el orden frente al caos. Las religiones axiales introducen una diferenciación dentro de la ya existente de sagrado/profano, al crear la posibilidad de salvación, bien a través del dualismo ontológico del karma o bien a través del dualismo ético de Dios, se crea una nueva distinción directriz de carácter religioso que tiene una indudable eficacia social al establecer la posibilidad de superar el sufrimiento, la alienación, la condenación, por medio de la interacción social que se manifiesta en una serie de conductas sistemáticas ejemplares en el plano ético. En las sociedades postradicionales, tal dualismo trascendental que dividía entre este mundo y el otro mundo, se rompe. Sin temor a equivocarnos podemos afirmar que los imaginarios centrales que han legitimado la realidad primordial de la época axial – Yavé, Bráhma, Zaratustra, Allah, Jesús de Nazaret, etcétera- son substituidos por *realidades trascendentes intermedias ubicadas dentro del ámbito de lo profano*, como son la nación, el grupo étnico, la clase social, el partido político o uno mismo, y más específicamente, la reducción de contingencia se plantea, por supuesto, en el ámbito social, pero, quizás la novedad más novedosa es que se hace *desde el ámbito social*, es decir, en los términos de Weber, desde los propios órdenes de vida secularizados. A medida que la sociedad deviene más compleja, más posibilidades devienen visibles, es decir, lo que ocurre, sólo tiene sentido en el horizonte contingente de otras posibilidades. Con el objetivo de controlar el acceso a estas posibilidades, la sociedad requiere nuevas formas de reducción de contingencia, como la legitimidad política, el principio económico de recursos limitados, es decir, la escasez, la estructura normativa del derecho, el principio de limitación de la ciencia, etcétera. Las dicotomías posible/imposible y necesario/contingente afincadas en la discusión teológica de la Edad Media no pueden ser ya controladas por medios religiosos.

³⁷ W. Schluchter: *Ibid.*, p. 42.

³⁸ M. Weber: *Economía y sociedad*, México D. F., 1978, p. 438.

Los aspectos rechazables del mundo ya no aparecen como marcas metafísicas de la cualidad del mundo o como justicia penalizadora sino más bien como marcas de la “facticidad” del mundo. La Edad Media llega a su fin cuando dentro de su sistema espiritual, la creación continua como “providencia” cesa de ser creíble para el hombre y su *autopreservación*³⁹ viene a substituir al significado y valor de toda acción realizada previamente *ad majorem Dei gloriam*. Esta autoafirmación no significa la preservación económica y biológica del organismo humano a través de los medios naturalmente disponibles. Más bien, significa una actitud hacia el mundo caracterizada por un *dominio racional del mundo* como racionalización de la “voluntad de poder”.⁴⁰ A la base de esta posición está la idea de que la realidad puede ser configurada matemáticamente (*res extensa*: materia) para realizar el propósito de la autopreservación.

El “futuro” abierto, indeterminado, que la moderna idea de progreso anticipa es concebido como el producto de un proceso *inmanente* de desarrollo sin fin más que como una intervención *trascendente* comparable al advenimiento del Mesías, o el fin del mundo o el Juicio Final. El *profectus* espiritual queda desplazado por el progreso intramundano.⁴¹ La conexión de aquello que radica en el pasado y lo que radica en el futuro deviene en principio *contingente*, la conexión es, por tanto, selectiva entre la alternativa de continuidad y de discontinuidad.⁴² La época postaxial, postradicional, moderna, se caracteriza por la “*diferencia*”, “querámoslo o no, no somos ya lo que fuimos, y nunca más seremos lo que ahora somos”, como apunta Niklas Luhmann.⁴³ Las relaciones son modernas siempre que su modificabilidad se incluya en su definición. Lo actual es el ayer del mañana. Esta “diferencia” se manifiesta, primero, como una delimitación frente al pasado, como un intento de fundarse el presente moderno exclusivamente en sí mismo,⁴⁴ ya no es posible recurrir a las fórmulas de reducción de contingencia del pasado en la forma de poder inmutable de la naturaleza, o de *Omniscientia Dei*, o de *Historia magistra vitae*. Y esta “diferencia” se manifiesta, en segundo lugar, dentro de la misma sociedad. Las sociedades modernas son “unidades múltiples”. “La” sociedad se desdobra en distintos ámbitos *funcionales*,⁴⁵ en distintos órdenes de vida, como la economía, la política, la ciencia, la religión, el derecho, el deporte, etcétera. Cada uno de estos sistemas parciales configura un modo específico y propio de solucionar problemas. Mediante la concentración en una dimensión única del problema se posibilita, por una parte, un incremento de los rendimientos inmanentes de cada sistema y, por otra parte, estos sistemas van separándose siguiendo su autonomización, de manera que ya no existe ninguna instancia de racionalidad metasocial adecuada a la complejidad real de la sociedad. No existe una “razón” universal sino criterios de racionalidad subespecíficos: justicia, verdad, belleza, propiedad, etcétera.⁴⁶ “Los conceptos tradicionales de racionalidad habían vivido de ventajas *externas* de sentido. Con la secularización de la ordenación religiosa del mundo y con la pérdida de la representación de puntos de partida unívocos, estas ventajas pierden su fundamentabilidad. Por eso, los juicios sobre la racionalidad tienen que desligarse de las ventajas externas de sentido y readaptarse a una *unidad de autorreferencia y heterorreferencia que se puede producir siempre sólo en el interior de cada sistema*”.⁴⁷ Ya no podemos partir de la reducción de la contingencia operada sobre “una cosa de posibilidad única” como afirmaba Stenner en las sociedades primitivas australianas, sino que tenemos que determinar *las contingencias dentro de cada sistema*.

Si bien la “fortuna”, primero como *Tyche* en el mundo griego y, después, como la diosa Fortuna al final del helenismo y en el cristianismo, había expresado aquello que ocurre a pesar de nuestro diseño, del *riesgo* como secularización de la diosa Fortuna se puede hablar ya en la transición de la Baja Edad Media a la Edad

³⁹ H. Blumenberg: *The Legitimacy of the Modern Age*, Cambridge, Mass, 1985, 138 y ss. Ver asimismo M. Horkheimer, Th. Adorno: *Dialéctica de la ilustración*, Madrid, 1996.

⁴⁰ C. Castoriadis: *Le monde morcelé*, Paris, 1992, p. 22. Tanto Marx como Weber describen ésta actitud básica hacia el mundo.

⁴¹ Ver R. Kosselleck: *Vergangene Zukunft*, Frankfurt, 1979.

⁴² N. Luhmann: *The Differentiation of Society*, Nueva York, 1982, p. 302.

⁴³ N. Luhmann: *Complejidad y modernidad: de la unidad a la diferencia*, Madrid, 1998, p. 133.

⁴⁴ J. Berger: “Modernitätsbegriffe und Modernitätskritik in der Soziologie”, *Soziale Welt*, 39, 2, 1988, p. 226.

⁴⁵ N. Luhmann: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt, 1997, Vol. 2, p. 743 y ss.

⁴⁶ H. Dubiel: *Ungewissheit und Politik*, Frankfurt, 1994.

⁴⁷ N. Luhmann: *Complejidad y modernidad...*, Madrid, 1998, p. 148.

Moderna temprana. El riesgo aparece como un “constructo social histórico” que se basa en la determinación de lo que la sociedad considera en cada momento como normal y seguro. El riesgo es la medida, la determinación limitada del azar según la percepción social de una seguridad ontológica,⁴⁸ el riesgo representa un dispositivo de racionalización, de cuantificación, de metrización del azar, de reducción de la indeterminación como opuesto del *apeiron* (lo indeterminado) de Anaximandro.⁴⁹ El riesgo es una forma de realizar descripciones presentes del futuro, desde el punto de vista de que *uno/a puede y además tiene que decidir* sobre cursos alternativos de acción. Sólo podemos hablar de riesgos si y en la medida en que las consecuencias pueden atribuirse a las *decisiones*. Esto ha conducido a la idea de que es posible evitar los riesgos y ganar en seguridad cuando se decide de forma diferente –por ejemplo, no instalando centrales nucleares-. Esto es un error. Toda decisión puede dar lugar a consecuencias no deseadas. Lo único que se puede conseguir cambiando de decisión es variar la distribución de ventajas y desventajas, así como de probabilidades e improbabilidades.⁵⁰ Según Luhmann, en la modernidad tardía no existe ninguna conducta libre de riesgo. Cualquier tipo de decisión sobre cursos de acción conlleva un riesgo. Podríamos suponer que si no existe ninguna decisión libre de riesgo, la esperanza de más investigación y más conocimiento pudieran conducir del riesgo a la seguridad, pero la experiencia práctica nos muestra lo contrario: “*Cuanto más se sabe, más se sabe, que no se sabe, y por tanto, se forma una conciencia sobre el riesgo*”.⁵¹ Cuanto más racionalmente se calcula y de forma más compleja se realiza el cálculo, más facetas nuevas aparecen en relación al no-saber. Es como si *peras y apeiron*, es decir, el límite y lo ilimitado, fueran dos líneas asíntóticas que parece que se tocan, pero lo cierto es que en realidad no se tocan nunca. La sociedad del riesgo comienza allá donde el sistema de normas sociales de previsión de seguridad falla ante los peligros desplegados por determinadas decisiones.⁵² Al no ser calculable el riesgo al cien por cien, significa que el margen de lo incalculable forma parte del “noúmeno social”, de aquello de lo que todavía el dominio racional no puede dar cuenta, de lo indeterminado (*Apeiron*). Los daños atribuibles socialmente son las consecuencias perversas de acciones intencionales que constituyen un riesgo *calculable* estadísticamente.⁵³ Lo no calculado y lo

⁴⁸ Los peligros no existen “en sí mismos”, independientemente de nuestra percepción, devienen asunto político sólo cuando la gente es consciente de ellos. Mary Douglas y Aaron Wildavsky en *Risk and Culture* han desarrollado la idea de que no existe diferencia substantiva entre los peligros que surgen en las sociedades de hace 2000 años y las nuestras, excepto en el modo de la percepción cultural y en la manera en que es organizada tal percepción en la sociedad mundial.

⁴⁹ J. Beriaín: Introducción a A. Giddens, Z. Bauman, N. Luhmann, U. Beck, *Las consecuencias perversas de la modernidad*, Barcelona, 1996, p. 9; *La integración en las sociedades modernas*, Barcelona, 1996, p. 99.

⁵⁰ N. Luhmann: *Complejidad y modernidad*, p. 163.

⁵¹ N. Luhmann: *Soziologie des Risikos*, Berlin, 1991, p. 37.

⁵² U. Beck: *Die Erfindung des Politischen*, Frankfurt, 1993, p. 40.

⁵³ Algunos de los avances importantes en la reducción de riesgos entre 1907 y 1977 aparecen en la lista siguiente:

- Agua potable.
- Evacuación de aguas fecales.
- Preparación higiénica de comida.
- Leche pasteurizada.
- Refrigeración.
- calefacción central.
- Principios científicos de nutrición aplicados ampliamente.
- Erradicación de las enfermedades parasitarias, incluida la malaria.
- Control de plagas.
- Improvización del cuidado prenatal y posnatal.
- Improvización del cuidado de enfermedades infecciosas.
- Uso de la anestesia en cirugía.
- Posibilidad de transfusión de sangre.
- Organización de las unidades de cuidado intensivo en los hospitales.
- Tratamiento del cáncer.
- Utilización de los cinturones de seguridad en los coches.

incalculable constituyen el "noumeno social" del que todavía no podemos hablar científicamente, aunque forma parte de la modernización social actual. El dominio racional del mundo, como la expresión más radical de la ansiedad humana frente al "absolutismo de la realidad", produce un *nuevo destino*, no ya natural o metasocial, sino socioculturalmente producido. El escape del destino nos retrotrae perversamente a él. La apertura e indeterminación del futuro no significan la erradicación del destino, sino más bien el comienzo de su producción social. Del paso de la "fortuna" medieval al "riesgo" moderno no se ha producido un "nuevo" mito social. Sencillamente, se ha pasado del destino *dado* metasocialmente, Dios, la naturaleza, al destino *producido* socialmente, como consecuencia de la multiplicación de la franja de posibilidades de *nuevas incertidumbres, pero esta vez manufacturadas socialmente*.⁵⁴ El nuevo destino no aparece allí donde la realidad se ajusta al diseño o a la intención de la acción sino en ese conjunto de "consecuencias colaterales latentes" que delatan el regreso de "lo indeterminado". En una formulación netamente sociológica del problema podemos decir que comparecen los resultados de un juego de acumulación y de explotación entre el trabajo y el capital con la cubierta de una suma positiva presentada como un "pastel creciente" del que se deriva al mismo tiempo un juego de suma negativa en torno al "daño colectivo" infligido al propio grupo, a la sociedad particular y a la sociedad mundial en la forma de consecuencias inintencionadas de diseños de acción. Sin estas consideraciones no podemos retener los "*beneficios netos*" derivados de los efectos de un peligro circular que implica tanto a los que toman decisiones como a los afectados, dentro de un proceso de modernización capitalista sin fin.⁵⁵

La maximización de la buena suerte y de la buena fortuna no representan sino el despliegue del proceso de optimización de resultados que lleva incrustado en sí mismo la posibilidad de que ocurra siempre lo otro de lo deseado, unas veces de forma inversa a nuestras intenciones, como Elster ha apuntado con su concepto de contrafinalidad, otras veces, a través de una realización limitada de nuestras intenciones, como demuestra el mismo autor a través del concepto de supoptimalidad. El nuevo destino no representa un "retorno al hado" ni tampoco la transformación definitiva y duradera de lo indeterminado en determinado. La reducción de contingencia es inmanente al propio proceso de toma de decisión, como lo pone de manifiesto el titán, semidiós, Prometeo, al robar el fuego a los dioses para entregárselo a los mortales. Prometeo ha dado al hombre la libertad en la que desarrollar más plenamente un mundo de formas que habían sido el producto de la mera necesidad. El fuego es un instrumento "a la mano" para conquistar el mundo. Pero, existe un nuevo elemento en el viejo mito, el de la ambivalente producción del hombre, ante la que Prometeo no puede prevenir, él no sabe cuál va a ser la historia y el futuro que él prepara con su "astucia y capacidad de invención" al abandonar a las criaturas humanas a sí mismas, es decir, a la cultura inaugurada por el fuego, sin la protección ni la seguridad de los dioses. La historia se hace, pero no es algo que uno pueda hacer, la historia es el resultado de la acción humana, pero no de la intención humana (Ferguson)). Como afirma con acierto Enrique Gil Calvo: "una vez excluidos los *demiurgos* extrahumanos, toda intervención del azar habrá

-Preservación de los cuidados de la dentadura, el oído y la vista.

-Nuevos métodos de interrupción del embarazo.

-Nuevos métodos de tratamiento de las enfermedades circulatorias, etc.

(Tomado de A. Giddens, *Modernity and Selfidentity*, Londres, 1991, p. 116).

⁵⁴ A. Giddens: *Modernity and Selfidentity*, Londres, 1991, pág. 122. En una obra reciente A. Giddens, *Beyond Left and Right*, Londres, 1994, Introducción, propone el término: "*incertidumbre manufacturada*". U. Beck también ha abundado al respecto en: "*World Risk Society as Cosmopolitan Society? Ecological Questions in a Framework of Manufactured Uncertainties*" *Theory, Culture and Society*, 1996, Vol. 13, p. 4. Es interesante la respuesta de Jeff Alexander y Philip Smith, "Social Science and Salvation. Risk Society as Mythical Discourse", *Zeitschrift für Soziologie*, Vol. 28, p. 4, 1996. En la perspectiva luhmanniana ver J. M^a García Blanco, "Racionalidad y riesgo en la identidad de las sociedades complejas" en: E. Lamo de Espinosa, J. E. Rodríguez Ibañez: *Problemas de teoría social contemporánea*, Madrid, 1993, p. 478 y ss. Ver como síntesis de la discusión la compilación de J. Franklin (Edit.): *The Politics of Risk Society*, Londres, 1998. Ver así mismo sobre el concepto de destino en las sociedades modernas: E. Gil Calvo, *El destino*, Barcelona, 1995, p. 94 y ss. Gil Calvo se pregunta si a esto lo podemos llamar progresión o regresión, pienso que quizás podamos llamarlo *retroprogresión*.

⁵⁵ Ver Cl. Offe: "Bindung, Fessel und Bremse. Die Unübersichtlichkeit von Selbstbeschränkung Formeln" en A. Honneth et al, *Zwischenbetrachtungen. Im Prozess der Aufklärung*, Frankfurt, 1988, pág. 742; también al respecto: M. Douglas: *Risk and Blame. Essays in Cultural Theory*, Londres, 1992.

de ser resultado del comportamiento humano: tanto del intencionado como del no intencionado”,⁵⁶ puesto que “nadie puede situarse contra un dios, a menos que él mismo sea un dios” (*Nemo contra deum, nisi deus ipse*).⁵⁷

En las sociedades preaxiales y en las axiales la eternidad era conocida y a partir de ella podía ser observada la totalidad temporal, siendo el observador *Dios*, ahora es cada presente quien reflexiona sobre la totalidad temporal, parcelándose en pasado y futuro y estableciendo una *diferencia*, que en la modernidad tiende a infinito y en las sociedades tradicionales tiende a cero, siendo el observador el *sistema* (sistema psíquico en el caso del hombre, sistema social en el caso de la sociedad).⁵⁸ El mundo ya no puede ser observado desde fuera, sino únicamente desde el interior de él mismo: sólo según la norma de las condiciones (físicas, orgánicas, psíquicas, sociales) de las que él mismo dispone. Los nuevos sistemas no disponen de un metaobservador (Dios) que articule la contingencia –ya que el desencantamiento del mundo y el proceso de diferenciación social han acabado con el monopolio cosmovisional de la religión- sino que se sirven de una “observación de segundo orden”. *Observar* es “generar una *diferencia* mediante una distinción, que deja fuera de sí lo que no queda diferenciado por ella”.⁵⁹ Observar a un observador, significa observar un sistema que realiza por su parte operaciones de observación. Todo lo que se identifica como unidad, es decir, como sistema, tiene que ser observado entonces siguiendo la pregunta *quién* observa mediante *qué* diferenciación. Así se despliegan nuevas distinciones directrices⁶⁰ como “tener/no tener” en el sistema económico, “gobierno/oposición” en la política, “verdad/falsedad” en la ciencia, “Justicia/injusticia” en el derecho, “belleza/monstruosidad” en el arte, etcétera. Quizás sea útil para comprender este tipo de observación recurrir a la metáfora del espejo⁶¹ propuesta por José M^a González, ya que el espejo muestra más bien algo que sin él no se puede ver: al propio observador. Así aparece en *Las Meninas* de Velázquez donde en un primer plano aparecen retratadas las Meninas, y en un segundo plano el espejo recoge la propia imagen de Velázquez como observador que se observa a sí mismo. Una imagen bastante diferente es la que nos ofrece El Greco en *El Entierro del Conde de Orgaz*, donde el sentido del cuadro se lee de arriba a abajo, es decir, la conexión de los tres ámbitos presentes, el mundo trascendente, el mundo cotidiano y el inframundo de las tinieblas y de la oscuridad, sólo es posible entenderla desde la metaobservación de Dios y su corte de ángeles.

En el plano de la observación de segundo orden todos los enunciados devienen contingentes, toda observación puede ser confrontada con la cuestión de qué distinción emplea y qué es lo que, como consecuencia de esta, permanece para aquella invisible. Esto nos permite pensar que los valores característicos de la sociedad moderna han de ser formulados en la forma modal de la contingencia. Las distinciones directrices mencionadas arriba “refieren lo real a valores, expresan discriminaciones de cualidades conforme a la oposición polar entre una positividad y una negatividad”,⁶² por tanto, lo diferente, lo otro de lo preferible no es lo indiferente, sino lo rechazado. Por eso cada sistema autorreferencialmente busca satisfacer su función por la realización de *uno* de los polos de la dualidad: tener, gobierno, verdad, justicia, autenticidad, belleza, etc. Pero ésta expectativa tiene un éxito limitado debido al *incremento de contingencia, de selectividad* (directamente proporcional al incremento de opciones) que se produce en las sociedades modernas por la inexistencia de una fórmula de reducción de contingencia del tipo “Dios” y, por la producción social de un umbral de ambivalencia, ya que en nuestro tiempo no existe una preferencia socialmente condicionada hacia un orden sino más bien la posibilidad de la alternativa entre el orden x, el orden y, el orden z.....orden n, y el desorden. El nombre “tradición” se metamorfosea en verbo, oscila del pasado al futuro, de la retórica de lo

⁵⁶ E. Gil Calvo: *El destino*, Barcelona, 1995, p. 100.

⁵⁷ Ver H. Blumenberg: *Work on Myth*, Cambridge, Mass, 1985, p. 524.

⁵⁸ N. Luhmann: *Soziologie des Risikos*, *Ibid*, pág. 48. Niklas Luhmann ha aplicado el concepto de “observación de segundo orden” como baremo reflexivo que posibilita la autoorganización y autoproducción de los diferentes sistemas sociales (Véase al respecto su obra: *La Ciencia de la Sociedad*, México D. F., 1993, p.p. 55 - 93).

⁵⁹ N. Luhmann: *La ciencia de la sociedad*, 192, p. 66.

⁶⁰ N. Luhmann: “Distinctions Directrices” en *Soziologische Aufklärung*, Opladen, 1988, Vol. 4, p. 14 - 32.

⁶¹ Ver José M^a González, *Ibid.*, p. 392 - 93.

⁶² G. Canguilhem: *Lo normal y lo patológico*, Buenos Aires, 1970, p. 188.

dado para siempre a la retórica de lo perpetuamente incierto.⁶³ Las conexiones entre los elementos de tales dualidades descritas son *contingentes*:⁶⁴ 1. *Temporalmente*, puesto que ya no están determinadas por el pasado, por una naturaleza inmutable, por el destino, por la providencia, o por el origen social. 2. *Objetivamente*, porque siempre pudiera ser de otra forma y, 3. *Socialmente*, porque no dependen del consenso, de la democracia. Entre los sistemas más que una relación de solidaridad existe una relación de mera tolerancia o bien de indiferencia.

En muchos casos, ayer como hoy, la razón recurre a *loterías* en el proceso de toma de decisiones, como argumenta acertadamente J. Elster. Las loterías representan la elección intencional de decidir mediante un mecanismo no intencional ante la omnipresencia de la incertidumbre e indeterminación. Algunas decisiones serán arbitrarias y epistémicamente aleatorias hagamos lo que hagamos, no importa cuán denodadamente intentemos hoy día fundarlas en razones que remiten a otras razones; tal como les ocurría a Prometeo y a Ulises, ambos finalmente tienen que reconocer “el ser débiles y el saberse en tal condición de debilidad”⁶⁵ o de racionalidad siempre limitada. En una observación que Johnson hace a Boswell (recogida por Elster) se ilustra perfectamente este punto: “La vida es corta y no debemos pasar demasiado tiempo de ella en ociosas deliberaciones acerca de cómo debemos vivirla: las deliberaciones para aquellos que las inician por prudencia y las continúan con sutileza, tras mucho pensar deben concluir en la suerte. El preferir un futuro modelo de vida a otro, basándonos sólo en razones, requiere unas facultades que nuestro Creador no a tenido a bien otorgarnos”.⁶⁶ Y apostilla Elster: “Por mucho que tratemos de evitarlo, la *suerte* regulará gran parte de nuestras vidas. Si la *domesticamos* podemos, en la medida de lo posible, someter a control la aleatoriedad del universo, liberándonos al mismo tiempo del autoengaño. Cuando los argumentos racionales fallan, las exigencias de causalidad personal y de autonomía se reconcilian mediante el uso consciente de la suerte para tomar decisiones. Aunque la crudeza de esta visión pueda inquietarnos, es preferible a una vida construida sobre la confortadora falsedad de que en todo momento podemos saber qué hacer”.⁶⁷

En la época postaxial, postradicional, o si se quiere moderna, se elimina el dualismo que dividía entre “éste mundo” y “el otro mundo”, es decir, se construye otra forma diferente de eliminar la contingencia vía intervención exterior, *centrándola en la propia intervención activa*, o bien del individuo o bien de sus creaciones institucionales, los sistemas sociales. Si la Divina Providencia y la “fortuna”, primero como *Tyché* y después como diosa de la Fortuna, expresaban aquello que ocurría con independencia de nuestra intención, la contingencia “moderna” se expresa en la categoría de *riesgo* que representa *una determinación (no ya religiosa) limitada del azar*, propia de una imagen científico-técnica del mundo, en los términos de Heidegger, Adorno, Horkheimer y Castoriadis. Al desaparecer las condiciones sociales que sostenían a Dios, como trascendencia primordial o como metaobservador de toda su creación, desaparecen asimismo el “pecado”, y el “mal”⁶⁸ de las criaturas, siendo substituidos por otros criterios de representación de la contingencia como el error, el azar, el riesgo, el peligro. Lo propio de la modernidad “contingente” no es el haber institucionalizado con éxito la significación social imaginaria de un dominio y control racional del mundo timoneados por el hombre y por sus creaciones humanas, o si se quiere, en otras palabras, lo propio de la modernidad “contingente” no es el haber logrado el dominio del agente suprimiendo la dependencia de lo exterior (natural o metasocial) a través de la reflexividad individual primero y, a través de la reflexividad del sistema después, operando como “la mano de hierro de la necesidad que sacude el cuerno del azar”, en los términos de Nietzsche, sino el haber institucionalizado la contingencia como valor propio y característico del nuevo tiempo, no sólo al poder decidir sino *al tener que decidir* (ésta vez sin garantías metasociales) sobre

⁶³ Z. Bauman: *Modernity and Ambivalence*, Londres, 1991, p. 53 y ss;

⁶⁴ N. Luhmann: “Complexity, Structural Contingencies and Value Conflicts”, P. Heelas, S. Lash, P. Morris, (Edits.), *Detraditionalisation*, Londres, 1996, p. 64.

⁶⁵ J. Elster: *Ulises y las sirenas*, México D. F. 1989, p. 11-16.

⁶⁶ J. Elster: *Solomonic Judgements*, Nueva York, 1989, p. 121.

⁶⁷ J. Elster: *Ibid.*, p. 121.

⁶⁸ No comparto la asociación que hace Ramón Ramos entre riesgo y mal en la sociedad moderna en su, por otro lado, excelente trabajo: “Prometeo y las flores del mal: El problema del riesgo en la sociología contemporánea” incluido en Fernando García Selgas, Ramón Ramos, (Edits.), *Globalización, reflexividad y riesgo*, Madrid, 1999.

cursos alternativos de acción de los que, sin ninguna duda, se siguen consecuencias no intencionadas de acción para evitar otras consecuencias no intencionadas de acción previas.⁶⁹ Lo propio de la modernidad es el haber institucionalizado la paradoja.

Contingencia y liberalismo

Si la contingencia comparece como un valor propio de la modernidad, la pregunta que nos hacemos más tarde o más temprano es: ¿qué sistema político expresa más adecuadamente tal condición “contingente” de los tiempos modernos?. Para tematizar esta pregunta voy a tomar como referencia de mi argumentación el celebrado texto de Richard Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad* (1989) para sonsacarle la afinidad entre contingencia social y liberalismo político. La pretensión de Rorty no es otra sino demostrar que nuestro lenguaje y nuestra cultura no son sino una contingencia, resultado de pequeñas mutaciones que hallaron su casillero, como las orquídeas y los antropoides. El concepto aristotélico de *ousia*, el concepto de *agape* de san Pablo, o el de *gravitas* de Newton, no son sino un “móvil ejercito de metáforas”, las pretensiones de validez que según Habermas anidan en los actos de habla que producimos no son, a juicio de Rorty, sino metáforas. “Lo único que podemos hacer es comparar lenguajes o metáforas entre sí, y no con algo situado más allá del lenguaje y llamado *hecho*”.⁷⁰

Según Hans Blumenberg hace mucho tiempo sentimos la necesidad de venerar algo que se hallaba más allá del mundo sensible, por ejemplo, nos comenta cómo a comienzos del siglo XVIII intentamos reemplazar el amor a Dios por el amor a la verdad, tratando al mundo objeto de descripción de la ciencia como una cuasidivinidad, hacia finales del siglo XVIII intentamos sustituir el amor a la verdad por el amor a nosotros mismos, considerándonos como otra cuasidivinidad más. Para Rorty “la línea de pensamiento común a Blumenberg, Nietzsche, Freud, Proust, Bloom y Davidson -como descripciones del tiempo moderno- sugiere que intentamos llegar a un punto en el que ya no veneramos *nada*, en el que *nada* tratamos ya como a una cuasidivinidad, en el que tratamos a *todo* –nuestro lenguaje, nuestra conciencia, nuestra comunidad- como producto del tiempo y del azar”.⁷¹ Con este léxico contingente, la formación del “sí mismo” deviene un constante experimento que se renueva a sí mismo sin fin.⁷² El “sí mismo” liberal es radicalmente infradeterminado, forzado a reinventarse en cada nueva ocasión pública. Estaría representado por el “hombre sin atributos” de Robert Musil, ya que el hombre sin atributos es *ipso facto* el hombre de *posibilidades*.⁷³ Por tanto, “una sociedad liberal es aquella que se limita a llamar “verdad” al resultado de los combates (entre hablantes) así, sea cual fuere ese resultado”.⁷⁴ La sociedad liberal no se puede identificar con unos determinados “fundamentos” o valores, porque esto presupondría un orden natural de temas y de argumentos que es anterior a la confrontación entre los viejos y los nuevos léxicos, y anula sus resultados.⁷⁵ Para Rorty, “concebir el propio lenguaje, la propia conciencia, la propia moralidad, y las esperanzas más elevadas que uno/a tiene, como *productos contingentes*, como literalización (como tipificación) de lo que una vez fueron metáforas accidentalmente producidas, es adoptar una identidad que le convierte a uno/a en persona apta para ser ciudadano de un estado idealmente liberal”.⁷⁶ Habermas, por su parte, apunta también esta omnipresencia de la contingencia en la formación del consenso: “Cuanto más discurso se produce, más contradicción y conflicto se producen. Cuanto más abstracto es el acuerdo, más variados son los disensos, con los que nosotros *sin violencia* podemos vivir”.⁷⁷

⁶⁹ Sin duda, ésta ingeniosa formulación de Emilio Lamo de Espinosa ayuda a describir con acierto el problema planteado.

⁷⁰ R. Rorty: *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, 1991, p. 40.

⁷¹ *Ibid.*, p. 42.

⁷² A. Melucci: *The Playing Self*, Londres, 1996. Ver asimismo A. Wellmer: “Wahrheit, Kontingenz, Moderne”, *Endspiele: Die Unversöhnliche Moderne*, Frankfurt, 1993, p. 157 y ss.

⁷³ P. L. Berger: *A Far Glory*, Nueva York, 1991, p. 114.

⁷⁴ R. Rorty: *Ibid.*, p. 71.

⁷⁵ Ronald Dworkin también suscribe este posicionamiento.

⁷⁶ R. Rorty: *Ibid.*, p. 79-80.

⁷⁷ J. Habermas: *Nachmetaphysischen Denken*, Frankfurt, 1988, p. 180.

Ante la fragmentación del "sí mismo" liberal, como núcleo típico de las sociedades modernas, que daba sentido a las experiencias, a las necesidades, a las lealtades, a las orientaciones de valor y a las identidades, la única forma posible de coexistencia de *lo solidario* (moral) y *lo excéntrico* (cultura) es bajo el paraguas del principio ético de "*lo justo-equitativo*".⁷⁸ Asumimos que una diversidad de doctrinas razonables religiosas, filosóficas y morales, dentro de las sociedades democráticas es una característica permanente de la cultura pública y no una mera condición histórica coyuntural. Considerado esto, podemos preguntar: ¿Cuándo podrían los ciudadanos a través de sus votos ejercitar propiamente su poder político coercitivo entre ellos cuando preguntas fundamentales están en liza?. El liberalismo político responde a esta pregunta de la siguiente forma: Nuestro ejercicio del poder político es sólo justificable cuando es ejercido con arreglo a una constitución (ordenamiento normativo democrático), cuyos aspectos esenciales pudieran ser razonablemente aceptados por todos los ciudadanos, a la luz de principios e ideales aceptables para ellos, así como razonables y racionales. Este "consenso constitucional" se manifiesta como un "*overlapping consensus*"⁷⁹ en el que la justicia equitativa es la base de un sistema social justo de cooperación, en el que las diversas concepciones de "lo bueno" - metafísico, filosófico, religioso, estético, etc.- coexisten en el seno de una sociedad pluralista. Ch. Taylor recoge esta idea, resumiendo un artículo de Ronald Dworkin, al afirmar que todos tenemos puntos de vista sobre los fines de la vida, sobre lo que constituye una vida buena, por la que estamos nosotros y otros. Pero reconocemos también un compromiso para comportarnos *justamente* y con igualdad en nuestra relación con los demás, independientemente de como concebimos nuestros fines. Pudiéramos llamar a este último un compromiso "*procedimental*", mientras los compromisos que conciernen a los fines de la vida son "*substantivos*". Dworkin afirma que la sociedad liberal es aquella que no adopta ningún punto de vista particular substantivo sobre los fines de la vida. La sociedad se unifica más bien en torno a un compromiso procedimental fuerte para tratar a la gente con igual respeto,⁸⁰ aspecto defendido por el liberalismo, pero además una política de reconocimiento dentro de unas sociedades mayoritariamente multiculturales debe garantizar el respeto a aquellas prácticas y modos de ver el mundo, que son particularmente valorados por, o asociados con miembros de grupos que están en desventaja, incluyendo a las mujeres, a los afroamericanos, a los gitanos, a los nativos norte y sudamericanos, así como a gran cantidad de nacionalidades que buscan una mayor protección y reconocimiento a sus identidades socioculturales, sin que esto suponga que no son protegidos los derechos básicos de los ciudadanos que tienen diferentes compromisos y valores, aspecto este defendido por el comunitarismo.⁸¹

La tensión se manifiesta entre "*Demos*" y "*Ethnos*",⁸² entre el nivel político en el que el pueblo aparece como el portador de los derechos políticos de ciudadanía, y el nivel prepolítico, en el que el pueblo aparece como el portador de la unidad étnica, cultural o socioeconómica. El reconocimiento de esta tensión es la base para la autolegitimación de una sociedad democrática. Cualquier equiparación de "*Demos*", como portador de la soberanía política, con un específico "*Ethnos*" conduce al resultado de una represión o asimilación forzada de otros colectivos étnicos, culturales, religiosos o socioeconómicos en el seno de una asociación política. La constitución política de "*Demos*" es una decisión de valor propia, que nunca se retrotrae a un "destino" específico de un pueblo, que procede de las propiedades de un "*Ethnos*", ni tampoco a una reconstrucción selectiva de su historia. La unidad europea puede seguir el modelo de integración del "Estado nacional", o

⁷⁸ A. Wellmer: "*Bedingungen einer demokratischer Kultur*" en Brumlik, Brunkhorst, (edits.), *Ibid*, p. 186 y ss.

⁷⁹ J. Rawls: *Political Liberalism*, Nueva York, 1993, p. 131-73.

⁸⁰ Ch. Taylor: *MULTICULTURALISM. EXAMINING THE POLITICS OF RECOGNITION*, Princeton, NJ, 1994, p. 56; R. Dworkin: "Liberalism" en S. Hampshire, (edit.), *PUBLIC AND PRIVATE MORALITY*, Cambridge, 1978. Ver también la interesante discusión de M. Walzer en *THIN AND THICK. MORAL ARGUMENT AT HOME AND ABROAD*, Notre Dame, Indiana, 1994.

⁸¹ Ch. Taylor: "The Liberal-Communitarian Debate" en N. Rosenblum, Edit., *LIBERALISM AND THE MORAL LIFE*, Cambridge, Mass, 1989, pág. 178 ss; M. Walzer: "The Communitarian Critique of Liberalism" en A. Etzioni, Edit., *NEW COMMUNITARIAN THINKING*, Charlottesville, Virginia, 1995, p. 54 y ss.

⁸² M. Reiner Lepsius: "Ethnos und Demos" en *INTERESSEN, IDEEN UND INSTITUTIONEN*, Opladen, 1990, p. 250 - 51. también es interesante la discusión del problema en A. de Blas: *NACIONALISMO E IDEOLOGIAS CONTEMPORANEAS*, Barcelona, 1983, p.p. 27 - 38, y p.p. 79 - 105; X. Rubert de Ventos: *NACIONALISMO*, Barcelona, 1994.

también, puede alojar bajo el "paraguas" de un "Demos" federativo común a los diferentes "Ethnos" de los que son portadoras las diferentes "nacionalidades". En un caso y en otro se proyecta la futura asociación estatal *postnacional o plurinacional* dentro de la que ya existe una sociedad multicultural.⁸³ En los términos de M. Walzer podemos decir que toda cultura incorpora, por una parte, una "descripción densa" que aloja a los valores, a los mitos, a las creencias, a los arquetipos inscritos como constelaciones primordiales de sentido que arrojan luz sobre las preguntas existenciales recursivas: La muerte, el amor, el sufrimiento, etc., y, por otra parte, una "descripción fluida" en la que se inscriben significaciones más abstractas, más generalizables, más fácilmente universalizables, menos arraigadas, más internacionales. El "Si Mismo" de la modernidad se halla escindido entre estas dos dimensiones inseparables y a un tiempo constitutivas de toda forma de vida. La primera nos hace creer en algo, la segunda nos permite creer "con otros" que no comparten nuestras creencias, no compartiendo nosotros tampoco las suyas.⁸⁴

Una forma de expresar, todavía de forma más clara, si se quiere de forma operativa, la contingencia en el ámbito político es a través de la construcción de un dispositivo lógico-político que de cuenta de la *diferenciación* de las identidades ideológicas que se dan cita en la arena política con la pretensión de cambiar la distribución del poder político en la sociedad. En lugar de utilizar el esquematismo social de amigo/enemigo que ha caracterizado frecuentemente a la concurrencia ideológica en la arena política es más útil desplegar una *esquematismo temporal-social* que actúe no como una "fórmula política", ni como un principio de legitimación, ni como un valor en sí mismo sino más bien como una "regla de crecimiento" que posibilite la competencia política articulándola en torno a dos *límites político-funcionales* como son las categorías de "conservador" y "progresista".⁸⁵

Con esta semántica sobre el código político se tiene en cuenta que el *tiempo* es simultáneamente una condición para la posibilidad de *continuidad* de una identidad ideológica –por su incremento de lealtad de masas en la forma de votos- y también es una posibilidad para la *discontinuidad* –por su decremento de votos-. En estos términos, "ideologización" sería aquel proceso en el que "los repertorios de significados y de conceptos (que conforman una ideología) son atraídos y estructurados por el campo magnético del código político y asumen sus funciones de reduplicación y asignación de contrapartes".⁸⁶ Pensemos que dentro de este esquematismo actúa una *diferenciación temporal* de las identidades ideológicas, en base a la cual la ideología de la burguesía puede aparecer como "progresista" (revolucionaria) en la Francia de 1789 frente a la nobleza del Antiguo Régimen, y *después* (inmediatamente) a parece la ideología de la misma burguesía como "conservadora" frente al "progresismo" del proletariado; bajo el mismo criterio, lo que en un principio se consideró "progresista" (revolucionario), la toma del aparato del Estado del despotismo absolutista zarista por los soviéticos en Rusia en 1917, *después*, por razones que todos/as conocemos y que se pueden resumir en la premisa de que no todos los medios han sido adecuados para alcanzar un determinado horizonte de expectativas, el comunismo como tarea a realizar, proyectado como escatología salvífica, sin duda alguna, es considerado como un "pesado lastre" histórico, conservador, que se convierte, como muy bien ha apuntado F. Furet en el "pasado de otra ilusión".⁸⁷

En estos ejemplos vemos que comparecen: a) Un pasado, una experiencia prefigurada, un antes ideológico, b) Un umbral que actúa como el ahora de un espacio público abierto en donde se configuran tales tramas de experiencia prefigurada, donde se afirman o se niegan, donde se legitiman o se deslegitiman, *proyectando*, c)

⁸³ M. R. Lepsius, *Ibid*, p.p. 253, 254, 262, 265 y ss. Ver también *MULTICULTURALISM AND THE POLITICS OF RECOGNITION*, Princeton, NJ, 1992. Ver los artículos de K. A. Appiah: "Identity, Authenticity, Survival: Multicultural Societies and Social reproduction" y de J. Habermas, "Struggles for Recognition in Democratic Constitutional States", ambos incluidos en Ch. Taylor: *MULTICULTURALISM. EXAMINING THE POLITICS OF RECOGNITION*, Princeton, NJ, p. 105-149.

⁸⁴ M. Walzer: *THICK AND THIN. MORAL ARGUMENT AT HOME AND ABROAD*, Notre Dame, Indiana, 1994, p. 85 - 105.

⁸⁵ N. Luhmann: *The Differentiation of Society*, Nueva York, 1982, pág. 173. Ver así mismo R. Kosselleck: *Vergangene Zukunft*, Frankfurt, 1979, p. 211 - 260.

⁸⁶ N. Luhmann: *Ibid*, p. 180.

⁸⁷ F. Furet: *El pasado de una ilusión*, Barcelona, 1995.

Un horizonte de expectativas, un después ideológico refigurado, que es construido en la forma de un futuro posible de utopías del progreso social inminente y acelerado, sobre el que trabajan una serie de significaciones sociales –democracia, mercado, capital, bienestar, paz, solidaridad, etc.- articuladas en torno a un repertorio (*meaning catalogue*) estructurado que oscila entre los límites político-funcionales mencionados, “conservador” y “progresista”. La contingencia radica en la posibilidad de realizarse cualquier alternativa con arreglo a tal distinción directriz política.

Bibliografía

- *Alexander J., Smith Ph., (1996), "Social Science and Salvation. Risk Society as Mythical Discourse" *Zeitschrift für Soziologie*, Vol. 28, 4.
- *San Agustín, (1966), *La ciudad de Dios*, México D. F., Porrúa
- *Bauman, Z. (1991), *Modernity and Ambivalence*, Londres, Polity
- *Beck, U. (1993), *Die Erfindung des Politischen*, Frankfurt, Suhrkamp
- *Beck, U. (1996), "World Risk Society as Cosmopolitan Society?. Ecological Questions in a Framework of Manufactured Uncertainties" *Theory, Culture and Society*, Vol. 13, 4, 1-32
- *Bellah, R. N. (1970), "Religious Evolution" en *Beyond Belief. Essays in Religion in a Posttraditional World*, Nueva York, Harper and Row, 20-52
- *Berger, J. (1988), "Modernitätsbegriffe und Modernitätskritik in der Soziologie", *Soziale Welt*, 39, 2, 222-240
- *Berger, P. L. (1972), *Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona, Kairos
- *Berger, P. L. (1991), *A Far Glory*, Nueva York, Anchor Books
- *Berriain, J. (1996), (Edit.), *Las consecuencias perversas de la modernidad*, Barcelona, Anthropos
- *Berriain, J. (1996), *La integración en las sociedades modernas*, Barcelona, Anthropos
- *de Blas A., (1983), *Nacionalismo e ideologías contemporáneas*, Barcelona, Espasa
- *Blumenberg, H. (1985), *The Legitimacy of the Modern Age*, Cambridge, Mass, MIT Press
- *Blumenberg, H. (1985), *Work on Myth*, Cambridge, Mass, MIT Press
- *Burke, K. (1961), *The Rethoric of Religion*, Berkeley, California, University of California Press
- *Canguilhem, G. (1970), *Lo normal y lo patológico*, Buenos Aires, Siglo XXI
- *Castoriadis, C. (1992), *Le monde morcelé*, París, Seuil
- *Cornford, F. M. (1984), *De la religión a la filosofía*, Barcelona, Ariel
- *Döbert, R. (1973), *Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme*, Frankfurt, Suhrkamp
- *Douglas, M. (1992), *Risk and Blame. Essays in Cultural Theory*, Londres, Routledge and Kegan Paul
- *Drewerman, E. (1991), *Kleriker. Psychogram eines Ideals*, Olten, DTV
- *Dubiel, H. (1994), *Ungewissheit und Politik*, Frankfurt, Suhrkamp
- *Eisenstadt, S. N. (1986), (Edit.), *The Axial Age Civilizations*, Albany, Nueva York, State University of New York Press
- *Dworkin R., (1978), "Liberalism", S. Hampshire, (Editor), *Public and Private Morality*, Cambridge University Press, Cambridge
- *Elster, J. (1988), *Uvas amargas*, Barcelona, Península
- *Elster, J. (1989), *Ulises y las sirenas*, México D. F., FCE
- *Elster, J. (1989), *Solomonic Judgements*, Nueva York, Cambridge University Press
- *Elster, J. (1994), *Lógica y sociedad*, Barcelona, Gedisa
- **Los filósofos presocráticos*, (1981), Madrid, Gredos, Vol. 1
- *Franklin, J. (1998), (Edit.), *The Politics of Risk Society*, Londres, Polity
- *Furet F., (1995), *El pasado de una ilusión*, Barcelona, FCE
- *García Blanco, J. M^a (1993), "Racionalidad y riesgo en la identidad de las sociedades complejas" en E. Lamo de Espinosa, J. E. Rodríguez Ibañez, *Problemas de teoría social contemporánea*, Madrid, CIS
- *Giddens, A. (1991), *Modernity and Selfidentity*, Londres, Polity
- *Giddens, A. (1994), *Beyond Left and Right*, Londres, Polity
- *Gil Calvo, E. (1995), *El destino*, Barcelona, Paidós
- *González García, J. M^a (1992), *Las huellas de Fausto*, Madrid, Tecnos
- *González García, J. M^a (1996), "Límites de la racionalidad social: azar, fortuna y riesgo", A. Perez-Agote, I. Sánchez de la Yncera, (edits.), *Complejidad y teoría social*, Madrid, CIS
- *González García, J. M^a (1999), *Metáforas del poder*, Madrid, Alianza
- *Greene, W. Ch. 1963 (1944), *Moira. Fate, Good and Evil in Greek Thought*, Nueva York, Harper and Row
- *Habermas, J. (1975), *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Buenos Aires, Amorrortu
- *Habermas, (1987), *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, Vol. 1
- *Habermas, (1988), *Nachmetaphysischen Denken*, Frankfurt, Suhrkamp,
- *Heidegger, M. *Sein und Zeit*, Tubinga, Max Niemeyer

- *Hesiodo, (1981), *Teogonía y otros escritos*, México D. F., Porrúa
- *Horkheimer, M. Adorno, Th. (1996), *Dialéctica de la ilustración*, Madrid, Trotta
- *Jaspers, K. *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Munich, Piper
- *Kern, W. (1969), “La providencia de Dios mantiene el mundo en su ser y en su obrar: en orden al hombre” en *Mysterium salutis*, Madrid, Cristiandad, Tomo II, Vol. 2
- *Kosselleck, R. (1979), *Vergangene Zukunft*, Frankfurt, Suhrkamp
- *Lanceros, P. “Ragnarök: el destino de los dioses” en *El destino de los dioses*, Trotta, en prensa
- *Lepsius M. R., (1990), “Ethnos und Demos” en *Interessen, Ideen und Institutionen*, Opladen, Westdeutscher
- *Luckmann, Th. (1991), *Die Unsichtbare Religion*, Frankfurt, Suhrkamp
- *Luhmann, N. (1977), *Funktion der Religion*, Frankfurt, Suhrkamp
- *Luhmann, N. (1982), *The Differentiation of Society*, Nueva York, Columbia University Press
- *Luhmann, N. (1988), “Distinctions Directrices” en *Soziologische Aufklärung*, Opladen, Westdeutscher, 1988, Vol. 4, 13-31
- *Luhmann, N. (1989, “Die Ausdifferenzierung der Religion” en *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Frankfurt, Suhrkamp, Vol. 3, 259-357
- *Luhmann, N. (1991), *Soziologie des Risikos*, Berlin, De Gruyter
- *Luhmann, N. (1992), *Beobachtungen der Moderne*, Opladen, Westdeutscher
- *Uhmann, N. (1993), *La ciencia de la sociedad*, México D. F.- Barcelona, Anthropos
- *Luhmann, N. (1996), “Complexity, Structural Contingencies and Value Conflicts”, P. Heelas, S. Lash, P. Morris, (Edits.), *Detraditionalisation*, Londres, Blackwell, 59-71
- *Luhmann, N. (1997), *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt, Suhrkamp, Vol. 2
- *Luhmann, N. (1998), *Complejidad y modernidad: de la unidad a la diferencia*, Madrid, Trotta
- *Luhmann, N. (1998), *Sistemas sociales*, Barcelona, Anthropos
- *Melucci, A. (1996), *The Playing Self*, Londres, Cambridge University Press
- *Neher, A. (1976), “The View of Time and History in Jewish Culture” en P. Ricoeur, (Edit.), *Cultures and Time*, Paris, The Unesco Press, 149-168
- *Niermann, E. (1974), “Providencia” en *Sacramentum Mundi*, Barcelona, Herder, , Vol. 5, 630-635
- *Nussbaum, M. (1995), *La fragilidad del bien: fortuna y ética en la tragedia y en la filosofía griega*, Madrid, Visor
- *Offe, Cl. (19988), “Bindung, Fessel und Bremse. Die Unübersichtlichkeit von Selbstbeschränkung Formeln” en A. Honneth et al, *Zwischenbetrachtungen. Im Prozess der Aufklärung*, Frankfurt, Suhrkamp, 739-775
- *Ramos R., (1999), “Prometeo y las flores del mal: El problema del riesgo en la sociología contemporánea”, F. García Selgas, R. Ramos, (Editores), *Globalización, reflexividad y riesgo*, Madrid, CIS
- *Rawls J., *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press
- *Rorty, R. (1991), *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós
- *Schluchter, W. (1979), “The Paradox of Rationalization” en G. Roth, W. Schluchter, *Max Weber’s Vision of History*, Berkeley, University of California Press, 11-65
- *Schluchter, W. (1988), *Religion und Lebensführung*, Frankfurt, Suhrkamp, 2 volúmenes
- *Schopenhauer, (1994), *Los Designios del Destino*, Madrid, Tecnos
- *Schwartz, B. (1975), “The Age of Transcendence” en *Wisdom, Revelation and Doubt, Daedalus*, Spring, 1-22
- *Solaguren, C. (1966), “Contingencia y creación en la filosofía de Duns Scoto”, *Verdad y Vida*, 24, 55-100
- *Taylor Ch.(1994), *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton, Nueva Jersey
- *Taylor Ch., (1989), “The Liberal Communitarian Debate” en N. Rosenblum, (Editor), *Liberalism and the Moral Life*, Harvard University Press, Cambridge, Mass
- *Santo Tomás, (1977), *Summa contra los gentiles*, México D. F. Porrúa
- Trías, E. (1993), *Eugenio Trías. Una experiencia indagadora y metódica del ser como límite*, Anthropos, 4 (nueva Ed.)
- *Walzer M., (1994), *Thin and Thick. Moral Argument at Home and Abroad*, Notre Dame, Indiana
- *Walzer M., (1995), “The Communitarian Critique of Liberalism” en A. Etzioni, (Editor), *New Communitarian Thinking*, Charlottesville, Virginia, University Press of Virginia
- *Weber, M. ((1978), *Economía y sociedad*, México, D. F., FCE.

- *Weber, M. (1983, Vol. 1, 1987, Vol. 2, 1988, Vol. 3), *Ensayos sobre sociología de la religión*, Madrid, Taurus
- *Wellmer, A. ((1993), “Wahrheit, Kontingenz, Moderne”, *Endspiele: Die Unversöhnliche Moderne*, Frankfurt, Suhrkamp, 157-178
- *Wellmer A., (1993), “Bedingungen einer demokratischer Kultur”, M. Brumlik, H, Brunkhorst, (Editores), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt, Fisher
- *Woodward, F. L. (1956), *The Book of the kindred Sayings*, Londres, Luzac

Paradigma en el personaje de ficción

Dra. Liduvina Carrera*

Resumen

Este artículo pretende dar cuenta, a partir de la crisis postmoderna y desde la óptica de los paradigmas de Th. S. Kuhn, de cómo la comunidad de críticos literarios ha cambiado su visión acerca del análisis y construcción del personaje de la narrativa de ficción, pasando de una perspectiva monolítica a una perspectiva abierta y plural sobre el asunto.

Palabras claves: narrativa de ficción, paradigmas, postmodernidad.

*Dra. En Letras. Profesora e Investigadora del Centro de Investigaciones Lingüísticas y Literarias de la Universidad Católica Andrés Bello.

Paradigm in the fiction character

Dra. Liduvina Carrera

Abstract

This article studies, after the post-modern crisis and T.S. Kuhn's optic of paradigms, how the community of critics had turnabout their beliefs concerning to the analysis and construction of the character in the fiction narrative, moving from a monolithic perspective to an open and plural one.

Key words: fiction narrative, paradigms, postmodernity.

A modo de introducción

Esta lectura pretende dar cuenta de cómo la comunidad de críticos literarios, al vivir la crisis finisecular de la postmodernidad en el siglo XX, ha cambiado su visión acerca de cómo se debe analizar y construir el personaje de la narrativa de ficción. Por tal motivo, se subscriben las ideas de filósofo Kuhn, T (1971) para quien una comunidad científica o profesional logra cambiar sus ideas, luego de haber experimentado un momento de crisis. Después de la revolución científica, dicha comunidad adopta una nueva visión ante el problema y, de esta manera, se enfrenta a un nuevo paradigma.

Antes de la crisis finisecular del siglo XX, el personaje de las ficciones narrativas había sido estudiado como un ser monolítico, casi confundido con el referente real -en caso de que existiese-, y era analizado o construido bajo un solo aspecto representativo. Con la crisis de la postmodernidad, se ha presentado una visión pluridimensional del saber que, también, se ha reflejado en el área de la literatura. Por esta razón, los especialistas, miembros de una comunidad de críticos literarios y autores de ficción narrativa, han aceptado una nueva idea, esto es: un método diferente para analizar y construir los personajes de los textos de ficción narrativa.

Si en la narrativa tradicional, se observaba un personaje monolítico, estudiado solamente bajo un punto de vista o como representante de una situación determinada; en la narrativa de finales de siglo XX, se ha tenido que recurrir a la visión múltiple del ente de papel, construido con la ayuda de nuevas formas de aproximación, en las que predominan la ambigüedad, la arbitrariedad y el narcisismo.

A continuación, procuraremos revisar las ideas del filósofo Kuhn (1971) en lo que se refiere a los paradigmas y la manera cómo este pensamiento se relaciona con el hecho literario, para que haya sido cambiado el paradigma correspondiente al análisis y construcción de los personajes en las obras narrativas de finales del siglo XX.

Las teorías de Kuhn

Si partimos de las ideas del filósofo Kuhn, para quien la ciencia es una constelación de hechos, teorías y métodos reunidos en los libros de texto y los científicos son los hombres esforzados en contribuir con algún elemento de esa constelación particular (Kuhn, 1971: 21); podremos decir, en el caso de la ficción narrativa, que la comunidad científica está constituida por los críticos literarios y autores de ficción, ambos enriquecedores del área por sus estudios y creaciones, y que la ciencia está conformada por las diversas teorías y las obras de ficción publicadas por los críticos y los autores. En este orden de ideas, estos científicos han pasado por un período de ciencia normal, en el que han ofrecido el producto de sus investigaciones, basadas firmemente en una o más realizaciones científicas pasadas (Kuhn, 1971: 33). Como las realizaciones aludidas han sido reconocidas durante un tiempo, por esta comunidad científica particular, constituyen el fundamento de su práctica posterior.

Es de observar que el filósofo Kuhn ha utilizado la palabra Paradigma con diferentes acepciones; de la misma manera, que “algunos ejemplos aceptados de la práctica científica real. (...) incluyen ley, teoría, aplicación e instrumentación, y proporcionan modelos de los que surgen tradiciones particularmente coherentes de investigación científica”. Por esta razón y como “un paradigma es un modelo o patrón aceptado” (Kuhn, 1971: 51), el grupo perteneciente a la comunidad profesional utiliza esos modelos para las observaciones de sus temas de investigación.

En períodos de ciencia normal, se estabilizan las normas y los científicos dan mayores aportes a sus teorías, pero cuando se transforman los paradigmas, ocurren las denominadas revoluciones científicas. De aquí que el paradigma transformado dé paso a un nuevo paradigma y esta transición sucesiva de un paradigma a otro, por medio de una revolución, se convierta en patrón usual de desarrollo para una ciencia madura. En

consecuencia, la ciencia normal consistirá en la realización de una promesa de éxito, mediante la ampliación del conocimiento de aquellos hechos que el paradigma muestra como particularmente reveladores y, de esta forma, se aumentará: “la extensión del acoplamiento entre esos hechos y las predicciones del paradigma y, por medio de la articulación posterior, del paradigma mismo” (Kuhn, 1971: 52).

En todo caso, el salto de un paradigma a otro no es violento; al contrario, primero existe la sospecha de que algo anda mal, y este hecho es preludeo del descubrimiento. En tal sentido: “la percepción de la anomalía - un fenómeno para el que el investigador no estaba preparado por su paradigma - desempeña un papel esencial en la preparación del camino para la percepción de la novedad” (Kuhn, 1971: 100). Cuando varios paradigmas cambian y se destruyen en gran escala, surgen cambios importantes tanto en los problemas como en las técnicas de la ciencia normal; de aquí que, generalmente, al surgimiento de nuevas teorías, precede un período de inseguridad profesional profunda y el fracaso de las reglas existentes sirve de preludeo para la búsqueda de otras nuevas. Pareciera que este hecho incide negativamente en el avance de los estudios científicos, pero el argumento en pro del papel desempeñado por la crisis resulta impresionante, como bien lo hace notar Kuhn: “la solución de todos y cada uno de ellos había sido, prevista durante un período en que no había crisis en la ciencia correspondiente; y en ausencia de crisis, estas previsiones fueron desdeñadas”. (125). Precisamente, señala el autor, que el significado de las crisis indica la llegada de la ocasión para rediseñar las herramientas; en otras palabras: “las crisis son una condición previa y necesaria para el nacimiento de nuevas teorías” (Kuhn, 1971: 128).

En torno a estas ideas, hay que tomar en cuenta el hecho de que: “para que una anomalía provoque crisis, debe ser algo más que una simple anomalía” (135), porque de lo contrario no llamaría la atención de hombres especializados en la búsqueda de nuevos caminos de investigación. No sólo hay que tomar en cuenta la magnitud de la crisis para elaborar las ideas de Kuhn, habría que ver también cómo los efectos de la crisis no dependen enteramente de su reconocimiento consciente. Recordemos que todas las crisis se inician con la confusión de un paradigma y el aflojamiento consiguiente de las reglas para la investigación normal. A este respecto, la investigación durante las crisis se parece mucho a la que tiene lugar en los períodos anteriores a los paradigmas, con excepción de que el primer caso y el lugar de la diferencia son, a la vez “más pequeño y mejor definido” (139).

La transición de un paradigma en crisis, a otro nuevo del que pueda surgir una nueva tradición de ciencia normal, es una reconstrucción del campo, a partir de nuevos fundamentos. De manera tal, que ocurre la reconstrucción capaz de cambiar algunas de las generalizaciones teóricas más elementales del campo, así como también muchos de los métodos y aplicaciones del paradigma. Durante el período de transición habrá una gran coincidencia, aunque nunca completa, entre los problemas que pueden resolverse con ayuda de los dos paradigmas, el antiguo y el nuevo; pero habrá una diferencia decisiva en los modos de resolución. En fin: “cuando la transición es completa, la profesión habrá modificado su visión del campo, sus métodos y sus metas.

Para Kuhn, la crisis es un preludeo apropiado al surgimiento de nuevas teorías, porque: “el nacimiento de una nueva teoría rompe con una nueva tradición de práctica científica e introduce otra nueva que se lleva a cabo con reglas diferentes y dentro de un universo de razonamiento también es diferente, esto sólo tiene probabilidades de suceder cuando se percibe que una primera tradición ha errado el camino de manera notable”. (146). Las crisis debilitan los estereotipos y proporcionan los datos adicionales necesarios para un cambio de paradigma fundamental; de manera que, “a veces, la forma del nuevo paradigma se vislumbra en la estructura que le da la anomalía a la investigación no ordinaria” (Ibid). En cambio, el nuevo paradigma o el indicio suficiente para permitir una articulación posterior, surge repentinamente, a veces en medio de la noche, en la mente de un hombre sumergido profundamente en crisis.

Sin la aceptación de un paradigma no habría ciencia normal, porque los paradigmas están dirigidos hacia la ciencia que los produce y son la fuente de los métodos, problemas y normas de resolución, aceptados por cualquier comunidad científica madura en cualquier momento dado. Al apropiarse del paradigma, el científico adquiere al mismo tiempo: teoría, métodos y normas. Es muy posible que un historiador de la ciencia pueda sentirse tentado a proclamar que cuando cambian los paradigmas, el mundo mismo cambia con ello; sin

embargo, no ocurre así porque, guiado por un nuevo paradigma, lo que se hace es adoptar nuevos instrumentos con la búsqueda de otros lugares. Durante las revoluciones los científicos ven la novedad porque: “los cambios de paradigmas hacen que los científicos vean el mundo de investigación, que les es propio, de manera diferente” (176).

Después de una revolución, el científico siempre verá el mismo mundo; porque, aun cuando lo haya podido emplear antes de manera diferente, gran parte de su vocabulario y de sus instrumentos de laboratorio corresponden a los mismos de siempre. Como resultado de ello, la ciencia post-revolucionaria incluye muchas de las mismas manipulaciones, llevadas a cabo con los mismos instrumentos que los empleados antes de la revolución (203). Los nuevos paradigmas nacen de los antiguos, incorporan ordinariamente gran parte del vocabulario y de los aparatos, tanto conceptuales como de manipulación, que previamente había empleado el paradigma tradicional; por tanto, en el nuevo paradigma, los términos, los conceptos y los experimentos antiguos entran en relaciones diferentes unos con otros. (131).

Como complemento de esta primera aproximación, se deben recordar las características de las comunidades; el grupo que comparte las soluciones dadas por el nuevo paradigma no puede ser tomado fortuitamente de la sociedad como un todo, sino de la comunidad de sus colegas profesionales. Los miembros del grupo, por lo tanto, serán individuos y en virtud de su preparación y experiencia compartida, deberán ser considerados como los únicos poseedores de las reglas del juego o de alguna base equivalente para emitir juicios inequívocos. Esta lista surge de la práctica de ciencia normal, sus características separan al grupo de otros grupos profesionales y el miembro de esta sociedad: “debe ver como progreso el cambio de paradigma”. (Kuhn, 1971: 260).

La crisis finisecular

La crisis postmoderna de finales de del siglo XX ha sido ocasión propicia para rediseñar las herramientas de la comunidad científica de críticos literarios y autores de ficción. En consecuencia, se puede decir que la postmodernidad ha sido condición previa y necesaria para el nacimiento de las nuevas teorías que dan cuenta del análisis y construcción del personaje ficcional.

Las ideas en torno a la postmodernidad y su diálogo con la llamada modernidad han abierto un espacio a conceptos novedosos en las últimas décadas del siglo XX. Siendo unos términos tan discutidos en las diferentes áreas del saber, es evidente que cada pensador haya llegado a sus propias conclusiones al respecto. Por tal motivo, cuando se desea abarcar una idea más amplia acerca del contenido de dichas palabras, se debe rastrear el pensamiento de algunos teóricos y, de esta manera, obtener un corpus definitorio de lo que han significado dichos términos.

El vocablo “moderno” ha tenido diferentes acepciones, según las diversas áreas del saber en que se encuentre inscrito. Desde sus comienzos, ha estado unido a la idea de exactitud y de medida rigurosa (Ballesteros, 1990: 17), precisión que es ofrecida como paradigma del conocimiento. Tomando en cuenta este punto de vista, el proceso de la modernización abarca desde los descubrimientos técnicos hasta los grandes pensadores de la Ilustración, como lo fueron Descartes en 1650 y Pascal en 1662. Ambos filósofos sistematizaron la evolución anterior y previeron las bases de una sociedad que progresara hacia un futuro mejor.

Algunos autores han entendido la modernidad como la época histórica que se extiende desde al S. XVII, cuando surgieron las ciencias experimentales y la afirmación filosófica de la subjetividad, hasta nuestros días (Viana, M et alii. 1996: 83). De igual forma, ha sido interpretada como la configuración cultural que le correspondió a la época moderna, dominada por la fe en el progreso, en la razón y en las capacidades autónomas del hombre. La confianza en la Ilustración fijó las bases de la modernidad; en tal caso, resulta relevante la mencionada figura de Descartes como fundador de la filosofía moderna y de la cultura de los tiempos modernos (Margot, J. P. 1995: 11). Aunque, a partir de este autor, la historia de la metafísica podría pensarse como la presentación de un progreso continuo, la idea se consagra socialmente en el siglo XVIII, y su fundamento inmediato estuvo en las innovaciones introducidas en la vida social por las ciencias y la

técnica. Este siglo fue entendido como el “Siglo de las Luces” en contraposición con el oscurantismo de la Edad Media y, en definitiva, ha sido la época en que se erigió la razón superadora, explicadora y progresista como paradigma de la verdad. (Ross, W. 1992: 301).

El tema organizador moderno se basa en que la sociedad funcione con la precisión de un reloj; en este sentido, la clave de la modernidad se fundamenta en la certeza de que el futuro debe superar al pasado o al presente; al coincidir con la plenitud, todo se deduce de la idea de progreso y, de aquí, se desprende el carácter necesario del adelanto histórico. Para otros autores, (Fernández L. citado por Margot, J.M. 1995: 7) el comienzo de la modernidad se dio a partir de la muerte de Descartes en 1650 y la de Pascal en 1662; así, los pensadores de la Ilustración fueron modernos y firmes creyentes en la razón científica.

La discusión acerca del significado de la modernidad se extiende, incluso, hasta su posible vigencia o caducidad antes de dar paso a la postmodernidad. Por ello, existen diferencias de criterio y, aunque para algunos, ha sido una propuesta muerta y un asunto agotado; para otros, consiste todavía en un proyecto inacabado, que sigue su proceso. En todo caso, sean cuales fueren las creencias al respecto, lo que sí parece estar claro es que la modernidad “surgirá con la idea del sujeto autónomo, con la fuerza de la razón, y con la idea del progreso histórico hacia un brillante final en la tierra” (Urdanibia, I. 1990: 51).

Para concebir la historia como realización gradual de la humanidad, hay que verla como un transcurso unitario; de esta manera, se hablará de perfeccionamiento si existe la historia. Sin embargo, cuando se deja de hablar de ella con un sentido unitario, no existe el progreso de la humanidad y esto sucede, precisamente, porque no hay un centro alrededor del cual se reúnan los acontecimientos. Hasta hace poco, se había concebido la historia como una serie de vicisitudes de las naciones situadas en la zona “central”, del Occidente, que representaba el lugar de la civilización. Fuera de este espacio se encontraban los hombres primitivos y las naciones en vías de desarrollo; por esta razón, se ha dicho que los hechos relatados por la historia han sido “vicisitudes de la gente que cuenta, de los nobles, los soberanos y la burguesía cuando llega a ser poderosa; en cambio los pobres e incluso los aspectos de la vida que se consideran <bajos> no hacen historia” (Vattimo, G. 1990: 11). Desde este nuevo visor, no existe la perspectiva de una historia única, sino de imágenes del pasado propuestas desde diversos puntos de vista; por esa razón, resulta ilusorio que se piense en la existencia de un punto de partida único y supremo que pueda unificar todos los demás.

En este orden de ideas, surge la crisis de la historia y, con ella, la del progreso, porque si no hay un decurso unitario de las vicisitudes humanas, no se podrá siquiera sostener que se avanza hacia un fin o que se realiza un plan racional de emancipación de la humanidad. Si el sentido de la historia había sido la realización de la civilización y la historia no puede ser concebida unitariamente a partir de un solo punto de vista organizador del centro, es obvio que tampoco el perfeccionamiento se pueda concebir desde un determinado ideal del hombre.

Sea cual fuere el razonamiento acerca de la modernidad, lo que sí es posible precisar es la existencia de múltiples señales de malestar, generadas a partir de ella. Todas tienen en común una denuncia, más o menos explícita, del modo de vida imperante en la sociedad moderna como frustrante y alienante. La idea de ascenso, alma de la modernidad, ha entrado en crisis y el hombre se ve rodeado de desilusión, descontento y desencanto. Ante estos hechos, surge la denominada postmodernidad como rechazo a un proyecto que ya no satisface las aspiraciones humanas. Este fenómeno reciente se ha expandido con gran velocidad en “las conciencias de los hombres de nuestros días” (Viana, M et alii. 1996: 101) y, con la sensación general de malestar, está implicado el “post” del término; en otras palabras, nace el deseo de despedirse de la modernidad. De todo esto, se desprende la noción de que la cultura de la postmodernidad no es un fenómeno patrimonial de élites intelectuales o de vanguardias políticas, sino del hombre común, inserto en el mar de confusiones de su entorno diario.

Aunque para muchos, la postmodernidad esté considerada como una moda pasajera, a grandes rasgos, los pensadores opinan que no es una determinación temporal o una época posterior a los modernos (Fischer, H.R. 1997: 16), sino un cambio en la actitud espiritual. Postmodernidad no significa, al menos para los autores más importantes y respetables, una época que sigue a la modernidad sino un nuevo enfoque y una actitud espiritual

distinta (Welsch W, 1997: 36). Vemos, de esta manera, cómo la palabra designa un estado del alma o una condición del espíritu; porque el hombre se siente indefenso ante la fragmentación de la historia y, debido a ello, procura organizar el caos acudiendo a discursos paralelos que lo ayuden a comprender un mundo de apariencias, donde el paso del tiempo ha dejado de presentarlo como real y lo ha desfigurado en simulacros y espejos "deformantes".

La postmodernidad también ha sido considerada como un período crítico de la modernidad; el sujeto está consciente de que el mañana no existe y, si no hay futuro, evidentemente tampoco habrá fin. Baudrillard cree que no existe el fin porque se vive su exceso; por eso, el hombre postmoderno se siente inmerso en un espacio sin asidero. Como ha alcanzado su límite especulativo y extrapolado todos sus desarrollos virtuales, "se desintegra en sus elementos simples según un proceso catastrófico de recurrencia y de turbulencia" (Baudrillard, J. 1993:39).

Aunque la cultura postmoderna escape a definiciones formales, posee características caracterizadoras como serían la fragmentación del pensamiento y el hecho de no seguir patrones establecidos; en tal sentido, el pensamiento postmoderno se ha liberado de la unidad y, si su comienzo radica donde todo termina, se afirma el paso a la pluralidad como hecho deseable. En la condición postmoderna, se confirma la idea de que lo diverso puede ser una forma de felicidad y su punto central consiste en la diseminación incomprensida dentro de la unidad sistemática que intente cumplir con las exigencias del caso. De esta manera, la legitimación consistirá, por una parte, en reconocer la multiplicidad e "intraducibilidad" de los juegos del lenguaje, mutuamente ensamblados y, por otra, su autonomía y su especificidad, sin reducir los unos a los otros.

El hombre occidental había afirmado su existencia en los saberes y discursos de la modernidad, ejercidos por medio de las narrativas centralizadas en una ideología dominante o "relatos legitimantes" (Lyotard, J.F. 1989); pero, en la actualidad, los puntos de vista centrales, a saber: grandes relatos, metarrelatos o relatos legitimantes, han perdido credibilidad y han dado paso a la pluralidad del conocimiento; por ello, se decreta la muerte del discurso legitimante, para que la autenticación del saber se plantee en otros términos.

El sujeto postmoderno se ha visto involucrado en una época que corría vertiginosamente hacia el nuevo milenio; de esta forma, lo simple se hacía complejo, lo múltiple prevalecía sobre lo singular, lo aleatorio sobre lo determinado y el caos ambicionaba ganar al orden; en definitiva, se producía el enfrentamiento ante la ambigüedad por la existencia de una realidad incierta (Balandier, G. 1993: 61). El hombre se ha descubierto desterrado de un mundo cuyo orden, unidad y sentido han traicionado su discurso abierto a la imprecisión; por eso, en presencia de una realidad fluctuante y fragmentada, se ha interrogado acerca de su propia vida y su realidad. En tal sentido, el sujeto postmoderno deviene ambiguo, arbitrario y narcisista y, ante un mundo fluctuante y sin principios claramente legitimados, se ha sentido incapaz de identificarlos con facilidad, porque su propia identidad reposa inestable y insegura.

Jaques Baudrillard cree que la historia, el sentido y el progreso no encuentran su liberación, porque la percepción del futuro ha sido diluida por la parálisis del tiempo. Ante la crisis planteada en la postmodernidad, el centro mismo de la información, la historia está obsesionada por su desaparición porque la propia historia no era, en el fondo, más que un inmenso modelo de simulación (Baudrillard, J.1993: 279); quizá por ello, el sujeto finisecular se ha esforzado en la búsqueda de nuevas realidades y haya deseado apropiarse, entre otros, de los recursos que le ofrecen las tecnologías de la comunicación para dar respuesta a sus planteamientos.

En torno a las ideas emanadas de un futuro incierto, Vattimo apuntaba que sólo con la existencia de la historia se podía hablar de progreso y, por eso, la modernidad había dejado de existir cuando desapareció la posibilidad de seguir hablando de la historia como una entidad unitaria (Vatimo, G. 1990:10). Esta concepción de la historia, en efecto, implicaba la existencia de un centro alrededor del cual se reunieran y ordenaran los acontecimientos; pero en la postmodernidad, si no hay historia central porque cada quien interpreta los acontecimientos según su punto de vista, el hombre desilusionado siente que ha perdido su propia identidad y desconoce su razón en el mundo, ya no confía en la realidad conocida y busca nuevos espacios para entender su propia existencia y la de los demás. De esta manera, al carecer de una historia

única, surgen imágenes del pasado propuestas desde diversos puntos de vista y, con ellas, la idea de crisis en todo lo que se refiere al progreso: si no hay un decurso unitario de las vicisitudes humanas, no se podrá ni siquiera sostener el avance hacia un final de emancipación.

Con la cultura postmoderna, nace de la desilusión ante el fracaso del proyecto histórico en su promesa de asegurar la felicidad; y se proyecta como signo revelador de una crisis profunda y como refugio para la reflexión de las nuevas orientaciones. Desde el momento en que la historia no puede ser percibida como entidad unitaria, el individuo se ha enfrentado a la crisis finisecular del siglo XX, y su conciencia postmoderna ha preferido nuevos paradigmas a los ya establecidos.

En lo que atañe a la comunicación científica de críticos literarios y elaboradores de ficción, se observa cómo en el período finisecular, se ha perdido el sentido al hecho de ser modernos, porque las filosofías de la postmodernidad han descalificado los movimientos culturales que prometían utopías y auspiciaban el progreso. La literatura y el conocimiento científico habían identificado repertorios de contenidos que debían ser manejados para ser cultos en el mundo moderno (García Canclini, N. 1989: 13); ahora, en la condición postmoderna, la narrativa literaria se ha convertido en metáfora del espejo roto y discurre como discurso fragmentado.

Ante este panorama de crisis finisecular, se ha precisado la búsqueda de otras elaboraciones y diferentes análisis para los personajes de los discursos narrativos; de manera que respondan a las aspiraciones del sujeto finisecular. Con la visión fragmentaria de su condición postmoderna, algunos miembros de la comunidad científica de críticos literarios y autores ficcionales han cambiado sus ideas luego de experimentar la crisis, y han adoptado el nuevo paradigma para organizar y construir al ente de papel de la narrativa ficcional.

El cambio de paradigma en el discurso literario: la construcción del personaje ficcional

Las teorías de Khun (1971) coinciden con la búsqueda de nuevos paradigmas que atañen al estudio y elaboración de personajes en las obras narrativas del escritor finisecular. Con la postmodernidad ha surgido la llamada crisis existencial en diferentes disciplinas de estudio y, en lo que respecta a la literatura, evidentemente, tendríamos que pensar en una comunidad de profesionales dedicados al análisis y elaboración de obras ficcionales. Por consiguiente, es posible estudiar la narrativa desde dos aspectos: el tradicional y el finisecular del siglo XX. Antes del boom que representaron los años sesenta en el conocimiento de la novedosa narrativa latinoamericana, existían obras que presentaban un personaje monolítico. Según el paradigma de la comunidad de críticos literarios, éste podía ser estudiado en forma omnisciente, comúnmente presentado en una tercera persona, y también en forma autobiográfica o en primera persona. En la actualidad, ha habido un cambio de aproximaciones porque, precisamente la época finisecular ha presentado una crisis que modela un ser fragmentado, al que ya no se puede estudiar desde un sólo ángulo.

1. El paradigma de la narrativa tradicional

El primer paradigma estudiaba al personaje de los textos narrativos ficcionales como un ente individual y colectivo en su tránsito por la historia. Los investigadores - comunidad de profesionales correspondiente a la crítica literaria - estudiaron de una manera detallada la presencia del personaje elaborado por los autores de ficción; para ello, cifraron actitudes arquetípicas y proyectaron fenómenos psicológicos. Durante este período de ciencia normal, los métodos para aproximarse al estudio de estos entes ficcionales partieron de la crítica como elementos del discurso. Como las normas estaban estabilizadas, los críticos dieron muchos aportes con sus teorías y los escritores multiplicaron su creación.

En la comunidad profesional de críticos tradicionales, Luckacs (citado por Bustillo, 1995) ha estudiado al personaje como portador de la visión de mundo. Lo ha asumido como “héroe problemático” que sufre desequilibrio existente entre el mundo exterior y su mundo interior. Goldman (ibid) lo retoma como “individuo problemático” en la narrativa. Las tendencias formalistas vieron a este hombre “personaje”

robotizado que se definía sólo por sus atributos o acciones; en lo que respecta a las proposiciones psicoanalistas, se cuenta con las líneas de Joseph Campbell, quien sigue a Freud y a Jung al observar que las hazañas del mito sobreviven en los tiempos modernos; este autor en su obra *El héroe de las mil caras* utiliza el esquema de la aventura mitológica del héroe. Juan Villegas, otro autor, toma estos datos y los sintetiza en separación, iniciación y retorno. En este orden de ideas, Fernando Rísquez, con sus teorías del inconsciente colectivo basadas en Jung, trabaja el personaje femenino según el complejo arquetipal de la madre: Deméter: la hija o doncella. Kore y la bruja o encantadora: Hécate; por su lado la psicocrítica ha buscado la explicación en las características psíquicas. (Bustillo, 1995). En consecuencia, se puede observar que la forma de abordar al personajes ficcional ha sido cambiada, aunque en el fondo siempre se refieren al mismo personaje monolítico. Forster lo ha dividido en chatos (cuando son definidos por una sola frase) y redondos (cuando están sujetos a cambios en el transcurso de la narración). Jara y Moreno retoman esta tipología y los han dividido en estáticos y dinámicos bajo los mismos patrones de Forster. Ducrot y Todorov en su *Diccionario Enciclopédico* reseñan a los críticos anteriores y, además, mencionan a Greimás con su actante despojado de vida.

Estas son, a grandes rasgos, las ideas que poseía la comunidad de profesionales para analizar los personajes de las obras narrativas tradicionales. Luego, con la crisis surgida a raíz de la postmodernidad y la diversidad presentada por el personaje, se dio paso a otra idea, a otra visión del problema con herramientas diferentes. Sin embargo, hay que observar que el paso de un paradigma a otro no se dio violentamente. A partir de la crisis de fin de siglo, la crítica se dio cuenta de que “algo andaba mal” en lo referente al estudio del personaje de sus obras y, por ese motivo, se preparó el camino para el nuevo descubrimiento. De la misma forma, los escritores complicaron lúdicamente la construcción de sus protagonistas de ficción.

2.- El paradigma en la narrativa finisecular

La narrativa finisecular se ha propuesto recuperar la dimensionalidad propia de las figuras ficcionales como “seres de papel” con la significación humana. Carmen Bustillo (1995) ha criticado el daño de reducir al sujeto a una persona gramatical o a lo sociológico o psicológico. De esta manera, se comienza a generar una nueva idea de cómo debe ser tratado el personaje en las obras narrativas del postboom. Con la crisis finisecular, la crítica literaria se dio cuenta de que había llegado la ocasión para rediseñar sus herramientas; de esta forma, surgirían las nuevas teorías sobre personajes novedosos. Como toda crisis se inicia con la confusión de un paradigma y el aflojamiento consiguiente de las reglas para la investigación normal, se inició una reconstrucción en la forma /otra para analizar el personaje de la narrativa contemporánea. Al presentarse un sujeto inconcluso y caótico en un mundo de finales de siglo XX, el ente de papel que bien podría tener su referente en una persona de la realidad, no ha podido ser reconstruido por la crítica de la misma manera como se hacía tradicionalmente. En la comunidad de críticos literarios ha ocurrido lo que Kuhn llama revolución científica y el paradigma anterior o idea de cómo se analizaba el personaje narrativo, ha sido reemplazado por otro nuevo, casi incompatible.

Con la aceptación de este nuevo paradigma, se ha producido un estado de ciencia normal que ha servido de fuente para nuevos métodos. Las normas de resolución han sido aceptadas por la comunidad madura de críticos literarios y de autores de ficción. Por ejemplo, Bajtin (Citado por Bustillo, 1995) ha colaborado con sus nociones de alteridad, dialogismo y polifonía. Este crítico ha propuesto una visión del héroe novelesco como centro de relaciones, con el resto del discurso: autor y lector, y personaje. De esta manera, se puede observar la existencia de un diálogo múltiple, por lo que la novela dialógica será aquella donde el personaje no es una figura acabada y monológica sino dinámica. Existe la mirada del autor / lector/ texto y personajes, de forma tal, que se han combinado categorías estéticas que no ignoran lo psicológico y lo social. Por su parte, Girard (ibid) ha añadido a estas nociones, la idea del “otro” para complementar la visión del ente ficcional. Aunque se den estas perspectivas “diferentes” en apariencia, estos autores siguen mirando el mismo mundo “de papel” de antes, pero con otro punto de vista; al respecto, recuérdense las ideas de Kuhn: “los cambios de paradigmas hacen que los científicos vean el mundo de investigación, que les es propio, de manera diferente” (Kuhn, 1971: 176). Otras maneras de abordar al ente ficcional pertenecen a Julia Kristeva (Bustillo, 1995) quien opina lo siguiente: “el autor se metamorfosea como sujeto de la acción; en general los

personajes, rara vez pertenecen a una categoría, porque se volverían monológicos, chatos sin importancia; por consiguiente, cualquier esquema tipológico consistirá solo una ayuda. Estas aproximaciones críticas varían entre la llamada novela tradicional y la finisecular. Como el personaje ficcional de finales del siglo XX ha dejado de ser un solo bloque ya no se le puede percibir bajo una visión monolítica; por el contrario, existe un discurso posmoderno y el personaje se observa en forma múltiple; por tanto, debe ser estudiado desde otras perspectivas. Bustillo (1995) propone la arbitrariedad, el narcisismo y la ambigüedad como formas nuevas para aproximarse a este personaje inconcluso que arroja la nueva narrativa finisecular.

Por arbitrariedad se entiende la construcción de personajes desde una nueva perspectiva; si la novela clásica los construía como verosímiles, de acuerdo a las normas de la realidad, la arbitrariedad genera la autonomía del discurso ficticio y su universo. De hecho, las voces narrativas mezclan perspectivas y los personajes no tienen rasgos físicos porque carecen de antecedentes y poseen un futuro incierto. Los personajes no se explican según caracteres sociológicos porque atraviesan de la muerte a la vida y viceversa sin asombro por parte del lector acostumbrado a esta nueva forma de presentar el personaje de ficción de la nueva narrativa: son personajes que cruzan las fronteras de la realidad y de la fantasía, transitan espacios y tiempos distantes y sólo existe autorreferencialidad.

Al respecto, Julia Kristeva (Bustillo, 1995) ha precisado que: “lo verosímil semántico sería las combinaciones sémicas (sentido) por más absurdas que puedan parecer a distancia, que el discursos logra verosimilizar”. El texto crea un “mundo ficticio imaginario” lo que cuenta no sucedió verdícamente y los personajes no existieran pero los criterios de su existencia textual son compatibles con los del mundo de la realidad. Visto lo anterior, el autor se toma todas las arbitrarias libertades y recurre a la hipérbole, carnavalización y exuberancia verbal: enumeraciones, repeticiones, metaforizaciones múltiples etc.

El narcisismo corresponde a los varios recursos de la metaficción: ficción dentro de la ficción o “mise en abyme”, desdoblamiento del texto en su propio comentario crítico, la invención de unos personajes por otros en el interior de la historia, ocurre la inserción del autor en el texto y se ofrece la discusión sobre los propios procesos de construcción. La autorrepresentación es la clave de la narrativa narcisista porque la obra se espejea a sí misma y espejea la realidad. En este caso, la novela narcisista corresponde a la novela especular: aquella que se mira a sí misma y se convierte en metáfora de su propia creación; por lo tanto, su recurso es la parodia.

El uso de la escritura dentro de la novela, o metaficción, exige mucho celo: la asunción total de la palabra y de la escritura obliga a una minuciosa coherencia, a un cuidadoso manejo, en especial del tiempo y de la información, porque el menor descuido dejaría al descubierto la incongruencia de un texto que no dejaría construir a sus personajes. En este caso, el escritor organiza el mundo del personaje y procura dar cierta coherencia al entorno ficcional que lo rodea; con esto, trata de superar el caos, la incertidumbre y el sin sentido de la vida.

Por último, la ambigüedad exige un lector que se incorpore como constructor del texto y de los personajes; se trata de la participación activa del lector en la práctica significante que ofrece el texto como reto. Es el espejo del espejo, el lector desentrañador de ese espacio misterioso: es el diálogo propuesto por Bajtin: autor/lector; a este último, se le obliga a sumergirse en el texto y a buscar el mundo posible o estado de cosa previsto por el lector. Con la ambigüedad surge la polivalencia de sentido ¿sueño o realidad? ¿muerte o demencia? Lo ficticio se sustenta en lo incertidumbre, de lo nunca cerrado en sí mismo. Existe el reto que involucra al lector como co-autor de mundos posibles. La ambigüedad motoriza el movimiento interno de los personajes y los aleja del estatismo causal que produce figuras terminadas; en definitiva, esta forzada cooperación hace del lector un agente cómplice.

Por su parte, Tacca, O. (1978) comenta que el relato en primera persona, en un momento dado, abandona todo intento de exposición clara e hilvanada y reproduce simplemente incoherencia y casos del yo interior. A veces los monólogos no ofrecen signos de puntuación y da ideas de desorden que deben ser reconstruidas y actualizadas por el lector activo o cómplice. La narrativa finisecular tiene personajes elaborados con la intención de que el lector los reactualice. Estas ideas conforman el paradigma aceptado por la comunidad

profesional de los críticos literarios de finales del siglo XX, para construir la figura de los personajes elaborados por la ficción finisecular. Se podrá observar que se trata del mismo material, pero abarcado bajo una nueva perspectiva, una “nueva visión”; posiblemente sean nuevas herramientas para la elaboración de una “realidad ficcional” que por un momento de crisis fue observado de forma diferente a como era estudiado en otra oportunidad, antes de que surgiera la crisis finisecular, que dio paso a la revolución científica de la que habla el filósofo Kuhn.

Conclusiones

En el universo ficticio de las novelas y los cuentos, se ha configurado un individuo o idea del hombre convertido en imagen. Los mecanismos de ficcionalización empleados por la crítica tradicional han sido: 1.- Personaje como representante del hombre - persona; 2.- La cifra de arquetipos o fenómenos sociológicos y 3.- Elemento del discurso. En el primer caso, Lukacs lo proponía como portador de una visión de mundo. Es el “Héroe problematizado” y no existe equilibrio entre mundo interior y exterior. Goldman, al seguir a Lukacs, retoma el concepto de individuo problemático en la novela. En el segundo aspecto existen enfoques tipológicos como novela realista del siglo XIX. En el período finisecular, por el contrario, existe un discurso fragmentado que requiere la visión del otro, de la participación del lector y de la lectura propuesta por el mismo texto a cada lector. El personaje no puede ser visto desde un punto de vista determinado, sino que por el contrario será objeto de una visión múltiple. El dialogismo entre el autor/obra/lector ha configurado esta nueva visión del ente ficcional de la narrativa de finales de siglo XX.

Antes de la crisis finisecular, la comunidad de críticos literarios y autores de ficción estudiaron y elaboraron un personaje era estudiado de una manera uniforme y monolítica; después, se ha cambiado el antiguo paradigma y han surgido nuevas teorías precedidas de un período de inseguridad profesional profunda. La anomalía produjo crisis en el nuevo discurso literario y llamó la atención de la crítica, de manera que hubo una transición completa y la profesión modificó su visión del campo, sus métodos y sus metas. Hoy día también se requiere de un lector que sepa incorporarse al discurso literario y construya el nuevo ente ficcional presentado por la crítica.

La auto- conciencia narrativa- artística, en general, se ha inserta en el imaginario de la posmodernidad asumida como manifestación de una época en la que se han perdido los asideros del referente; por eso se la practica como despilfarro y se la estudia con acuciosidad y deslumbramiento, pero también con desconfianza. Con los renovados bríos de finales de siglo, la narrativa se hace eco de los vientos de crisis que marcan los comienzos de la contemporaneidad y se enfrenta con la crítica.

Referencias

- Margot, J.P. (1995). *La Modernidad: una ontología de lo incomprensible*. Santiago de Cali: Editorial Facultad de Humanidades de la Universidad del Valle.
- Ballesteros, J (1990). *Postmodernidad: decadencia y resistencia*. Madrid: Tecnos.
- Baudrillard, J. (1993) *La ilusión del fin. La huelga de los acontecimientos*. Barcelona: Editorial Anagrama. (Trad. Thomas Kauf).
- Blandier, G. (1993). *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*. Barcelona-España: Gedisa Editorial.
- Bustillo, C. (1996). *Barroco y América Latina. Un itinerario inconcluso*. Caracas: Monte Ávila Editores-Universidad Simón Bolívar. (Segunda edición aumentada).
- Bustillo, Carmen (1995). *El ente de papel. Un estudio del personaje en la narrativa latinoamericana*. Caracas: Vadell hermanos Editores.
- Bustillo, Carmen. (1993). *Barroco y posmodernidad*. Caracas: inédito.
- Cioran, E. M. (1993). *La caída en el tiempo*. Barcelona: Tusquets.
- Fischer, H. R (1997). "Sobre el final de los grandes proyectos". En: Fischer, H. R Retzer, J. Schweizer (comp.) *El final de los grandes proyectos*. Barcelona: Editorial Gedisa. p.p. 11-35.
- García Canclini, N. (1989). *Culturas híbridas*. México: Editorial Grijalbo.
- Kosak, G. (1993). "Entre tradiciones y presentes un prefijo inquietante. Post (Boom y Modernidad). *Estudios*. Año 1 N° 2 p. 49-59.
- Kuhn, T. (1971). *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lipovetsky, G. (1986). *La era del vacío*. Barcelona: Anagrama.
- Liotard, J.F. (1989). *La condición posmoderna*. Madrid: Cátedra.
- Madrid, A. (1991). *Novela nostra*. Caracas: Fundarte.
- Ross, W. (1992.). *Nuestro imaginario cultural. Simbólica literaria hispanoamericana*. Barcelona-España: Anthropos. Editorial del Hombre.
- Tacca, O. (1978). *Las voces de la novela*. Madrid: Edt. Gredos.
- Urdanibia, I. (1990). *Lo narrativo en Posmodernidad*. En Vattimo y otros. *En torno a la posmodernidad*. Barcelona- España: Anthropos. pp 41-75.
- Vattimo y otros (1990). *En torno a la posmodernidad*. Barcelona- España: Anthropos Editorial.
- Vattimo y otros.(1990-b). *En torno a la posmodernidad*. Barcelona- España: Anthropos.
- Vattimo, G. (1990). *Posmodernidad: ¿Una sociedad transparente?*. En Vattimo y otros. *En torno a la posmodernidad*. Barcelona- España: Anthropos. pp. 9-19.
- Viana, M et alii (1996) *EL HOMBRE. Retos, Dimensiones y Transcendencia*. Caracas: UCAB.
- Viana, M. de (1995) Enero-Junio). "Posmodernidad y fe cristiana". En: *Postmodernidad*. ITER. *Revista de Teología* N° 1. Caracas: ITER.
- Welsch, W. (1997). "Topoi de la Posmodernidad". En: Fischer, H. R Retzer, J. Schweizer (comp.) *El final de los grandes proyectos*. Barcelona: Editorial Gedisa. p.p. 36-56.

¿Quién es el Zarathustra de Nietzsche?*

Prof. Françoise Dastur*

Nota introductoria del traductor:

Zarathustra, “una voz que atraviesa milenios”

Prof. Jorge Dávila**

La autora nos aporta, de manera elaborada, unos elementos de la génesis del Zarathustra de Nietzsche en cuanto personaje conceptual. Como dice Deleuze, “el personaje conceptual no es el representante del filósofo, es incluso su contrario: el filósofo no es más que el envoltorio de su personaje conceptual principal y de todos los demás que son sus intercesores, los sujetos verdaderos de su filosofía. Los personajes conceptuales son los ‘heterónimos’ del filósofo, y el nombre del filósofo, el mero seudónimo de sus personajes”. Estos elementos genéticos de Zarathustra, contruidos por Dastur, pueden servir para una mejor comprensión del sentido profundo que Nietzsche otorgara a su personaje convertido por él en campo expresivo de esa especial mimesis entre filósofo y personaje conceptual.

En *Ecce homo*, a propósito de *Así habló Zarathustra*, se dice de este personaje que está dotado de una voz que atraviesa milenios. Me parece que Françoise Dastur ha logrado avanzar algunas hipótesis interesantes en torno a este viaje milenario de esa voz, especialmente de su punto de partida y de su punto de llegada que, por ahora, somos nosotros lectores de Nietzsche. Como el lector sabrá notar, la más importante de esas hipótesis concierne a la interpretación heideggeriana sobre el papel de la figura de Zarathustra en el pensamiento de Nietzsche.

*Dra. en Filosofía. Universidad de París XII.

** Profesor e Investigador del Centro de Investigaciones de Sistemología Interpretativa de la Universidad de Los Andes, Mérida.

¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche?*

Prof. Françoise Dastur

Resumen

Este artículo relata las interpretaciones sobre la génesis y significados del Zaratustra de Nietzsche como personaje conceptual. Así, la autora avanza hipótesis y críticas a las interpretaciones sobre la cuestión de Georges Morel, Curt Paul Janz y, sobre todo, Martin Heidegger, quien considera a Zaratustra como expresión del eterno retorno nietzscheano.

Palabras claves: Nietzsche, Zaratustra, interpretaciones, eterno retorno.

* (Traducción de Jorge Dávila) "Qui est le Zarathoustra de Nietzsche?" en *Nietzsche*, Marc Crépon (Ed.), Cahier de l'Herne 73, Paris, 2000, pp. 393-402.)

Who is Nietzsche's Zarathustra?

Prof. Françoise Dastur

Abstract

This article is concerned about the interpretations, genesis and meanings of Nietzsche's Zarathustra as a conceptual character. Thus, the author advances hypothesis and critics to Georges Morel's and Curt Paul Janz's interpretations about this question, but, specially, to Martin Heidegger's one, because he considers Zarathustra as expression of Nietzschean eternal return.

Key words: Nietzsche, Zarathustra, interpretations, eternal return.

¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche? Hoy día no podemos plantearnos esta pregunta sin evocar la conferencia que Heidegger dictó el 8 de mayo de 1953 en el Club de Bremen exactamente con el mismo título (*Wer ist Nietzsches Zarathustra?*), conferencia en la que retomaba un tema ya tratado por él mismo, y de manera más extensa, en la primera parte del curso dictado en 1951–52 en la Universidad de Friburgo y que se publicó en 1954 con el título “*Was heisst denken?*”, título que puede entenderse de dos maneras: “¿a qué llamamos pensar?”, “¿qué es lo que llama a pensar?”.

En ese curso del semestre del invierno 1951-52, cuyo tema era el aprendizaje del pensamiento, o el encaminamiento hacia el pensamiento, se invoca la figura de Nietzsche como la del último pensador de Occidente cuya palabra “el desierto crece” condensa todo su saber,⁸⁸ expresa la ausencia de pensamiento que reina bajo el nombre de “representación” en cuanto modo de ser del hombre definido tradicionalmente como animal racional⁸⁹ y manifiesta que fue el primero en reconocer que algo en la historia del hombre occidental toca a su fin.⁹⁰ La figura de Zaratustra, sobre la que Heidegger se concentra de manera exclusiva en la conferencia de 1953, es también sometida a interrogación en el curso de 1951-52 como la figura de aquel que opera el pasaje del “último hombre”, en el que Heidegger ve la imagen del hombre tradicional, es decir, del hombre metafísico,⁹¹ en cuanto que éste rechaza el tránsito a su propia superación, al superhombre, es decir, a aquel que conduce al hombre tradicional a su verdad y así determina este animal aún no determinado que es el animal rationale.⁹²

En esta descripción la figura de Zaratustra sigue siendo enigmática. En efecto, no es él, sino más bien el viajero que es su “sombra”⁹³ el que pronuncia, en el capítulo titulado “Entre las hijas del desierto” de la cuarta parte del largo poema filosófico que es *Así habló Zaratustra*, o más bien el que canta las palabras citadas por Heidegger: “*El desierto crece. ¡Ay de aquel que dentro de sí cobija desiertos!*”. Zaratustra no es, por lo demás, el superhombre mismo al que se dirigen estas palabras, sino solamente, como muy bien lo subraya Heidegger, el que está, primero que nadie, en marcha hacia él, el que está en camino de llegar a ser superhombre —*der werdende Übermensch*.⁹⁴

No obstante, ya desde el curso del semestre de invierno de 1951-52, Heidegger daba una respuesta sin equívocos a la pregunta “¿Quién es Zaratustra?”. Su respuesta: “*es el que enseña el eterno retorno de lo mismo*”,⁹⁵ recordando que el mismo Nietzsche ya lo indicaba claramente desde los esbozos de la cuarta parte del poema, fechados en 1883.⁹⁶ Por lo tanto Zaratustra no es solamente aquel que hace el llamado a la superhumanidad y que la prefigura, sino además aquel que enseña la liberación de la voluntad de su resentimiento en relación con el tiempo bajo la forma de la volición del eterno retorno de lo idéntico.⁹⁷ Como lo remarca

⁸⁸ M. Heidegger: *Qu'appelle-t-on penser?* PUF, 1948.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 105.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 106.

⁹¹ *Ibid.*, p. 54.

⁹² *Ibid.*, p. 55.

⁹³ Esta sombra, que no puede más amarse ella misma, es la debilidad de Zaratustra, quien ha perdido todo fin y no conoce más que la eternidad de lo que es vano. Pero también hay que pensar en el libro que sirve de apéndice a *Humano, demasiado humano*, titulado *El viajero y su sombra*. Este texto se abre con un diálogo entre el viajero y su sombra en el que esta última se presenta no como adversaria de la luz, sino como lo que, por el contrario, la hace aparecer. La sombra es ese “doble” de sí en relación con el cual, como se dice en *Así habló Zaratustra*, el amigo es siempre el tercero, y ella representa esa necesaria distancia de uno consigo del solitario cuyos pensamientos no le pertenecen, sino que más bien vienen a su encuentro.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 56. Véase también p. 55: “Nietzsche encarna para comenzar en la figura de Zaratustra esta manera de ser, percibida por él, del hombre que se supera”.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 80.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 81. Recuérdese que la cuarta parte de *Así habló Zaratustra* fue compuesta entre el otoño del 84 y febrero del 85, la tercera data de enero del 84, la segunda de julio del 83 y la primera de enero de 1883.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 79.

Heidegger, Zaratustra enseña la doctrina del superhombre porque él es aquel que enseña el eterno retorno de lo idéntico. Zaratustra enseña, así, las dos doctrinas a la vez puesto que ellas se pertenecen mutuamente.⁹⁸ Zaratustra no es, entonces, más que el nombre de la relación del ser (definido como eterno retorno de lo mismo) con el ser del hombre (definido como super-hombre que ha rebasado en sí su carácter simplemente “representativo” para entrar en otra relación con el ser, una relación que podríamos denominar de “colaboración” puesto que querer el eterno retorno para el superhombre es coincidir con la determinación metafísica del ser como voluntad queriéndose eternamente a sí-mismo).⁹⁹ Sobre esta relación del ser con el ser del hombre dice Heidegger que ella porta todo (*alles trägt*) y que no está solamente nombrada al inicio de la metafísica en las frases capitales que enuncian Parménides y Heráclito, sino que ella misma constituye el inicio (*Anfang*) del pensamiento occidental.¹⁰⁰ Heidegger, sin embargo, no interroga el hecho curioso, por decir lo menos, de que un nombre de origen persa, Zaratustra, sea dado por parte de Nietzsche a esa relación del hombre con el ser que constituye la característica misma del comienzo griego del Occidente.

En la conferencia de Bremen, Heidegger retoma la misma idea de manera acentuada: Zaratustra es, de cierta manera, la mutua pertenencia (*Zusammengehören*) de esas dos cosas que se pertenecen mutuamente, el Eterno Retorno y el Superhombre.¹⁰¹ Sin embargo, agrega que desde este punto de vista, Zaratustra permanece como un enigma (*Rätsel*), mucho más en la medida en que el hombre permanece comprendido tal como lo ha sido hasta ahora, a saber, como animal rationale. Este enigma puede verse, según Heidegger, en el espectáculo de los animales de Zaratustra, el águila y la serpiente, de los que hace notar que son esos mismos animales los que, en el prólogo de *Así habló Zaratustra*, le dicen a Zaratustra que es aquel que enseña el Eterno Retorno.¹⁰² Ciertamente en el prólogo se dice que, mientras el sol estaba en mediodía, un águila planeaba en el aire trazando grandes círculos con una serpiente enrollada amigablemente en su cuello;¹⁰³ Heidegger sugiere que ese círculo y ese anillo comprometidos uno en el otro (*Kreis und Ring ineinandergefügt*) muestran el enigma de la relación del ser con el ser viviente que es el hombre.¹⁰⁴ Pero, al mismo tiempo, Heidegger nos hace entender, más claramente que en el curso de 1951-52, que con el pensamiento del eterno retorno de lo idéntico Nietzsche no supera el resentimiento, que permanece incluso en un espíritu de venganza espiritualizado al más alto punto (*höchst vergeistigter Geist der Rache*)¹⁰⁵ y que alcanza la forma extrema del resentimiento en la oposición de Dioniso y el Crucificado, Dioniso de quien Zaratustra se dice el portavoz.¹⁰⁶ Además, en una nota añadida al texto publicado de la conferencia, Heidegger agrega: “*que Nietzsche haya interpretado y percibido su pensamiento más profundo a partir de lo dionisiaco tiende sólo a probar que él ha debido aún pensarlo metafísicamente y que no podía pensarlo de modo distinto*”.¹⁰⁷ Y es que Dioniso, ese dios que renace sin cesar desde el fondo mismo de su propia destrucción, simboliza la apología y la divinización de la vida comprendida como voluntad de poder y significa el refuerzo, en la misma exaltación, bajo el nombre de dionisiaca, de una experiencia sensible, más esencial y mas grande, de la oposición metafísica de lo sensible y de lo inteligible.

Así se entiende, en la interpretación de Heidegger, que al mismo Nietzsche le esté vedado el verdadero sentido de su pensamiento más profundo, el del eterno retorno, en la medida en que ese pensamiento sería susceptible de liberarnos del espíritu de venganza y de la interpretación metafísica de la existencia que sólo se opone al “pasar” del tiempo y lo rebaja para mejor afirmarse a sí misma como superior al tiempo,¹⁰⁸ tomando así al devenir bajo su protección imprimiéndole el carácter del ser, como el mismo Nietzsche lo dice en la

⁹⁸ *Ibid.*, p. 81.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 80 y 81.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹ M. Heidegger, *Essais et conférences*, Gallimard, 1958, p. 27.

¹⁰² *Ibid.*, p. 120.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 120 y 138.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 145.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 140.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 143.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 147.

¹⁰⁸ *Essais et conférences*, *Ibid* p. 131.

nota intitulada “Recapitulación”.¹⁰⁹ De modo que ante Nietzsche mismo permanece oculto el hecho de que la figura de Zaratustra es menos la de un anunciador de una nueva era que la del acabamiento de la época metafísica, puesto que en él aparece visible sólo de manera enigmática lo que constituye de algún modo matricialmente el carácter de la figura anunciadora. Heidegger insiste de manera muy clara en el hecho de que en ninguna parte de la historia de la metafísica occidental —a no ser en su propio comienzo, en el caso de Parménides, “y allí solamente en términos velados”— la figura esencial del pensador que representa en un momento dado esta historia misma no ha llegado a ser, como en el caso de Nietzsche, el “sujeto” de una creación poética o inclusive de pensamiento.¹¹⁰ Pero, Heidegger, a partir de allí, no se interroga en relación con los elementos históricos que han podido servir de material para esa “creación”, limitándose a una interpretación “inmanente” de la figura de Zaratustra sin preocuparse por penetrar en el taller-estudio del pensador-poeta donde esa figura pudo ser elaborada.

Es posible, sin embargo, comprender de otro modo la pregunta lanzada por Heidegger “¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche?”, ya no quedándose solamente en el nivel de una interpretación inmanente del poema filosófico que es Así hablo Zaratustra, sino más bien interrogándonos por la génesis de la figura esencial del poema.¹¹¹ Al interrogarnos por la génesis de la figura de Zaratustra hay que recordar inmediatamente que no se trata de una figura imaginaria y que remite concretamente a un personaje histórico determinado. En efecto, el que Nietzsche haya tomado de la historia su figura esencial del pensador, y singularmente de una historia muy lejana, constituye el carácter enigmático de su Zaratustra tanto como lo hace el papel que el pensador le asignaba a su personaje. Habría que remarcar la importancia que Nietzsche atribuyó siempre al sentido histórico y el sentimiento que tenía, como filólogo, por la insondable profundidad de la historia. Recordemos lo que dice en Humano, demasiado humano: “*La falta de sentido histórico es el pecado original de todos los filósofos; incluso muchos de ellos toman como dada la más reciente forma del hombre —tal como se ha producido bajo la influencia de determinadas religiones, y hasta de determinados eventos políticos— como la forma fija de la que habría que partir (...) Pero todo ha evolucionado; no hay hechos eternos, del mismo modo que no hay verdades absolutas. Es por ello que el filosofar histórico (das historische Philosophieren) es desde ya una necesidad y con él la virtud de la modestia*” [§2]. Es a la luz de esta historicidad esencial del ser humano, señalada por Nietzsche, que hay que comprender también su definición del hombre como el animal aún no determinado; puesto que es una ilusión suprema de esa philosophia perennis que es la metafísica creer en una forma eterna del hombre y en una humanidad dotada de instintos que permanecen idénticos a lo largo del tiempo. Por el contrario, el filosofar histórico no se encierra en el mundo de las esencias inmutables, sino que se propone una tarea propiamente “genética” de la que la *Genealogía de la moral* sigue siendo la mejor ilustración. Es en esta perspectiva que parece necesario abrirle campo más resueltamente a lo histórico en las “creaciones” de pensamiento de Nietzsche. La pregunta “¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche?” cambia así de sentido: se trata ahora de interrogarse sobre la relación de la figura nietzscheana con el personaje histórico que lleva el mismo nombre, ese persa cuya existencia se sitúa aproximadamente entre los siglos XII y VI antes de Cristo y de quien se sabe, al menos, que fue el fundador de una nueva religión.

A decir verdad, esta pregunta por el nombre de Zaratustra no ha sido planteada con insistencia por los intérpretes del pensamiento nietzscheano, conformes como han estado con ver en ese nombre un préstamo arbitrario a una historia mal conocida y, especialmente, convencidos de la desenvoltura poética de Nietzsche quien jovialmente habría mezclado un poco de historia con mucha libre invención. Entre los comentaristas, muy pocos se interrogan explícitamente por el origen del nombre de Zaratustra. Los biógrafos, por el

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 140.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 143.

¹¹¹ [N.T.: Sin embargo, es necesario añadir que, en cursos más tempranos, Heidegger había postulado la figura creada por Nietzsche como representante del *pensador heroico* y por tanto ligado a lo trágico; dice Heidegger: *Al inventar la figura de Zaratustra, Nietzsche inventa el pensador y este otro hombre que, en relación con los hombres tal como han sido hasta entonces, inaugura la tragedia colocando al espíritu trágico en el ente mismo. Zaratustra representa el pensador heroico y, al encontrarse modelado de esa manera es necesario que lo que piensa ese pensador sea modelado al mismo tiempo que él; es decir, en cuanto supremo sí dado al extremo no, el supremo asentimiento dado a la suprema negación.* Cf. M. Heidegger, *Nietzsche, I*, Gallimard, 1971, p. 224.]

contrario, gracias al carácter más propiamente genético de sus indagaciones, al menos afloran el problema. Andler, por ejemplo, en el tercer tomo de su monumental Nietzsche, su vida y su pensamiento, hace notar con claridad los préstamos que hace Nietzsche a la leyenda iraní; no obstante, agrega inmediatamente: “No exageremos aquí lo que meramente puede ser un colorido local. Nietzsche estudió muy poco al Oriente iraní”.¹¹² Sin embargo, Andler es el primero en notar la influencia que tendrá sobre Nietzsche el libro de Friederich Creuzer aparecido en 1810-12, titulado La simbólica y la mitología de los antiguos pueblos y en particular de los griegos pero que Nietzsche leyó en la tercera edición (de 1836) desde los primeros días de su estadía en Basilea; como lo remarca Andler con pertinencia, lo que muy bien vio Creuzer es que hay que representarse una Grecia muy vecina del Oriente antiguo.¹¹³ Nietzsche también acepta esta idea, como lo confirma un pasaje de El nacimiento de la filosofía en la época de la tragedia griega: “Nada más absurdo que atribuir a los griegos una cultura autóctona; al contrario, asimilaron la cultura viviente de todos los otros pueblos, y si llegaron tan lejos, es porque supieron retomar la jabalina para lanzarla más lejos de donde otro pueblo la había dejado yacente”.¹¹⁴

Más cercano de nosotros, Georges Morel en su Nietzsche, Introducción a una primera lectura, plantea la pregunta del nombre de Zaratustra y se plantea la buena interrogante: “¿por qué los persas y por qué Zaratustra?”. Pero sólo responde esa pregunta invocando una supuesta voluntad de Nietzsche de “desterrar a los decadentes modernos, de impedirles creer que comprenderán rápidamente, de insinuarles que tal doctrina no será vivida y aprehendida verdaderamente sino en tiempos muy remotos”,¹¹⁵ y no duda Morel en afirmar “que entre el Zoroastro antiguo y el Zaratustra nietzscheano no hay relación genealógica” reconociendo, a pesar de todo, que el Zaratustra de Nietzsche es “la antítesis del héroe persa”.¹¹⁶

Había que esperar la Biografía de Curt Paul Janz para encontrar una investigación más cuidadosa de las fuentes posibles del Zaratustra¹¹⁷ y entre ellas de la relación con el libro de Creuzer. Se muestra allí que Nietzsche habría adquirido ese libro en 1875¹¹⁸ pero que lo había solicitado en préstamo a la biblioteca de Basilea en 1871, cuando trabajaba sobre El nacimiento de la tragedia. En efecto, durante el semestre del invierno 1875-76 dictó un curso sobre las “Antigüedades del culto religioso de los griegos”, curso que prosiguió en 1877-78, para el que los cuatro volúmenes de la Simbólica de Creuzer constituían una importante base documental. Ahora bien, en esta obra se encuentra una exposición abundante sobre la religión arya,¹¹⁹

¹¹² Ch. Andler, Nietzsche, sa vie et sa pensée, tome III, Gallimard, 1958, p. 249. Sin embargo, Andler señala que: “se debe admitir que Nietzsche conocía por su propia experiencia de las literaturas antiguas la mayor parte de los textos greco-latinos sobre Zoroastro” [N.T.: Zoroastro fue la traducción griega del nombre persa Zaratustra]. En efecto, es difícil imaginar que Nietzsche, como buen filólogo, haya podido ignorar los textos de Herodoto, Jenofonte, Plutarco y Plinio (quien en particular reporta que Zaratustra rió en su nacimiento) en los que aparece el nombre de Zaratustra.

¹¹³ Ibid., tome II, p. 197.

¹¹⁴ La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque, Gallimard, 1938, p. 27.

¹¹⁵ G. Morel, Nietzsche, Introduction à une première lecture, Aubier, 1985, p.135.

¹¹⁶ Ibid., p. 137.

¹¹⁷ En el volumen de comentarios que Giorgio Colli y Mazzino Montinari añadieron a su edición crítica en quince volúmenes de las obras de Nietzsche, mencionan una página de los Essays de Emerson en la que se evoca la figura de Zaratustra y que Nietzsche subrayó y anotó en su ejemplar personal (cf. Nietzsche, Kritische Studienausgabe, DTV/ de Gruyter, Berlin/New York, 1988, vol. 13, p. 280; en adelante KSA). Sabemos que Nietzsche leyó a Emerson desde la juventud, que no viajaba jamás sin los Essays y que en la época de La ciencia jovial, texto en el que —§ 342— aparece la primera mención del nombre de Zaratustra, declara que “jamás me he sentido tan bien, tan a mi propio tono, con un libro”. La influencia de Emerson no puede ser desconocida y resulta muy probable, como lo sugieren hipotéticamente los editores de la Kritische Ausgabe, que ese pasaje de los Essays haya constituido la primera fuente de la que Nietzsche tomó en préstamo el nombre de Zaratustra.

¹¹⁸ C. P. Janz: Nietzsche, Biographie, tome III, Gallimard, 1985, p. 497.

¹¹⁹ Recordemos que la palabra *airya* (en iraní) y *arya* (en sánscrito) es el nombre que a sí mismos se daban los clanes indo-iranís.

es decir sobre el *Zend-Avesta*, el libro sagrado de los Zoroastrianos, del que Nietzsche no ignoraba su existencia.¹²⁰

Un cierto número de notas de la obra póstuma de Nietzsche tienden a demostrar que no era tan ignorante del zoroastrianismo como pretenden hacerlo creer tanto Andler como Morel. Precisamente es a esas notas, en primera instancia, a las que haremos alusión en lo que sigue. Por el momento, se trata simplemente de dar cuenta de las informaciones que Nietzsche pudo encontrar en el capítulo de la obra de Creuzer sobre “La religión arya”, es decir, como lo indica el subtítulo, sobre la doctrina y el culto bactriano, medeno y persa. De acuerdo con la indicación de las fuentes griegas (Herodoto, Jenofonte, etc.) y modernas (entre ellas Anquetil du Peron, francés del siglo XVIII que hizo la primera traducción del *Zend-Avesta* en 1771) se encuentra, en el referido capítulo, la exposición de la doctrina presentada como un dualismo de dos principios opuestos, luz y oscuridad, representados por dos espíritus, Ormuzd y Ahriman, el Bien y el Mal; dualismo que, sin embargo, es atenuado porque ambos espíritus provienen de un principio común, Zervan, el tiempo infinito. El profeta que enseña esta doctrina, y de quien se dice que vivió en el siglo VI, es Zoroastro, su nombre en griego, llamado Zeraduscht o Zeretoschtro en lengua persa. El párrafo 5 de ese capítulo del libro de Creuzer, intitulado “Demonología, cosmogonía y escatología”, se concentra en el sistema de espíritus secundarios que participan en la guerra que enfrenta a Ahriman y Ormuzd por la creación del mundo por parte de Ormuzd, guerra por el juicio de las almas de los muertos que esperan ora la resurrección ora un helado infierno y, sobre todo, por la resurrección final del mundo, de los cuerpos y de las almas que suceden al triunfo de Ormuzd sobre Ahriman, triunfo de la luz sobre la oscuridad. Se insiste, también, en el carácter ético de la religión zoroastriana que exige que el combate contra el mal y por la pureza sea llevado a cabo constantemente en la liturgia (consistente en oración y no en sacrificio), en el servicio del fuego en el que los zoroastrianos ven un símbolo de Ormuzd y en la organización y la importancia de la casta sacerdotal.¹²¹

Es evidente que la presentación que hace Creuzer de la religión zoroastriana se mantiene en un nivel muy simplificado, siendo en parte errónea, y que los ulteriores trabajos, en particular alemanes y franceses, darán una imagen mucho más ajustada. Hay particularmente un punto muy importante en el que la presentación de Creuzer no es suficientemente precisa: el zoroastrianismo no debe de ningún modo ser confundido con un dualismo —que ciertamente constituye un desarrollo posterior, el de la herejía maniquea que incluye elementos de diversos orígenes— sino que se trata de hecho, como los zoroastrianos lo mantienen firmemente, de un monoteísmo original, el principio del Mal teniendo un status ontológico inferior al del Bien. Pero la exposición de Creuzer es, sin embargo, lo suficientemente densa y detallada como para que sea posible que uno se haga una imagen bastante concreta de esta religión de la que se debe señalar que ha sido practicada constantemente por un pequeño número de fieles (desde la antigüedad hasta nuestros días). Fieles que debieron, en el momento de la invasión musulmana de Irán en el siglo VII, algunos de entre ellos retirarse a las altas planicies de Irán y llevar una vida de simulación próxima a la de los Marranos de España, otros exilarse en la parte occidental de la India y permanecer al margen del sistema de castas constituyendo la minoría designada con el nombre de Parsis, nombre que se refiere a su provincia de origen, el Fars iraní.

¹²⁰ Un fragmento del año 1881, que recuerda el inicio del párrafo 342 de *Ciencia jovial*, y en el que por primera vez aparece, bajo el título “*Mediodía y eternidad*”, el nombre de Zaratustra, designa a éste como el autor del *Zend-Avesta*. Cf. KSA 9, p. 519.

¹²¹ Se encuentra allí una mención particular, que no deja de tener interés para la autora de estas líneas, a la división de esa casta sacerdotal en tres clases: los Derbeds o aprendices, los Mobeds o maestros y los Destur-Mobeds o maestros completos. [N.T. Nótese que el apellido que usa la autora es Dastur].

Nietzsche, que menciona en sus manuscritos dos veces el nombre de los Parsis,¹²² visiblemente no ignoraba nada de esto como, por lo demás, ocurría con la mayoría de alemanes cultos de su época.¹²³

Ocurre que hay un cierto número de enunciados de Nietzsche que demuestran que su conocimiento de esta religión oriental, de su profeta y del pueblo que la practica no era tan rudimentario. No se trata aquí de hacer el censo completo de tales enunciados (lo que, en todo caso, es posible) sino de dar algunos ejemplos significativos. En primer lugar, este fragmento de la primavera de 1884 que dice: “*Debo rendir honor a Zaratustra, un Persa: los persas han sido los primeros en concebir (gedacht) la historia en su conjunto. Una cadena de evoluciones presididas cada una por un profeta. Cada profeta tiene su hazar, su reinado milenarío*”.¹²⁴ En este fragmento el énfasis es puesto en la especificidad de la Persia que supo pensar, primero que nadie, la historia y la evolución, es decir, desplegar el horizonte teleológico de un tiempo lineal y orientado y ya no circular. Esta invención de la escatología va de par con la de la moral, ella misma estrechamente ligada a la idea de castigo y de recompensa. Hay que saber en particular, cosa que recuerda Creuzer,¹²⁵ que la palabra paraíso, en griego *paradeisos*, en hebreo *pardes*, viene del persa *pairi-daeza* que significa espacio cerrado por murallas y que designa un jardín, un parque encerrado por empalizadas. En segundo lugar, habría que mencionar todos los pasajes en los fragmentos póstumos, pero también en *Así habló Zaratustra*, en el que este último es presentado como un reformador, el destructor de las antiguas tablas de valores y el promotor de nuevas tablas:¹²⁶ el “verdadero” Zaratustra es en efecto no tanto el fundador de una nueva religión como el reformador de un politeísmo en monoteísmo. Es esa la razón por la que en el mazdeísmo¹²⁷ todos los antiguos dioses son desde entonces considerados como demonios, los sacrificios totalmente abolidos en provecho de la oración como único lazo con Dios y el orden cósmico identificado con un orden moral.

Pero el texto de Nietzsche que resulta más claro sobre Zaratustra el Persa es el que se encuentra en *Ecce homo*, en el que, muy justamente, Nietzsche apunta: que “*no se (le) ha demandado —pero que habría debido demandarse(le)— lo que significa cabalmente en (su) boca, en la boca del primer immoralista, el nombre de Zaratustra*”.¹²⁸ Hay, sin embargo, en el poema mismo una alusión clara al origen persa de Zaratustra; en el capítulo “De las mil metas” del libro primero, Nietzsche hace decir a Zaratustra: “*Decir la verdad y saber manejar bien el arco y las flechas —esto le parecía precioso y a la vez difícil a aquel pueblo del que proviene mi nombre— el nombre que es para mí a la vez precioso y difícil*”.¹²⁹ Nietzsche, como buen filólogo, leyó en

¹²² Cf. KSA 7, p. 106. Se trata de dos fragmentos de septiembre 1870 - enero 1871 donde anota que los Parsis son los únicos orientales que no fuman por respeto al fuego, lo que es cierto, y a lo que agrega una cita, sin nombrar autor alguno, que explica que el Parsi cree en un Dios a quien ora, que su moral consiste en la observación de la pureza de las palabras, acciones y pensamientos y que cree en el castigo del mal, en la recompensa del bien y que espera de la gracia divina la remisión de los pecados; afirmaciones todas justas excepto la última, no existiendo realmente la noción de pecado en esta religión.

¹²³ Recordemos que Kant, en su artículo sobre las diferentes razas humanas, en la *Filosofía de la historia*, menciona la existencia de los Parsis en la India sin entrar en mayores detalles.

¹²⁴ *La volonté de puissance*, Gallimard, 1947, tome II, § 267; KSA 11, p. 53.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 213.

¹²⁶ El fragmento póstumo de 1885 titulado “recapitulación” termina así: “N.B. Zaratustra, revirtiendo todos los antiguos valores por profusión interior”. Cf. *La volonté de puissance*, tome I, p. 252.

¹²⁷ El mazdeísmo es el nombre habitual con el que se designa la religión del antiguo Irán. Ese término proviene del nombre de su dios único, *Ahura Mazda*, (en pehlavi Ormuzd u Ohrmazd), el señor sabio.

¹²⁸ *Ecce homo*: Gallimard, 1974, p. 144.

¹²⁹ Nietzsche, en la época en que redactaba el primer libro del Zaratustra, escribe en su carta del 23 de abril a Köselitz: “Hoy, por casualidad, he aprendido la significación de ‘Zaratustra’, a saber, ‘Estrella de oro’. Ese azar me ha hecho feliz. De creer esa significación, la entera concepción de mi pequeño libro se deriva de esta etimología: pero yo no sabía nada de ello hasta hoy”. Era Creuzer quien había propuesto esta etimología del nombre de Zaratustra en su *Simbólica*, que Nietzsche había leído siete años atrás y que probablemente releía en el momento en que trabajaba en su Zaratustra. La etimología propuesta por Creuzer es por lo demás completamente errónea; la

efecto en Herodoto y Jenofonte que, como bien lo recuerda en *Ecce homo*, la virtud persa consistía en decir la verdad y lanzar bien las flechas. Más que la moral, es en realidad tanto esta capacidad de alcanzar la meta que uno se prescribe como el amor a la verdad lo que va a marcar el carácter profundo de Zaratustra. La oposición aparente entre este primer moralista, este inventor de la moral que es Zaratustra, y este primer inmoralista, este destructor de la moral metafísica que es Nietzsche, puede entonces desvanecerse.

Pero antes del desvanecimiento, la misma oposición habría de inquietarnos y hacernos suscitara la pregunta: ¿cómo explicar, en efecto, que el portavoz del destructor de un reino más que bimilenario de la moral tome prestado precisamente el nombre y los rasgos de aquel que la ha inventado? Y es que el mismo Nietzsche lo remarca: lo que constituye el carácter monstruosamente único (*die ungeheure Einzigkeit*) de este Persa en la historia, es precisamente su invención de la moral. Lo que, en efecto, caracteriza de modo único al Zaratustra histórico, es la extrema simplificación que ha sido capaz de operar a partir de la diversidad fenomenal que ha reducido así a la abstracción de los dos principios opuestos del Bien y del Mal. Ya Hegel, en *La fenomenología del espíritu*, había comprendido la religión de los persas como la primera y la más simple figura de la religión natural en la que “La figura del espíritu reportándose simplemente a sí misma” es “la figura de la ausencia de figura” y en la que el absoluto aparece “como la luz del Oriente que contiene y llena todo y se conserva en su substancialidad sin forma” y a la que se opone “el negativo no menos simple, las tinieblas”.¹³⁰ Pero Zaratustra es, más precisamente para Nietzsche, el primero en haber visto en la lucha del Bien y del Mal “la verdadera rueda motriz del curso de las cosas”, es decir, en haber identificado orden moral y orden cosmológico, o aún, en haber operado la transposición (*die Übersetzung*) de la moral en metafísica y en esta traducción consiste su obra, que hace de la moral una fuerza, una causa, un fin en sí, un principio metafísico del ser.

Pero, agrega Nietzsche, refiriéndose a la pregunta por la oposición entre el primer moralista Zaratustra y el primer inmoralista, a saber Nietzsche mismo cuyo Zaratustra es paradójicamente su portavoz, “esta pregunta sería en el fondo ya la respuesta”. Puesto que es precisamente el inventor de ese “funesto” error que es la moral, quien debe ser el primero en reconocerlo como error. Para ello, Nietzsche alega dos razones. En primer lugar, la experiencia más vasta y más larga que la de ningún otro como lo es la del propio inventor de la moral; puesto que la experiencia enseña tanto la refutación del pretendido orden moral universal como la falsedad radical de la traducción operada por Zaratustra de lo metafísico en moral, la vida sólo siendo posible en la medida en que es la inmortalidad la que triunfa y no la moral en la que Nietzsche ve una potencia de muerte. Pero también, segunda y más importante razón, porque, gracias a su mismo moralismo, Zaratustra es el más sincero (*wahrhaftig*) de todos los pensadores. Ello obedece a que la virtud suprema de su moral sea la sinceridad [la veracidad], la *Wahrhaftigkeit*, es decir, el rechazo de la mentira tranquilizadora y de “la cobardía del idealista que opta por la fuga frente a la realidad”. Nietzsche, al insistir aquí en el “coraje innato” (*Tapferkeit im Leib*) de Zaratustra que lo coloca muy por encima de todos los otros pensadores, evoca nuevamente la virtud persa que consiste en decir la verdad y lanzar bien sus flechas. La imagen propiamente persa del arquero, apuntando justo, simboliza ya en ella misma el movimiento de la *Selbstüberwindung* [autosuperación] que es el movimiento mismo de la vida a la que Nietzsche hace justamente decir en *Así habló Zaratustra*: “yo soy lo que siempre debe superarse a sí mismo” (*ich bin das, was sich immer selbst überwinden muss*).¹³¹ Como bien lo hace notar J. Granier, refiriéndose ciertamente al *skopos* estoico más que a la virtud persa, “el conjunto de los gestos del arquero simbolizaría la *Selbstüberwindung*”.¹³² Y es que para la voluntad de poder todo fin es relativo, como lo es el *skopos*, puesto que aquella es menos deseo de algo que deseo de desear, *Begierde nach Begehren*, como lo dice Nietzsche en “La canción de la noche” de la segunda parte de *Así habló Zaratustra*. Parece que es posible responder afirmativamente la pregunta que plantea Nietzsche al final del párrafo tercero del capítulo ¿Por qué soy un destino? en *Ecce homo* y que tiene que ver con el nombre de Zaratustra. Pregunta allí, “¿Se me entiende?”, y explica: “La moral superándose a sí

verdadera significación del nombre Zaratustra, mucho menos romántica, es “el que tiene viejos camellos”.

¹³⁰ Hegel: *Phénoménologie de l'esprit*, Aubier, tome II, p. 215.

¹³¹ *Ainsi parlait Zarathoustra*, II, “De la victoire sur soi-même” (*Von der Selbstüberwindung*), Mercure de France, 1958, p. 117

¹³² Cf. J. Granier: *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Seuil, 1966, p. 415.

misma por inquietud de veracidad (die Selbüberwindung der Moral aus Wahrhaftigkeit), la autosuperación del moralista en su antítesis —en mí— es lo que significa en mi boca el nombre Zaratustra".¹³³

Más que ver en este texto, como lo sugiere Morel, una justificación tardía de la escogencia del nombre de Zaratustra, como si "el autor aprovechase de pronto una veta descubierta al azar",¹³⁴ parece, por el contrario, que hay que tomar completamente en serio esta autosuperación del moralista en su contrario el inmoralista que define aproximadamente el carácter transitorio de Zaratustra quien se ubica así en el pasaje (*Übergang*) entre el hombre tradicional o último hombre (hombre moral) y el hombre acabado, llegado a su verdad o superhombre. Por lo demás, ese pasaje tiene, en cuanto pasaje de una cosa a su contrario, un rasgo "dialéctico", lo que confirma el hecho de que Nietzsche llegue a emplear en otros textos el mismo vocabulario de Hegel y hable de *Selbstaufhebung* más bien que de *Selbüberwindung*. Es el caso, por ejemplo, en *Aurora*, § 4, donde Nietzsche escribe: "en nosotros se completa —si lo desean en una fórmula— la autosuperación de la moral (*die Selbstaufhebung der Moral*)".

Pero, ¿cómo explicar esa autosuperación de la moral? Ser moral conduce a cultivar la verdad, como lo demuestra el ejemplo de los Persas cuyo ser está determinado a partir de su visión de la moral del mundo. Es en lo que Nietzsche hace hincapié en un fragmento del año 1887: "Entre las facultades que cultivaba la moral, se encontraba la veracidad (*Wahrhaftigkeit*); ella termina por devolverse contra la moral para descubrir en ésta la teleología y las consideraciones interesadas; y ahora, el descubrimiento de esta gran mentira inveterada, de la que nos desespera deshacernos, actúa al modo de un estimulante".¹³⁵ Así, la autocrítica de la moral es ella misma un fenómeno que proviene de la moralidad. Y Nietzsche, en *La ciencia jovial* (§ 357), dirá la misma cosa del cristianismo: "Se ve lo que ha vencido propiamente sobre el dios cristiano: es la moral cristiana misma, la noción de veracidad (*Wahrhaftigkeit*) tomada cada vez más estrictamente, es la sutilidad de la consciencia cristiana aguijoneada por el confesional y transpuesta (*übersetzt*), sublimada (*sublimiert*) finalmente en consciencia científica, en probidad intelectual a toda costa".

A la transposición de la moral en metafísica, que constituye la visión moral del mundo que instaura el Zaratustra histórico, responde entonces una suerte de contra-traducción o sublimación de la moral en inmoralismo y ateísmo —ese ateísmo que figura el Zaratustra de Nietzsche, que sabe que "Dios está muerto" (al menos el Dios moral) y que, como Nietzsche lo subraya, no sabría creer sino en un dios que supiera danzar,¹³⁶ un dios dionisiaco que se confundiera con el ritmo mismo del tiempo. El nihilismo es por tanto el fruto de una veracidad que llega a la edad adulta y resulta él mismo de la creencia en la moral. Pero ese nihilismo tiene por consecuencia un desgarramiento insostenible entre la probidad que él exige y las creencias antiguas sobre las que hasta ahora se apoyaba la vida. Es así como el pensador es hoy día el lugar mismo del desgarramiento, como lo reconoce Nietzsche en *La ciencia jovial* (§ 110): "El pensador: ése es ahora el ser en el cual luchan su primera lucha el instinto por la verdad y aquellos errores sostenedores de la vida, luego que el instinto por la verdad quedó demostrado como un poder sostenedor de la vida", pero también, particularmente lo es ese pensador del pasaje que es Zaratustra, quien "está" en el modo mismo de la *Selbüberwindung*.

Pero decir eso, es comprender la naturaleza profundamente dionisiaca de Zaratustra, puesto que, según Nietzsche, Dioniso significa para los griegos la afirmación de la vida en su integridad, sin desprenderle nada, en particular sin arrancarle el dolor. Zaratustra es, en efecto, aquel que enseñando la doctrina del eterno retorno afronta el pensamiento más profundo y no logra conseguir en él ningún argumento contra la existencia, es decir, afirma así todo lo que la vida comporta como más espantoso; como lo indica un fragmento de 1888, titulado precisamente "los dos tipos: Dioniso y el Crucificado", en el que Nietzsche define el tipo dionisiaco como aquel "que absorbe en sí y readquiere las contradicciones y los equívocos de

¹³³ *Ecce homo*, p. 145 (traducción ligeramente modificada). [N. T.: la autora traduce del alemán al francés así: *La morale se dépassant elle-même par souci de veracité*].

¹³⁴ *Ibid.*, p. 136.

¹³⁵ KSA, 12, p. 211.

¹³⁶ *Ainsi parlait Zarathoustra*, I, "Lire et écrire", p. 37.

la vida”.¹³⁷ A partir de allí se puede comprender la oposición entre Dioniso y el Crucificado, y el que en aquella palabra con la que termina *Ecce homo*: “Dioniso contra el Crucificado”, Dionysos gegen den Gekreuzte, el gegen, tenga también el sentido de una estrecha proximidad (gegen tiene el doble sentido de “opuesto” y “próximo de”). Esta proximidad es la de la profundidad del sentimiento compartido, aun cuando el sentido que le es impartido de una y otra parte sea, sin embargo, diferente. En el caso de Dioniso, es la vida misma, en su eterna superabundancia y en su eterno retorno, la causa del sufrimiento y de la destrucción. En el caso del Crucificado, es el sufrimiento el que da testimonio contra la vida y la condena. Afirmar el carácter dionisiaco de Zaratustra ya no significa entonces verlo en una luz aún metafísica, como lo sugiere Heidegger [especialmente en su *Wer ist Nietzsches Zarathustra?* cuando afirma: “*Que Nietzsche haya interpretado y percibido su pensamiento más profundo a partir de lo dionisiaco tiende sólo a probar que él ha debido aún pensarlo metafísicamente y que no podía pensarlo de otro modo*”]. Por el contrario, afirmar el carácter dionisiaco de Zaratustra significa comprenderlo como aquel que completa esta *Selbstüberwindung der Metaphysic*, esta autocura de la metafísica de la que Heidegger mismo se presenta como el verdadero anunciador.

El personaje de Zaratustra, el Zaratustra de Nietzsche puede entonces, a causa de su carácter transitorio, aparecer a la vez como aún metafísico y como ya fuera de la metafísica, y, sin duda, no es verdaderamente posible salir de este “indecible” que encarna el nombre mismo de Zaratustra en la boca de Nietzsche.

Es necesario, para concluir esta corta y parcial indagación sobre el nombre de Zaratustra, remarcar la extrema agudeza del sentido histórico de Nietzsche, quien supo escoger la figura [de su personaje conceptual] entre varias figuras posibles de la antigüedad. Figura escogida en el seno de ese siglo VI que vio nacer la visión moral y metafísica del mundo, tanto en Oriente como en Occidente, con esos cuasi-contemporáneos que son Gotama llamado Buda y Mahvira el Jaïn en la India, los presocráticos Parménides, Heráclito y sobre todo Empédocles —tan próximo de Zaratustra tal como lo ve Nietzsche— y en fin, los profetas de Israel que también, por su proximidad con los zoroastrianos, fueron los inventores de una escatología desconocida para el judaísmo pre-exílico.¹³⁸ La figura de Zaratustra, el escogido de Nietzsche, corresponde sin duda a la más antigua y a la más fuerte y contrastante de esta nueva edad del mundo, la edad moral, de la que hoy día somos herederos y quizás los últimos representantes.

¹³⁷ KSA 13, p. 266.

¹³⁸ Hoy día se sabe que el monoteísmo bíblico sólo surgió propiamente, después de un largo pasado politeísta y de un henoteísmo mosaico, con los profetas del fin del exilio. Es por eso que la cuestión de la influencia del mazdeísmo sobre la constitución del monoteísmo postexílico se plantea de manera cada vez más insistente. Nietzsche, que poseía en su biblioteca los *Prolegomena zur Geschichte Israels* de J. Wellhausen, quien marcó de manera decisiva la exégesis vetero-testamentaria del fin del siglo XIX, había encontrado en este último el fundamento de la oposición que él establecía entre un judaísmo primitivo afirmativo y un judaísmo postexílico sacerdotal caracterizados, uno por la abstracción del Dios de justicia, dios exclusivo de los otros Dioses, y otro por la exaltación de la Ley, de la que la clase sacerdotal es la intérprete. Cf. P. Valadier, *Nietzsche et le critique du christianisme*, Cerf, 1974, p. 298 ss.

Espacio, Cuerpo y Conocimiento. Sociología del Espacio de Producción del Conocimiento

Prof. Hugo Antonio Pérez Hernáiz*

Resumen:

Este ensayo es una crítica a lo que tradicionalmente, desde Mannheim a nuestros días, se ha entendido por Sociología del Conocimiento. Basado en recientes aportes de la teoría crítica feminista, principalmente norteamericana, el autor intenta esbozar lo que sería una sociología del conocimiento basada en las complejas relaciones entre el cuerpo y los lugares concretos donde el conocimiento es producido.

Palabras claves: Sociología del conocimiento, teoría crítica feminista, cuerpo, espacio.

* Profesor de Teoría Social en la Escuela de Comunicación Social de la Universidad Católica Andrés Bello y en la Escuela de Sociología de la Universidad Central de Venezuela.

Space, Body and Knowledge. Sociology of the space of knowledge production

Abstract

This paper is a critique of what has been traditionally understood, from Mannheim's elaboration to present day, as Sociology of Knowledge. Based on recent contributions made by critical feminist theorists, the author attempts to sketch what would a Sociology of Knowledge would be like if it were based on the complex relations between the body and the concrete spaces in which knowledge is produced.

Key words: Sociology of Knowledge, critical feminist theory, space, body.

Espacios de Producción del Conocimiento

El conocimiento es producido dentro de los límites de un espacio concreto. En este ensayo se intentará demostrar como esta afirmación, en apariencia evidente, representa un verdadero problema para la sociología del conocimiento. En general, cuando la sociología habla de la construcción social del conocimiento, se refiere al proceso por el cual el intelectual refleja en su trabajo el contexto social al que pertenece. Durante la historia de esta disciplina se le han adscrito diversos grados de determinismo a este contexto social. Aquí, en cambio, la atención estará concentrada en el análisis del espacio concreto que la sociedad privilegia para la construcción del conocimiento. Por espacio concreto se entenderá un espacio físico, de interacción cara a cara (cosa que se admite como problemática dada cierta euforia virtualista contemporánea),¹³⁹ pero no por físico, real o concreto, menos socialmente construido.¹⁴⁰ Este espacio, en el cual la sociedad considera que el conocimiento válido es producido, se basa en reglas que reflejan ideales de conocimiento, orden social y poder. Estas reglas son, por ser reflejo del orden, producto de concepciones socialmente construidas sobre las relaciones entre el cuerpo, el espacio físico y la producción del conocimiento. El cuerpo, al igual que el espacio físico, será definido como el cuerpo concreto, pero también socialmente construido, que habita ese espacio físico.¹⁴¹

La relación que se plantea en este ensayo (Espacio/cuerpo/conocimiento) se reconoce como históricamente compleja, especialmente en Occidente. Resulta más que obvio que cambios en concepciones del cuerpo han influido en cambios en concepciones del conocimiento y viceversa.¹⁴² No puede ser de otra manera cuando el conocimiento es producido por seres humanos con cuerpos materiales y viviendo en lugares específicos. Como afirma Bryan Turner en la primera página de su libro *The Body and Society: "There is an obvious and prominent fact about human beings: They have bodies and they are bodies"*.¹⁴³ Esta es una noción necesaria para el sociólogo, para su trabajo, pero que no siempre ha sido aceptada por la sociología del conocimiento, y negaciones de esta noción se ven reflejadas en distintas concepciones en torno al espacio de producción del conocimiento. La crítica a las concepciones sociológicas que purgan al cuerpo de su construcción proviene, sobre todo, del pensamiento feminista norteamericano. Pero hay todavía fuertes resistencias, en especial entre científicos sociales, a asumir con seriedad las consecuencias de críticas que vienen de campos tan explícitamente sesgados como el de las teorías feministas.

La crítica feminista ha concentrado su atención en torno al ideal de producción del conocimiento en Occidente que pasa por la mortificación y degradación del cuerpo, es decir que acredita esta mortificación como un paso necesario para separar al cuerpo de la mente, purgar la mente, y lograr acceso a niveles más elevados de intelectualidad. Se ha resaltado que esta manera de validar el conocimiento no ha sido siempre la predominante en Occidente. Antes del triunfo del tipo ideal ascético de producción de conocimiento existían, y competían, otros tipos que reconocían y animaban una estrecha relación entre el cuerpo, el espacio y el conocimiento. El tipo ideal ascético además, aunque dominante, está lejos de ser hegemónico, aún en nuestros días. Es decir, la historia de los modos de producción del conocimiento está atravesada por tradiciones paralelas, algunas de las cuales resaltan las funciones corporales como importantes puntos de partida en los

¹³⁹ Ver: Hugo Pérez Hernáiz y John W. Murphy: "Hypertext and Radical Reading" en Berdayes, Vicente y John W. Murphy (Comp.): *Computers, Human Interaction, and Organizations*, Praeger, Connecticut, 2000.

¹⁴⁰ Al respecto: Peter L. Berger y Thomas Luckman : *La Construcción Social de la Realidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 1968.

¹⁴¹ "También decimos que el hombre, cierto ser de carne y hueso, no se escapa de las leyes de la vida, aunque parte de su constitución obedezca a factores sociales. Por esto, no negamos que el biólogo pueda decir algo sobre el ser humano. El hecho de que el hombre pertenezca también a otro nivel -social- no hace que deje de ser biológico" Massimo Desiato: *Feuerbach y el Rescate de la Corporalidad*. Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, 1999. P.11

¹⁴² Michel Foucault: *Historia de la Sexualidad*.

¹⁴³ Bryan S. Turner: *The Body and Society. Explorations in Social Theory*, Basil Blackwell, Oxford, 1984, p. 1.

procesos de producción intelectual, aunque éstas han pasado en la actualidad a un derrotado (y en consecuencia femenino) segundo plano.

Cuerpo y Espacio en la Teoría Sociológica

La sociología general, como disciplina, se ha plegado de manera efectiva a las clásicas pretensiones dominantes del conocimiento como ajeno al cuerpo. No podía ser de otra manera, considerando que la sociología moderna nació con Comte bajo el paradigma de las ciencias positivas y de su método ascético. Lo extraño es que la teoría sociológica siga fiel a tal método, sobre todo si se toma en cuenta que, como parte de su aparato interpretativo, cuenta con la tradición de la sociología del conocimiento, disciplina dedicada a develar las bases sociales de todo conocimiento. El sociólogo se siente cómodo con una sociología del conocimiento que no toque las bases de su propia ciencia. Pero, como se mencionó, la sociología del conocimiento en sí misma presenta problemas graves a la hora de señalar al conocimiento (todo, no sólo al sociológico) como socialmente situado. Es decir, la sociología del conocimiento participa junto a la sociología en el miedo a la materialidad del cuerpo humano, su construcción social y su espacio concreto de habitación. La sociología del conocimiento está concentrada en un mundo abstracto de clases, posiciones sociales, género, comunidades intelectuales, etc., como categorías dentro las cuales se ubican los individuos y las cuales determinan, en mayor o menor medida, la forma en que estos individuos construyen sus concepciones del mundo que los rodea. Tal es la tradición de la sociología del conocimiento nacida con Mannheim¹⁴⁴ a principios del siglo XX. La que se practica hoy día, no es muy diferente, todavía sigue centrada en las influencias de abstractas construcciones sociológicas sobre el individuo. Al respecto resulta interesante la siguiente rendición de la disciplina que ofrecen Swidler y Arditi:

“The new sociology of knowledge examines how kinds of social organization make whole orderings of knowledge possible, (...) it examines political and religious ideologies as well as sciences and everyday life, cultural and organizational discourses along with formal and informal types of knowledge. It also expands the field of study from an examination of the contents of knowledge to the investigation of forms and practices of knowing.”¹⁴⁵

Esta “nueva sociología del conocimiento” tiene el mérito de tomar en cuenta aspectos de la producción del conocimiento ausentes de la “clásica”, como por ejemplo la vida cotidiana y las “prácticas del conocimiento”. Pero el cuerpo, y el espacio concreto en el que existe, siguen desaparecidos.

En lo que sigue de este ensayo se propondrá lo que pudiese ser uno entre otros tantos puntos de partida sobre los cuales construir una sociología del conocimiento que supere la dicotomía cuerpo/conocimiento, a través de un análisis de los espacios concretos en los que se desarrollan los procesos de producción del conocimiento, que la rescate de abstracciones de “clase”, “estructuras sociales” y otras construcciones teóricas, y la aterrice en las funciones corporales y espacios sociales concretos como los lugares (pero no los determinantes) de la construcción del conocimiento.

¹⁴⁴ Karl Mannheim: *Ideología y Utopía*. Fondo de Cultura Económica, México, 1987.

¹⁴⁵ Ann Swidler y Jorge Arditi “The New Sociology of Knowledge” *Annual Review of Sociology*, Volumen 20, Annual Reviews Inc., Palo Alto, 1994, pp. 305 - 330.

Dos Tipos Ideales de Espacios de Construcción del Conocimiento y su Legitimación Social

Para lo que sigue de este ensayo, se asume que lo que la sociedad considera como el espacio donde se construye el conocimiento socialmente legítimo, no siempre ha sido el mismo y ha sufrido variaciones históricas. Estas variaciones en la percepción social de ese espacio están relacionadas con cambios en la percepción social del cuerpo y en el papel que este juega en la producción del conocimiento. Lo que sigue es un intento de construir tipos ideales que den cuenta de dos momentos discernibles de esta percepción. Como tipos ideales,¹⁴⁶ no corresponden a momentos históricos concretos. Así, es posible encontrar ejemplos del primer tipo en las sociedades “modernas”. Sin embargo, se espera que se haga evidente, aunque esto es posible que sea sólo por los ejemplos que he escogido arbitrariamente como ilustraciones, que el “dominio” del primer tipo puede hacerse corresponder a una noción “per-ilustrada” en la percepción del espacio de producción del conocimiento.

a) El Espacio Festivo:

Nos interesa *El Banquete* de Platón como la narración de un evento social al parecer común en la Atenas del siglo V a.C. Un evento que refleja concepciones del espacio donde se produce el conocimiento que son radicalmente distintas a concepciones posteriores de este espacio.

La casa de Agatón es el lugar de una fiesta que reúne a intelectuales. Es decidido, al parecer por la mayoría de los presentes, que ésta será una reunión intelectual y que beber no será el orden del día. El ritmo impuesto a la bebida será lento y las partes de agua mezcladas con el vino serán mayores que para otras ocasiones de más explícito derrape festivo. Lo importante es hacer notar que es una reunión intelectual, pero también es una fiesta, y lo uno no parece estar en contradicción con lo otro. Esta fiesta se desarrolla en el clima filosófico que le han impuesto los presentes hasta que, después del discurso socrático sobre el amor, llega el terrible y hermoso Alcibiades. Se oyen golpes en la puerta y el ruido de flautas. Después del permiso de Agatón, se escucha la voz de Alcibiades, quién está borracho a más no poder y adornado con coronas de flores y guirnaldas. Alaba y corona a Agatón, e invita a todos a unírsele en celebración, la cual obviamente trae un ritmo distinto a la de los presentes. Esta entrada de Alcibiades es un momento particularmente dramático en el diálogo. Para Penwill,¹⁴⁷ representa la entrada de lo cotidiano y lo mundano del que el filósofo (no importa lo que Platón mismo diga) no puede escapar. La figura de Alcibiades, el más bello y talentoso joven ateniense de su momento, representa, en esta interpretación, al cuerpo en su intento por seducir al mojigato Sócrates, quién es el conocimiento puro más allá de las ataduras del cuerpo. Platón escribe sobre un evento social que se utiliza para ejemplificar una particular relación entre el espacio, el cuerpo y el conocimiento, pero ya Platón mismo se rebela, en este diálogo, contra tan estrecha relación.

Tal como Mircea Eliade relata la transformación, a través del rito, de un espacio profano y un tiempo concreto en un espacio trascendental y tiempo mítico, la fiesta, incluso cuando está desprovista de un propósito ritualístico explícito, tiene la virtud de remover al sujeto del tiempo y el espacio cotidiano y colocarlo en un estado de atemporalidad y relajación de las reglas de comportamiento socialmente normado. Es importante recalcar que esto no significa que el sujeto sea colocado fuera de la esfera de las relaciones sociales, muy al contrario, hace que esas reglas se hagan más evidentes en todo su absurdo y fragilidad a través de la interacción del pequeño grupo en un espacio y tiempo que no son los cotidianos. Lo que resalta a este respecto del Banquete es la narración de un espacio y tiempo festivo que (*por ser festivo y no a pesar de ser festivo*) es considerado como un espacio físico apropiado para la producción del conocimiento. De hecho, el proceso de producción del conocimiento es considerado como un proceso social estrechamente ligado al cuerpo y a los sentidos. Pero debemos ser cuidadosos, el Banquete no es lugar para el delirio extático: los excesos son castigados con la incapacidad de producir cualquier conocimiento (como en el cómico caso de

¹⁴⁶ Max Weber: *Ensayos sobre Metodología Sociológica*. Amorrortu, Buenos Aires, 1978.

¹⁴⁷ J. L. Penwill: *Men in Love: Aspects of Plato's Symposium* Ramus 1978, Vol. 7 pp. 143 - 175

Aristófanes, quién pierde su primer turno al habla a causa de un hipo impertinente). De nuevo tenemos a Platón presentando a un Sócrates en completo control de su cuerpo de modo que éste no interfiera con la “vida del filósofo”: rechaza la bebida y cuando bebe, para desespero de Alcibiades, tiene el poder de permanecer sobrio, aún cuando ya el resto de los festejantes están completamente borrachos. De modo que lo que hace interesante al Banquete es encontrar trazos de ambos tipos ideales de espacios de producción del conocimiento: el espacio festivo, ya en retirada, y el triunfante lugar ascético, representado por Sócrates. Siguiendo estas pistas podemos intentar la construcción de estos tipos ideales.

Las características que conforman el espacio festivo

1.) Hay una estrecha relación entre espacio, cuerpo y conocimiento. El origen de esta relación y su especificidad nos obligaría a retroceder en el tiempo más allá del Banquete. Sin embargo, es posible quizás ubicarla en la esfera religiosa de prácticas rituales orgiásticas de producción del conocimiento, en las cuales un espacio colectivo y sagrado es delimitado para que el mito de creación cosmogónica sea reactuado. Puede parecer fuera de lugar referirse a un acto religioso como acto de producción de conocimiento, pero sólo si es observado desde la perspectiva del “moderno” tipo dominante ascético de producción de conocimiento. En todo caso, está fuera de discusión el que lo religioso sea el origen de todo acto festivo.

2.) La concreción de la actividad en un espacio limitado obliga al estrecho contacto de los cuerpos unos con otros. Este contacto no es evitado, al contrario, es buscado e incentivado como vehículo inspirador y transmisor de conocimiento. Es una parte integral del proceso y algo respecto a lo cual la figura paradigmáticamente sobria de Sócrates está en franca rebelión ascética.

3.) Experiencias extáticas son parte del proceso, posible reminiscencia de prácticas religiosas “primitivas”. Es aceptada la utilización de sustancias intoxicantes como forma de alcanzar mejores estados mentales conducentes a la producción del conocimiento. Esto acerca el tipo ideal al punto de la relación del cuerpo y la sexualidad. En el Banquete, ambos puntos (intoxicación y sexualidad) están representados en el mismo personaje: Alcibiades. La posición contraria, por supuesto, en Sócrates.

4.) El conocimiento obtenido en este espacio es, por principio, incomunicable. A lo misterioso sólo se accede después de haber seguido los pasos de determinado ritual. Y una vez cumplidos esos pasos, la experiencia es, por definición, inefable. Tal es el carácter de la experiencia mística y tal es el carácter de la experiencia del espacio festivo. Lo que allí se vive se puede relatar, como el místico que, obligado, relata su experiencia, aunque las palabras nunca son suficientes.¹⁴⁸ Si se quiere llegar al conocimiento hay que “vivir” la experiencia, pero esta experiencia no es para todos porque es una “gracia” divina.¹⁴⁹ Esta particular relación de lo festivo con la experiencia festiva ha sido reconocida por Duvignaud: “...aprendí, primero en le Maghreb, luego en África y, sobre todo, en el Brasil, que el discurso escrito jamás expresa la diversidad de la experiencia colectiva...”¹⁵⁰

a) El espacio ascético

No es adecuado exagerar el papel del cristianismo en el declive del espacio festivo como el espacio socialmente legítimo de producción de conocimiento. Principalmente porque, como fue señalado, el análisis típico ideal de este fenómeno no pretende una adecuación histórica exacta. Pero sí que podemos comenzar por señalar la visión casi gnóstica de San Pablo, de una concepción dualista de un hombre físico inferior y contrapuesto a al hombre espiritual. Ejemplos de la búsqueda de conocimiento como un proceso que pasa por el ascetismo abundan en la tradición cristiana, el más famoso es, sin duda, San Agustín. Es aquella tradición

¹⁴⁸ Ver por ejemplo el caso de Santa Teresa de Jesús obligada por su confesor a escribir su vida: *Vida de Santa Teresa de Jesús Escrita por Ella Misma. Obras de Santa Teresa de Jesús*. Editorial de “El Monte Carmelo”, Burgos, 1954.

¹⁴⁹ Max Weber: *Sociología de la Religión*. Istmo, Madrid, 1997.

¹⁵⁰ Jean Duvignaud: *El Sacrificio Inútil*. Fondo de Cultura Económica, 1997, pp. 42.

según la cual el conocimiento se obtiene a través de la mortificación del cuerpo, es más, esta mortificación permite la separación de uno mismo de las ataduras físicas de su propio cuerpo y permite alcanzar niveles más altos de comprensión intelectual. La tendencia occidental a otorgar sólo una realidad epifenomenal al mundo de lo sensual tendrá su máxima expresión en el cartesianismo. Pero ya está bien asentada en la Edad Media, durante la cual todavía es posible ver en la tradición juglaresca, y sobre todo en la goliárdica, los resabios e intentos de resurrección de un espíritu del espacio festivo de producción del conocimiento. Pero el lugar del conocimiento serio, es decir, el socialmente legitimado, ha sido desplazado al lugar no social y ascético del claustro monacal.

Es importante insistir en que la tradición ascética no es exclusiva de occidente. Casi todas las religiones practican alguna forma de ascetismo y mortificación corporal como práctica soterológica. La tradición freudiana de análisis cultural, la cual podría resumirse en una máxima de la especie: “*Donde hay cultura, hay ascetismo*”, tiene mucho que decir a este respecto.¹⁵¹ Pero es en occidente donde la importancia del modo ascético ha sido más enfatizada, en detrimento del modo festivo. No es más que la expresión de la manifestación de una concepción de la vida ascética expresada por Weber¹⁵² como “ascetismo de vida interior”, que sin embargo, va mucho más allá del protestantismo. Ya el mismo Weber ha tratado con cuidado la relación entre erotismo y religión y es evidente que vio el rechazo del ascetismo mundano a la sensualidad como parte importante del desencantamiento del mundo. Weber veía en el erotismo una afinidad particular con los poderes irracionales progresivamente desbancados por la racionalización de las iglesias organizadas, la crítica feminista añadiría que tal relación, y la supuesta vinculación sensualidad-femenino, son causas suficientes para que el conocimiento obtenido por medio de religiones místicas sensuales fuera rechazado, desde una perspectiva ascética, racional y moderna, como no socialmente legítimo.

Veamos entonces las características generales de un segundo tipo ideal, el del espacio ascético de producción del conocimiento, son:

- 1.) La relación entre espacio concreto, cuerpo y producción de conocimiento ha sido rota. O mejor, hay un esfuerzo consciente por romper esta relación, aunque la imposibilidad de lograr esta ruptura sea explícitamente reconocida como obvia, la producción de conocimiento debe ser “liberada” al grado máximo de las ataduras a espacios concretos y al cuerpo.
- 2.) A este cuerpo, por cierto, se le encierra en la celda monástica y se le excluye de todo contacto social, o por lo menos este contacto se reduce al mínimo indispensable. Éste es un paso previo para la separación del cuerpo de la mente / alma. Es obvio que el contacto con otros cuerpos es la fuente de estímulos sensuales que distraen en el proceso de alcanzar niveles más altos de entendimiento. Éste es el famoso “escape del placer” tan criticado por las teorías feministas.
- 3.) Por supuesto, sustancias intoxicantes quedan totalmente descartadas. Se habla de un ideal ascético que condena la intoxicación como un atajo a experiencias de éxtasis que, aunque aún puedan ser importantes, deben ser alcanzadas a través del renunciamiento y del trabajo “espiritual” duro. De hecho el éxtasis “inspirado” por la intoxicación es relegado hasta formar parte importante del desprestigiado espacio festivo, y por tanto, falso productor de conocimiento.
- 4.) Al conocimiento producido en este espacio se ha llegado por una serie de pasos ordenados cuya más acabada elaboración es el método científico. Este conocimiento se puede comunicar a todos. Todo aquel que siga las reglas llegará al mismo resultado porque este resultado no depende de una “gracia” sino de un

¹⁵¹ Geoffrey Galt Harpham: *The Ascetic Imperative in Culture and Criticism*, The University of Chicago Press, 1987.

¹⁵² Max Weber: *La ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*. Ver también el capítulo 7 dedicado al “Ascetismo y misticismo” en Arthur Mitzman: *La Jaula de Hierro. Una Interpretación Histórica de Max Weber*. Alianza Universidad, Madrid, 1976.

proceso humano. Para Weber la ciencia no sólo no es fomentadora de este “don de gracia” sino que el proceso de racionalización científico es totalmente contrario a ella.¹⁵³

Validez social otorgada al conocimiento producido bajo estos dos tipos ideales. Legitimidad Social del Conocimiento

No está de más recordar que los tipos ideales son inútiles si no son tomados con cierta precaución dialéctica. El tipo ideal nunca es puro y sólo pretende ser un instrumento heurístico. En la realidad, los modos festivo y ascético se mezclan, alternan y diluyen uno en el otro. Como la experiencia religiosa “primitiva”, la religión y el conocimiento son orgiásticos y castos al mismo tiempo. Es decir, los espacios concretos de producción del conocimiento pueden fácilmente transformarse de celdas monásticas en carnavales eufóricos y viceversa.

Lo importante para este ensayo es referirse a una sociología de estos espacios. Por consiguiente, lo verdaderamente interesante es cómo los sujetos definen estos lugares, qué significado otorgan a los lugares que perciben como los adecuados para la producción del conocimiento. Siguiendo esta línea es que se puede hablar de un *dominio* del espacio ascético sobre el festivo. Asimismo, podemos referirnos a la eliminación del cuerpo y al espacio en que esta eliminación tiene lugar: el espacio ascético.

Aquí es donde podemos relacionar los dos tipos ideales de espacios de producción del conocimiento con una sociología de la producción del conocimiento: *en la sociedad contemporánea el lugar donde se produce el conocimiento legítimo es el espacio ascético*. A este conocimiento producido dentro de los límites de este espacio podemos llamarlo conocimiento socialmente validado. Lo cual resulta curiosamente paradójico si pensamos que es un conocimiento producido bajo la estricta premisa de separar al sujeto de toda “influencia” social (*idola*, prejuicios, prenociones, ecuación personal, etc.).

Entonces, el conocimiento socialmente validado es aquel al cual la sociedad otorga legitimidad. La sociedad ha establecido, por un proceso histórico complejo, no desarrollado en este ensayo, que para que el conocimiento sea válido, debe ser producido dentro de los límites físicos del espacio legítimo ascético. Al conocimiento producido dentro del espacio festivo se le puede llamar casi de cualquier manera: poesía, actos de inspiración, cultura en el sentido “popular”, etc. Todas cosas muy valiosas, pero en ningún caso lo que se podría llamar verdadero conocimiento. No son actividades “serias” de la “mente” (en sí misma, en su concepto descorporizado), sino actividades del ocio, dignas tanto en cuanto presten el importante servicio de relajar a esa mente de la estresante, solitaria (no social) y a veces hasta dolorosa actividad de producir el conocimiento socialmente válido, es decir, aquél que sólo se produce dentro del espacio ascético.

En este sentido, entra en perfecto lugar la metáfora de la isla aplicada a la institución académica como separada del “mundo real”. Lo que está afuera es cualitativamente diferente de lo que está dentro del ambiente de la academia, separados por una pared invisible (aunque a veces, perfectamente visible). En este lugar interno de la academia, la batalla entre la validez del conocimiento producido dentro del espacio festivo y el espacio ascético, fue finalmente ganada por este último en el siglo trece y la poesía se vio obligada a retirarse al “mundo de afuera”. La poesía, en su relación con el canto fue rechazada como poco digna del verdadero conocimiento. Sobre esa época el Maestro Konrad Unckebugk nos dice: “*Creo que el Demonio está dentro de estos poetas. Destruyen todas las Universidades, y escuché decir a un viejo Maestro de Leipzig, quién había sido Maestro por más de 36 años, que cuando era un hombre joven, la Universidad sí era en verdad sólida, pues no había un solo poeta a veinte millas a la redonda.*”¹⁵⁴ Los Goliardos son sólo un capítulo en la larga historia del proceso de dominación de un tipo ideal sobre el otro. Pero nos parece un capítulo sugerente porque los dos tipos ideales se ven mezclados de manera particularmente notable. Contra la versión “moderna” de este conflicto protesta el mismo Mannheim: “*El hecho de que las ciencias se cultiven en ambientes académicos constituye un peligro en cuanto a que las actitudes adecuadas para la comprensión de*

¹⁵³ Max Weber: *La Política como Vocación*. Bruguera, Barcelona, 1983.

¹⁵⁴ Citado por Helen Waddell: *The Wandering Scholars*, Constable, Londres, 1947, p. 123.

un verdadero sector de la experiencia humana quedan suprimidas en el ambiente de las instituciones académicas.”¹⁵⁵

Conclusión. El aporte de la Teoría Feminista al problema.

Como ya se indicó, el cuerpo es un obstáculo obvio hacia el elevado conocimiento buscado dentro del espacio ascético. Es interesante mencionar de nuevo las críticas feministas que señalan cómo históricamente el cuerpo, y sus bajas funciones, han sido representadas como partes del reino de lo femenino, lo que convierte a la producción del conocimiento en una empresa exclusivamente masculina. La mujer es representada como aquello que carga siempre la peligrosa sensualidad de lo festivo. Eso es precisamente lo que la ata a la tierra y la hace fundamentalmente incapaz de separarse de ese cuerpo y elevarse a los más altos reinos del verdadero conocimiento.¹⁵⁶ Se ha intentado ilustrar como este argumento, que parece casi medieval, es inherente a la aceptación social del conocimiento como sólo válido si es producido dentro de los límites del espacio ascético. La sistemática degradación de todo conocimiento producido bajo el modo festivo, es la otra cara de la misma moneda.

Pero es necesario señalar que las teorías que han discutido a favor de la re-introducción del cuerpo al proceso de construcción del conocimiento, se han quedado cortas a la hora de vincularlo con los espacios concretos donde esta producción tiene lugar. Consideramos que los argumentos críticos de estas teorías pueden verse reforzados si somos capaces de descubrir los vínculos entre el espacio físico, el cuerpo, y la producción del conocimiento. Se puede explorar, por ejemplo, siguiendo las líneas de este ensayo, cómo los espacios son sexuados por la percepción social, y cómo esto influye en la percepción social del cuerpo y, eventualmente, en su definición social. Lo más importante, es que creemos que es posible, por este medio, explorar más profundamente el lugar en el que descansa la validez social del conocimiento. Nos referimos a una sociología del conocimiento corporizada, que busque en lugares concretos y no en abstracciones como clases sociales, comunidades intelectuales, el mundo académico, la red electrónica, etc., los orígenes de la producción y validación social del conocimiento.

¹⁵⁵ Karl Mannheim: *Ideología y Utopía*. Fondo de Cultura Económica, México, 1987, p. 152.

¹⁵⁶ Susan R. Bordo: *Unbearable Weight*, Berkeley, University of California Press, 1993. Para un resumen del aporte feminista, por lo menos hasta fines de los ochenta, la importante compilación hecha por Linda J. Nicholson: *Feminism/Postmodernism*, Routledge, New York, 1990. Otro texto importante es Patricia Hill Collins: *Black Feminist Thought*, Routledge, New York, 1991. Específicamente dentro de la teoría sociológica: Joan Alway: "The Trouble With Gender. Tales of a Still Missing Revolutions In Social Theory" *Sociological Theory*, Volumen 13, número 3, pp. 209 - 227.

Mitología, razón moderna, polimitismo y teoría crítica mínima

Prof. Javier B. Seoane C.*

Resumen

Este artículo presenta un análisis de las implicaciones de la noción de mito en sus planos epistemológico y ético-político, con relación a la razón moderna positiva tal como es criticada por Max Horkheimer, Theodor W. Adorno y Herbert Marcuse, autor este último que plantea la posibilidad de una razón sensual. Logrado este punto, y considerado que lo mitológico es fundante de toda concepción de mundo, se oponen los planteamientos frankfurtianos a la propia idea de Max Weber, retomada por Josetxo Beriain, sobre la estructura polimítica de la cultura occidental moderna. El artículo concluye con siete proposiciones sobre la relación entre lo mitológico y una teoría crítica repensada en términos minimalistas, esto es, y a diferencia de la Escuela de Frankfurt, una teoría que reclama la pluralidad polimítica contra las lógicas de la dominación anhelantes de unidad. Para lograr sus fines esta teoría no se erige en poseedora de la verdad, ni tiene un solo sujeto como interlocutor emancipatorio, sino que se proclama abierta a la multiplicidad de actores sociales realmente existentes.

Palabras claves: Mito, polimitismo, Escuela de Frankfurt, razón crítica sensual, teoría crítica mínima.

* Profesor e Investigador del Centro de Estudios Filosóficos de la Universidad Católica Andrés Bello y Profesor de Teoría Social de la Escuela de Sociología de la Universidad Central de Venezuela.

Mythology, modern reason, polimythism and minimal critical theory

Prof. Javier B. Seoane C.

Abstract

This article analyzes the implications of the myth notion in its epistemological, political and ethical levels, related to the modern positive reason, as criticized by Marx Horkheimer, Theodor W. Adorno and particularly Herbert Marcuse, who advances the possibility of a sensual reason. After this point, and accepting that the mythical is the base and foundation of every world's conception, the arguments of the Frankfurt School are opposed to Max Weber ideas, rekindled by Josetxo Beriain, about a polymythyc structure of the modern western culture. Thus, the article concludes with seven propositions concerning the relationship between the mythological and a critical theory, rethought in minimalist terms, it is, in a different way than the Frankfurt School, a theory that proposes the polymythyc plurality against the logics of the domination, that claim for the unity. To achieve its hopes, this theory proposes not a possession of the truth, and has not a single speaking subject as emancipatory subject; for the contrary, is open to all the multiple social actors really existing.

Key words: Myth, polimythism, Frankfurt School, reason, critical sensual reason, minimal critical theory.

A modo de introducción: Sobre la noción de mito

Si, en búsqueda de una definición de *mito*, seguimos por un momento a José Ferrater Mora, encontramos que,

*“Se llama “mito” a un relato de algo fabuloso que se supone acontecido en un pasado remoto y casi siempre impreciso. Los mitos pueden referirse a grandes hechos heroicos (en el sentido griego de “heroicos”) que con frecuencia son considerados como el fundamento y el comienzo de la historia de una comunidad o del género humano en general. Pueden tener como contenido fenómenos naturales, en cuyo caso suelen ser presentados en forma alegórica (como ocurre con los “mitos solares”). Muy a menudo los mitos comportan la personificación de cosas o acontecimientos. Puede creerse de buena fe, y hasta literalmente, en el contenido de un mito, o tomarlo como relato alegórico, o desecharlo alegando que todo lo mítico es falso.”*¹⁵⁷

Lo primero que llama la atención de la definición es que mito resulta siempre un *relato* basado sobre acontecimientos supuestos, que, cuando tiene estructura alegórica, mezcla lo ficticio y lo real. El *relato* es la *relación* que se establece entre esos acontecimientos, el sentido que se les da en las conexiones de unos con otros. Se desprende de lo dicho, que quien define el mito, o define a algún relato de mítico, tiene criterios para distinguir lo *real* de lo *ficticio*. Así, podría pensarse que hay relatos *reales* y relatos que no lo son, lo que nos conduce a ubicarnos en un plano epistemológico acerca de la veracidad de los relatos. En este sentido, puede comprenderse que una opción de juicio ante los mitos es afirmar que “*todo lo mítico es falso*”, que lo mítico es, en el mejor de los casos ilusión y en el peor mentira, tal como el *mitómano* es quien miente compulsivamente.

Un segundo aspecto de la definición nos remite a la calidad de *alegórico*, lo cual nos envía a lo imaginario, lo figurado, lo metafórico, lo conjetural. Lo *alegórico* supone un *correlato* al *relato*. En este sentido, se podría decir que los mitos conservan un alto grado de ambivalencia. Sus referentes son múltiples, su lenguaje tiende a lo confuso. Una vez más, parece imponerse un plano epistemológico sobre la cuestión: lo claro por contraposición a lo oscuro, lo preciso frente a lo ambiguo.

Un tercer aspecto marca una dimensión temporal, pues, “(...) *con frecuencia son considerados como el fundamento y el comienzo de la historia de una comunidad o del género humano en general.*”. Pareciera que este sentido viene marcado por el de *dónde venimos, quiénes estuvieron al comienzo...* Aquí el plano resulta ser histórico. No obstante, por otra parte, y quizá debido a la ambivalencia señalada, Ferrater cita a José Echeverría, quien afirma que “(...) *el mito ha de expresar en forma sucesiva y anecdótica lo que es supratemporal y permanente, lo que jamás deja de ocurrir y que, como paradigma, vale para todos los tiempos.*”. *Sucesión*, pero sin tiempo concreto, supratemporal aunque jamás deja de *ocurrir*. Ambigüedad de *tiempo sin edad*, el mito expresa, *qua* relato, sucesiones que no tienen tiempo "real". Se resalta, en todo caso, lo que siempre se repite, quizás la forma, quizás un *eterno retorno* (Nietzsche, pero también Spengler y mucho antes Platón, entre otros). Empero, así como aquí tratamos un plano histórico, también se puede tratar uno sociológico. Y es que el mito, en tanto que remite a la fundación de la comunidad, apunta a aquellos *figuras heroicas* que *manifiestan* los valores que cohesionan tal comunidad. El mito es portador de una *moral*

¹⁵⁷ José Ferrater Mora: *Diccionario de filosofía*, tomo III, p. 2.422.

y de una *Weltanschauung*. De esta manera, encontramos funciones sociológicas en el mito, lo que serviría como hipótesis para explicar la perseverancia de los mitos en la historia de la humanidad. En este sentido, además de jugar ese papel cohesivo, Hans Blumenberg ha expresado que los mitos cumplen una función psicológica puesto que estos tratan "(...) *de superar la angustia (Angst), es decir, la actitud ante el horizonte desocupado de las posibilidades de aquello que pudiera suceder (...)*".¹⁵⁸ Las personas y las sociedades tienen que hacer frente a la falta de control total sobre las condiciones de su existencia, y uno de los modos, y seguramente una de las más claras motivaciones en la creación mitológica, radica en el sentido que el mito proporciona al absolutismo de una realidad en gran medida críptica.

Los pensadores griegos posthoméricos opusieron *mythos* y *logos*, tal como después lo hizo con mayor fuerza la razón ilustrada. Pero tal oposición resultó la más de las veces *ficticia*, cabría decir, *mítica*. Al plantearse, por ejemplo, la cuestión del *devenir*, el pensamiento griego construyó relatos con características míticas. *El mito de las cavernas* (Platón, ¿Sócrates?) es, si se quiere, una buena expresión de lo dicho. Los positivismo y los marxismos también se han servido del mito en el mundo contemporáneo. Y hasta hay quienes, como veremos a través de Horkheimer, Adorno y Marcuse, consideran que la razón occidental, cuyo punto culminante está en el período de la Ilustración, es en sí misma mítica. Quizás todo esto nos lleve a afirmar, con Vico, que el mito es portador de una *verdad* histórica. Por supuesto, si concebimos la verdad de una manera tan estrecha, vale decir casi-mítica, como el empirismo y el positivismo más ingenuos, esto es, si concebimos la *verdad* como correspondencia de enunciados empíricos con los hechos a los que se refieren en el mundo, entonces el mito resulta siempre falso por su carácter metafórico. Pero, repetimos, lo más posible es que esa misma definición de verdad tenga mucho de mítica en la misma medida en que niega el mundo intersubjetivo como parte del mundo real. En la misma medida en que los enunciados de la ética, de la metafísica, de la estética, y, en líneas generales, de la dimensión simbólica de la vida humana quedan descartados por no referirse a hechos empíricos del mundo físico, parece que estamos bajo la influencia de lo mítico.

Con referencia a la relación *ciencia, verdad, mito*, fue Friedrich Nietzsche quien, a nuestro entender, apuntó una crítica efectivamente corrosiva. Afirma el autor de *Así habló Zaratustra*:

"(...) aquel querer-detenerse ante lo real, ante el factum brutum (hecho bruto), aquel fatalismo de los petits faits (hechos pequeños) (ce petit faitalisme, como yo lo llamo), en el cual la ciencia francesa busca ahora una especie de primacía moral sobre la alemana, aquel renunciar del todo a la interpretación (al violentar, reajustar, recortar, omitir, rellenar, imaginar, falsear, y a todo lo demás que pertenece a la esencia del interpretar) —esto es, hablando a grandes rasgos, expresión tanto de un ascetismo de la virtud como de una negación de la sensualidad (en el fondo es sólo un modus de esa negación). Pero lo que fuerza a esto, aquella incondicional voluntad de verdad, es la fe en el ideal ascético mismo, si bien en la forma de su imperativo inconsciente, no nos engañamos sobre esto, —es la fe en un valor metafísico, en un valor en sí de la verdad, tal como sólo en aquel ideal se encuentra garantizado y confirmado (subsiste y desaparece juntamente con él). No existe, juzgando con rigor, una ciencia "libre de supuestos", el pensamiento de tal ciencia es

¹⁵⁸ Joxe Berriain: "Configuraciones de sentido: politeísmo funcional y politeísmo arquetipal en la modernidad" en AA. VV.: *Complejidad y teoría social*, p. 145. Cf. también L. Kolakowski: *La presencia del mito*.

*impensable, es paralógico: siempre tiene que haber allí una filosofía, una "fe", para que de ésta extraiga la ciencia una dirección, un sentido, un límite, un método, un derecho a existir."*¹⁵⁹

Veremos más adelante como esta sentencia de Nietzsche influyó contundentemente en las tesis de Horkheimer, Adorno y Marcuse. El positivismo más ortodoxo, con su fe ciega en la observación neutral de los hechos dados, tal como ellos se presentan al observador, constituye para Nietzsche y los frankfurtianos una mitología de lo dado positivamente. Se trata, según el filósofo del bigote, de una renuncia a la interpretación que se trastoca inconscientemente en continuación del ascetismo protestante burgués y su consecuente negación de la sensualidad. Estaríamos así en presencia de una razón represiva reforzada por el velo ideológico de la ciencia. Como escribe Nietzsche, es impensable una ciencia sin supuestos, sin una base de fe, porque una ciencia tal carecería de sentido y por consiguiente dejaría de ser ciencia, dejaría de dar sentido al mundo. También uno de los padres del positivismo, como lo fue Émile Durkheim, afirma en una de sus últimas obras el componente de fe que subyace a todo pensamiento que se pretende científico:

*"Cuando una ley científica tiene a su favor la autoridad de numerosas y variadas experiencias, es contrario a todo método renunciar a ella con demasiada facilidad porque se haya descubierto un hecho que parezca desmentirla. Antes, hay que asegurarse de que ese hecho sólo puede ser interpretado de una manera y de que no es posible explicarlo sin abandonar por ello la proposición que parece refutar. Lo mismo hace el australiano cuando atribuye la falta de éxito de un intichiuma a algún maleficio, o la abundancia de una cosecha prematura a algún intichiuma místico celebrado en el más allá. (...) Así que si el creyente no acepta dócilmente algunas lecciones de la experiencia, es porque se funda en otras experiencias que le parecen más demostrativas. Y eso es exactamente lo que hace el científico, aunque lo haga con más método."*¹⁶⁰

Y más adelante,

*"Así que, entre la ciencia, la religión y la moral no sólo no existe ese especie de antinomia que se admite frecuentemente, sino que esas formas diferentes de la actividad humana derivan de una misma fuente."*¹⁶¹

¹⁵⁹ Friedrich Nietzsche: *La genealogía de la moral*, pp. 173 - 174. En una tónica similar, escribe el filósofo en otra parte: "De esta manera, la pregunta: ¿por qué la ciencia? retrotrae al problema moral: ¿para qué, en general, la moral, si la vida, la naturaleza, la historia son 'inmorales'? (...) En efecto, ya se habrá comprendido hacia dónde quiero ir, es decir, que continúa siendo una *creencia metafísica* aquella sobre la que reposa nuestra creencia en la ciencia (...)". (F. Nietzsche: *La ciencia jovial* ("La gaya scienza"), p. 206.

¹⁶⁰ Émile Durkheim: *Las formas elementales de la vida religiosa*, pp. 570 - 571.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 693.

Quien conozca la obra de Durkheim sabe que se refiere a la fuente de lo colectivo, que tiene como su primera forma de cohesión a lo religioso. Tanto la ciencia como la religión arrancan de la fe y cumplen una función sociológica de integración.

Algo similar, pero desde otro punto de vista, obtenemos si seguimos la fenomenología del siglo XX. El último Husserl critica el *logos* de la ciencia positivista como reduccionista y condenado al sinsentido. Escribe al respecto Waldenfels:

“La reducción positivista de todo aquello que es, a hechos naturales e históricos y a fórmulas matemáticas, así como la mala comprensión objetivista de los propios logros metódicos que consiste en “tomar por auténtico Ser aquello que es método”, tiene como consecuencia que las ciencias no sólo pierdan cualquier significado para la vida —como constata también Wittgenstein en su Tractatus—, sino que degeneran en una tiranía del logos científico, sofocando el mismo germen de cuestiones de razón más generales.”¹⁶²

Y es que, entre otros factores degenerativos, la ciencia positivista olvida (término muy caro a Nietzsche y Freud) el mundo de la vida (*Lebenswelt*) específico del cual parte. De este modo, todo descubrimiento científico se vuelve a la vez encubrimiento de su propia base opaca que genera esa actitud científica. El mundo de la vida, el de la Europa moderna, ese trasfondo simbólico constructor de sentidos comunes y que nunca logramos tematizar plena y transparentemente, constituye el punto de partida de la razón científica, precisamente aquel punto sobre el cual la misma se niega a reflexionar, a constituir una ciencia de la ciencia.

Como bien lo resaltan hoy las corrientes postpositivistas y postempiristas, no hay *observación directa* de un mundo dado. Toda observación está contaminada por el *Lebenswelt* y por las teorías que la preceden y que constituyen el campo de lo que se ha de observar. La observación está cargada por la *mirada*, que es decir, por la intencionalidad, siempre constituida desde un marco de referencia cultural. Alfred Schütz, el seguidor de la fenomenología de Husserl en la teoría social contemporánea, estaba bien al tanto de este problema ineludible que se le presenta al quehacer científico. Lastimosamente, tanto Husserl como Schütz, cayeron muchas veces presos del ideal ascético de la ciencia positivista contemporánea, sobre todo en lo que refiere a la posibilidad de lograr una descripción lo más próxima posible a lo positivo.¹⁶³ Cerramos esta reflexión entre ciencia y mito afirmando entonces que la ciencia moderna tiene un núcleo mítico en la misma medida en que se niega a pensarse a sí misma.

En esta tónica de los trasfondos culturales y del *Lebenswelt*, Ernst Cassirer conceptualiza al mito desde el ámbito de las *culturas*, las cuales entiende como los universos simbólicos en que habitan los grupos humanos y por el cual estos otorgan sentido al mundo, a los otros y a sí mismos. Así, para Cassirer, los mitos son los supuestos culturales, los necesarios puntos de partida desde los cuales se estructuran los universos simbólicos. Toda cultura, para Cassirer, tiene una base mítica que no puede desmontar, porque cuando procede a hacerlo lo tiene que hacer desde otra base mítica. Ferrater hace una interesante comparación entre la postura de Cassirer y la de los estructuralistas, especialmente la de Claude Lévi-Strauss que sintetiza muy bien:

“Las ideas de Cassirer sobre el mito y la función cultural del mito coinciden con las investigaciones estructuralistas en la mutua oposición a las concepciones de carácter puramente

¹⁶² Bernhard Waldenfels: *De Husserl a Derrida*, p. 42.

¹⁶³ Encontramos una buena crítica en esta dirección de positivismo encubierto en, Herbert Marcuse: "Sobre la ciencia y la fenomenología", en *La sociedad opresora*, pp. 73 - 87.

histórico y sociológico-descriptivo y también en su revalorización de la importancia de la función productora de mitos. Hay, sin embargo, diferencias fundamentales entre Cassirer y los estructuralistas, y específicamente entre Cassirer y Claude Lévi-Strauss, a quien se debe una elaborada teoría de los mitos, especialmente en su serie de “mitológicas”. Lévi-Strauss reconoce que un mito cambia en el curso de una historia, produciéndose numerosas variantes y hasta que ciertos cambios en la estructura del mito pueden hacer que se desintegre o que se convierta en otro mito. Sin embargo, dentro de cierto ámbito de variantes, un mito posee una estructura independiente inclusive de sus contenidos específicos, es decir, de los tipos de entidades a las que el mito se refiere, o acerca de las cuales introduce sus narraciones. Fundamental en el mito es un sistema de oposición o “dualidades”. Los elementos básicos de que se compone son los llamados “mitemas”, los cuales se combinan en distintos niveles hasta constituir un sistema. Aunque los mitos no son estructuras lógicas, su constitución, desarrollo y transformación están sometidos a reglas operacionales que pueden expresarse lógicamente.”¹⁶⁴

Obviamente, conocidos son los trabajos de Lévi-Strauss en los que expone la tesis que sustenta todos sus planteamientos sobre la estructura de lo mítico, del lenguaje, de las formas del parentesco, etc., a saber, la tesis de que todas estas estructuras refieren en última instancia a las estructuras innatas de la mente humana.¹⁶⁵ Por consiguiente, y siempre según Lévi-Strauss, el mito resulta tan permanente como la mente misma. Sin llegar a un *panmitologismo*, se puede afirmar que el mito siempre estará entre nosotros. Como bien expone en uno de sus textos clásicos, *El pensamiento salvaje*, lo que separa a la mentalidad científica de la primitiva consiste básicamente en una distinción entre referente y referido. Mientras el mito primitivo confunde lo referido con el referente, la ciencia moderna separa ambas esferas. No obstante, ambas, mentalidad mítica y mentalidad científica, descansan en una misma estructura lógica. A pesar de las diferencias, Lévi-Strauss tiene sus enlaces con Cassirer como también los tiene con Freud.

El padre del psicoanálisis, menos preocupado que Lévi-Strauss por la estructura última de lo inconsciente que por sus contenidos y modos de expresarse, también reflexionó sobre el mito. Su obra, de hecho, hace constante referencia a mitos griegos (especialmente Edipo y Electra). Según Freud, "*La civilización se basa, en general, en repetir personalmente en su camino, desde la infancia a la madurez, esta evolución de la Humanidad hasta la resignación razonable.*"¹⁶⁶ En este tortuoso camino, la fantasía se presenta como deseos y anhelos de retornar a lo que fue reprimido por un cruel *principio de realidad* que colisiona con el *principio del placer* innato de la naturaleza humana. Los hombres buscan el placer y huyen del dolor. Sus energías libidinales los impulsan en esa búsqueda que encuentra su frustración en una *realidad* donde reina la escasez

¹⁶⁴ José Ferrater Mora: *Ibid.*, p. 2.424.

¹⁶⁵ Cf. Claude Lévi-Strauss: *El pensamiento salvaje*, Fondo de Cultura Económica, México; y, también del mismo autor, *Antropología estructural*, en el cual afirma: "La lógica del pensamiento mítico no ha parecido tan exigente como aquella sobre la cual reposa el pensamiento positivo y, en el fondo, poco diferente. Porque la diferencia no consiste tanto en la cualidad de las operaciones intelectuales, cuanto en la naturaleza de las cosas sobre las que dichas operaciones recaen.

Tal vez un día descubramos que en el pensamiento mítico y en el pensamiento científico opera la misma lógica, y que el hombre ha pensado siempre igualmente bien." (p. 210).

¹⁶⁶ Sigmund Freud: *Esquema del psicoanálisis y otros escritos de doctrina psicoanalítica*, p. 26.

y el sufrimiento por la imposición del trabajo a costa del deseo. Por ello, una importante parte de la actividad mental humana se dirige al dominio del mundo exterior por medio del trabajo, mientras que otra parte se consagra a la satisfacción sustitutiva de deseos reprimidos mediante creaciones fantásticas. En palabras del psicoanalista vienés: "A estas creaciones, cuya conexión con un inconsciente inaprehensible fue siempre sospechada, pertenecen los mitos, la poesía, el arte, y la labor de los psicoanalíticos ha arrojado realmente viva luz sobre los dominios de la mitología, la literatura y la psicología del artista."¹⁶⁷ De este modo, el complejo de Edipo, que debe su nombre a la figura mítica, se manifiesta como deseo de unión con la madre, deseo que se ve truncado por el principio de la realidad patente en su padre. Y en cuanto al cristianismo, afirma Freud en *Tótem y tabú*, que el pecado original se trata de un pecado contra Dios Padre, una especie de parricidio.¹⁶⁸ De ahí que los mitos suelen tener esa búsqueda inconsciente de algo gratificante que de lograrse significará la tragedia. Sin duda, los discípulos de Freud, especialmente C. G. Jung, continuaron análisis psicoanalíticos de los mitos, aunque desde otros ángulos diferentes que no viene al caso tratar aquí.

A continuación nos proponemos seguir, aunque sin pretensiones de exhaustividad, la concepción de Adorno, Horkheimer y Marcuse sobre la estructura mítica *básica* de la modernidad, para después delinear la propuesta crítica del último sobre una razón sensual emancipadora anunciada en los mitos de Orfeo y Narciso. Finalmente, consideraremos la propuesta de Jostein Gaarder sobre los politeísmos funcional y arquetipal de la modernidad y concluiremos con una serie de tesis sobre mito y modernidad que, si bien rechazan la posibilidad de *Weltanschauungen* amíticas, procuran establecer algunas líneas para la reconfiguración y relegitimación de la teoría crítica como una *teoría crítica mínima*.

La razón míticamente antimítica

Dialéctica del iluminismo, quizás mejor traducido como *Dialéctica de la ilustración*, es el texto de Max Horkheimer y Theodor W. Adorno que marca su distanciamiento del marxismo con el que dieron inicio al programa de la *teoría crítica de la sociedad*. Vislumbraron estos autores que el marxismo, o los marxismos, estaban presos de la misma lógica de la razón instrumental fundante del pensamiento occidental hegemónico y especialmente desarrollada y expandida durante la modernidad, a saber, la lógica del dominio sobre la naturaleza. Según los frankfurtianos, la tesis marxista, acrítica y favorable al desarrollo de las fuerzas productivas, era una tesis consustancial a dicha lógica.

El abandono de la filosofía optimista de la historia del marxismo, conjuntamente con el período en el que se escribió el libro (la última mitad de la segunda guerra mundial), le dio un fuerte giro pesimista a la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt. Incluso, el propio Jürgen Habermas, para muchos seguidor de la tradición frankfurtiana, califica al texto de oscuro y lo rechaza por su fuerte desconfianza en la razón.¹⁶⁹ De hecho, las primeras líneas del mismo comienzan afirmando que,

*"Lo que nos habíamos propuesto era nada menos que comprender por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, desembocó en un nuevo género de barbarie."*¹⁷⁰

La *Dialéctica de la ilustración* arranca de la tesis weberiana sobre el desencantamiento del mundo producido por los procesos de racionalización típicos de la modernidad. Dichos procesos conducen al sometimiento de la naturaleza, que se conjugan con el sometimiento de la naturaleza humana, cuestión que se evidencia en la aplicación técnica del arsenal de conocimientos proporcionados por las ciencias sociales y humanas a la industria cultural. Así, la razón ilustrada, que había prometido en su autojustificación la emancipación de la

¹⁶⁷ *Ibidem*.

¹⁶⁸ Sigmund Freud: *Tótem y tabú*, p. 199.

¹⁶⁹ Cf. Jürgen Habermas: *El discurso filosófico de la modernidad*.

¹⁷⁰ Max Horkheimer y Theodor W. Adorno: *Dialéctica del iluminismo*, p. 7.

humanidad, culmina con la dominación del hombre mismo. En otros términos, la razón ilustrada, crítica en sus comienzos, deviene instrumental y conservadora en su última etapa en la misma medida en que expande los dominios de la administración social. El pasaje de una etapa a otra está marcado por el establecimiento definitivo de la burguesía como clase dominante, y por la correspondiente positivización de la razón, sobre todo a través de las filosofías positivas decimonónicas.

La *Dialéctica* muestra cómo la lucha contra el mito, que estaba en el ideal emancipatorio de la razón ilustrada, deviene, a su vez, en mito. En palabras de nuestros autores,

*"El iluminismo, en el sentido más amplio de pensamiento en continuo progreso, ha perseguido siempre el objetivo de quitar el miedo a los hombres y de convertirlos en amos. (...) El programa del iluminismo consistía en liberar al mundo de la magia. Se proponía mediante la ciencia, disolver los mitos y confutar la imaginación."*¹⁷¹

Empero,

*"Lo que los hombres quieren aprender de la naturaleza es la forma de utilizarla para lograr el dominio integral de la naturaleza y de los hombres. Ninguna otra cosa cuenta. Sin miramientos hacia sí mismo, el iluminismo ha quemado hasta el último resto de su propia autoconciencia. Sólo el pensamiento que se hace violencia a sí mismo es lo suficientemente duro para traspasar los mitos."*¹⁷²

A cierta altura, el pensamiento manifestado en las líneas del texto parece tornarse paradójico. Afirman sus autores, *"Pero los mitos que caen bajo los golpes del iluminismo eran ya productos del mismo iluminismo."*¹⁷³ Y, más adelante, *"El iluminismo experimenta un horror mítico por el mito."*¹⁷⁴ Lo que explican en otros pasajes, tales como el siguiente:

"En la reducción del pensamiento a la categoría de aparato matemático se halla implícita la consagración del mundo como medida de sí mismo. Lo que parece un triunfo de la racionalidad objetiva, la sumisión de todo lo que existe al formalismo lógico, es pagado mediante la dócil sumisión de la razón a los datos inmediatos. (...) De tal manera el iluminismo recae en la mitología de la que nunca ha sabido liberarse. Pues la mitología había reproducido como verdad, en sus configuraciones, la esencia de lo existente (ciclo, destino, dominio del mundo), y había renunciado a la esperanza. En la preñez de la imagen mítica, como en la claridad de la forma científica, se halla confirmada la eternidad de lo que es de

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 15.

¹⁷² *Ibid.*, pp. 16 - 17.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 20.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 44.

hecho, y la realidad bruta es proclamada como el significado que oculta."¹⁷⁵

La razón crítica ilustrada, transformada en razón científico-técnica positiva, perpetúa lo dado tal como lo hace el mito. Pero, además, con la perpetuación de lo dado y la reducción del pensamiento a lo cuantitativo y controlable experimentalmente, la razón instrumental, otrora crítica, expulsa de sí la dimensión humana de la sensualidad, mutilando de este modo una de las facetas clave de la persona humana. Es en el marco de esta negación que se entiende el primer *Excursus* de la *Dialéctica* sobre Odiseo, el mito y el iluminismo.

Odiseo como representante de una razón instrumental

Afirman Horkheimer y Adorno:

"El decimosegundo canto de la Odisea narra el paso ante las sirenas. La tentación que éstas representan es la de perderse en el pasado. Pero el héroe al que la tentación se dirige se ha convertido en adulto mediante el sufrimiento.(...) Quien cede a los artificios de las sirenas está perdido, pues únicamente una constante presencia de espíritu arranca a la existencia de la naturaleza. (...) Odiseo es puesto en guardia por Circe, la diosa que retransforma a los hombres en animales: él ha sabido resistirsele y ella, en compensación, lo pone en condiciones de resistir a otras fuerzas de disolución. Pero la tentación de las sirenas sigue siendo invencible, y nadie puede sustraerse a ella si escucha el canto."¹⁷⁶

Odiseo, el astuto, el representante de la *astucia de la razón*,¹⁷⁷ tiene la imperiosa necesidad de hacer uso de tal astucia para, a través de artilugios, no caer sometido al *encanto* de las sirenas. El citado *Excursus* interpreta las acciones de Odiseo como las acciones de la razón instrumental que, como ya dijimos, mutila lo humano. Odiseo tiene que llevar a cabo su odisea a costa de sacrificar una parte de sí. Su identidad, su definición de sí, pasa por tal negación. En términos freudianos, el *yo* se constituye reprimiendo una importante parte del *ello*. Su odisea sólo es posible en términos de esa negación, pues en el camino se le presentan diversos obstáculos que le demandan renunciar a su itinerario en función del disfrute de su sensualidad. No obstante, Odiseo tiene un trabajo que llevar a cabo, por lo que posterga una y otra vez su satisfacción. Renuncia al placer porque éste lo hace sucumbir como identidad ante lo plural y lo amorfo. Afortunadamente posee astucia, razón. De ella se vale para superar los llamados de la sensualidad.

Sin embargo, la astucia de la razón trabaja sobre la base del engaño. Odiseo engaña a los dioses y muchas veces engaña a sus propios hombres. *"Todos los sacrificios de los hombres, ejecutados según un plan engañan al dios al que son destinados: lo subordinan al primado de los fines humanos."*¹⁷⁸ En otras palabras, la historia del astuto Odiseo es un recorrido de renunciaciones, engaños y autoengaños, tal como la historia de la razón ilustrada occidental y sus respectivas promesas emancipatorias. Odiseo desea el encanto, pero a la vez quiere no perderse. Así,

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 42.

¹⁷⁶ *Ibid.*, pp. 48 - 49.

¹⁷⁷ No se olvide que en Hegel la *astucia de la razón* consiste en hacer uso instrumental de los hombres y sus motivaciones para realizarse ella misma en la Historia. Odiseo es denominado por Homero "el astuto", por ello nos ha parecido oportuno el parangón.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 68.

*"Justamente en la medida en que —técnicamente iluminado— se hace atar, Odiseo reconoce la superpotencia arcaica del canto. Se inclina ante el canto del placer y así lo exorciza, igual que la muerte. El escucha atado es atraído por las Sirenas más que ningún otro. Sólo que ha dispuesto las cosas de una forma tal que aun caído no caiga en poder de ellas. (...) Las Sirenas tienen lo que les corresponde, pero ya reducido y neutralizado —en la prehistoria burguesa— al lamento de quien no puede detenerse."*¹⁷⁹

Hemos dicho, siguiendo a nuestros autores, que Odiseo engaña tanto a sus enemigos como a los hombres que lo acompañan. Estos últimos representan para él básicamente trabajadores a su servicio. Su razón astuta hace uso de ellos, los instrumentaliza. *"Los otros hombres se les presentan sólo en forma alienada, como enemigos o como apoyos, siempre como instrumentos, como cosas."*¹⁸⁰ Ello mismo se muestra en el paso ante las encantadoras sirenas, cuando aplica dos soluciones distintas, una para él y otra para sus remeros:

*"Conoce sólo dos posibilidades de salida. Una es la que prescribe a sus compañeros. Les tapa las orejas con cera y les ordena remar con todas sus energías. Quien quiere perdurar y subsistir no debe prestar oídos al llamado de lo irrevocable, y puede hacerlo sólo en la medida en que no esté en condiciones de escuchar. Esto es lo que la sociedad ha procurado siempre. Frescos y concentrados, los trabajadores deben mirar hacia adelante y despreocuparse de lo que está a los costados. El impulso que los induciría a desviarse es sublimado —con rabiosa amargura— en esfuerzo ulterior. Se vuelven prácticos. La otra posibilidad es la que elige Odiseo, el señor terrateniente, que hace trabajar a los demás para sí. Él oye, pero impotente, atado al mástil de la nave, y cuánto más fuerte resulta la tentación más fuerte se hace atar, así como también después los burgueses se negarán con mayor tenacidad la felicidad cuando —al crecer su poderío— la tengan al alcance de la mano. Lo que ha oído no tiene consecuencias para él, pues no puede hacer otra cosa que señas con la cabeza para que lo desaten, pero ya es demasiado tarde: sus compañeros que no oyen nada conocen sólo el peligro del canto y no su belleza, y lo dejan atado al mástil, para salvarlo y salvarse con él. Reproducen con su propia vida la vida del opresor, que no puede salir ya de su papel social."*¹⁸¹

¡Que dialéctica del amo y el esclavo constituida en términos de la razón instrumental! También el opresor está oprimido.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 78.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 81.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 50.

De este modo la racionalidad, constituida en términos instrumentales teleológicos, se vuelve contra su portador sometiendo a una parte fundamental de sí: su condición sensual. En el texto de Horkheimer y Adorno, la apelación a la figura mítica de Odiseo es la apelación a uno de los arquetipos fundantes de la razón occidental hegemónica, razón que Horkheimer denomina instrumental, subjetiva, de autoconservación. Se trata de una razón que marcha a costa del sometimiento de sí y de la humanidad, y, en ese sentido, es una razón cuya racionalidad es en sí misma irracional, sobre todo en la medida en que los éxitos de su desarrollo, especialmente los referidos al dominio técnico de la naturaleza, abren la oportunidad, negada por su misma lógica incansable, de la liberación de la lucha por la existencia.¹⁸²

Esbozo primero de una alternativa: Orfeo y Narciso como representantes de una razón sensual

Marcuse, tanto como Horkheimer y Adorno, no se plantea una oposición binaria y definitiva entre razón y sensualidad, o, si se prefiere, en un lenguaje nietscheano, entre las fuerzas apolíneas y las fuerzas dionisiacas. Más bien tal oposición dicotómica ha sido el juego de la razón mítica y represiva occidental predominante.¹⁸³ Y también, suele ser el juego de las posturas críticas a la razón moderna, como en su momento resultaron ser las corrientes románticas o, posiblemente, en los últimos años las corrientes posmodernas. Salir de ese juego es la propuesta marcusiana, y ello consiste en poder pensar y poner en práctica una *razón sensual*. Las cientos de páginas que desde *Eros y civilización* (1953) hasta *La dimensión estética* (1979) recorren su obra apuntan en esa dirección crítica.

La *razón sensual*, una razón práctica y por realizar, nunca una razón sustancial y de corte meramente epistemológico, se conceptualiza (en el sentido de que se concibe) pero no se define. En *Eros y civilización* la aborda desde las figuras míticas de Orfeo y Narciso. Estas figuras,

“(...) defienden una realidad muy diferente. Ellos no han llegado a ser los héroes culturales del mundo occidental: su imagen es la del gozo y la realización; la voz que no ordena, sino que canta; el gesto que ofrece y recibe; el acto que trae la paz y concluye el trabajo de conquistar; la liberación del tiempo que une al hombre con dios, al hombre con la naturaleza.”¹⁸⁴

Por contra, la razón represiva occidental, devenida con el triunfo cultural de la burguesía en *razón instrumental*, es divorcio entre hombre y naturaleza, sujeto y objeto, espíritu y cuerpo. Dualismo tortuoso siempre en detrimento de una de sus partes, la razón instrumental occidental se transforma, como ya vimos en Horkheimer y Adorno, en mito.

Y no es que Orfeo y Narciso escapen al mito, ellos son constitutivamente míticos. El mito no tiene aquí necesariamente una connotación peyorativa, como sí lo tiene en la razón ilustrada de la burguesía que se pretende libre de mitos y contraria a ellos. Antes, el juicio de Marcuse es un juicio ético sobre el mito: hay

¹⁸² Jon Elster hace también uso de la figura de Odiseo frente a las sirenas para mostrar la imperfección de la racionalidad (cf. *Ulises y las sirenas*). Por supuesto, su enfoque es considerablemente diferente del de Horkheimer y Adorno.

¹⁸³ Con referencia al desarrollo de esa razón represiva mítica en el campo de la filosofía, nos dice Marcuse: “Las categorías dentro de las que la filosofía ha compendiado la existencia humana han mantenido la conexión entre la razón y la supresión: todo lo que pertenece a la esfera de la sensualidad, el placer, el impulso tiene la connotación de ser antagonista a la razón —se ve como algo que tiene que ser subyugado, restringido.” (*Eros y civilización*, p. 153).

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 155.

mitos perjudiciales como hay mitos que anuncian el bien. Entre estos últimos están Orfeo y Narciso como imágenes que anuncian la reconciliación de hombre y mundo. En palabras de Marcuse: “*El mito expresa así la nueva unión de lo que fue separado, de Dios y el mundo, el hombre y la naturaleza.*”¹⁸⁵ Cabe agregar, de sujeto y objeto. Se trata de mitos críticos porque se muestran en confrontación con el mundo institucionalizado por la razón represiva negadora del individuo y su sensualidad:

*“Las imágenes órfico-narcisistas son las del Gran Rechazo: rechazo a aceptar la separación del objeto (o el sujeto) libidinal. El rechazo aspira a la liberación —a la reunión de lo que ha llegado a estar separado. Orfeo es el arquetipo del poeta como libertador y creador: establece un orden más alto en el mundo —un orden sin represión. En su persona, el arte, la libertad y la cultura están combinados eternamente. Él es el poeta de la redención, el dios que trae paz y salvación pacificando al hombre y a la naturaleza, no mediante la fuerza sino mediante la canción.”*¹⁸⁶

En pocas palabras, Orfeo y Narciso representan, a los ojos de la razón sensual que delinea Marcuse, un orden nuevo, reconciliador, sin represión excedente, de individuos autónomos pero efectivamente solidarios.¹⁸⁷ Así, Orfeo y Narciso se presentan como los representantes de la razón sensual, la cual sólo puede ser esbozada a partir de la negatividad misma que subyace a la razón.¹⁸⁸ Es la razón negándose como mero instrumento para

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 159.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 162.

¹⁸⁷ Es importante señalar que Marcuse introduce una distinción al marco teórico freudiano entre represión básica o necesaria y represión excedente. En efecto, cuando Marcuse nos dice, en su texto *Eros y civilización*, que ya no se justifica la represión, se refiere a una modalidad de la misma, la que él denomina *represión excedente*. Por ésta entiende la que se ejerce desde instituciones históricas organizadas a partir de los intereses particulares de un grupo social dominante. Por consiguiente, al responder a intereses específicos, la organización social introduce controles adicionales sobre los individuos, generando una represión histórica de tipo excedente. Estas instituciones se cristalizan presentándose ideológicamente desde una perspectiva suprahistórica. La introducción del concepto de represión excedente supone relativizar un planteamiento que en Freud era absoluto: el principio de realidad basado en la escasez de recursos y la necesaria represión de la gratificación individual. Ello permite a Marcuse adecuar el psicoanálisis freudiano sobre la base del historicismo marxista, sin olvidar, como tampoco olvidó Marx, la represión básica —que se define a partir del control social mínimo necesario para garantizar un orden institucional adecuado al desarrollo del individuo. El niño tendrá que ser formado en una disciplina que le permita emanciparse, hacerse dueño de sí y no un esclavo de sus caprichos, deseos o pasiones. La formación de una identidad personal y moral transita necesariamente por esa represión necesaria de ciertos instintos presentes en el niño y de las imprudencias propias de la edad. De hecho, el fin de la educación es la emancipación, siendo el acto emancipador aquel en que el individuo, formado con un yo fuerte, se separa de la autoridad de sus educadores para valerse por sí mismo, a la vez que se emancipa de aquellas fuerzas que actúan a favor de la disolución de su yo. Esta autodisciplina, este llegar a valerse por sí mismo en colaboración con el otro, no es una condición innata sino más bien un proceso social. De ahí, la ineludible necesidad de la educación y con ella de la autoridad, entendida como autoridad legítima y no como autoridad opresora. Llegados aquí es menester distinguir entre autoridad y dominación. Marcuse destaca que: “La dominación difiere del ejercicio racional de la autoridad. El último, que es inherente a toda división social del trabajo, se deriva del conocimiento y está confinado a la administración de funciones y arreglos necesarios para el desarrollo del conjunto. En contraste, la dominación es ejercida por un grupo o un individuo particular para sostenerse y afirmarse a sí mismo en una posición privilegiada.” (*Eros y civilización*, p. 47). Se aprecia que, en este sentido, el planteamiento marcuseano se asume desde una modernidad emancipatoria: la autonomía de la persona humana.

¹⁸⁸ “Lo que queda es la negatividad de la razón, que impele el bienestar y el poder y genera un clima en el que las raíces instintivas del principio de actuación son resecaadas.” (*Eros y civilización*, p. 102).

alzarse como bastión de la liberación del hombre. Las metáforas de la razón sensual serían el juego de equipo, la danza, la escultura; nunca serían las metáforas de taller (herramienta, usar bien la razón como medio) ni las de la guerra (la fuerza de la razón, el ataque o la defensa de los argumentos). Sus héroes culturales ya no serán Odiseo atado al mástil, o Prometeo encadenado, o Superman. Su lógica no es la lógica de la dominación sino la lógica del placer entendido éticamente.

Marcuse ha elaborado este concepto de razón sensual, no susceptible de ser reducido a una definición o a una serie de operaciones lógico-formales, siguiendo los trabajos de Schiller:

“Él ha diagnosticado la enfermedad de la civilización como el conflicto entre los dos impulsos básicos del hombre (el impulso sensual y el de la forma); o más bien, como la violenta ‘solución’ de este conflicto: el establecimiento de la tiranía represiva de la razón sobre la sensualidad. Consecuentemente, la reconciliación de los principios en conflicto envolverá la anulación de esta tiranía —esto es, el restablecimiento de los derechos de la sensualidad. La libertad tendrá que encontrarse en la liberación de la sensualidad antes que en la razón [represiva], y en la limitación de las facultades ‘superiores’ en favor de las ‘inferiores’. En otras palabras, la salvación de la cultura envolvería la abolición de los controles represivos que la civilización ha impuesto sobre la sensualidad. Y esta es en realidad la idea que se encuentra en la Educación estética.”¹⁸⁹

Todo ello, Marcuse lo conjuga con su síntesis freudomarxista: la liberación del individuo radicaría en la liberación de la “seriedad” del principio de realidad que le ha sido impuesto históricamente por las relaciones de dominación establecidas y su consecuente concepto represivo de razón. En ese proceso de liberación el principio del placer impondría su dominio emancipatorio:

“La realidad que ‘pierde su seriedad’ es la inhumana realidad de la necesidad y el deseo insatisfecho, y pierde su seriedad cuando la necesidad y el deseo pueden ser satisfechos sin trabajo enajenado. Entonces, el hombre es libre para ‘jugar’ con sus facultades y potencialidades y con las de la naturaleza, y sólo ‘jugando’ con ellas es libre. Su mundo entonces es el despliegue (Schein) y su orden el de la belleza.”¹⁹⁰

Pero precisamente a esto, a esa liberación del principio del placer, es a lo que más ha temido el pensamiento occidental desde Platón hasta Freud. Y para ello no le han faltado argumentos. Por ejemplo, se ha dicho reiteradamente que la liberación de la sexualidad, como lugar privilegiado del placer individual, acarrearía las mayores tragedias entre los humanos: la violación, el asesinato, la destrucción de cualquier orden social. Pues se ha entendido que en el desarrollo de su sexualidad el hombre pierde el control sobre sí transformándose en una bestia. El deseo carece de límites precisos, por lo que toda sociedad está exigida a ponérselos. Por eso,

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 179.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 177.

Platón diseña como utopía un Estado basado en la dictadura educativa, para hacer de los individuos seres autocontrolados y funcionales al todo social. Y Freud nos habla, expresamente contra el marxismo, sobre la imposibilidad de un orden armonioso en lo que respecta a lo humano:

“Los comunistas creen haber descubierto el camino hacia la redención del mal. Según ellos, el hombre sería bueno de todo corazón, abrigaría las mejores intenciones para con el prójimo, pero la institución de la propiedad privada habría corrompido su naturaleza. La posesión privada de bienes concede a unos el poderío, y con ello la tentación de abusar de los otros; los excluidos de la propiedad deben sublevarse hostilmente contra sus opresores. Si se aboliera la propiedad privada, si se hicieran comunes todos los bienes, dejando que todos participaran de su provecho, desaparecería la malquerencia y la hostilidad entre los seres humanos. Dado que todas las necesidades quedarían satisfechas, nadie tendría motivo de ver en el prójimo a un enemigo; todos se plegarían de buen grado a la necesidad de trabajo. No me concierne la crítica económica del sistema comunista; no me es posible investigar si la abolición de la propiedad privada es oportuna y convincente; pero, en cambio, puedo reconocer como vana ilusión su hipótesis psicológica. Es verdad que al abolir la propiedad privada se sustrae a la agresividad humana uno de sus instrumentos, sin duda uno muy fuerte, pero de ningún modo el más fuerte de todos. (...) Si se eliminara el derecho personal a poseer bienes materiales, aún subsistirían los privilegios derivados de las relaciones sexuales, que necesariamente deben convertirse en fuente de la más intensa envidia y de la más violenta hostilidad entre los seres humanos, equiparados en todo lo restante. Si también se aboliera este privilegio, decretando la completa libertad de la vida sexual, suprimiendo, pues, la familia, célula germinal de la cultura, entonces, es verdad, sería imposible predecir qué nuevos caminos seguiría la evolución de ésta; pero cualesquiera que ellos fueren, podemos aceptar que las inagotables tendencias intrínsecas de la naturaleza humana tampoco dejarían de seguirlos.”¹⁹¹

El hombre que dé rienda suelta a sus pasiones, a sus deseos, se aliena, pierde *la* razón, deja de ser él mismo y se convierte en una amenaza para la autoconservación del colectivo. De ahí la cuasi necesaria conclusión de que debe haber represión sobre los aspectos no racionales del hombre. Y es sobre este punto que se tiene que probar la validez de su razón sensual. Marcuse está consciente de ello:

¹⁹¹ Sigmund Freud: *El malestar en la cultura*, pp. 54 - 55. Esperamos sepa el lector disculpar la larga cita, pero en ella se vuelven a ratificar elementos que ya veníamos discutiendo como el naturalismo pesimista de Freud en lo que respecta al hombre y su rechazo a toda teoría revolucionaria. Por otro lado, en esta cita se deja entrever que Freud rechaza la liberación de la sexualidad en tanto que ello destruiría la familia y con ella, como célula fundamental de toda sociedad, a la sociedad misma.

“La noción de un orden instintivo no represivo debe ser probada primero en el más ‘desordenado’ de todos los instintos: la sexualidad. El orden no represivo sólo es posible si los instintos sexuales pueden, gracias a su propia dinámica y bajo condiciones existenciales y sociales diferentes, generar relaciones eróticas duraderas entre individuos maduros. Tenemos que preguntar si los instintos sexuales, después de la eliminación de toda la represión excedente, pueden desarrollar una ‘razón libidinal’ que no sólo sea compatible sino que inclusive promueva el progreso hacia formas más altas de libertad civilizada.”¹⁹²

En síntesis, para mostrar la posibilidad de una razón sensual y de un mundo ordenado conforme a esa razón, Marcuse ha propuesto:

a) Distinguir dos modos de represión: uno básico y otro excedente. Es la modalidad sociohistórica excedente la que se trata de erradicar.

b) Referirse al modelo de un individuo con un yo formado, que lo dota de una personalidad definida que le permite rescatar su pasado y proyectarse razonablemente desde el presente. No se trata de un yo que por ser tan débil pierda todo control sobre sus acciones y se deje llevar por los encantos del placer inmediato.¹⁹³ Es más bien un yo relativamente autónomo.¹⁹⁴ Sólo así se puede concebir la liberación que supone la razón sensual.

Las imágenes míticas de Orfeo y Narciso, al liberar la fantasía reconciliadora, muestran el camino hacia un principio de realidad efectivamente emancipado y emancipador.

Crítica del monomitismo monolítico de la primera generación de la Escuela de Frankfurt

La primera generación teórica de la Escuela de Frankfurt visualizó la modernidad desde una concepción fundamental monomítica y monolítica, esto es, enfatizó el aspecto mítico de la racionalidad instrumental menospreciando la coexistencia de otras mitologías, negando, incluso, la posibilidad de una realidad sociocultural polimítica. El diagnóstico frankfurtiano consideró que la cultura, la sociedad y la personalidad se cerraba sobre la base de un mundo administrado por tal racionalidad. Salvo Marcuse, quien durante los sesenta y setenta dirigió su mirada teórica hacia sujetos colectivos alternativos de la emancipación y, por consiguiente, en las brechas que dejaba el avance de la sociedad administrada, Horkheimer y Adorno poco variaron su posición casi solipsista de los cuarenta. En la penúltima página de la *Dialéctica de la ilustración* escriben: "Si el discurso debe hoy dirigirse a alguien no es a las llamadas masas ni al individuo, que es impotente, sino más bien a un testigo imaginario, a quien se lo dejamos en herencia para que no desaparezca

¹⁹² *Eros y civilización*, p. 186.

¹⁹³ Si bien aquí cabe realizar un esbozo de crítica que se refiera a que la noción de "individuo maduro" puede estar presa de la noción dura y moderna del yo, que se caracterizaría por ser un yo represivo sobre lo sensual, nosotros no desarrollaremos tal esbozo y supondremos que, a partir de todo lo dicho, Marcuse se refiere a un individuo que con un yo sólido aún puede rescatar para sí toda la riqueza de la experiencia sensual.

¹⁹⁴ "Relativamente autónomo" pues si bien es portador de criterios de pensamiento y acción propios, que le han sido dados a través de procesos de socialización pero que ha asumido conscientemente como suyos, se reconoce como un individuo social, esto es, como un individuo que está necesariamente en interdependencia con otros y por lo tanto debe evitar la guerra y procurar la solidaridad humana.

por entero con nosotros."¹⁹⁵ ¡Cuánta petulancia en estas líneas! Ello condujo a Adorno a refugiarse en la reflexión estética y a asistir dentro de ella a lo que denominó la muerte del arte y la cultura superior.¹⁹⁶ Por su parte, los últimos textos de Horkheimer, escritos poco antes de morir en 1973, tienen un fortísimo matiz teológico, a tal punto que manifiesta que la creencia en Dios es necesaria para no considerar a la historia de la humanidad como un gran absurdo plagado de víctimas.¹⁹⁷ Habermas¹⁹⁸ achaca estas posturas casi místicas a que sus predecesores teóricos no fueron capaces de superar el marco de la filosofía de la conciencia moderna. Según esta visión, los primeros frankfurtianos no pudieron concebir la emergencia de lo plural y la opción de una racionalidad diferente orientada hacia el entendimiento (racionalidad comunicativa) por estar montados sobre el paradigma egológico que concebía a sujeto y objeto separados y en el cual la relación se inscribe en términos fundamentalmente teleológicos. Si bien los primeros frankfurtianos apostaron por la reconciliación entre sujeto y objeto, concibiendo que la separación se daba en términos históricos y no ontológicos, a Habermas no le falta cierta razón en su crítica, pues, aquellos se asumieron básicamente como mandarines que sólo veían el mundo en términos de un objeto condenado a la decadencia.

Josetxo Beriain, reconocido teórico social español, concibe el mundo moderno de un modo que rechaza el monomito y monolitismo de los primeros frankfurtianos. Haciéndose eco de las tesis weberianas sobre las consecuencias imprevistas de la acción social, el desarrollo de una cultura politeísta (tesis también compartida por Durkheim), aunado a las tesis sobre la progresiva diferenciación y autopóiesis de los sistemas de Luhmann y la apertura hacia una sociedad del riesgo más pronunciada (Luhmann, Douglas y sobre todo Beck), Beriain parece concebir que la estructura moderna, si a mitologías nos vamos a referir, es polimítica. Escribe nuestro autor:

*"La sociedad moderna abre el horizonte de nuevas posibilidades, rompiendo con el mundo de la necesidad, así se puede elegir entre el divorcio o la continuación del matrimonio, se puede elegir entre el embarazo, la anticoncepción o el aborto, y se puede extender la posibilidad de elección a gran parte de contextos vitales en las sociedades modernas."*¹⁹⁹

Sin rechazar la idea de que Prometeo sea arquetipo moderno, podríamos agregar también a Odiseo, Beriain no observa como los primeros frankfurtianos que la cuestión sea unidimensional. La racionalidad hegemónica no es perfecta y en la medida que procura extenderse, impulsada por su propia lógica, abre posibilidades emancipadoras. No hay un centro privilegiado, por lo que no se puede reclamar uno tal para la racionalidad instrumental. No hay tampoco determinismos que postular ni cursos de acción inexorables, y cada vez se hace más difícil mantenerlos a través de la fe:

"Nos ocurre que deseando el bien, adviene el mal y viceversa, es decir, el destino en las sociedades modernas se manifiesta en las consecuencias perversas de cursos de acción intencional, que ya no pueden ser determinadas como pecados, como manchas, el destino ya no viene dado, es producido por el significado ambivalente del quehacer humano, el destino aparece ahora como una secularización

¹⁹⁵ Horkheimer y Adorno: *Ibid.*, p. 300.

¹⁹⁶ Cf. *Teoría estética*.

¹⁹⁷ Cf. *Sociedad en transición y Anhelos de justicia. Teoría crítica y religión*.

¹⁹⁸ Cf. *Teoría de la acción comunicativa*, tomo I, pp. 593 y ss.

¹⁹⁹ Josetxo Beriain: *Ibid.*, p. 137.

del mal, sin perder su aspecto trágico —de la naturaleza, de Dios, del rey— predado metasocialmente se pasa a la elección racional, a la decisión racional que conlleva la producción, como consecuencias perversas de determinados cursos de acción, de un destino socialmente producido."²⁰⁰

Pero ante la indomabilidad de la realidad aparece la indomabilidad de lo mitológico. La modernidad se alzó contra el mito. Empero, nos dice Beriain:

"Nuestro quehacer sociohistórico se realiza en circunstancias que no hemos elegido y tiene consecuencias que no hemos calculado, porque algunas de ellas son incalculables. En la asimetría que existe siempre entre las acciones intencionales racionales estratégicas (véanse los casos de Prometeo y Edipo como ejemplares) y las consecuencias perversas de tales acciones (bien no siendo pretendidas o no deseadas) se inscribe la metacategoría de "sentido" según Ortiz-Osés. El sentido se manifiesta como la "sutura-juntura" simbólica (imaginal) a la "fractura-herida" real que produce en el ser humano la diferencia anterior."²⁰¹

La mitología se alza como el enlace entre lo querido y lo inesperado, como aquel tranquilizante requerido por la angustia existencial ante lo contingente en un mundo también contingente. La ontología social propuesta aquí demanda para sí la perpetuación de las mitologías, pues consiste en la demanda del sentido ante lo sinsentido.

Beriain, atendiendo con precisión a los procesos evolutivos de nuestras sociedades occidentales, cuestión no olvidada ni por Weber ni por Durkheim, pero parece que sí por parte de los primeros frankfurtianos, apunta que el mundo contemporáneo no tiene un sentido unívoco. Más bien, en su seno estalla una multiplicidad de sentidos que se manifiestan en una multiplicidad de sujetos sociales.

"La cultura occidental tardía tiende a la fragmentación, una vez que la última afinidad electiva que se dio entre economía y religión en la modernidad temprana (Weber) es sustituida por la " cultura de la separación" (die Kunst der Trennung) fundada en la autorreferencialidad de cada esfera social en nuestra modernidad tardía."²⁰²

No hay *logos* sin *mithos*, pero esta relación tampoco es unívoca. Hay *mithos* que generan un *logos* totalitario en el sentido de anular la otredad. No obstante, también hay *mithos* que proporcionan una base de *logoi*, una base plural que repercute sobre la apertura del *mithos*. Sin esperanza real de lograr una transparencia absoluta, podemos empero mantener la esperanza real de reducir la opacidad. Prometeo y Odiseo no están solos y, si bien se mantienen por ahora hegemónicos, tampoco son capaces de suprimir totalmente a Dionisios, Hermes, Narciso u Orfeo. La dialéctica no se cierra, aunque tampoco promete reconciliación definitiva. Así, se

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 139.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 146.

²⁰² *Ibid.*, p. 148.

mantiene como dialéctica negativa, precisamente aquella que los frankfurtianos tienden a negar cuando construyen un claustrofóbico mundo de administración total.

La fragmentación no tiene que ser necesariamente disolvente. Sólo lo es cuando se anhela lo uno. Si definitivamente no hay muchas razones para mantenerse optimista, tampoco las hay para volverse hacia un pesimismo nihilista. El *odos* bien puede ser un pesimismo razonable, esto es, un pesimismo en función de la acción emancipatoria, no paralizante.

A modo de conclusión: Siete proposiciones sobre lo mitológico de cara hacia una teoría crítica mínima para nuestros tiempos

Después de lo expresado en esta reflexión caben establecer, a modo de conclusión, las siguientes proposiciones:

1. Lo mítico se establece en forma de relato explícito o implícito. Se trata de relaciones que se establecen entre acontecimientos, fenómenos o, incluso, hasta ideas. En este sentido, y de acuerdo con lo dicho hasta el momento, y en cruce con la crítica posmoderna de las últimas dos décadas, se puede considerar a tales relatos también desde la figura de *metarrelatos* (J. F. Lyotard), esto es, de *relato de una serie de relatos subsidiarios*. Así, el posmoderno denuncia a la *episteme* moderna como metarrelato, lo que equivale a denunciarla como una mitología más.

2. La reducción del mito a un plano de análisis epistemológico es capciosa por cuanto el mito cumple, entre otras, una función sociológica cohesiva que mediatiza al mismo plano epistemológico. En este vector, el mito no se puede juzgar sólo desde criterios de verdad o no, de adecuación empírica o no, porque incluso hasta esos criterios pueden estar preñados de mitología.

3. En relación con la función sociológica señalada y los planos epistemológico, normativo y estético, es menester afirmar que los mitos son constitutivos de las diferentes *Weltanschauungen*. Y ello es así aunque éstas se pretendan científicas y efectivas en el dominio técnico sobre la naturaleza. En esta dirección, siempre cabe preguntarse dónde o en qué se funda tal *voluntad de dominio*; voluntad que, en el caso hegemónico de los últimos siglos de occidente, se pretende extender de modo *ad infinitum*.

4. De todo lo anterior, se desprende que la lucha contra el mito es en sí misma mítica. No hay escape al mito, al menos no en lo referente a los relatos fundantes de las *Weltanschauungen*.

5. De las tesis anteriores no se desprende, ni en lo epistémico, ni en lo ético-político, una actitud pasiva, conformista. Y ello en el sentido de que los mitos, o, para ser más preciso, las mitologías, tienen un fuerte contenido pragmático tanto en sus orígenes sociológicos como en sus consecuencias para el cuerpo social como un todo y para el cuerpo mismo del individuo. Decimos que tienen un origen pragmático en el sentido de que las mitologías se constituyen desde las experiencias de acción colectivas e individuales, esto es, desde las necesidades y desafíos que emergen desde el mismo campo de la lucha por la existencia. A nuestro entender, esta tesis pragmática, que además de los propios pragmáticos clásicos y actuales estaría dispuesto a aceptar el mismo Durkheim de *Las formas elementales...*, nos resulta la más conveniente para explicar la infinita diversidad de mitologías posibles que han existido y existen en la historia cultural de la humanidad. Decimos, además, que las mitologías tienen consecuencias pragmáticas para los cuerpos social e individual pues ellas se *en-carnan* en instituciones y en los hábitos, actitudes y todo el sistema de personalidad de los individuos. Se puede decir que los textos se incorporan a la textura *material* de la sociedad toda, al cuerpo de sanciones normativas y configuración de deseos y motivaciones. Los textos, muy a pesar de ciertos *deconstruccionismos naif*, se hacen cuerpo infligiendo dolores y placeres.

6. En un mundo que, como el moderno occidental, ha evolucionado hacia lo polimítico siempre se presentan buenas chances para juzgar entre las mitologías conocidas. Y aunque dichos juicios se realicen desde el criterio ético-liberal-mítico de la autonomía individual, pienso que en esta actualidad polimítica, plural

axiológica, nos distanciamos más de las consecuencias totalitarias de lo mítico si bien lo hacemos desde una mitología más. Así, en alguna medida podemos concluir que algunos mitos resultan más emancipadores mientras que otros resultan más totalitarios. En pocas palabras, no sostenemos que cualquier mitología vale lo mismo. No *vale todo*. No vale, por ejemplo, todo aquello que oprima injustificadamente la libertad de acción de los individuos o de un pueblo, libertad que *debemos* preservar en la misma medida en que no se afecten a terceros. Sino, ¿desde dónde ejercitar la crítica que, como decía Marcuse en la introducción a su *One-dimensional man*, es constitutiva del pensamiento y, en especial, de la teoría social?

7. La estructura polimítica moderna tiende a profundizar la fragmentación tanto en la cultura como en la sociedad y la personalidad. No obstante, si bien tal fragmentación puede atomizar más la vida cultural y social, y puede volver incoherente la estructura de personalidad de los individuos, es menester recordar que es una posibilidad entre otras y no un sino, un camino inevitable. También la fragmentación abre nuevas posibilidades de configuración cultural, social y personal. Aprender a convivir en lo plural y lo fragmentado puede ser el modo de ampliar la libertad humana, siempre y cuando ningún fragmento, ninguna parte, anule a las otras. La misión de una teoría crítica de la sociedad hoy es, a nuestro juicio, plantearse en términos minimalistas. Esto es, la teoría crítica no puede asumirse con la petulancia del mandarín que, sin voluntad de escucha pero con mucha voluntad de poder, niega la otredad en función de unos ideales seráficos, prístinos. Ello supone renunciar a ciertas categorías clásicas que, tales como sujeto colectivo revolucionario, totalidad y revolución radical o "lo enteramente otro" (Horkheimer), encierran a la teoría en la mayor infertilidad práxica. El que la revolución ya no sea posible, y quizás hasta podemos decir que ya no sea deseable, no significa el final del pensamiento crítico. Por el contrario, la teoría crítica mínima reclama los espacios de lo plural contra las lógicas de la dominación anhelantes de lo uno. Para lograr sus fines contra la miseria espiritual y material unificante no se erige en poseedora de *la* verdad, ni tiene un solo sujeto como interlocutor. Es más, renuncia a la idea del sujeto único en pos de la pluralidad de los actores sociales. Así, su lucha es por una democratización de la vida, en el sentido que John Dewey y George Herbert Mead dieron al término democracia. Para tal desafío cuenta con la promesa de construir una razón sensual (Marcuse) y sintiente (Xubiri), pero más que racional aspira a ser razonable.

Bibliografía

- AA.VV.: *Complejidad y teoría social*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid 1996.
- DURKHEIM, Émile: *Las formas elementales de la vida religiosa*, tr. Ana Martínez Arancón, Alianza, Madrid 1993 (1912).
- ELSTER, Jon: *Ulises y las sirenas*, tr. Juan José Utrilla, Fondo de Cultura Económica, México 1995 (1979).
- FERRATER MORA, José: *Diccionario de filosofía*, Ariel, Barcelona 1994.
- FREUD, Sigmund: *El malestar en la cultura*, tr. Ramón Rey, Alianza, Madrid 1994 (1930).
- : *Esquema del psicoanálisis y otros escritos de doctrina psicoanalítica*, trs. Luis López-Ballesteros y Ramón Rey Ardid, Alianza, Madrid 1986 (?).
- : *Tótem y tabú*, tr. Luis López-Ballesteros, Alianza, Madrid 1967 (?).
- HABERMAS, Jürgen: *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Barcelona 1989.
- HORKHEIMER, Max: *Anhelos de justicia. Teoría crítica y religión*, tr. Juan José Sánchez, Trotta, Madrid 2000.
- HORKHEIMER, Max y Theodor W. ADORNO: *Dialéctica del iluminismo*, tr. H. A. Murena, Editorial Sudamericana, Buenos Aires 1969 (1944).
- KOLAKOWSKI, L.: *La presencia del mito*, Amorrortu editores, Buenos Aires s/f.
- LÉVI-STRAUSS, Claude: *Antropología estructural*, tr. Eliseo Verón, Eudeba, Buenos Aires 1968 (1958).
- : *El pensamiento salvaje*, tr., Fondo de Cultura Económica, México (1962).
- MARCUSE, Herbert: *Eros y civilización*, tr. Juan García Ponce, Ariel, Barcelona 1981 (1953).
- : *La sociedad opresora*, tr. Italo Manzi, Tiempo Nuevo, Caracas 1970 (?).
- MARDONES, José María: *Dialéctica y sociedad irracional*, Publicaciones de la Universidad de Deusto, Bilbao 1979.
- NIETZSCHE, Friedrich: *La ciencia jovial ("La gaya scienza")*, tr. José Jara, Monte Ávila, 2 da. edición, Caracas 1992 (?).
- : *La genealogía de la moral*, tr. Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid 1976 (?).
- : "La verdad y la mentira en sentido extramoral" en *Revista venezolana de filosofía*, tr. José Jara, N° 24, Caracas 1988.
- RIVADENEYRA, Jorge: *Los creadores del mundo*, Ediciones de FACES, Universidad Central de Venezuela, Caracas 1992.
- SCHÜTZ, Alfred: *Estudios sobre teoría social*, tr. Néstor Míguez, Amorrortu, Buenos Aires 1974 (1964).
- WALDENFELS, Bernhard: *De Husserl a Derrida*, tr. Wolfgang Wegscheider, Paidós, Buenos Aires 1997 (1992).

De la libertad cristiana a la libertad ilustrada. Notas para una historia de la ética en Venezuela (1753-1839)

Prof. Tomás Straka*

Resumen

La sustitución del orden monárquico por uno republicano, que en Venezuela acaeció con el proceso de Independencia, implicó el racomodo de las ideas dominantes sobre lo que es y debe ser el buen vivir de los individuos. Así, la idea ética imperante, de raigambre escolasticista y comprometida en sus principios nodales con las ideas de Derecho Divino, hubo de ser sustituida por otra de naturaleza iluminista que le diera sentido y contenido al nuevo hombre republicano. Este paso de la condición de vasallos a la *ciudadanía moral* hubo de tener un necesario correlato ideológico que se manifiesta en la producción de textos creados de *ex profeso* para la educación moral de los venezolanos. De ese modo, tomando como eje la idea de libertad, base de toda ética, presente en un texto producido a mediados del siglo XVIII por fray Agustín Quevedo y Villegas, y comparándola con la expuesta por uno de los fundadores de la república, Francisco Javier Yanes una vez alcanzada la independencia, se podrá ponderar la dimensión real de lo que significó el advenimiento de la moral republicana en Venezuela.

Palabras claves: Ética, filosofía latinoamericana, escolástica colonial, escotismo, iluminismo, historia de Venezuela.

* Profesor e Investigador del Centro de Estudios Religiosos de la Universidad Católica Andrés Bello.

Onto the christian liberty in the enlightened Venezuela. Notes for a history of ethics in Venezuela (1.763-1.839)

Prof. Tomás Straka

Abstract

The substitution of the monarchical order for a republican one, that becomes from Venezuela's independency, provoked a rearrangement of the standing ideas about what is and should be the good living of individuals. Thus, the standing ethic ideas, with a scholastic root and linked in its main principles to the idea of divine right, was changed by another, with an enlightened nature, to give sense and new contents to the republican man. This evolution from the condition of vassal to the moral citizenship had a related and necessary ideological production of books, created *ex profeso* for the moral education of the venezuelans. Therefore, taking as axle the idea of freedom, base of every ethics, present in a text produced in the middle of XVIII century by Fray Agustín Quevedo y Villegas, in comparison to another produced after the independency was achieved by Francisco Javier Yanes -one of the republic's founders- is possible to evaluate the rise and real meaning of a republican moral in Venezuela.

Key words: Ethics, latin american philosophy, colonial scholastic, scotism, Venezuela's history.

Introducción.

La ética, en cuanto disciplina de pensamiento,²⁰³ al tener como objetivo la reflexión sobre el modo de vida de una sociedad dada, termina, naturalmente, por convertirse en la caja de resonancia de todo cuanto acontece, se hace y se piensa dentro de la misma. De este modo, al pasar por lo que pudiéramos llamar su rasero, el quehacer colectivo e individual de cada uno de sus miembros, como si se tratara de una suerte de vara universal con cuya escala se evalúa lo que hagan, permite ver a través de lo que acepta como bueno y de lo que condena como malo, las aspiraciones, angustias y problemas fundamentales de quienes viven en ella; su religiosidad, sus ideas, pero también sus actividades económicas, sus relaciones de parentesco y, obviamente (tal es el resultado final de toda ética) su organización política.

Por eso pocos aspectos de la historia de las ideas son tan importantes y ofrecen tanto y tan fecundo material para la comprensión de un momento histórico como los relacionados con su ética. De hecho, la instancia de concreción primordial de los imaginarios y las mentalidades –temas tan en boga dentro de la última historiografía– está en ella, en los valores e ideales que encarna, sobre la base de los cuales tienden a construirse los edificios jurídicos y políticos de la organización social. En consecuencia, para percibir la manera en la que un pueblo se piensa y se siente a sí mismo, se necesita, en primera (aunque, obviamente, no en única) instancia, consultar lo que de forma deliberada y sistemática ha producido al respecto, bien se trate de la *Doctrina de la Armonía* de Confucio, o del *Levítico* dictado por Dios a Israel.

El caso venezolano no es la excepción, o al menos no debería serlo. Sin embargo, hay un conjunto de circunstancias que sí lo hacen, al menos, particular. Existen varias razones para ello, pero todas se pueden asimilar en una sola: el hecho de que, en concreto, no se ha escrito una ética venezolana producto de una experiencia venezolana, sino que se han seguido discursos éticos foráneos, amoldados, según las circunstancias, a nuestra realidad. Ha habido, cómo no, algunas ideas éticas propias, pero para rastrearlas se necesita leer con cuidado los textos existentes, a modo de identificar en ellos lo que pudiera considerarse una vivencia venezolana propia de la ética. Los profesores Alberto Yegres Mago, Luis Castro Leiva y Antonio Pérez Esclarín ya lo han intentado, y sobre la base de sus trabajos iniciaremos el nuestro.

Empecemos por el breve ensayo de Yegres Mago.²⁰⁴ Parte de una tesis sugerente: según él, en el caso de Venezuela, estamos ante una situación de “moral sin ética”; es decir, “ya que la moral ha existido siempre, desde que el hombre es hombre” y “la ética es una reflexión teórica sobre la moral”,²⁰⁵ bien puede darse la situación de que la reflexión ética vaya por un camino, y la vivencia moral vaya por otro. El profesor Yegres Mago encuentra la explicación de esto en nuestra historia: producto de la conquista española y del establecimiento del orden colonial, empezó a desarrollarse “una yuxtaposición de intereses, sin integración de la autoridad, las instituciones, el derecho, el lenguaje, la religión, la moral y la cultura de la metrópoli, a una realidad geográfica, histórica y socioeconómica en parte heredada del período prehispánico y en parte creada por la misma colonización.”²⁰⁶

O lo que es lo mismo, que una cosa es lo que los discursos éticos puedan decir, desde la colonia en adelante, y otra muy distinta la que objetivamente se ha venido practicando: de hecho, los estudios de las mentalidades,

²⁰³ Para los fines del presente trabajo, inicialmente entenderemos por tal a la rama de la filosofía nacida en Grecia y desarrollada por los filósofos desde entonces hasta nuestros días; y también, por extensión, las otras formas de reflexión más o menos equivalentes en cuanto a su carácter deliberado y sistemático surgidas de otras tradiciones.

²⁰⁴ A. Yegres Mago: *La Ética en el proceso histórico venezolano: 1500-1810*, Caracas, Ediciones del Núcleo de Investigaciones Filosóficas del Instituto Pedagógico de Caracas, N° 2, 1995, p. 32.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 7.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 24.

tan importantes para analizar lo que ha sido nuestra moralidad desde la conquista hispánica,²⁰⁷ han demostrado hasta qué punto la distancia entre lo prescrito por los catecismos y lo dictaminado por las leyes de Indias en España, con lo que se vivía y sentía acá en las Indias propiamente dichas, era mucho mayor de lo que se pensó en un principio, al extremo de que por sí solas esas leyes y catecismos poco nos pueden decir de lo que en realidad pasaba de este lado del Atlántico. Es decir, si bien había una ética oficial y “pensada”, dimanada de la metrópoli, y “en los conventos, en los seminarios y en la Universidad se enseña moral, algunas veces con nombres de Gramática y Moral, Moral Práctica o Teología Moral, cuyo propósito era el de enseñar de una manera práctica los principios teológicos de la conducta humana”, en el fondo del tejido social esta “acción ideológica-moralizante”,²⁰⁸ no logró penetrar de manera completa.

Situación que no parece cambiar en lo esencial cuando el corolario ilustrado, también importado de Allende la Mar, es impuesto por las élites que llevan adelante la Emancipación en las primeras auroras del orden republicano. Dijimos que no *parece* cambiar, porque si bien no lo hace –según la feliz fórmula de Aranguren– en cuanto estructura, sí lo hace en cuanto contenido, y eso es más importante de lo que ciertos análisis “estructuralistas” tienden a creer. El punto está en que este proceso sí implicó la configuración de algún tipo de eticidad propia, de un tipo de *modo de ser*, de una *forma de vida* (*mores* en Roma, *ethos* en Grecia) venezolano. La naturaleza y configuración histórica de ese modo de ser es el tema del otro de los tres estudios que se dedican al estudio de la historia de la ética en Venezuela, *Sed buenos ciudadanos* de Luis Castro Leiva,²⁰⁹ uno de los mejores investigadores en historia de las ideas que se hayan escrito en el país.

El libro es una colección de ensayos redactados para diversas ocasiones; pero todos centrados en un aspecto hasta hace poco desatendido por nuestra historia: que la creación misma de nuestra identidad como colectivo nacional vino definida por la búsqueda de una forma de vida propia encarnada, inicialmente, por el modelo republicano y lo que este implicaba como *ethos* en el pensamiento ilustrado. En el primero de estos ensayos, “Ética y nación”,²¹⁰ Castro Leiva dice que “la concepción de ética que hemos creído fundamental, y que de manera desapercibida hoy hemos creído aceptar como tal, fue aquella que se le hizo posible a nuestra conciencia nacional cuando los repúblicos venezolanos pensaron colectivamente que la libertad política era una condición necesaria para la adquisición de la libertad de discurrir en calidad de ciudadanos libres de una república.”²¹¹

Con esto pone las cosas en un punto donde la ética pasa a asumir un rol mucho más protagónico de lo que pudiera pensarse en nuestra historia. Castro Leiva parte de la idea, ya compartida de forma más o menos general en nuestra historiografía, de que la Independencia no se inició, por lo menos en la cabeza de sus primeros detentores, como un simple deseo nacionalista de secesión del Estado español, sino como la búsqueda de establecer “una *forma de vida*, o si se quiere, un destino colectivo e individual distinto al que

²⁰⁷ La producción de estudios de este tipo fue muy grande en la década de 1990. Entre otros se destacan: Elías Pino Iturrieta: *Contra lujuria, castidad. Historias de pecado en el siglo XVIII venezolano*, Caracas, Alfadil Editores, 1992; Luis Felipe Pellicer: *La vivencia del honor en la Provincia de Venezuela, 1774 - 1809*, Caracas, Fundación Polar, 1996; Luis Castro Leiva: *Insinuaciones deshonestas. Ensayos de historia intelectual*, Caracas, Monte Avila Editores, 1996; y José Angel Rodríguez: *Babilonia de Pecados...Norma y transgresión en Venezuela, siglo XVIII*, Caracas, Alfadil Editores, 1998. A nivel hemerográfico la producción también fue muy grande y es imposible glosar la multitud de artículos existentes al respecto; nos atrevemos, sin embargo, a recomendar el número 62 de *Tierra Firme, revista de historia y ciencias sociales* (abril-junio 1998, año 16, Vol. XVI), monográfico ya considerado un clásico sobre el tema, coordinado por José Angel Rodríguez y que en su versión digital se mereció el Premio Monseñor Pellín. Sobre el control social hay un estudio de Pedro Sosa Llanos, “La policía en la Venezuela colonial (siglo XVIII)”, *Boletín de la Academia Nacional de la Historia*, N° 312, octubre-diciembre 1995, que vale la pena leer; y desde una perspectiva religiosa, entre otros, el estudio de Agustín Moreno “*Delitos contra la moral y las buenas costumbres en la sociedad colonial*”, *Boletín CIHEV*, N° 8, enero-junio 1993.

²⁰⁸ Yegres Mago: *Ibid.*, p. 26.

²⁰⁹ Caracas, Alfadil Editores-IUSI, Caracas, 1999, p. 246.

²¹⁰ *Ibid.*, pp. 7 - 33.

²¹¹ *Ibid.*, p. 15.

cívicamente llevábamos como propio hasta aquel crucial momento.”²¹² que, para su obtención, debía pasar por la separación de la corona española. Es decir, la separación de España fue un medio, no un fin en la revolución. Esta nueva “forma de vida” respondía a una, digamos, visión socio-cósmica distinta de lo que era y debía ser la sociedad, la “asociación” bajo los términos del momento, a la imperante (hasta entonces) en el Antiguo Régimen. De “la idea de una *res publica christiana* sustentada en una monarquía como forma perfecta de gobierno”,²¹³ se pasó entonces a otra forma de república basada en el derecho natural y la democracia. La primera alinea lo temporal con lo eterno, y la segunda tiene por eje el alcance de bienes terrenos, como la prosperidad y el bienestar.

No es lo mismo darle al orden social y político una connotación soterológica, donde el gobierno terrestre sea un instrumento del plan salvífico de Dios, al cual ha de someterse; que darle un sentido en el cual la búsqueda de la felicidad terrena sea su objetivo. De la ética cristiana que anima al uno, se pasa a la *ética de la felicidad* que anima al otro.²¹⁴ *Quid pro quo*, bajo los términos de Adela Cortina, podría definirse esto como el paso de una *ética creyente* al de una *ética laica*.²¹⁵ La “*ética creyente* –continúa Cortina–, al menos la *cristiana*, por su parte, busca orientarse en la revelación a la hora de proponer caminos de realización, y por eso fundamenta en ella tales orientaciones”;²¹⁶ por supuesto, en sociedades organizadas bajo la catolicidad –las que tienen al Reino de Dios como arquetipo- y en función de lo cual confunden los dogmas y cánones de la Iglesia Católica con el resto de los principios de su organización general, “la *ética creyente* degenera en fideísmo”, ya que dentro de su lógica “si alguien no cree expresamente en Dios, no puede profesar moral alguna”,²¹⁷ lo que explica la fácil y común asimilación en ellas de los no creyentes o de los heterodoxos en sus creencias, a la condición de delinquentes. Su contraparte, e históricamente su reacción, es la *ética laicista* que niega a Dios: “es un laicismo intolerante porque está convencida de que el creyente no puede ser un ciudadano normal”.²¹⁸ En el punto medio la filósofa española ubica a la *moral cívica*, la *ética laica*:

*“Una ética laica es, por último, aquella que para orientar el hacerse personal y colectivo no remite expresamente a Dios, pero tampoco expresamente lo niega. La ética cívica es una ética laica, no una ética laicista, hecho por el cual es perfectamente articulable con éticas religiosas en sociedades pluralistas, cosa que no sucedería si fuera una ética laicista. Reconoce esta ética que en la realización de las personas hay unos mínimos que compartimos y unos máximos de felicidad que ella no puede ofrecer. Hay, como dijimos, unos mínimos de justicia que esa moral cívica ofrece (los derechos humanos, los valores de libertad, igualdad y solidaridad, la actitud dialógica) y unos máximos de felicidad, en los que ella no se compromete, porque las ofertas de felicidad son negocio de los distintos grupos.”*²¹⁹

En términos históricos, esto equivale –seguimos con Cortina- al “paso del feudalismo y del despotismo ilustrado a la democracia” que es “el paso del vasallaje o de la condición de súbdito a la de ciudadano.”, lo que –para el caso español, no tanto para el nuestro- “no suele tener su trasunto en una *ciudadanía moral*, que

²¹² *Ibidem*.

²¹³ *Ibid.*, pp. 15 - 16.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 22.

²¹⁵ Cortina, Adela: *La ética de la sociedad civil*, Madrid, Anaya, 2000, pp. 144 - 149.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 145.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 147.

²¹⁸ *Ibidem*.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 148.

consistiría en asumir, como persona, la propia autonomía.”²²⁰ La construcción, pues, de esta ciudadanía moral fraguada en una ética cívica, fue el legado espiritual de nuestros próceres.

Es acá donde el proceso agarra toda su dimensión al salirse de los parámetros de los combates estrictamente políticos y bélicos, para ubicarse en otro espacio, que si bien normalmente es obviado por la historia –incluso por la de las ideas- no por ello ha dejado de demostrar una importancia cuando no superior, por lo menos similar a la de éstos: el aula de clases o (sobre todo) cualquiera de sus equivalentes sociales, es decir, el de la educación, en este caso la educación moral entendida en amplísimos términos.

En el tercer trabajo citado al principio de este ensayo, el de Antonio Pérez Esclarín, “Educación y valores: la formación del venezolano en los inicios de la nacionalidad.”,²²¹ se demuestra la forma en la que los fines de la educación venezolana pasaron a ser uno de los terrenos fundamentales del enfrentamiento ideológico entre los que defendía la nueva forma de vida emanada del corolario revolucionario, y los que se mantenían apegados a los viejos esquemas. Como veremos, toda una suerte de *pedagogía política* hubo de ser desplegada por los revolucionarios para lograr infiltrar sus ideas, por lo menos en sus principios más elementales, en las mentes del pueblo para así obtener el consenso necesario que les permitiera la victoria. No en vano, Luis Beltrán Prieto Figueroa llegó a definir la labor del Libertador como un largo magisterio.²²²

Es así –nos señala Pérez Esclarín- como se pasó de una “educación para ser buenos cristianos y súbditos fieles” a un “arma de adoctrinamiento durante la guerra de Independencia”, con el proyecto de crear una “educación para convertir al súbdito en ciudadano”.²²³ No sólo ganar combates le fue menester a los revolucionarios, antes por el contrario hubieron de convertirse en maestros, en apóstoles, en catequistas de su buena nueva ilustrada. Dotar a los venezolanos de una nueva forma de vida, de una ciudadanía moral, representó una batalla mucho más grande que las militares, y de hecho, tal vez, es la última por cuyo resultado aún aguardamos. Sobre el inmenso esfuerzo de los líderes de la revolución para crear en la conciencia cívica a través de la educación hay algunas cuantas cosas escritas, sobre todo a través del inmenso despliegue que sobre el tema llevó adelante el Libertador y del pensamiento de Simón Rodríguez,²²⁴ aunque pocas contextualizando este pensamiento pedagógico dentro del enfrentamiento mayor de ideas que lo envolvió, le dio sentido y del que, finalmente, se convirtió en meollo, como veremos en la siguiente parte de este trabajo.

Por eso la lectura de dos textos de educación moral redactados en el país, por pensadores venezolanos y para estudiantes venezolanos, uno en la época en la que el fin de la educación aún era crear buenos súbditos, y otro ya en los días republicanos, puede manifestarnos de una forma muy clara lo que representó ese paso del orden monárquico al orden republicano, de la condición de fieles vasallos del Rey a la de ciudadanos de una nueva entidad (la República de Venezuela) creada de ex profeso para el despliegue de tal ciudadanía. Tal es el aserto del que parte el presente ensayo.

Para ello, tomaremos como hilo conductor para analizar estos libros a uno de los temas nodales de toda ética: el de la libertad, particularmente pertinente si vemos la fuerte carga política que adquirió durante el proceso. Las dos obras a estudiar son, la primera, de un franciscano y expresión del orden monárquico, y la otra de un abogado, acaso de los ideólogos republicanos más importantes del bienio 1810-12 y después de la refundación de la república en 1830: la *Opera Theologica, super librum Sententiarum juxta puriorem mentem Subtilis D. Joannis Duns Scoti*, de Agustín Quevedo y Villegas, de cuatro volúmenes aparecidos en España

²²⁰ *Ibid.*, p. 28. Un estudio mucho más profuso sobre el tema es el del profesor Antoni Domenech: *De la ética a la política. De la razón erótica a la razón inerte*, Editorial Crítica, Barcelona, 1989, p. 403. Su lectura es altamente recomendable para el estudio de este problema.

²²¹ “Educación y valores. La formación del venezolano en los inicios de la nacionalidad”. En: AAVV, *Ética e Historia. El venezolano posible*. Caracas, Cátedra Fundación Sivenza, 1994, pp. 7-20.

²²² Prieto F., Luis B.: *El Magisterio Americano de Bolívar*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1981.

²²³ *Ibid.*, pp. 8 - 12 y 15.

²²⁴ *Vid.*, entre otros: Prieto Figueroa, *Ibid*; Armando Rojas: *Ideas educativas de Simón Bolívar*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1996; y Juan David García Bacca: *Simón Rodríguez. Pensador para América*, Caracas, Academia Nacional de la Historia, 1981.

entre 1753 y 1756; y el *Manual Político del Venezolano*, de Francisco Javier Yanes, aparecido en Caracas para 1839.²²⁵

Hacia la ciudadanía moral.

La sola escogencia de los libros ya plantea y explica por sí misma la esencia de nuestra tesis: que el problema de la moral (y, dentro de él, el de la libertad) haya sido trabajado primero por un teólogo y después por un político republicano; que aparezca primero en un enjundiosísimo tratado de teología –de los cuatro tomos de la *Opera...* el más chico tiene 603 páginas- y después en un pequeño manual que casi raya en el esquematismo; que el uno esté en plúmbeo latín eclesiástico y el otro en ágil castellano, nos dice bastante del universo mental y de las sociedades para las que escribieron estos dos hombres en los casi noventa años que los separan.

Y no es que para 1839 no fueran ya posibles tratados como el de Quevedo, (de hecho entonces la teología católica sostenía esencialmente lo mismo que él sostuvo); sino que en Venezuela ya no habrá más tratados teológicos de espesa escolástica tardía y escotista como la suya –y la de Tomás Valero y la de Alfonso Briceño y la de Antonio José Suárez- en medio de una sociedad donde la educación cívica y republicana fue poco a poco ocupando la función –antes dejada solo a la Iglesia- de señalar su eticidad. Es decir, la publicación de Yanes dirigida, “no a los sabios, sino a los que desean conocer los principios y bases de la organización social, y no tienen los libros de donde se han tomado las máximas que en ellas se contienen”,²²⁶ manifiesta el *sino* el divorcio, sí un alejamiento de la idea ética de Dios, el paso de una ética fundada de una religión a otra, de talante más o menos autónomo, fundada en una metafísica naturalista, según la cual son los políticos versados en las leyes naturales y no los teólogos lo que tienen las claves para delimitar qué es la vida buena, pero sin atreverse a negar tajantemente Su impronta en los ciudadanos; al contrario, como veremos, a cierto nivel le dejará una gran participación.

El punto radica, por lo tanto, en el sentido general que se le dio a la idea sociedad y en la subsecuente forma de vida que se propuso después de la Guerra de Independencia. Esta guerra fue, antes que nada y de manera más acusada en sus primeras fases, la contraposición entre una visión de lo que eran y debían ser las cosas imperante hasta entonces, a otra producto del pensamiento moderno. Esto no quiere decir que el conflicto social no existió: demasiadas matanzas de blancos quedaron registradas como para no ver su carácter de “guerra de colores” (la expresión es de la época) y de castas; lo que se quiere decir es que tanto la solución a esos males como la misma oportunidad para que se manifestaran una vez que las innovaciones echadas adelante en 1810 dislocaron el orden colonial, dejando que afloraran sus contradicciones más graves, pasaron por el raser de lo que la idea ético-política representaba en cada una de esas visiones del mundo.

A la visión imperante hasta 1810 hemos convenido en llamarla, siguiendo a Elías Pino Iturrieta,²²⁷ *pensamiento tradicional*, mientras que la propuesta por los repúblicos es la de la modernidad. El pensamiento tradicional, de índole escolasticista, tiene su centro en la fe en Dios, quien en última instancia es el que tiene los hilos de todo cuanto ocurre en el universo, en razón de lo cual las acciones humanas, individuales y colectivas, están referidas a Él y su plan salvífico, y sometidas a sus normas y directrices. Toda acción ética y política tiene, entonces, su justificación, su legitimidad, en el sometimiento al plan de Dios y a su Ley, en lo que hemos llamado fideísmo; y la *res publica christiana* ha de ser, en este sentido, una imitación del Reino de Dios estructurado sobre la base de jerarquías que, partiendo del cielo y pasando por los reyes y los obispos, llegaran hasta la base de la pirámide social, dentro de la cual cada quien, cumpliendo con la función que Dios

²²⁵ Las ediciones que se emplearon para el presente ensayo fueron: Agustín Quevedo y Villegas: *Tratado Filosófico Segundo. De la Moralidad de los actos humanos*, en: Juan David García Bacca: *Antología del pensamiento filosófico venezolano*, Tomo I, Caracas, Ediciones del Ministerio de Educación, 1954, pp. 231 - 257; y Francisco Javier Yanes: *Manual Político del Venezolano*, Caracas, Academia Nacional de la Historia, 1959, p. 246.

²²⁶ Yanes: *Ibid.*, p. 25.

²²⁷ Vid: Elías Pino Iturrieta: “Sentido y fundamento de la mentalidad tradicional”, estudio preliminar al tomo IV de la *Gaceta de Caracas*, edición facsimilar, Caracas, Academia Nacional de la Historia, 1984, pp. XI - XXXII.

le había dado (*vocatio*) desarrollaba su tarea para la salvación de su alma.²²⁸ Es obvio que la condición del *vasallo*, engranado en esas jerarquías y en función de las cuales podía desplegar su vida, responde a este momento.

Por el contrario, la ética de carácter moderno, inicialmente ilustrado, no buscaba en el cielo sino en la tierra, en el hombre mismo y su bienestar, la justificación de lo que ha de considerarse virtuoso o vicioso. Por lo tanto, la organización social y, dentro de ella, las acciones humanas, han de estructurarse en función de este principio y no de un plan divino de salvación. No se niega a Dios –salvo en los casos de laicismo extremo– sino que se le da otro rol menos involucrado con la cosas cotidianas. Por supuesto, en un primer momento los detentores del pensamiento tradicional no pudieron concebir este nuevo planteamiento bajo buenos términos: la Iglesia no tardó en catalogar de pécoros y amorales a los regímenes republicanos fundamentados en estos principios, y por más de un siglo el debate ideológico fundamental en nuestra sociedad se dio entre el pensamiento liberal y moderno, entronizado en nuestro Estado y generalmente aceptado por nuestra clase política, y el de la Iglesia que llegó a poner en tela de juicio su legitimidad última y mantuvo un proyecto de restauración de la cristiandad.

Cuando coincidimos con Luis Castro Leiva en asociar esa nueva ética (ese nuevo proyecto de vida) propuesta por los republicanos con el surgimiento mismo de una nacionalidad,²²⁹ partimos de esta contradicción. La posibilidad de la nueva ética sólo se daba, según el visor del momento, fuera del régimen absolutista español, en función de lo cual se consumó el amalgamamiento de una nueva nacionalidad fuera del mismo, que con la ciudadanía de un nuevo Estado (el nuestro) otorgara, igualmente, una ciudadanía moral. Como ya nos advertía hace medio siglo el historiador Augusto Mijares,²³⁰ el problema fundamental era el de refundar la vida venezolana bajo otros términos, bien los ilustrados que soñaron los repúblicos de 1811, o bien –cosa que no señala Mijares– los de libertad e igualdad más *sui generis* soñados por las masas pardonegras alzadas y al final, por la acción de líderes de la talla de Simón Bolívar, asimilados a su propuesta de libertad.²³¹

Si bien a lo largo de la vida republicana los venezolanos logramos, en general, conciliar la ética moderna con la católica dentro de una suerte de “teología liberal”, como se ha venido demostrando en diversos trabajos y de la que hablaremos más abajo,²³² en un primer momento la imposición del corolario moderno, objetivo inicial y condición *sine qua non* de la Independencia, implicó lo que los próceres defendieron como “el triunfo de la libertad”, al decir de su principal ideólogo (y acaso el iniciador de ese matrimonio tan venezolano de catolicismo con modernidad), Juan Germán Roscio, o sea: “la victoria que ella [la libertad] obtuvo mis antiguas preocupaciones”,²³³ el triunfo de esa nueva idea de libertad como base de la forma de vida planteada por nuestros próceres, y en la que el resto del colectivo –o al menos su mayor parte– creyó ver un espacio para la realización de sus propios anhelos; sobre las “antiguas preocupaciones” (¿acaso las religiosas?) del pensamiento tradicional.

No en vano Bolívar señaló, en el momento crucial de la guerra, aquello de que *moral y luces* (o lo que es lo mismo, una moral iluminista) son nuestras primeras necesidades, incluso por encima de todo lo demás (que no era poco) que le faltaba al Ejército Libertador. No sólo armas y uniformes les hacían falta a esos soldados;

²²⁸ Sobre este tema: Manuel García-Pelayo: *El Reino de Dios, arquetipo político*, Madrid, Revista de Occidente, 1959.

²²⁹ Castro Leiva: *Ibid.*, p. 14; el resto de los ensayos del libro son igual de importantes para este tema.

²³⁰ A. Mijares: *Ideología de la Emancipación*, Caracas, UCV, s/f (c. 1954), p. 15.

²³¹ Sobre este tema, así como sobre el pensamiento tradicional y sus combates con el moderno, en particular en sus connotaciones ético-políticas, versa nuestro trabajo: Tomás Straka, *La voz de los vencidos. Ideas del partido realista de Caracas, 1810-1821*, Caracas, UCV, 2000, p. 262.

²³² Sobre esta “teología liberal”, véase: *Equipo de Reflexión Teológica, Pensamiento Teológico en Venezuela III: F. Toro y los Liberales*, Caracas, Centro Gumilla, 1981; y Elías Pino Iturrieta: “La Guerra que no tuvo lugar. Aproximación al Conflicto entre el guzmancismo y la Iglesia venezolana”. *Boletín CIHEV*. 1996. Nº 16/ Año 8. Centro de Investigación de Historia Eclesiástica de Venezuela, Caracas. pp. 111 - 131.

²³³ Juan Germán Roscio: *El triunfo de la Libertad sobre el despotismo*, en sus Obras, tomo I, Caracas, Secretaría de la X Conferencia Interamericana, 1953, p. 7.

también requerían la convicción de una moral cívica. Aún en 1830 Simón Rodríguez escribía: “el fundamento del Sistema Republicano está en la opinión del pueblo, y ésta no se forma sino instruyéndolo.”;²³⁴ y dos años antes, en el prospecto de sus *Luces y virtudes sociales* (que finalmente publicó entera en 1840) ya había dicho que “Esta obra se DEDICA/ á los que conocen ya la Sociedad/ á los que tienen costumbres formadas} para vivir BIEN {bajo el Gobierno monárquico en que nacieron/ pero se DIRIJE/ á los que necesitan formar/ costumbres de otra especie} para vivir MEJOR {bajo un gobierno diferente del que tuvieron [sic] sus padres”;²³⁵ formar gente para vivir mejor, para el bien vivir republicano, era el objetivo del Maestro de América. Sí, “Moral y luces son los polos de una república, moral y luces son nuestras primeras necesidades”;²³⁶ ya que esta república, como bien lo señala Rodríguez, necesitaba una nueva moral (unas nuevas costumbres) para tener una forma de vida *mejor*, ya que “En el Sistema REPUBLICANO/las Costumbres que forma una Educación Social} producen {una autoridad *pública*/nó [sic] una autoridad *personal*”.²³⁷

Ahora bien, ¿qué idea en particular de libertad era esa? ¿La de los negros esclavos e indios tributarios que se alzaron para ser libres una vez echada a andar la revolución? No, en un principio. ¿La de los plantadores criollos deseosos de comerciar libremente con los ingleses? Tampoco, al menos directamente. Era una libertad que abarcaba todo esto y que tenía su centro en otra parte, como bien lo señala Roscio: en las preocupaciones, en las cabezas. Era –volvemos a Castro Leiva– la idea de “*libertad de discurrir* por cuenta propia en el ámbito de nuestras consciencias y de nuestra práctica con el fin de producirnos una nueva idea de identidad o subjetividad, en la tarea de labrarnos una felicidad y un bien común individual y colectivo.” Es decir, continúa el mismo autor:

*“La idea que busco expresar aquí a través de aquel primer encuentro con la idea de la libertad de discurrir (la expresión pertenece al lenguaje moral y político del licenciado Miguel José Sanz) es que si hemos de acceder hoy a una idea de ética que sea nuestra idea de ética, esto es, a una idea de ética moderna de carácter fundamental; ésta sólo se halla disponible para nosotros en su condición de episodio de una narrativa acerca de la libertad de pensamiento y de la relación que ésta establece con la idea de una práctica política venezolana.”*²³⁸

Dentro de la libertad de pensamiento caben todas las otras aspiraciones de libertad, y fue por esa vía que lo que se inició como un movimiento de la elite, adversado mayoritariamente por la base de la pirámide social –preocupada por libertades más inmediatas que la libertad de discurrir– a la larga encontró en ella a quienes la llevarían al triunfo. El corolario ilustrado acabó, desde el gobierno, con el sistema de castas –por el cual los indios eran menores de edad toda su vida y dependían de sus curas doctrineros y los pardos no gozaban de verdaderos derechos civiles– y dio los pasos definitivos para la abolición de la esclavitud con la promulgación de la Ley de Vientres Libres en 1821. Así, esta libertad de discurrir favoreció una autonomía para los venezolanos, que en su inmensa mayoría no tenían ninguna dentro de la estructura estamental precedente, por la cual, a diferencia de lo que dice Adela Cortina para el caso español, el paso del vasallaje a la ciudadanía sí implicó el alcance de alguna forma de ciudadanía moral. Sino habría que preguntarle a los que en 1810 eran

²³⁴ Simón Rodríguez: *El Libertador del mediodía de América y sus compañeros defendidos por un amigo de la causa social*, en: *Inventamos o Erramos*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1992, p. 55.

²³⁵ Simón Rodríguez: *Luces y virtudes sociales*, en: *Ibidem*, p. 105.

²³⁶ Simón Bolívar: “*Discurso pronunciado por el Libertador ante el Congreso de Angostura el 15 de febrero de 1819, día de su instalación*”, en: Simón Bolívar: *Escritos Fundamentales*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1988, p. 81.

²³⁷ Simón Rodríguez: *Sociedades Americanas*, en *Ibid*, p. 179.

²³⁸ Castro Leiva: *Ibid*, pp. 14 - 15.

esclavos, indios sometidos a los corregidores o pardos sin derechos civiles, y en 1830 eran generales, diputados, hacendados y maestros.

Mijares, que de nuevo pareció percatarse primero del problema, ya lo dijo en 1965: la guerra de emancipación fue “la gran empresa en la cual estupendas virtudes –la fe, la constancia, el desinterés, el amor a la libertad y a la patria- son los verdaderos motivos de la acción”.²³⁹ Por lo tanto, efectivamente, una idea nuestra respecto de la ética sólo puede asociarse a la del ejercicio de la libertad. Claro, *toda* idea de ética responde al ejercicio de la libertad, pero en nuestro caso se trata de una libertad en concreto, nacida de la de discurrir: la republicana.

La libertad republicana.

Al señalar las virtudes de la independencia, Augusto Mijares mezcla una virtud teologal, la fe, con otras liberales, como el amor a la libertad. Esa combinación, que en el primer momento –por ejemplo en el nivel del debate para 1811, o medio siglo después cuando en el *Syllabus* papal se consideró pecado al liberalismo- hubiera resultado incongruente, señala, no obstante, los límites de nuestra ética venezolana, aquellos que nos han de guiar en el ejercicio de nuestra libertad republicana: como, una vez más, señala Castro Leiva, “el *bolivarianismo* y el *catolicismo*”.²⁴⁰ Ya señalamos la manera en la que, desde el primer momento del paso del vasallaje a la ciudadanía moral, la “pregunta crucial de sus inicios, la pregunta que animara el espíritu de la confesión de J.G. Roscio: ¿cómo se puede ser republicano y católico teniendo que ser, al mismo tiempo, más o menos liberal?” estuvo en la base de las tribulaciones de conciencia de nuestros Padres de la Patria.²⁴¹ Ya que la base de lo que los republicanos de la primera hora consideraron virtud no correspondía a la idea entonces generalizada de Reino de Dios, sino a la república, esto generó conflictos de conciencia gigantescos entre quienes intentaron mantenerse (y a su modo se mantuvieron) a la vez fieles a la Iglesia y a la República.

La idea básica de nuestros patriotas era esta: “*la libertad sólo es posible de manera plena en el marco de una forma de gobierno republicana como una obligatoria participación virtuosa en el cumplimiento de los deberes cívicos.*”²⁴² Los testimonios de esto son numerosísimos, pero el que alegó el Libertador en el “Discurso de Angostura” recogen magistralmente lo esencial de los mismos:

“Uncido el pueblo americano al triple yugo de la ignorancia, de la tiranía y del vicio, no hemos podido adquirir ni saber, ni poder, ni virtud. Discípulos de tan perniciosos maestros, las lecciones que hemos recibido y los ejemplos que hemos estudiado son los más destructores. Por el engaño se nos ha dominado más que por la fuerza; y por el vicio se nos ha degradado más bien que por la superstición. La esclavitud es hija de las tinieblas; un pueblo ignorante es un instrumento ciego de su propia destrucción: la ambición, la intriga, abusan de la credulidad y de la inexperiencia, de los hombres ajenos de todo conocimiento político, económico o civil; adoptan como realidades las que son puras ilusiones; toman la licencia por la libertad, la traición por el patriotismo, la venganza por la justicia. Semejante a un robusto ciego que instigado por el sentimiento de sus fuerzas, marcha con la seguridad del

²³⁹ A. Mijares: “Una tesis reaccionaria”, *Obras completas*, Tomo VI, Caracas, Monte Ávila Editores, 1998, pp. 515 - 516.

²⁴⁰ Castro Leiva: “Las suertes de la virtud en la república”, en *Ibid*, p. 58.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 60.

²⁴² *Ibid.*, p. 34.

hombre más perspicaz, y dando en todos los escollos no puede rectificar sus pasos. Un pueblo pervertido si alcanza su libertad, muy pronto vuelve a perderla; porque en vano se esforzarán en mostrarle que la felicidad consiste en la práctica de la virtud: que el imperio de las leyes es más poderoso que el de los tiranos, porque son más inflexibles, y todo debe someterse a su benéfico rigor: que las buenas costumbres, y no la fuerza, son las columnas de las leyes, que el ejercicio de la justicia es el ejercicio de la libertad.”²⁴³

No en vano este hermoso párrafo forma parte de la misma pieza en la que el Libertador propuso la creación del Aerópago. El proyecto es claro: las virtudes han de ser cívicas y están en el cumplimiento de las leyes, en el ejercicio de la libertad, dentro del marco de una sociedad en la que la censura moral quedaría en manos de una institución republicana como el Poder Moral. Contrastado con el Antiguo Régimen, donde las virtudes políticas y sociales sólo eran susceptibles de tener sentido en función de su naturaleza soterológica, es una ruptura importante: no es la salvación el problema de la virtud, sino la felicidad. Ahora bien, ¿y Dios? Recuérdese que la ética propuesta es laica: es decir, puede articularse con las ideas religiosas, como lo ensayó Roscio en su libro y lo practicará el mismo Bolívar. De esa manera lo que Castro Leiva llama “bolivarianismo”, como expresión suma de nuestra moralidad cívica, y el catolicismo pudieron, poco a poco irse integrando.

A partir del momento en el que ya la independencia estaba consumada y la formación de esos republicanos en las nuevas luces y la nueva moral se hizo imperante, fue necesario que esta reinterpretación liberal-católica (o cuando menos liberal-cristiana) pasara a cartillas más o menos elementales para su difusión entre el pueblo y entre los estudiantes de las escuelas y los colegios. Los dos textos que se destacan al respecto son el *Manual del Colombiano o Explicación de la Ley Natural*, atribuido a Tomás Lander, aparecido en Caracas en 1825; y acaso para contraponerlo, una vez separados de Colombia, el *Manual Político del Venezolano*, publicado por Francisco Javier Yanes en 1839, y acaso la obra cumbre de nuestra ética cívica de los primeros tiempos.

Francisco Javier Yanes (1777-1842) forma parte del elenco casi olvidado de los patriotas civiles que llevan adelante la revolución de 1810 y que, una vez arrasados por el vendaval predominantemente militar de la siguiente década, salen de escena para volver con la instauración de Colombia, pero sobre todo con la puja por la separación de Venezuela de esta unión colombiana (1826-1830). Yanes nació en Camagüey –entonces llamado Puerto Príncipe- y vino muy joven a Caracas con su tío, el médico (también cubano) Francisco Javier Socarrás, tan afamado que aún una esquina de la ciudad lo recuerda con su nombre. Acá estudiaría y se casaría con una parienta, también de apellido Socarrás. Ya abogado, se une entusiasta a la ola revolucionaria de 1810; miembro de la Sociedad Patriótica, Constituyente en 1811, es de los firmantes de la Declaración de Independencia y pronto se convertirá en uno de los principales voceros e ideólogos de la causa revolucionaria, así como en uno de sus juristas más prominentes. La caída de la República en 1812 representa para él un largo periplo de exilio, hasta que huyendo de Morillo se interna en los llanos para unirse a las guerrillas de Páez, donde combina sus labores de letrado con un breve paso por los campos de batalla. Tras Carabobo entra a la Corte Superior de Justicia del Distrito Judicial del Norte (Venezuela), supeditada a la de Bogotá. Reinicia entonces su vida de magistrado y, con ella, comienza igualmente su vocación como escritor, periodista, historiador y polemista. *El observador caraqueño* y *El constitucional caraqueño* son sus ya célebres atalayas de lucha, y en 1826 da comienzo, junto a su compañero de luchas desde 1810, y entonces colega en la Corte, nuestro primer presidente de la república, Cristóbal Mendoza, a la que tal vez fue la más grande empresa intelectual del momento, y una de las más grandes obras historiográficas desarrolladas en el país hasta entrado el siglo XX: la afamada *Colección de documentos relativos a la vida pública del Libertador de Colombia y del Perú, Simón Bolívar* de “Yanes y Mendoza”, como se la conoce, y que desde esa fecha hasta 1829 publica quince volúmenes. Si se piensa en la inopia general del país por las dos décadas de devastadora guerra, en el

²⁴³ Simón Bolívar: *Ibid* p. 61.

clima de inestabilidad política producto de la Cosiata y la subsecuente ruptura con Colombia, así como en el hecho de que los dos compiladores (sobre todo Yanes) eran personajes de primera línea en esa secesión de Venezuela y en la creación de la Cuarta República, sorprende la dimensión de este trabajo.

Esta obra, como todas las otras historiográficas de su momento –las historias de Montenegro y Baralt, la compilación de Blanco y Azpurua- tenía un objetivo fundamental: dotar a la recién nacida república de una conciencia patria, de un espíritu cívico mínimo. Ya Páez había mandado a reeditar la historia de Oviedo y Baños, que entonces cumplía un siglo, pero hacían falta una historia y una geografía propias de Venezuela para educar a los venezolanos, todos entonces formados en el área por los cronistas de Indias, por las historias de España que se dictaban en las escuelas o por otros resúmenes de extranjeros. Por algo –salvo el caso de Montenegro, que publicó para los alumnos de su colegio- el Estado financiará la publicación de las obras históricas y geográficas de Codazzi, Baralt, Blanco y, después, O’Leary. Yanes, hombre del nuevo estado nacido en 1830, no se queda atrás. A la compilación de documentos de Bolívar, le sigue, en 1842, su obra más célebre, el *Compendio de la historia de Venezuela desde su descubrimiento hasta que se declaró estado independiente*, dejando inédita (y lo estará hasta 1943) una *Relación documentada de los principales sucesos ocurridos en Venezuela desde que se declaró Estado independiente hasta 1821*, cuyos manuscritos fueron, sin embargo, muy consultados a lo largo del siglo XIX; así como una *Historia de la Provincia de Cumaná y otra Historia de Margarita*. Pero ese sentimiento de nacionalidad, esa defensa de la nueva forma de vida y de esa idea de libertad que impregna toda aquella historiografía, pronto necesitó de alguna ayuda más específica para afianzar las virtudes republicanas que los historiadores procuraban inculcar a través del ejemplo de la heroicidad de los Padres de la Patria. Esto explica plenamente la razón de ser del *Manual Político del Venezolano*.

Todo cuanto se ha venido diciendo de la nueva ética republicana, laica que asumimos los venezolanos desde 1811, se ve en este trabajo. Se trata de un resumen de las categorías básicas del liberalismo, de un abecedario republicano sucinto para orientar a los venezolanos que entonces asistían al fin de su segundo período constitucional después de sortear con éxito el intento militarista de la Revolución de las Reformas, que tanto conmovió a Yanes y que con tanta vehemencia atacó desde su pluma. El libro, pues, como nos lo dice en su preliminar, responde a lo siguiente:

*“Habiendo de tratar del gobierno representativo y de los derechos esenciales del hombre social, juzgamos muy conveniente decir antes alguna cosa sobre el gobierno en general, su institución, objeto y fines, porque estas observaciones se dirigen, no a los sabios, sino a los que desean conocer los principios y bases de la organización social, y no tienen los libros de donde se han tomado las máximas que en ellas se contienen, ni el tiempo necesario para leerlos; y porque hay ciertas cosas que, aunque se hayan dicho muchas veces, deben sin embargo repetirse donde tienen sus propio lugar.”*²⁴⁴

Esta función de maestro responde al hecho de que “la sociedad se compone de gran número de personas, cuyas voluntades diversas, pasiones discordantes, intereses opuestos y limitados no podían producir sino desorden y tumultos”, razón por la cual –y aquí es donde lo ético y lo político saltan- para “reglar la conducta de sus miembros, velar en la seguridad, y procurar la felicidad de todos, y en fin, estrechar a cada uno al cumplimiento de sus obligaciones conforme al pacto social”, se instituyó el sistema representativo, cuando “satisfecha por la experiencia la comunidad de los talentos, prudencia y probidad de algunos de los asociados, les encargó [el resto de la asociación] hablar en su nombre”.²⁴⁵

²⁴⁴ Yanes: *Ibid*, p. 25.

²⁴⁵ *Ibid.*, pp. 26 - 27.

Veamos: *reglar la conducta para procurar la felicidad*, ¿qué otra cosa es inicialmente la ética? Orientar la libertad de los hombres para la *vida buena*, y tal tipo vida, para serlo, ha de serlo según las virtudes (Bolívar, en buena medida, no hace sino seguir a la tradición iniciada con Aristóteles cuando afirma que la felicidad consiste en el ejercicio de la virtud), pero en el caso de Yanes, como de los otros republicanos, esa virtud debía ser la virtud republicana: *el cumplimiento de las obligaciones conforme al pacto social*.

“Así que el gobierno civil es la suma de las fuerzas físicas y morales, que la sociedad deposita en las manos de aquellos que ella elige y cree a propósito para conducirla a su término, que es la felicidad, único objeto del ser individual y social. ‘Quiero ser feliz’, es el primer artículo de un código anterior a toda legislación.”²⁴⁶

¿Y cuál es ese “código”? Aquí es donde está el *quid* de la cuestión. ¿Los designios del cielo? Yanes no se atreve a negarlo –como ninguno de los suyos, como en realidad casi ningún ilustrado- pero tampoco lo afirma: cree en Dios, pero su Dios ilustrado no es uno providente, sino uno organizador que tiene un mayordomo (según la popular fórmula de entonces) en la Naturaleza, de manera que el código de esa moral no está, no puede estar (o no puede estar sólo) en su adecuación a un plan salvífico, sino a algo tan pedestre, incluso orgánico y, a la vez, difuso, como la “felicidad”, que como hemos venido señalando, podemos asimilar a lo que el “lenguaje de las virtudes” llama la vida buena. Pero esto manifiesta una ruptura epistemológica importante. El largo título de la obra en su edición príncipe –que, extrañamente, no se reproduce íntegro en la de 1959- es el siguiente: *Manual político del Venezolano ó Breve exposición de los principios y doctrinas de la ciencia social que deben ser conocidos por la generalidad de los ciudadanos*.²⁴⁷ Como se nota, el origen y los alcances de esa moralidad quedan claros: no hay que buscarlos ni se elucidan a través de la teología, sino en lo que ya entonces empezaba a llamarse *ciencia social*, es decir en el conocimiento emanado de la investigación científica de la sociedad que, según el estado de la cuestión entonces, ya había demostrado algunas leyes o derechos naturales. “Los principales derechos del hombre social –continúa diciendo Yanes- son la libertad, la igualdad, la propiedad y la seguridad, cuyos derechos explicaremos valiéndonos de las doctrinas de los buenos autores”, ya que “siendo aún novicios en política, no podíamos tener la pretensión de aspirar a la originalidad” (¡y vaya que no la tuvo!) “ni tampoco a que se nos coloque en el número de los autores”:²⁴⁸ de hecho la edición de 1839 es escuetamente firmada “Por un Venezolano”.

De esa manera, cumpliendo con su promesa de seguir la receta de los consagrados al pie de la letra inicia su capítulo (el tercero de la obra) sobre la libertad dentro del más doxo –provoca decir: ortodoxo- iluminismo:

“El hombre, dice Rousseau, ha nacido libre y vive en todas partes esclavizado. Es esta una verdad que sólo pueden desconocerla aquéllos que desoigan la voz de la razón, o deseen la humillación de la especie humana. En efecto, la libertad es un atributo esencial del hombre; y cuando la naturaleza ha dado a todos los sentidos que bastaban para su conservación, de modo que ninguno necesita de los otros para existir, es evidente que todos los hombres son naturalmente libres, sin estar necesariamente sujetos a otro,

²⁴⁶ *Ibidem*.

²⁴⁷ Caracas, Imprenta de Valentín Espinal, 1839. p. 252.

²⁴⁸ Yanes: *Manual Político del Venezolano*, Caracas, ANH, 1959, pp. 34 - 35.

ni tener derecho para dominarle. Por esta propia razón, los pueblos o naciones que no son más que la reunión de esos mismos hombres, son libres y gozan de una entera libertad para gobernarse del modo que mejor les parezca, por lo que decía muy bien Sidney, que la libertad de los pueblos viene de Dios y de la naturaleza, y no de los reyes.”²⁴⁹

Pero, “¿qué es la libertad y en qué consiste?”, se pregunta después.²⁵⁰ Gira por un montón de definiciones, que van desde Alfonso El Sabio y los jurisperitos romanos, hasta los más recientes ilustrados y liberales de su momento, para llegar a una conclusión interesante:

“De aquí puede conocerse que no es fácil establecer una definición completa de la libertad y que, habiendo varias especies de ésta, es muy probable que en un estado sea conocida una y desconocida otras, como también el que se coloque esa libertad en las cosas que en otras partes se tendrían por opresión y tiranía. Baste decir aquí que la libertad natural es el derecho que tienen todos los hombres por la naturaleza de disponer de sus personas, de sus acciones y de sus bienes, del modo que juzguen más conveniente a su felicidad, con la condición de no quebrantar en nada sus deberes, ni con respecto a Dios, ni a sí mismos, ni a los demás hombres.

Al derecho de libertad corresponde una obligación recíproca que impone la ley natural a todos los hombres y que les obliga a no perturbar a los demás en el ejercicio de su libertad mientras no abusen de ella.

Esta libertad se llama derecho natural, porque es una prerrogativa inherente a la naturaleza del hombre y que le pertenece por una consecuencia necesaria de su constitución.”
251

De allí la inmensa carga moral de la libertad: sin ella no hay moralidad posible, porque es ella la que permite la búsqueda de la felicidad, de la vida buena. Valga al respecto otra buena cita *in extenso*:

“Algunos juzgan que la libertad no debe considerarse sino como un medio de conseguir la felicidad; y ciertamente no carecen de razón porque la libertad no es el fin de la asociación sino un medio de conseguir la felicidad; bien que un medio tan necesario, que se confunde con el fin por lo que dice muy bien De Tracy que la libertad y felicidad son una misma cosa y que sin libertad no pueden ser felices los hombres.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 92.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 93.

²⁵¹ *Ibid.*, p. 97.

En efecto, el fin último de las sociedades es la felicidad y no la libertad, que no es más que un medio para conseguir aquélla: y si la felicidad se pudiera lograr sin la libertad, nada importaría, pues con tal que se logre el fin, no importa mucho por qué medios se logre. Lo que interesa verdadera y esencialmente no es que un pueblo sea libre, sino que sea feliz. Esparta era un pueblo libre, según dicen, y no era feliz; los persas no eran políticamente libres en el reinado de Abas el Grande y eran felices: un hombre vagante a su voluntad en un desierto y muriendo de hambre o de sed, es ciertamente un hombre bien libre; ¿y dirá alguno que es dichoso?

*De donde se siguen estas dos máximas teóricas y prácticas: 1ª., que siendo la libertad el medio más necesario para conseguir el fin de la asociación política, que es la felicidad del mayor número de asociados, las leyes deben dejar la mayor libertad posible a los ciudadanos; 2ª., que no siendo la libertad más que un medio, no debe buscarse como fin y, por consiguiente, cuando la libertad está en oposición a la felicidad debe ser sacrificada ésta.*²⁵²

Aunque es difícil saber el día de hoy de dónde Yanes sacó que los espartanos -¡los hijos de aquella Esparta tan admirada por todos los filósofos griegos!- no eran felices o, más aun, que no eran libres, sus tesis son contundentes, un ejemplo claro de la *ética de la felicidad* iluminada. En las siguientes páginas se dilata en explicar los diversos tipos de libertad, la civil, la personal, la política, la civil, la individual, religiosa, producto de las cuales emanaría lo que hoy conocemos como la ciudadanía moral. Ya al final del capítulo dice, a guisa de conclusión:

*“La sociedad y el gobierno fueron instituidos, y las leyes son hechas para afianzar la libertad y demás derechos individuales, y para trazar a los hombres la ruta que debe conducirlos al bienestar, sin perjuicio del de otros. Un país verdaderamente libre será aquél en que cada ciudadano, protegido por las leyes, tenga la facultad de trabajar en su propio bienestar, en su interés particular, y en donde no sea permitido a ninguno obrar contra el interés general, ni ofender el bienestar de sus ciudadanos. Una sociedad es libre cuando todos sus miembros, sin distinción, están sometidos a la ley, y no a la voluntad de un hombre...”*²⁵³

Es decir, es libre cuando no hay vasallaje, que eso es el estar sometido a otro hombre. Pero el problema no está, como en toda ética cívica, en esos *mínimos* –recordemos a Cortina- que todos compartimos, sino en los *máximos*. Una de las aporías fundamentales de todo el pensamiento ético moderno está allí, en el hecho de que la globalidad de lo que han de entenderse como buenas costumbres, trasciende la esfera de lo puramente jurídico. Los mínimos de esta ética se refieren a las relaciones del individuo con los demás, cosa fácilmente regulable, pero dicen poco en relación consigo mismo, que es en todo caso el fin real de toda ética. Por ejemplo, se da por sentado que todo individuo ha de buscar la felicidad, pero se dice poco del cómo y del qué es tal felicidad. *Vivir en la virtud* no aclara más el problema ya que, en última instancia, ¿qué son las virtudes? La omisión casi general a esta respuesta en los textos de la primera hora de la república sólo puede indicar una cosa: que los hombres que escribieron y a quienes iban dirigidos tales textos no tenía duda sobre lo que es una virtud, que *prima facie* no se planteaban tal pregunta.

²⁵² *Ibid.*, pp. 98 - 99.

²⁵³ *Ibid.*, pp. 127 - 128.

El respeto al prójimo, la seguridad de la persona y de la propiedad que es la libertad civil, la religiosa que se funda en la tolerancia o la individual que Yanes asocia con el mérito –y no el abolengo- como vara de medida social, son valores que todos aceptan, son los mínimos. Pero, ¿y si una persona simplemente no desea tener méritos para nada o no quiere desarrollar ninguna empresa, alegando que esa inhibición forma parte de su libertad? ¿Quién garantiza que las personas se respeten a sí mismas y practiquen la templanza, o que sean valientes? Los textos asumen que una vez que el ciudadano practique las virtudes cívicas, por añadidura practicaría las demás. En el “Discurso en que se manifiesta el verdadero origen de las virtudes políticas y morales que caracterizan a los republicanos, pronunciado en la Sociedad Patriótica de Caracas, en honorable memoria de su consocio el ciudadano Lorenzo de Buroz”, cuyo autor desconocemos, y que apareció en el N° 2 de *El Patriota de Venezuela*, órgano divulgativo de tal corporación, a principios de 1811, leemos que el “origen” de los “atributos republicanos” es el amor a la Patria: “en efecto, la Patria en estos términos concebida, es el ídolo de los republicanos y su ferviente amor a esta divinidad produce en ellos un cúmulo prodigioso de virtudes, las cuales son con respecto al amor de la Patria, como las líneas que parten del centro de la circunferencia o como los rayos del sol reunidos en el foco de un espejo ustorio.”²⁵⁴ De tal manera que ese amor lleva a la vida virtuosa:

“La costumbres de un pueblo libre son la probidad de la vida y no la extensión de las facultades del hombre, aquel pueblo tendrá costumbres que no ofendan jamás la honestidad pública y que oculta lo que sólo encanta porque es reservado. Tendrá costumbres el que dentro de sus recintos no tolera la vagancia ni la ociosidad y se gloria de que todos sus individuos son los más aplicados e industriosos en sus respectivas profesiones y destinos, el que cuenta el número de sus ricos propietarios por el número de los establecimientos útiles que han hecho, el que celebra y aplaude la sobriedad de sus próceres y sigue espontáneamente en esa parte de sus laudables ejemplos. El ciudadano tendrá las costumbres del comercio si es fiel en el desempeño de sus comprometimientos; las del magistrado si es siempre equitativo en sus juicios; las del sacerdote si enseña lo que cree y recomienda lo que es honesto; las del soldado si prefiere la muerte a la afrenta, si somete sus inclinaciones y su voluntad a las órdenes del jefe.”²⁵⁵

Es decir, el amor a la patria de los pueblos libres es la fuente de su virtud, dándose de por contado cuáles son esas virtudes: simplemente, las que siempre se han tenido como tales. La idea de perfección moral, por lo tanto, es esencialmente la misma que desde Aristóteles venía configurándose, sólo que se alcanzan en libertad y por efecto del amor a la patria y no, cosa muy importante como veremos (o no sólo) por el amor a Dios, como se entendía antes. A tal punto llega esto que en el proyecto de Poder Moral que plantea el Libertador en Angostura, vemos que las funciones del Aerópago (tribunal al que significativamente define como santo), son en suma las de resguardar una areté que en lo esencial venía de muy atrás, y que le da a esta institución algunos toques que en no pocas cosas la hacen parecer un Santo Oficio republicano:

“Constituyamos este Aerópago para que vele sobre la educación de los niños, sobre la instrucción racional; para que

²⁵⁴ *Testimonios de la Época Emancipadora*, Caracas, ANH, 1961, p. 347.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 351.

purifique lo que se haya corrompido en la república; que acuse la ingratitude, el egoísmo, la frialdad del amor a la patria, el ocio, la negligencia de los ciudadanos; que juzgue de los principios de corrupción, de los ejemplos perniciosos; debiendo corregir las costumbres con penas morales, como las leyes castigan los delitos con penas aflictivas; y no solamente lo que choca contra ellas, sino lo que las burla; no solamente lo que las ataca, sino lo que las debilita; no solamente lo que viola la constitución, sino lo que viola el respeto público. La jurisdicción de este tribunal verdaderamente santo deberá ser efectiva con respecto a la educación y a la instrucción, y de opinión solamente en las penas y castigos. Pero sus anales, o registros donde se consignen sus actas y deliberaciones; los principios morales y las acciones de los ciudadanos, serán los libros de la virtud y del vicio...”²⁵⁶

¿Y qué cosas podrían haber tenido al respecto tales libros como virtud o vicio? Dos datos nos aporta al respecto Yanes, quien si bien estuvo entre aquellos repúblicos a los que ésta y muchas de las otras ideas de Bolívar siempre les disgustó por su talante conservador (por algo el Libertador terminaría pactando francamente con la Iglesia y dejándole finalmente esas cosas de censura al arzobispo de Bogotá), en lo esencial mantenía puntos en común; el primero:

“No es libre el licencioso, pues desde el momento en que se aparta de las reglas inmutables de la equidad y de la moral, que ninguna institución humana puede contrariar, turba el orden y viola la justicia, sin la cual no puede subsistir ninguna sociedad. De aquí es que la moral y la libertad obran recíprocamente, siendo la una de la otra, causa y efecto. La libertad por tanto puede considerarse como un ramo de la moral, y sus semillas se reproducen como plantas iguales a la principales. De esta manera ellas se mueven juntas en un círculo, sosteniéndose recíprocamente, y esparciendo luz y felicidad sobre las naciones a quienes bendicen con su presencia.

El estado de sociedad de la república del Norte de América, es una alta prueba del feliz influjo que la libertad y la moral tienen mutuamente sobre sí, y sobre la prosperidad pública y privada (...) De aquí es que las instituciones públicas, y los derechos privados, reposan sobre una misma base, la más firme y menos costosa es, a saber, el interés individual y el afecto de todos los ciudadanos; de donde proviene el orden moral, y aquel ardiente amor a la libertad con que todos procuran distinguirse; y mientras que ninguna nación es más feliz, ninguna tampoco tiene mayor número de soldados patriotas dispuestos a defenderla contra toda agresión

²⁵⁶ Simón Bolívar: *Ibid* p. 82.

exterior, contra todo movimiento interior que conspire contra su destrucción.”²⁵⁷

Acaso esto último de la movilización contra lo que conspire a favor de la destrucción del orden iba solapadamente contra los movimientos disgregacionistas como el de la Revolución de las Reformas... Pero, más allá del sabor utilitarista -¿hará falta resaltar la admiración a Bentham y el resto del pensamiento inglés en todo lo que se ha venido glosando del *Manual...*?- de la moral, observamos dos cosas: que el valor es una expresión suprema de ella, el amor a la patria, esencia inicial de toda *areté* -¿y qué otra cosa podían ser las virtudes cívicas en los días de Bolívar, cuando amar a la república era luchar por implantarla?--; y que la moral es “inmutable”: claro, es la *areté* de todos los tiempos. Pero hay más. El segundo dato ya lo habíamos citado en la definición inicial de libertad que da Yanes; entonces leíamos que esta es un derecho natural para que cada quien disponga de sí mismo “*con la condición de no quebrantar en nada sus deberes, ni con respecto a Dios, ni a sí mismos, ni a los demás hombres.*”²⁵⁸

Pues, acá está la naturaleza de esa moral: los deberes para con Dios y para con la integridad física y psíquica de los hombres. Así la libertad y la moral ilustradas terminan finalmente volteando hacia el cielo, pero -como corresponde a toda ética laica- no lo hacen expresamente. Véase que en el discurso pronunciado en honor a Lorenzo de Buroz se dijo que los hombres libres tendrán la virtud del sacerdote si recomiendan lo que es honesto, *ergo* la honestidad en las costumbres está en la doctrina de la Iglesia o cuando menos en los evangelios. Ese fue el *quid* de toda la “teología liberal”, la solución que encontraron nuestros repúblicos para ver qué hacer con Dios: es un asunto de ultimidad, de consciencia, pero no susceptible de ser metido en lo público. De hecho, ese problema de *qué* es en sí lo moral es un problema que se trasluce de sus textos pero no es *su* problema. Y ello se debe, entre otras menores, a una razón epistemológica propia del pensamiento moderno: las causas metafísicas de las cosas son consideradas carentes de importancia, “sutilezas” que no llevan a ningún lado; son las causas, digamos, físicas, naturales, las que interesan. Por algo Yanes llamó a su manual un tratado de ciencia social, no una reflexión metafísica o teológica: describir lo que hay (que es la función de toda ciencia) y en cuanto tal considerarlo natural es su objetivo.

El pensamiento tradicional, por el contrario, centraba el problema precisamente en lo metafísico. Salvo que se compruebe lo contrario, cuando Yanes hablaba de las reglas inmutables de la moral o de los deberes para con Dios, no podía pensar sino en lo que había aprendido, desde sus días de catecismo hasta sus estudios en la Real y Pontificia Universidad. Ese trasfondo católico, escolástico, presente en él -y en el resto de la colectividad- es fundamental para entender la dimensión real de la ruptura que representó la Independencia y de la imbricación que luego se logró en nuestra moral.

La Universidad a la que fue Yanes estaba en manos de frailes franciscanos, de manera que los estudios estaban bajo la égida del escotismo. De hecho, todas las obras filosóficas escritas en el país o por venezolanos durante la colonia fueron escotistas; y de éstas casi la totalidad estaba redactada para el uso de los estudiantes de la Universidad caraqueña. Por eso, si tal vez el libro de Quevedo y Villegas -al fin y al cabo también profesor de filosofía en la provincia- ya no era usado por los estudiantes para cuando Yanes cursó derecho, sí es seguro que la clave escótica estuvo en su formación. Un hombre temporalmente intermedio entre Quevedo y Yanes, Fray Juan Antonio Navarrete (1749-1814), e intelectualmente activo para finales del siglo XVIII, cuando se formó la

²⁵⁷ Yanes: *Ibid.*, pp. 128 - 129.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 97.

*generación de la Independencia, escribió: “Escotistas que se hayan apartado de su doctrina escótica, y adherido a las tomistas, jamás he visto, máxime en las cuestiones características. Pero tomistas que hayan dejado la suya y firmado la de Escoto por convincente y adaptable al entendimiento, yo he visto algunos.”*²⁵⁹

Algo de escotista hubo entonces en toda la base escolástica sobre la que nuestros próceres construyeron su ideario y montaron sus ideas ilustradas.²⁶⁰ Por ejemplo eso de ubicar la fuente de la virtud en el amor a la Patria: para el escotismo estaba en el amor a Dios y el traslado de un concepto a otro se manifiesta así evidente.

La libertad cristiana.

La idea de libertad es consustancial al cristianismo y si los ilustrados la exaltaron fue sobre la base de la alta valoración en que ya la tenía la escolástica, base real de todo el pensamiento occidental. Inclusive, la idea de que la libertad significa algo más que la condición contraria a la de esclavo, o que la capacidad de un pueblo para darse sus propias leyes, parámetros en que la tenían los clásicos, se debe en gran medida a esta religión que desde el primer momento se presentó como una oferta de liberación, de redención.

Hermanos habéis sido llamados a la libertad (Gálatas 5, 13). ¿Pero qué libertad es esta que ofrece San Pablo? Es la liberación del pecado y, por él, de la muerte. El hombre es libre en la medida en la que, participando de la libertad divina y entendiendo la bondad de la propuesta de salvación, se somete a ella:²⁶¹ sólo bajo esos términos habrá libertad plena y podrá advenir el reino del amor. Por eso la libertad –como ya lo señaló Santo Tomás de Aquino- ha de ser el presupuesto de toda acción moral: libremente el hombre puede escoger entre la libertad de Dios y la autoesclavitud del pecado; y ya que por gracia toda creatura está ordenada a lo sobrenatural, la libertad siempre tenderá hacia Dios. En consecuencia el hombre es necesariamente libre y bajo la misma necesidad –tal es la postura tomista- dirige racionalmente su libertad hacia la salvación. Por ello, en las acciones humanas, si Dios es la causa primera de la gracia, la libertad del hombre que colabora con Dios adquiere méritos de causa segunda, y cuando el hombre comprende la lógica de la bondad de la propuesta de Dios, se someta en ella, llega a la beatitud que es la *dichosa comunión con Dios, cuando Él nos comunica su conocimiento y nos recibe en su amor*, y esto es así –es bueno insistir en eso- necesariamente porque la razón siempre va hacia Dios.²⁶²

Tal es la postura general de la Iglesia, pero no en particular de lo que se enseñó en Venezuela. En el escotismo esta libertad adquiere otros matices. Para los escotistas el componente racional sostenido por el Doctor Angélico y su consecuente connotación de *necesidad*, en realidad aminora la idea de libertad; por eso “Duns Escoto rehusa sacrificar esta libertad a ninguna ‘necesidad’ que se impondría a la decisión, como la caída se impone a los cuerpos pesados, según la antigua física, o como el *eros* platónico determina la ascensión de las almas hacia su lugar natural. Dios ama y quiere libremente; los mismos bienaventurados gozan solamente de

²⁵⁹ Juan A. Navarrete: *Arca de letras y teatro universal*, Tomo I, Caracas, ANH, 1993, p. 262.

²⁶⁰ Al respecto, *vid*: J. M. Echeverría: “Las ideas escolásticas y el inicio de la revolución hispanoamericana”, Montalbán, N° 5, 1976, pp. 279 - 338; Elías Pino Iturrieta, “Nueva lectura de la Carta de Jamaica” en *Ideas y Mentalidades de la Emancipación*, Caracas, ANH, 1998, pp. 71 - 110; y nuestro trabajo, T. Straka, *Ibid.*: pp. 50 y ss.

²⁶¹ “Jesús dijo entonces a esos judíos que creían en él: ‘Ustedes serán mis verdaderos discípulos si guardan siempre mi palabra; entonces conocerán la Verdad, y la Verdad os hará libres. Respondieron: ‘Somos hijos de Abraham y nunca hemos sido esclavos de nadie, ¿por qué dices que llegaremos a ser libres? Jesús le contestó: ‘En verdad, en verdad, les digo que el que comete pecado es esclavo del pecado. Pero el esclavo no quedará siempre en la casa; el Hijo, al contrario, está siempre en ella. Si el Hijo los hace libres, ustedes serán realmente libres.’” Juan 8, 30-36.

²⁶² Al respecto, véase el clásico de teología moral de Bernard Häring: *La Ley de Cristo. La teología moral expuesta a sacerdotes y seglares*, Tomo I, Barcelona: Edt. Herder, 1968, pp. 149 y ss.

la gracia betaficante, porque no dejan de querer a Dios. El *agape* cristiano es el acto voluntario de una criatura capaz de rehusar el don que le es ofrecido libremente.”²⁶³

Para Escoto la voluntad tiene primacía sobre la razón; ella es la verdadera dueña del alma, y es la que determina a qué percepción ha dirigirse el entendimiento, de modo que lo que la voluntad no desea, lo hace desaparecer por el desvío de la atención. Inicialmente Dios tiene libertad absoluta, de modo que no hay nada necesario en sus actos: Él hace y revela lo que le dicte su voluntad, y bajo los mismos términos revela lo que desee. Es famosa la ética escotista según la cual los diez mandamientos no se deducen del entendimiento divino, sino de su voluntad: salvo los tres mandamientos de la primera tabla, que se refieren directamente al Creador y que por tal son derecho natural; los otros siete, de la segunda tabla, que se refieren a criaturas contingentes, hubieran podido tomar cualquier otra forma que el Señor hubiese deseado. Esto tuvo una consecuencia inmensa en la relación de los escotistas con la moral y la política: las leyes tienen, por esta misma razón, una carácter más bien relativo, dependiendo de las necesidades del hombre después de la pérdida de su estado de inocencia, de allí, por ejemplo, que en la política el gobierno ideal sea el que garantice el bienestar del pueblo y descansa en el libre consenso de los ciudadanos, y no cualquier otro que no asegure esto, aunque alegue que “necesariamente” el orden de las cosas es como es.

Ya a nivel ético individual, si bien el entendimiento nos dice las cosas como son, la voluntad es la que decide con absoluta libertad. Por eso la bienaventuranza no está en conocer a Dios, sino en amarlo. Dios es amor y sólo en ese amor –y no en su conocimiento- es que el hombre obtiene la felicidad. La base de toda moral, entonces, es como lo señalaban nuestros repúblicos, el amor. Y esto quedó muy prendado en la mentalidad venezolana. Es acá donde encontramos el *quid* de la cuestión. Veamos, después de leer las interpretaciones que los escotistas criollos redactaron de estas tesis, y tras cotejarlas con visor de inmigrante con la “ética vivida” del venezolano común, Juan David García Bacca llega a la conclusión de que la influencia de esta doctrina en la formación de una ética venezolana ha debido ser grande tras dos siglos de haber sido enseñada en el país como doctrina oficial, tanto en las cátedras como sobre todo en el púlpito si tomamos en cuenta que la evangelización de gran parte del país estuvo en manos de los franciscanos; lo cual no contradice la tesis de Castro Leiva, al contrario, la apuntala: una idea nuestra de ética sólo es comprensible desde la idea de la libertad, por algo calzó tan fácil el pensamiento ilustrado. Pero leamos a García Bacca; después de hacer una breve explicación de la idea de Dios escótica, que define como el primer carácter del escotismo, continúa:

“El segundo carácter de toda filosofía escotista frente a otra distinta, dentro siempre de la concepción cristiana, es el predominio de la voluntad sobre el entendimiento. No es que la voluntad sea ciega; es que a su servicio, como nuestras lámparas, se encuentra el entendimiento, y la voluntad es para el escotista la potencia suprema, porque es la potencia del poder, la potencia de un poder que no tiene límite, la potencia particular por la cual puede hacer lo que quiera en cualquier momento sin estar sometida a ninguna otra especie. Y las razones propias de la voluntad se condensan en esta otra frase española, no sé si se emplea aquí, que es el ‘porque sí’. ‘Porque sí’ es la única razón propia de la voluntad. Cuando manda sobre el entendimiento. Cuando manda el entendimiento es por tal teorema matemático, en virtud o por razón de tal teorema de la física, por razón de tal teorema matemático, en virtud o por razón de tal teorema de la física, por razón que se encuentra en astronomía, pero nunca “porque sí”. Jamás un sistema de axioma comienza en física o

²⁶³ E. Vilanova: *Historia de la Teología Cristiana*, Tomo I, Barcelona: Edt. Herder, 1987, p. 837.

en matemática moderna diciendo que la suprema razón es “porque sí”, que es razón de la voluntad. De nuevo pregunto: si haber sido educados largamente en aquellos tiempos, no solo por frailes, sino seglares, que iban como mucho tiempo después a educarse en conventos y universidades y colegios de religiosos, aunque no para serlo; si recibieron semejantes ideas generales de predominio de hombre de palabra del hombre voluntad, ¿no habrá influido eso posteriormente en el ambiente general humano de Venezuela? ¿Habrá influido? ¿No habrá influido? Lo dejo en forma de interrogación.”²⁶⁴

Acaso quedó allí el viejo refrán –hoy ya prácticamente en desuso- de que “ni una hoja se mueve sin la voluntad de Dios”, a veces empleado con un gesto de inteligencia o moviendo los dedos a imitación del acto de contar billetes, para dejar intuir que sólo por la voluntad (claro, comprable) de algún funcionario o de cualquier otra persona susceptible de ser pagada, se podía alcanzar algo que se necesite. Pero García Bacca vio más:

“El tercer carácter de la filosofía escotista, el ambiente de estas teorías en apariencia inofensivas, es el predominio del individuo sobre la colectividad. Para la filosofía tomista, cada uno de nosotros no es quien es, precisamente por ser él, sino por estar separado por el cuerpo de los demás. De modo que así como quito las paredes de dos habitaciones se me confunde el aire en una sola realidad, si desapareciera, según, Santo Tomás, por un momento, la envoltura del cuerpo, los que somos, al aparecer, muchos y distintos nos fundiremos en un suprehombre, que no sería ninguno de nosotros (...) Pero Escoto, un poco después de Santo Tomás, y todo escotista de Venezuela y de todas partes del mundo, sea Briceño, o Quevedo Villegas, o Navarrete, o Valero, sostiene como teoría, de ellos vitalmente sentida, que cada uno tiene ‘su cada cual’, que no depende de la materia que nos distingamos de otro; es que por constitución cada uno tiene su propia originalidad, de modo que aunque no hubiera de quien distinguirse y contra quien distinguirse y contra quien distinguirse, seríamos cada uno lo que realmente somos. Y otra vez la pregunta: haberse educado, haber nacido aquí semejantes obras, haberlas continuamente oído los que entonces se formaban en filosofía, ¿no sería como semilla que cae en buen campo que da cien por cien, y da a nuestra mentalidad un matiz predominantemente individualista, con sus posibles exageraciones, frente a una especie de vivencia colectiva de perfecta comunidad?”²⁶⁵

²⁶⁴ J.D. García Bacca: *La filosofía en Venezuela desde el siglo XVII al XIX*, Caracas, ediciones del núcleo de investigaciones filosóficas del Instituto Pedagógico de Caracas, N° 1, c. 1995, pp. 16 - 17

²⁶⁵ *Ibid.*, pp. 17 - 18.

Aunque no es el caso de sobrestimar el impacto de lo que los filósofos –y tras ellos, en multitud, los profesores de filosofía- dicen en la cátedra sobre el resto del colectivo, o lo que los misioneros dicen en sus charlas piadosas sobre el pueblo, sobre todo cuando dijimos al principio del ensayo que una de las dificultades de la historia de la ética en Venezuela fue la yuxtaposición de la ética oficial con lo que sentía en última instancia el pueblo; sí vale la pena tomarnos la libertad de una tercera cita de Gacía Bacca, ésta ya más asociada a lo que muchachos como Yanes, Roscio, Bello, Miranda, Sanz, Mendoza y tantos otros de nuestros Padres de la Patria estudiaron en las aulas de la Pontificia Universidad desde su mismo bachillerato:

“Cuarto. En toda filosofía escotista frente a la tomista, para poner un término de comparación próximo, el entendimiento, no digamos los sentidos, es capaz de conocer lo singular. Para Santo Tomás, el entendimiento, sí en rigor de los sentidos, no es capaz de conocer lo singular. Para Santo Tomás, el entendimiento únicamente puede conocer lo universal. Perdónenme que no me meta en dibujos ni en detalles de qué es universal frente a singular; me basta la idea vaga que todos deben tener, mejor que mejor si la tuvieron precisa. Cuando uno afirma que el entendimiento parte de los sentidos, puede conocer lo singular, está encaminado en dirección empírica, en dirección nominalista, de ciencia empírica y experimental, en la cual lo que cuenta y lo que domina es éste, aquí y ahora, en cada momento particular. Esa tendencia general hacia el empirismo o hacia el positivismo, largamente enseñada, escrita en este tiempo, durante dos siglos, en Venezuela, ¿no habrá influido también en su constelación interna espiritual para darle si no una caída, irremediablemente como la de la gravitación, en empirismo y singularismo, y en experiencia y en positivismo, un primer empujón, que baste uno pequeño, para que la ciencia y la mentalidad discurran en semejante dirección?”²⁶⁶

Seguramente un hombre como Yanes hubiera fruncido el ceño: ¿nosotros en el fondo escotistas? ¡Si precisamente nos alzamos contra Escoto y todos los otros escolasticismos! Pero otros, como Bello, Roscio o Sanz, tal vez no se hubieran alarmado tanto: al fin y al cabo esa pasión (digamos, *voluntad*) hacia la libertad, que luego terminaron de definir con el iluminismo, ya la habían visto en sus estudios medios y superiores. Algo de su formación, algunas de sus certidumbres previas, debieron ir allanando el camino para que las lecturas de Montesquieu y Rosseau les hayan parecido algo más que verosímiles. Además, su ética laica veía a la libertad como algo natural, pues bien, esa naturalidad era entendida así –recordemos a Yanes- porque venía de Dios; y si así, por lo tanto, lo leyeron nuestros repúblicos en los ilustrados, ya antes algún profesor se los habría dicho en la Universidad. Si a esto sumamos la idea del amor y no de la razón como base de la ética, el panorama deja espacio a pocas dudas. Veamos, pues, en qué pudo contribuir Quevedo y Villegas en ello.

Tal vez nunca pensó Francisco Quevedo y Villegas al escribir su célebre *Historia de la vida del Buscón llamado don Pablos* en 1626, que cuando su muerte acaeciera dos décadas después (1645) y su casa solariega se viniera abajo, una rama de su familia hiciera como Don Pablos viniéndose a probar fortuna aqueude la mar, concretamente en la ciudad de Coro de esta provincia de Caracas en las Indias, donde echaría raíces. Así, Don Juan Quevedo y Villegas se casó en Coro con Doña Catalina de Manzanero, unión de la que tuvo varios hijos, uno de ellos, Don Agustín de Quevedo y Villegas que a su vez en 1697 se casó en la misma ciudad con Doña

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 18.

Beatriz Bracho Barreda, con la que también tuvo varios hijos, uno de ellos Fray Agustín Quevedo y Villegas (1707-d. 1758).

Acaso prefigurando un espíritu de orgullo nacional que a la vuelta de unos años haría eclosión, este hecho de ser coriano representó un baldón para Fray Agustín. El volumen primero de su lengua *Opus Theologica*, por ejemplo, se lo dedica a su hermano, el Pbro. y Doctor D. Antonio de Quevedo y Villegas, al cual llama *honorificentia populi nostrorum*. Orgullo de nuestro pueblo. “Apreciaba en su hermano envidiables cualidades, y por si no se le creyera a él, a causa del parentesco (...) *créase a la verdad, a la evidencia, a las obras, a los extraños, a la fama* (...) Para dar fe de todos estos valores de su hermano apela Fr. Agustín a los ‘corianos’, *dicant Corenses, suae civitatis vulgo de Coro...*”²⁶⁷

Poco sabemos de la vida de Fray Agustín. En la portada de *la Opera Theologica*, leemos: “Authore/ R.P. Fr. Agustino de Quevedo et Villegas/ Ordinis Minorum Regularis Observantiae, Provinciae Sanctae Crucis, vulgo Caracas, in Indiis Occiduis, Lectore jubilato, in Sacra Theologia Doctore, Episcopatus Caracencis et Archiepiscopatus S. Dominici Indiarum Primatis Censore, et olim praefatae Provinciae S. Crucis Diffinitore.” Más adelante, en el prólogo de la misma -que, con algunos extractos de la obra nos tradujo García Bacca- dice que fue por quince años profesor (no sabemos bien en dónde) de manera -alega- que si es cierto aquello de que *Docendo docemur* (enseñando aprendo) alguna utilidad habrá obtenido de aquello, y que ahora, por obediencia -y no sólo por su edad- se le retira del cargo de maestro y se dedica a escribir una Sagrada Teología, en la que acaso logró sistematizar lo que profesó por tres lustros en la cátedra, para lo cual, seguramente, pasó de Coro a Santo Domingo.²⁶⁸

Sin embargo es impresionante, sobre todo para tratarse de un hombre dieciochesco, la vastedad de su saber escotista. Es acaso la expresión de un hambre por el conocimiento que cundió en la élite caraqueña desde la primera mitad de aquel siglo, que tanto impresionó a Humboldt, y que en el saber heteróclito de Navarrete, o en las inquietudes que manifestarán después algunos ilustrados como Sanz, Miranda, Bello, José Luis Ramos, Baltazar Marrero, José María Vargas y otros, tiene su manifestación. Era un *zeitgeist* propio del Siglo de las Luces, donde el saber adquirió una primordial valoración en la sociedad y que probablemente después de la hecatombe de la Guerra de Independencia y del centenar de años de guerras civiles que la siguieron (en realidad la continuaron en esa búsqueda de un orden, de una *forma de vida*) se perdió, dando paso al valor, al arrojo, a la zamarrearía, virtudes más propias para el campamento, en nuestros valores. Dice entonces Fray Agustín en el prólogo citado:

“De todos los bienes naturales, uno solo es el que apetezco; uno solo el que de corazón amo, uno solo es la meta de mis deseos, presentes, pasados y futuros y no cesaré de desearlo hasta conseguirlo perfectamente, a saber: La Sabiduría. Para la consecución de este tan amable fin no he omitido medio alguno; pasé por el oficio de discípulo, subí después al de Maestro, durante quince años; de modo que si hemos de dar fe a la común sentencia de que “Enseñando aprendemos”, gran utilidad podía esperar de tan largo magisterio. Hoy, sin embargo, no cansado todavía, encontrando mi natural e innata propensión e inclinación a tales estudios aumentada, no disminuida, he ascendido de mérito en mi obediencia, al

²⁶⁷ J. D. García Bacca: *Antología del pensamiento filosófico venezolano*, tomo I, Caracas, Ministerio de Educación, 1954, pp. 181 - 182.

²⁶⁸ Cf. *Ibid*, p. 172.

*tomar el oficio de escribir una Sagrada Teología, especulativa y práctica.*²⁶⁹

La dimensión de la obra así como su profundidad impresionó a los contemporáneos, según se ve en los textos de la censura que aparecen en el libro; y es que, “en efecto: durante el siglo XVIII no sólo había muerto Escoto, y era cosa de siglos, sino que en la misma España, la ausencia y la carencia de teólogos era tal, y tan sentida por los censores matritenses, que no pueden reprimir dar curso a la extrañeza de que, en las Indias occidentales, salgan a la luz obras que por el tema, el lenguaje, la longitud y severidad de ideas y de estilo discrepen de lo que entonces estaba de moda en la afrancesada vida mental.”²⁷⁰ Son aquellos los años de Feijoo.

El volumen primero –630 páginas- de la obra trata de elementos generales de teología dogmática. El segundo, de 801 páginas, habla, entre otras cosas, de la bienaventuranza, de los actos humanos y de los pecados. El tercero –870 páginas- tiene entre sus tópicos las virtudes teologales y morales. Y el cuarto –818 páginas- es un estudio sobre los sacramentos. Una selección de sus textos nos tradujo García Bacca e incorporó al tomo primero de *la Antología del Pensamiento Filosófico Venezolano*, ya citada. Revisemos, entonces, lo referente al “Tratado filosófico de la moralidad de los actos humanos” que nos reproduce la Antología...

El método peripatético de Quevedo y los problemas teológicos que lo animan, así como su portentosa extensión –aunque la traducción con la que contamos sólo nos expone una mínima parte- nos hace compleja la obra. De tal manera que sólo nos limitaremos a exponer lo principal de la misma para la consecución de nuestros objetivos. En la “Cuestión I” del tratado, se pregunta Quevedo: “Ahora, pues, preguntamos: *¿En qué consiste la moralidad o el ser moral de los actos libres?*”, y en buena disquisición escolástica se contesta:

“Acerca de esta dificultad encuentro tres sentencias:

1. La sostenida por Valencia y algunos tomistas, quienes enseñan que la moralidad significa solamente regulabilidad y dirección del acto por la reta razón.

2. La segunda sostiene lo contrario: que la moralidad consiste solamente en la libertad del acto humano. Y es sentencia de Durando, 2, dist. 28, q. 1, art. 1 y de otros.

3. Por fin, y es la sentencia más común, enseñada por Escoto, 3. dist. 33, p. 2, art. 1, defiende que la moralidad del acto humano implica formalmente dirección y dirigibilidad del acto libre por la razón, en acto de consultar, mandar, prohibir o permitir; interviniendo, sin embargo, la libertad como fundamento del género entero de las costumbres, o como razón y condición de fundamento.

4. Pudiera añadirse una cuarta opinión: la de algunos que ponen la razón formal de la moralidad por igual en la dirigibilidad por la razón y en la libertad.

Sea, pues:

²⁶⁹ García Bacca: *Ibid.*, p. 172.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 177.

*Aserto. La moralidad de los actos humanos consiste formalmente en la dirigibilidad o dirección por la recta razón, interviniendo, con todo, la libertad como fundamento del género íntegro de las costumbres.*²⁷¹

Aquí encontramos dos cosas que se mantendrán después y que fácilmente hubieron de mimetizarse con el pensamiento posterior: la base de los actos morales es la libertad; y que esa libertad ha de estar orientada por la razón. Pero esta razón, ¿con qué ha de guiarse? “Acerca de esta dificultad propuesta –continúa nuestro teólogo-, hallo muchas opiniones que pueden reducirse a tres”:²⁷² las de los que atribuyen a la naturaleza “en cuanto que precede al dictamen de la razón y a cualquier ley” esta función de guía;²⁷³ los que aseguran que Dios es la regla de la moralidad; y la tercera opinión, obvio, que “mantiene el Doctor Sutil (...) y comúnmente los tomistas la sostienen” y que consiste en dos reglas; una, primera o distante y otra segunda o próxima; dice la primera que “es la ley eterna solamente, tal como existe en la mente divina; estotra, por el contrario, que es el dictamen de la razón, en cuanto que participa de la ley eterna y se subordina a ella.” Ergo:

*“Aserto: La regla primera de la moralidad es la ley eterna de Dios, en cuanto que connota un juicio del entendimiento divino; la regla próxima es, con todo, el dictamen práctico de la razón.”*²⁷⁴

Como señalará Yanes casi un siglo después: la libertad del hombre no puede insubordinarse a las leyes de Dios. En lo siguiente Quevedo se adentrará en el problema de la voluntad. “La moralidad, casi íntegramente, depende del conocimiento de lo que es voluntario y libre, ya que ellos constituyen el fundamento del orden moral íntegro.”²⁷⁵ Define como voluntario –“según los principios del Filósofo y de Escoto”, rara coincidencia del Doctor Angélico con el Sutil- como “lo que procede de la voluntad con conocimiento del fin.”²⁷⁶ Aristotélicamente defiende que todo lo que no tenga coacción externa es voluntario. La voluntad, en consecuencia, es una potencia esencialmente libre, “de modo que de suyo está indeterminada para la operación, esto es, parta querer y no querer, o sea: es libre para lo contrario y lo contradictorio.”²⁷⁷ De este modo llega, a través de bien estructurados razonamientos y al mejor estilo peripatético, a cuatro asertos, núcleo de su propuesta y expresión clara del pensamiento escotista.

El primero: “*Aserto 1. Se da la voluntad humana, en cuanto activa, libertad de contingencia*”,²⁷⁸ es decir sólo es afectada en cuanto obra, no en sí misma; aunque puede modificarse lo que la voluntad impulsa, el hecho mismo de tenerla está al margen de toda discusión. “*Aserto 2. A la sola voluntad conviene la libertad, mas no al entendimiento, ni siquiera radicalmente.*”²⁷⁹ Es decir, no hay acto alguno del entendimiento que pueda imponer a la voluntad necesidad alguna, “ni siquiera radicalmente”, en su raíz última; el entendimiento ayuda

²⁷¹ Quevedo y Villegas: “*Tratado filosófico de la moralidad de los actos humanos*”, en García Bacca, *Ibid*, p. 235.

²⁷² *Ibid.*, p. 242.

²⁷³ *Ibid.*, Más arriba nos define la ley natural: “la ley eterna es formalmente un acto de la voluntad divina, que presupone un juicio del entendimiento divino; así que la ley eterna suele tomarse en dos sentidos: 1. latamente, como ley de la naturaleza en orden a un acto naturalmente bueno (...) En el segundo, se llama ley obligante e imperante, y se llama ley eterna y natural; viniéndole el primer nombre de que se halla en la mente divina, que es eterna; y el segundo, porque se nos propone por la lumbre natural de la razón...” pp. 241 - 242.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 243.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 245.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 246.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 247.

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 248.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 249.

a dosificar, a controlar, pero no hace que de forma obligatoria cambie la voluntad. “Aserto 3. *La libertad de la voluntad es tan imperdible, que no puede sufrir violencia física, aunque sí moral.*”²⁸⁰ La voluntad no puede ser forzada al acto de querer, salvo que –y tal es la “violencia moral”- atendiendo a las circunstancias se puede juzgar lo contrario, tal como lo hace Dios al revelar su voluntad. “Aserto 4. *Aunque la libertad de contingencia se oponga a necesidad, no se opone a necesidad la libertad en cuanto tal, ya que la libertad esencial y de dominio se opone únicamente a coacción, mas se compagina con necesidad.*”²⁸¹ En efecto, para que haya voluntad se necesita como antecedente básico la libertad, es lo que Escoto llamó una “necesidad concomitante”.

No obstante, esta voluntad es la raíz de la libertad humana en lo intrínseco, pero en lo extrínseco, y con esto volvemos al principio, la base de la libertad humana es la divina, de la que participa. Resumamos: Quevedo deja en claro que: a) el hombre es naturalmente libre; b) la libertad es la base de la moralidad; c) que la libertad del hombre radica en su voluntad, sobre la que en última instancia nada puede; y d) que las reglas para guiar tal libertad están en la ley divina. Si se compara como lo que diría la siguiente generación de venezolanos, los ilustrados, el *continuum* se manifiesta rápidamente. De tal manera que, en el lenguaje de Adela Cortina, los máximos se mantuvieron indemnes, fueron en los mínimos donde se dio la ruptura: a la hora de determinar en qué orden era posible desplegar tal libertad fue donde se dieron las contradicciones; porque esos mínimos implicaban la asunción de una ética cívica que no entraba en la lógica general de la ética creyente y fideísta anterior. Es decir, el problema no radicó en seguir o no las leyes de Dios, sino en la disyuntiva de si la condición de libertad y de virtud estaba en el vasallaje o en la ciudadanía moral.

Pero ya que esos máximos parecieron mantenerse desde los días de dominio escoláscista hasta los del ilustrado, bien vale detenerse un poco –y con eso terminamos nuestro trabajo- en lo que Quevedo (que en buen apego a los dictados de la ética clásica sí se ocupó, y mucho, de ellos) dice sobre los mismos. Es bueno recordar que todo el tomo III de *su Opera Theologica* se dedica a las virtudes teológica y morales, pero nada más su traducción y lectura ya valdrían, por sí solas, todo un estudio aparte de teología moral. Para nuestro caso nos limitaremos al tercer tratado filosófico del tomo II, “De la bondad y malicia de los actos humanos”, que sigue al de la moralidad de los actos humanos que hemos venido analizando,²⁸² y que avizora toda la plenitud de la teología moral que desarrollará después. Al respecto nos dice Juan David García Bacca en su introducción filosófica al tratado:

*“De lo anteriormente dicho acerca de las relaciones entre la voluntad libre (recuérdese que estas dos palabras son, en el fondo, una misma) y sus actos, se sigue que ambos: la libertad y acto de libertad no se hallan en el mismo plano o nivel. La libertad ni desciende ni puede ascender al plano de la necesidad, en el que se encuentra, sin remedio, el acto de la libertad.”*²⁸³

¿Qué significa esto? Pues, “que solamente los actos de la voluntad libre –continúa García Bacca- podrán ser morales, dirigibles por la recta razón, sujetos al *deber ser*, ya que caen sin remedio en el orden del *tener que ser*. Mas no entra en el orden de la moralidad la voluntad-libre, misma, que está más allá, por encima, o trasciende todo *tener que* y todo *deber de*.”²⁸⁴ Es así que la voluntad libre –que, recuérdese, participa de la divina- por *gracia* adecua el acto libre a la recta razón que se somete a la verdad y la bondad de la ley de Dios. En consecuencia, nos explica Fray Agustín:

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 250.

²⁸¹ *Ibid.*, p. 252.

²⁸² *Ibid.*, pp. 259 - 268.

²⁸³ García Bacca: *Antología del pensamiento...*, p. 213.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 214.

“Aserto: La bondad moral se define corrientemente así: Formalidad relativa que consiste en el cúmulo de todas las cosas que debe cumplir el acto según la recta razón; la maldad moral, por el contrario, en la formalidad relativa consiste en la carencia de una o más cosas de las que se deben al acto según la recta razón.”²⁸⁵

Ahora bien –señala Quevedo un poco más arriba- esta bondad moral procede de una “triple raíz (...) a saber: bondad objetiva, circunstancial y gratuita.”²⁸⁶ La primera depende del objeto al que va referido el acto,²⁸⁷ la segunda se toma de las condiciones o circunstancias que puedan definir al acto; y la tercera y más importante “se llama también meritoria o sobrenatural, es aquella que se funda en la gracia y caridad, y por ella hacemos méritos. Se denomina también bondad ‘por aceptación de fe’, y se ordena al premio.”²⁸⁸ Es decir, ya que el acto de voluntad conforme a la recta razón se funda en la gracia de la voluntad libre y trascendente que genera que voluntariamente se acepte la ley de Dios, la fe:

“Aserto 1.-Para que un acto sea moralmente bueno, no basta un voluntario indirecto, virtual e interpretativo, de la honestidad; se requiere además que la honestidad sea directa y expresamente querida; mas no es necesario que se la ame como objeto formal motivo o cual razón formal del apetecer.”²⁸⁹

O lo que es lo mismo,

“quien quiere dar una limosna para satisfacer por sus pecados, contrae la bondad propia de la misericordia por el objeto material, y la de la penitencia por formal; y quien ama a Dios para obtener por tal amor la castidad, contrae ambas bondades: a saber, la de la caridad y la de la castidad.”²⁹⁰

Como se ha venido diciendo, Dios es amor y la gracia consiste en participar de ese amor y no (o no sólo) en comprenderlo, como aspiraban los tomistas; participación a la que se llega por la soberana voluntad, ya que sólo ella es la que nos hace amar: nadie ama realmente porque así lo haya decidido con la cabeza; porque la razón lo haya llevado a eso. Es un asunto, por lo tanto, de gracia; pero, ¿esto trasluce acaso algo de la teoría de la justificación? Pues sí y no; sí, obviamente, por el papel central de la gracia, y no, por cuanto el libre

²⁸⁵ Quevedo y Villegas: “III. Tratado Filosófico. De la bondad y malicia de los actos humanos.”, en: García Bacca (comp.), *Ibid* p. 262.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 262.

²⁸⁷ “Así Escoto, en Quodl. 18, *De primo*, donde dice clarísimamente: *La bondad del objeto es la primaria en el género de las costumbres, y presupone solamente la bondad de naturaleza.*

Es sentencia común.

Se prueba 1.- Del género de las costumbres de hablar como del género de la naturaleza, del del arte...guardando las debidas proporciones; *es así* que en el género de la naturaleza la especificación primaria y esencial de los actos viene del objeto; y en el género del arte, la bondad o maldad primaria y específica se toma de conformidad o disconformidad del objeto con las reglas del arte; *luego* en el género de las costumbres el acto debe tomar su bondad o maldad primarias y esenciales del objeto, en cuanto sujeto a las reglas de las costumbres.”, Quevedo y Villegas, *Ibid*, p. 264.

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 262.

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 265.

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 265.

albedrío y los actos emanados de la fe juegan un papel fundamental. Por un lado es en los actos en donde está la moral, no en la voluntad que es libre y que es la que define la fe en Dios. Por ejemplo, las circunstancias de los actos, si bien pueden ser juzgadas de acuerdo a su bondad o maldad, definen en buena medida el alcance de las mismas. Quevedo, en un párrafo de hermosa peripatética –y que tal vez es de lo mejor escrito de nuestra filosofía- nos resume magistralmente esto, además que nos ilustra muy bien el método de Fray Agustín y del resto de nuestros escolásticos de entonces:

“Puesto que los accidentes suponen el sujeto constituido ya en su ser esencial, y puesto que las circunstancias son los accidentes del acto humano, síguese que las circunstancias suponen al acto humano constituido ya en su ser moral.

Así que lo son del mismo sujeto.

Y para retener en la memoria cuáles sean las circunstancias morales, se comprende en el siguiente verso:

Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur quomodo, quando.

Y significan por su orden:

Quis (quién) determina la persona operante;

Quid (qué) significa la materia o el objeto de la operación;

Ubi (dónde) indica el lugar de la operación;

Quibus auxiliis (con qué ayuda), los medios o instrumentos de los que se sirve el acto;

Cur (porqué) indica el fin extrínseco del operante;

Quomodo (de qué modo), el modo del acto;

Quando (cuándo), el tiempo de la obra moral y su duración.

Estas circunstancias pueden considerarse bajo dos aspectos distintos: algunas de ellas aumentan la bondad o la malicia del acto, mientras que otras las disminuyen; ejemplo de lo primero lo hallamos en quien roba la cantidad de 100 denarios, cuando basta menor cantidad para pecado mortal; ejemplo de lo segundo lo hallamos en quien pecó por fragilidad, porque suponiendo todo igual, el pecado tiene en tal caso menor gravedad que si se hubiera cometido por malicia.”²⁹¹

Con esto ya están abiertas las puertas del examen de conciencia, objetivo central de casi todos los manuales de teología moral en la escolástica tardía, sobre todo entre los autores jesuitas post-tridentinos (de hecho, Quevedo cita a Gabriel Vásquez), que entonces dominaban la escena. Hay que recordar, al mismo tiempo, que esta obra es casi contemporánea de la *Theologia Moralis* (1748) de San Alfonso de Liguorio, líder por esos años de los estudios morales que los carmelitas llevaban en la Universidad de Salamanca. En todo caso, el

²⁹¹ *Ibid.*, p. 267.

tomo III de la obra de Quevedo se dedica, como ya se dijo, a la teoría de las virtudes. Pero de momento, a nosotros nos basta con lo que hemos venido citando.

Quevedo demuestra el eje de la ética creyente: se basa en la fe, tiene a la Ley de Dios como baremo, de modo que hunde sus raíces en la especulación metafísica y se propone como principal objetivo los máximos de felicidad. Comparado con Yanes, se percibe al otro extremo, habida cuenta de que éste no se preocupa por lo metafísico y da de por descontado los máximos de virtud y el sometimiento al Creador, sin entrar en meditaciones de carácter metafísico: lo suyo es físico, dilucidar ciencias naturales, hacer una ciencia social. ¿Qué nos queda de todo esto? Por un lado los elementos de ruptura necesarios para la adquisición de la ciudadanía moral, que percibimos al compararlos; pero por el otra el refundimiento de las nuevas ideas con las viejas para la configuración de una idea ética venezolana: en los mínimos de la nueva forma de vida republicana, el venezolano aspirará a alcanzar los máximos impuestos por el plan salvífico del Señor, en donde se hallan las virtudes cardinales de todo buen vivir.

A modo de conclusión.

Nos es cuestión de forzar las cosas y señalar que esa idea de ética venezolana que hemos tratado de delimitar, tiene una originalidad suficiente como para convertirse en un hito de la historia de las ideas. Al fondo, los problemas presentes entre los ilustrados y los escotistas criollos, fueron los que subyacieron a la totalidad del debate entre el pensamiento ilustrado y el premoderno. Además, los dos autores emblemáticos que estudiamos reconocieron (y a confesión de parte, relevo de pruebas) que no querían ser originales, y en efecto, mientras el uno lo que hace es comentar a Escoto, el otro resume y concuerda a los ilustrados.

Sólo se trata de señalar que hubo una forma más o menos venezolana de resolver este problema, sobre todo cuando el paso de la ética creyente –cuyos elementos básicos se mantuvieron– a una cívica, y que esta forma representó el nacimiento de toda una nueva manera de vida asociada a la república y a la creación de nuestra nacionalidad. Es decir, el hecho fundamental de nuestra constitución como pueblo.

Es en esta dimensión en donde hay que estudiar el problema y en donde buscar lo fundamental del proceso de emancipación. En la de la posibilidad de adquisición de una ciudadanía moral, negada a gran parte del colectivo y obtenida en buena medida una vez terminada la guerra. Es en función de lo cual se plantea la secesión de España. Si bien la idea inicial de quienes echaron adelante el proceso no contempló esta connotación social, o por lo menos no en la dimensión que adquirió desde 1812, sus ideas, inicialmente vagas, sobre la creación de un nuevo pacto social (digamos, de un nuevo ethos) definido por la libertad, poco a poco encontró eco entre aquellos –los pardos, los indios, los negros– para quienes la palabra libertad tenía implicaciones más concretas y contundentes que la aspiración a la “libertad de discurrir” de los primeros repúblicos.

Y esta idea de libertad –no podía ser de otra forma si de crear un nuevo tipo de vida se trataba– fue rápidamente llevada a un terreno moral: entre otras virtudes, en el discurso republicano la libertad garantiza la felicidad, término algo etéreo, multívoco según quien lo oiga, pero que puede asociarse a la noción de la vida buena. Ya que sólo en libertad se obtiene ésta, y ya que sólo la república garantiza la libertad plena, *luego* la mayor virtud es la defensa de la república. En esto –y en la identificación del proyecto de República con Simón Bolívar– es que Castro Leiva ve uno de los puntos cardinales de la eticidad criolla, el patriotismo asimilado como “bolivarianismo”. El otro punto cardinal está en el contenido de esa moralidad que en la libertad republicana hallaría su mejor despliegue: el “catolicismo”.

El hombre republicano y libre ha de ser virtuoso, pero la naturaleza de esa virtud estará en las viejas virtudes cardinales y teologales heredadas de los filósofos griegos y del magisterio de la Iglesia. Como vemos –y siguiendo el lenguaje de Cortina– los *máximos* se mantuvieron indemnes; fueron los *mínimos* del cómo garantizar el despliegue de esa moral (si en el vasallaje o en la ciudadanía) los que generaron la ruptura. Además, los ilustrados se paran en este borde: dan por hecho el conocimiento de la virtud y sólo anuncian que en libertad ésta será más fácilmente alcanzable, y el hombre, por consiguiente, más feliz. Claro, el

pensamiento moderno no funda las éticas en la metafísica, y antes por el contrario tendieron a despreciarla. Es más que significativo el hecho de que quienes se dedican a reflexionar sobre la ética sean, en la colonia, los teólogos; y en la república los pensadores que se ufanaban de hacer ciencia social. Es decir, que mientras para los primeros la ética tenía sus claves en la naturaleza dirigida directamente por Dios, para los segundos la tenía en una leyes naturales muy en última instancia asociadas a Dios. Pero como el que calla otorga, al no decir nada sobre la naturaleza de la virtud, se infiere que en el contenido de lo que es la honestidad y las buenas costumbres, salvo que no se trate de violaciones al derecho natural o al positivo, los liberales siguen “las reglas inmutables” de la moral, “los deberes para con Dios”.

Si bien el Dios ilustrado no es necesariamente el providentemente cristiano-católico, la vuelta que en una generación le darían los liberales venezolanos al problema de Dios, terminó por crear una “teología liberal”, en función de la cual los venezolanos hemos dirigido nuestras vidas. Al mismo tiempo, el influjo escotista era tal, que adentro de cada idea moderna vibró siempre un poco de Escoto. Se sustituye para la moral cívica el amor a Dios (base de la moral escotista) por el amor a la Patria; y se mantienen, casi con las mismas palabras, todo lo que no resultara contradictoria con nuevo corolario impuesto.

Por todo esto, sí podemos afirmar que se esbozó una idea venezolana de ética, y que ha sido consecuente en nuestro devenir. Una idea asociada a la libertad y empalmada con la creación de nuestro propio ser nacional.

Fuentes

a. Testimonios.

BOLÍVAR, Simón: *Escritos fundamentales*. Caracas: Monte Ávila Editores. 1988, p. 213.

GARCÍA BACCA, J.D. (Comp.): *Antología del Pensamiento filosófico venezolano*. Tomo I. Caracas: Ministerio de Educación. 1954, p. 495.

NAVARRETE, Juan Antonio: *Arca de letras y teatro universal*. Caracas: Academia Nacional de la Historia. 1993. Dos tomos.

RODRÍGUEZ, Simón: *Inventamos o Erramos*. Caracas: Monte Ávila Editores. 1992, p. 225.

ROSCIO, Juan Germán: *Obras*. Caracas: Publicaciones de la Secretaría General de la Décima Conferencia Interamericana. 1953. Tres volúmenes.

Testimonios de la Época Emancipadora. Caracas: Academia Nacional de la Historia. 1961, p. 529.

YANES, Francisco Javier: *Manual Político del Venezolano*. Caracas: Academia Nacional de la Historia. 1959, p. 246.

b. Estudios.

CASTRO LEIVA, Luis: *Insinuaciones deshonestas. Ensayos de historia intelectual*. Caracas: Monte Ávila Editores. 1996, p. 269.

—————: *Sed buenos ciudadanos*. Caracas: Alfadil Editores/IUSI. 1999, p. 244.

CORTINA, Adela: *La ética de la sociedad civil*- Madrid: Anaya. 2000. p.p.150.

DOMENECH, Antoni: *De la ética a la política. De la razón erótica a la razón inerte*. Barcelona: Editorial Crítica. 1989, p. 407.

ECHEVERRÍA, José María: “Las ideas escolásticas y el inicio de la revolución hispanoamericana”. *Montalbán*. Nº 5. Caracas, Universidad Católica Andrés Bello, 1976, pp. 279-338.

EQUIPO DE REFLEXIÓN TEOLÓGICA: *Pensamiento Teológico en Venezuela III: F. Toro y Los Liberales*. Curso de Cristianismo Hoy 13. Caracas: Centro Gumilla. 1981, p. 31.

HÄRING, Bernard: *La ley de Cristo. La teología moral expuesta a sacerdotes y seglares*. Barcelona: Editorial Herder. 1968. Dos tomos.

GARCÍA BACCA, J.D.: *La filosofía en Venezuela desde el siglo XVII al XIX*. Caracas: Ediciones del Núcleo de Investigaciones Filosóficas del Instituto Pedagógico de Caracas. Nº 1. c.1995, p. 25.

—————: *Simón Rodríguez. Pensador para América*. Caracas: Academia Nacional de la Historia. 1981, p. 101.

GARCÍA-PELAYO, Manuel: *El reino de Dios, arquetipo político*. Madrid: Revista de Occidente. 1959, p. 228.

MIJARES, Augusto: *La Ideología de la Emancipación*. Caracas: UCV. s/f., p.15.

—————: *Obras Completas*. Tomo VI. Caracas: Monte Ávila Latinoamericana/Comisión Centenario Augusto Mijares. 2000, p. 700.

MORENO, Agustín: “Delitos contra la moral y las buenas costumbres en la sociedad colonial”. *Boletín CIHEV*. Nº 8. Enero-junio 1993. pp. 87-103.

PELLICER, Luis Felipe: *La vivencia del honor en la provincia de Venezuela, 1774-1809*. Caracas: Fundación Polar. 1996, p. 146.

PÉREZ ESCLARÍN, Antonio: “Educación y valores. La formación del venezolano en los inicios de la nacionalidad.” En: AAVV, *Ética e Historia. El venezolano posible*. Caracas: Cátedra Fundación Sivena. 1994, pp 7-19.

PINO ÍTURRIETA, Elías: *Contra lujuria, castidad. Historias de pecado en el siglo XVIII venezolano*. Caracas: Alfadil editores. 1992, p. 141.

—————: *Ideas y Mentalidades de Venezuela*. Caracas: Academia Nacional de la Historia. 1998, p. 276.

—————: “La Guerra que no tuvo lugar. Aproximación al Conflicto entre el guzmancismo y la Iglesia venezolana”. *Boletín CIHEV*. Nº 16/Año 8. Caracas: Centro de Investigación de Historia Eclesiástica de Venezuela. 1996, pp. 111-131.

—————: “Sentido y fundamento de la mentalidad tradicional”. Estudio preliminar al tomo IV de la *Gaceta de Caracas*, edición facsimilar. Caracas: Academia Nacional de la Historia. 1984. pp. XI-XXXII.

- PRIETO FIGUEROA, Luis Beltrán: *El magisterio americano de Bolívar*. Caracas: Monte Ávila Editores. 1981, p. 238.
- RODRÍGUEZ, José Ángel: *Babilonia de pecados...Norma y transgresión en Venezuela, siglo XVIII*. Caracas: Alfadil editores. 1998, p. 219.
- ROJAS, Armando: *Ideas educativas de Simón Bolívar*. Caracas: Monte Ávila Editores. 1996, p. 242.
- SOSA LLANOS, Pedro: "La policía en Venezuela colonial (siglo XVIII)". *Boletín de la Academia Nacional de la Historia*. Tomo LXXVII-Nº 312, pp. 119-144.
- STRAKA, Tomás: *La voz de los vencidos. Ideas del Partido Realista de Caracas, 1810-1821*. Caracas: Universidad Central de Venezuela. 2000. 262 pp.
- Tierra Firme. Revista de Historia y ciencias sociales*. Nº 62. Caracas, abril-junio, 1998.
- VILANOVA, Evangelista: *Historia de la Teología Cristiana*. Barcelona: Editorial Herder. 1987. Tres tomos.
- YEGRES MAGO, Alberto: *La ética en el proceso histórico venezolano: 1500-1810*. Caracas: Ediciones del Núcleo de Investigaciones Filosóficas del Instituto Pedagógico de Caracas. Nº 2. 1995, p. 33.

COMUNICACIONES

***Bolivarianismo, latinoamericanismo y tercermundismo*^α**

Prof. Oscar Reyes*

Resumen

La presente comunicación intenta analizar algunos de los mapas ideológicos básicos del actual proceso político que vive Venezuela. Dicho proceso ha sido definido por sus líderes como bolivariano, simónrodriguista y zamorano, aunque no se ofrezcan demasiados datos sobre lo que ello pueda significar, o qué partes de Bolívar, Zamora y Simón Rodríguez han sido rescatadas para componer algo que se parezca a un corpus. Se toma como punto de análisis el libro de Alberto Müller Rojas *Tiempo de Revolución en Venezuela*, en el que se destaca lo que puedan significar esas claves ideológicas. A partir del análisis de Müller, se deduce que estas ideas derivan hacia doctrinas como el latinoamericanismo y el tercermundismo, las cuales son analizadas usando algunas propuestas de Carlos Rangel. Una vez llegados a este punto, el autor se pregunta si dado el actual escenario geopolítico, una política inspirada en estas ideas tiene oportunidad de ser exitosa, lo cual le parece dudoso.

Palabras claves: bolivarianismo, latinoamericanismo, tercermundismo, globalización.

^α Ponencia presentada en el Seminario Interno Permanente del Centro de Estudios Filosóficos, en Octubre de 2001.

* Profesor e Investigador en el Área de Teoría Política del Centro de Estudios Filosóficos de la Universidad Católica Andrés Bello.

Bolivarianism, latinoamericanism and Third World doctrines

Prof. Oscar Reyes

Abstract

This article offers an analysis of some basic ideological maps in the standing political process in Venezuela. The process has been described by its leaders as inspired in Simón Bolívar, Simón Rodríguez and Ezequiel Zamora, but giving not arguments about the meaning of this proposals, or whether ideas are rekindled, trying to compose a *corpus*. The analysis starts in the book *Time of Revolutions in Venezuela*, by Alberto Müller Rojas, where the keywords of this ideas and the historical three characters are explained. Therefore, the author thinks the ideas of the standing political process become in latinoamericanism and Third World doctrines, as studied by Carlos Rangel. At this point, the question is: in a geopolitical moment like now, are viable this ideas for a successful project? And the answer is not, it's a dubious battle.

Key words: bolivarianism, latinoamericanism third world doctrines, globalization.

1.- El problema

Entre la clase política que dirige el actual proceso venezolano, hay una constante invocación al “bolivarianismo” y el “latinoamericanismo” como justificaciones ideológicas de su programa y su acción. Por supuesto, son muletillas vagas, no desarrolladas en profundidad, que pueden generar más confusión que claridad, y no poca perplejidad entre quienes conocen la obra ideológica de Bolívar. La mayoría de la población recibe estos mensajes ideológicos de manera pasiva, acrítica, y los asimila a su propia iconografía mitológica bolivariana sin mayores problemas. Pero para las minorías ilustradas, el problema se complica debido a las contradicciones del propio Bolívar, y se torna abismal cuando al bolivarianismo se le añaden los nombres de Simón Rodríguez y Ezequiel Zamora para conformar el “árbol de tres raíces” ideológicas, que sería la guía del proceso “revolucionario”.

Hasta ahora, son pocos los voceros del proceso que se han tomado la molestia de explicar con claridad y acuciosidad qué entienden por “bolivarianismo”, cuáles son los pensamientos que rescatan de Bolívar, de Rodríguez o de Zamora. Mucho menos, las implicaciones que el bolivarianismo, zamoranismo o simónrodriguismo puedan tener para su proyecto nacional y latinoamericano.

La intención de este breve ensayo es aportar algunas luces sobre lo que puedan significar el bolivarianismo y las otras dos raíces ideológicas del actual proceso -zamoránismo y simónrodriguismo-, así como deslindar el Panamericanismo del Latinoamericanismo, y mostrar la necesaria conclusión en el Tercermundismo que se sigue de éste último.

También, nos interrogaremos sobre la viabilidad de tales proyectos en el actual contexto político interamericano y mundial, a la luz de la nueva alianza global contra el terrorismo, y de la posibilidad de un modelo de desarrollo autónomo con bases en esta ideología, que sea creíble y realizable.

2.- Bolívar como respuesta al neoliberalismo

Alberto Müller Rojas es partidario de reconocer que el bolivarianismo -a los ojos de los dirigentes del actual proceso- es una respuesta latinoamericana al neoliberalismo. En su libro *Tiempo de revolución en Venezuela*,²⁹² Müller conceptualiza el actual proceso como consecuencia de la ruptura de la ilusión de armonía que existió en Venezuela desde los años 20, un pacto basado en la confianza de los sectores sociales en el manejo de la renta petrolera por parte del Estado y su clase media ilustrada de manera que rindiera para todos.

La ruptura se habría iniciado el 18 de febrero de 1983, durante el llamado “viernes negro”, debido a que en ese lapso de tiempo se acentuaron dramáticamente una serie de tensiones económicas y políticas que comenzaron a corroer la estabilidad del sistema venezolano, especialmente por la alteración profunda de los parámetros dentro de los cuales se desarrollaban las relaciones económicas de sus miembros.

En el contexto del “viernes negro”, el Estado venezolano habría sentido por primera vez la presión proveniente de centros emblemáticos del neoliberalismo como el Fondo Monetario Internacional. La presión modificó las condiciones del crédito internacional (los intereses de las deudas públicas nacionales pasaron a cobrarse a tasa de mercado) y además se coaccionó a los países para que abrieran de manera casi ilimitada sus mercados domésticos, que durante bastante tiempo habían permanecido protegidos.

El aumento del costo del dinero y el cambio traumático en el servicio de la deuda externa, implicaron una fuerte descapitalización de los sectores públicos y privados venezolanos. Ello frenó el crecimiento sostenido que la economía venezolana mostraba desde 1917, afectando sobre todo a los sectores populares y a la clase media baja.

²⁹² Alberto Müller Rojas: *Tiempo de revolución en Venezuela*, Solar Ediciones, Caracas, 2001.

Desde 1920, la administración política y de la renta petrolera había corrido por cuenta de una clase media ilustrada que dominó la vida nacional hasta 1998. Durante ese período, aumentaron significativamente todos los indicadores que hoy se usan para medir el desarrollo humano: educación, salud, vivienda, libertades democráticas, infraestructuras, ascenso y movilidad social, etc. Pero a partir de febrero del 83, la confianza en esa administración del Estado y el petróleo por una élite clase media que conformaba la cúpula de los partidos, comenzó a resquebrajarse. En primer lugar, se acusó a esa élite gobernante de ser responsables de adquirir una gigantesca deuda externa injustificada, y también de haber dilapidado los ingentes recursos generados por la renta petrolera, ya sea por mala administración o por corrupción.

Una primera consecuencia ideológica sería que se asoció a la clase media y a la élite gobernante con los factores neoliberales de donde partieron las presiones que generaron la crisis del “viernes negro”. Las élites políticas y la burguesía se habrían alineado con el pensamiento neoliberal y globalizador para mantener sus privilegios, sin importarle el destino del colectivo venezolano. Lo habría hecho, entre formas, mediante una antipatriótica fuga de capitales.

La reacción inicial habría sido, en primer lugar, castigar a la administración política de turno sacándola del gobierno. En segunda instancia, se habría conformado en la conciencia colectiva y de manera imprecisa un sentimiento patriótico, republicano, tendiente al regionalismo, nacional y subnacional, como mecanismo de defensa contra lo que sentían era una embestida en su contra por parte de las élites neoliberales transnacionales aliadas con sus representantes locales: el gobierno, la burguesía y la clase media ilustrada.

Según Müller:

*“Se rompió de esta manera la armonía que se había conformado entre los distintos componentes de la sociedad venezolana como consecuencia del desarrollo de un interés común centrado en la rentabilidad del negocio petrolero, administrado por el gobierno del Estado. Una situación que explica la existencia de una relativa alta estabilidad del sistema político venezolano durante casi todo el siglo XX, cuyas variaciones sólo dependerían de los cambios que se experimentaban en el mercado energético internacional.”*²⁹³

La transformación significó grandes transferencias de recursos públicos para el pago de la deuda externa, y se intensificó la fuga de capitales producto del cambio de las condiciones monetarias y financieras del país. “Se anulaba de esta forma, de una manera abrupta, el efecto plausible de la actividad petrolera en la vida venezolana, rompiéndose automáticamente el pacto social”.²⁹⁴

La profundización de esta ruptura fue durante seis años una línea constante. La exasperación de ese sentimiento colectivo informe se produciría de manera violenta y desorganizada a raíz del plan de ajustes macroeconómicos de 1989, en los desórdenes sociales conocidos como “el caracazo” (28F). Los golpistas del 4F y el 27N del 92 han señalado reiteradamente que esta violencia de la sociedad dividida fue el punto de arranque de las conspiraciones que devinieron en las rebeliones militares.

Dichas rebeliones -anticipos militares fallidos del actual proceso- reconocen haber usado el malestar colectivo acumulado -nosotros diríamos que desde febrero del 83- como combustible para sus planes. Su ideología nacionalista, contraria al neoliberalismo, fue autoproclamada por sus líderes como “bolivariana”.

²⁹³ Müller: *Ibid.*, p. 85.

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 86.

La influencia de esta tendencia se ha manifestado en la Constitución del 99, que aboga por una democracia participativa para sustituir a la democracia representativa de orientación liberal. La misma Constitución, al exponer paradigmas de integración latinoamericana y caribeña, expresaría “un internacionalismo que se opone al universalismo que propone el pensamiento neoliberal”, y “un regionalismo supranacional opuesto a la globalización propugnada por los actores transnacionales presentes en la política internacional”.²⁹⁵

La influencia de esta tendencia ha tenido epígonos. Los golpistas ecuatorianos que depusieron al presidente Jamil Mahuad en enero del 2000 se proclamaron “bolivarianos”, y las FARC de Colombia han fundado un partido político de inspiración bolivariana, para sustituir de esta manera su plataforma marxista fundacional. Con ello, según Müller, ambos movimientos habrían aceptado como arquetipo el proceso político que se desarrolla en Venezuela:

*“De modo que ya no se trata de un fenómeno localizado, sino que representa una tendencia con una presencia manifiesta en la región andina, que podría generar una fuerza que desde el ámbito etnocultural latinoamericano se presentase como alternativa eficaz a un neoliberalismo globalizante.”*²⁹⁶

Discutir la fuerza de esa tendencia sería adelantarse a las conclusiones. Lo interesante es destacar la presencia de este dato político, independientemente de que las condiciones hayan variado drásticamente desde el 2000, debido al enfriamiento del proceso de paz en el vecino país, al Plan Colombia, a la alianza antiterrorista liderizada por USA y a la recalificación de las FARC y el ELN ya no como grupos beligerantes en territorio colombiano con los cuales se discute, sino como agrupaciones terroristas.

3.- El bolivarianismo del actual proceso

Müller señala que nadie en su sano juicio podría considerar el bolivarianismo del actual proceso como una “doctrina”. Además, como advertimos nosotros, no se trata de un corpus teórico organizado, que ofrezca plataformas de acción política, amén de que en la producción de Bolívar se manifiestan diversos instantes, rectificaciones y contradicciones que dificultan su uso como guía ideológico-política.

Se trataría del uso de un abigarrado racimo de ideas destinadas a una acción de tipo pragmático, de la creación de metáforas y símbolos para reforzar los valores de una cultura que se quiere convertir nuevamente en dominante en el país.

Sin embargo, la versión de Bolívar que tienen los líderes del actual proceso es problemática. Porque Bolívar encarnó valores liberales, asociados a la revolución francesa, “burgueses” en el sentido marxista del término: libertades individuales, estado-nación independiente, libertades formales y democracia de corte liberal, representativa cuando más. El Bolívar ideológico representa una versión americana de ideales patrióticos nacionales de orientación roussoniana, liberales-radicales. Los libertadores se sintieron herederos del poder español caído, y no había razón para que marcaran distancia con el orden colonial en materia de divisiones sociales y economía. Por eso, una vez cambiado el centro de poder de España a nuestras capitales, se mantuvo la hegemonía de los criollos ricos, complementada con los nuevos ricos, es decir, el generalato de la revolución, que como botín de guerra se adueñó de tierras y riquezas.

La visión mitificada de este Bolívar se correspondería con los intereses de las élites venezolanas, de la burguesía o de la “oligarquía”, que ya ha sacralizado su figura. Pero como incluso desde la misma guerra de independencia los beneficios de ese proceso no permearon hacia las clases bajas, la visión de Bolívar por

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 89.

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 90.

parte del actual proceso no podría ir orientada en este sentido de exaltar una independencia que únicamente liberó a los ricos blancos criollos, pero dejó excluidas a las grandes mayorías nacionales. Bolívar representa entonces nacionalidad, y oposición a los imperialismo de ambas orillas del Atlántico, francés, inglés o norteamericano. Con una operación quirúrgico-política, podría representar además -por efecto del nacionalismo- las metáforas e imágenes fundacionales de la específica cultura venezolana, en oposición a la desintegración de la identidad por efecto de la globalización.

Para que Bolívar funcione en un esquema como el que promueve el actual proceso, tiene que ser complementado por figuras que rescaten la lucha de clases, la liberación de las clases bajas, y esas figuras son Simón Rodríguez y Ezequiel Zamora.

4.- La revolución parda de Zamora

La segunda raíz del árbol ideológico la representa Ezequiel Zamora, debido al liderazgo que el llamado General del Pueblo ejerció para congregar a la población parda excluida de los beneficios de la guerra de independencia, movilizándola contra los terratenientes, los mantuanos, los oligarcas y los nuevos ricos del generalato independentista.

Zamora agrega al discurso del actual proceso la noción de la lucha de clases a lo largo de la historia nacional. Los pardos, los indios y los negros eran las clases económica y políticamente excluidas, no sólo desde la conformación del Estado nacional independiente: siguen constituyendo las mayorías que habitan los barrios marginales, y que viven en pobreza crítica. Estas mayorías -el 'sujeto revolucionario' de la Guerra Federal- fueron también las que rescindieron el contrato social basado en la administración de la renta petrolera por parte del Estado y la clase media a partir del febrero del 83. La ruptura de los nuevos 'pardos' con los nuevos 'oligarcas' se manifestaría luego violentamente en el "caracazo" del 89; posteriormente, con el apoyo - justificativo aunque no activo - a los golpes de Estado del 92, y finalmente con el apoyo amplio al proyecto electoral que llevó al poder a los actuales actores.

Hacia estas mayorías pobres, 'pardas', se dirige el discurso que constantemente sataniza a la 'oligarquía', y que revive las banderas de Zamora. Dirá Müller:

*"...la repetición constante de las consignas de los insurrectos contra la república conservadora, con su ataque permanente a los oligarcas, e incluso el canto en los mítines públicos convocados por el Presidente de una de las tonadas revolucionarias del momento, el Himno de la Federación, una de cuyas estrofas dice "oligarcas temblad, viva la libertad", resalta la visión de confrontación de la política que se intenta introducir en el marco de las creencias de los sectores populares venezolanos. Una imagen en la cual el enemigo es el estamento de blancos criollos, fortalecido por la cooptación importante de pardos culturalmente asimilados a los valores de la cultura universalizada."*²⁹⁷

En realidad, se usaría la figura de Bolívar porque ya está sacralizada, pero la guía fundamental sería Zamora, por el ya señalado sentido de lucha de clases que se desprende de su ideario. El éxito de esta hipóstasis política se debería a la claridad y sencillez del discurso con que se ha promovido este proyecto, que al recurrir a iconos ya asentados en el ideario colectivo mediante un lenguaje coloquial es más efectivo que los discursos

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 94.

abstractos y universalizantes del liberalismo, el marxismo, el socialcristianismo, la socialdemocracia o cualquier otra ideología política activa en el país.

5.- El socialismo utópico de Simón Rodríguez

Las dos figuras anteriores no estarían completas sin la presencia de Simón Rodríguez, quizás el más revolucionario de los tres, al menos en un sentido ideológico vinculado al plano de las relaciones económicas y de producción.

En tanto maestro del Libertador, Rodríguez introduce una serie de ideas que constituyen el correlato imprescindible para la viabilidad de las jóvenes democracias americanas. Estas ideas tienen que ver con la educación, la investigación científica y la economía.

Rodríguez puede calificarse de socialista utópico - en el sentido marxista del término - e incluso confesó que durante sus 20 años de permanencia en Europa (1801-1823) concurrió a juntas secretas de carácter socialista, presumiblemente las organizadas por el conde de Saint-Simon. Müller lo destaca así:

“...sus esfuerzos (de Rodríguez) para fundar Escuelas-talleres que capaciten al habitante de este continente para el trabajo productivo, demuestran su orientación hacia la idea de los socialistas utópicos de convertir la nación en una asociación productora. (...) La implantación del ensayo de las Escuelas Bolivarianas, puede de alguna manera recordar el énfasis que en la educación, como valor social, puso Rodríguez en su obra. Pero el trabajo productivo no ha estado en los valores que se han difundido mediante la retórica y la praxis del régimen, como si ha sucedido con la exaltación de la lucha de clases derivada del discurso y la acción zamorana y la idea de la democracia republicana y el patriotismo extraído de la prédica y la práctica bolivariana.”²⁹⁸

Estas serían, según un analista cercano al mismo, las tres raíces del árbol ideológico del actual proceso. Como se verá, es una mezcla que podríamos llamar dispar, aunque ha sido muy efectiva a la hora de fundamentar un movimiento que ha tomado exitosamente el poder.

Lo notable ha sido el uso de íconos e ideas heredadas por la tradición y la historia venezolana, con poca recurrencia a ideas abstractas de factura europea moderna, digamos, el marxismo, el liberalismo, el socialcristianismo o la socialdemocracia.

El nacionalismo de Bolívar, la lucha de clases de Zamora y el socialismo utópico de Rodríguez configuran entonces una plataforma desde la cual se ataca el proceso de globalización, el neoliberalismo, y desde donde se pretende relanzar la idea bolivariana de la unidad latinoamericana. Hasta ahora no se han usado estas tres raíces para constituir un proyecto de desarrollo político y económico nacional strictu sensu. Paradójicamente, son ideologías de unidad en el plano externa contra un supuesto enemigo común pero de división interna entre las clases sociales.

Es en este último punto donde radica la mayor debilidad del proyecto, dado que la viabilidad del mismo requiere acuerdo entre demasiados países diferentes a Venezuela. Y esa unidad latinoamericana o americana presenta, desde el siglo XIX, una piedra de tranca: incluir en la misma a los Estados Unidos (Panamericanismo) o excluirlos (Latinoamericanismo). Cualquiera de las dos variantes es asaz complicada.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 98.

6.- Optimismo y escepticismo en Bolívar

Como ya dijimos, Bolívar tiene varios tiempos y sus ideas evolucionan o cambian al punto de llegar a ser contradictorias si no se contextualizan cronológicamente. En los inicios de la guerra de independencia, reconocemos a un Bolívar admirador de los Estados Unidos, al punto que el modelo que inspiró al Libertador para nuestra primera Constitución fue la del gran país del norte. Bolívar ponderaba la democracia de Estados Unidos, y llamaba a ese país cuna de las libertades.

Como ha señalado Carlos Rangel, los latinoamericanos de las guerras de independencia querían ser como los Estados Unidos, alcanzar sus libertades, su pujanza económica y militar, y con miras a ese proyecto se desligaron de un país con grandes méritos en muchas áreas como lo era España, pero feudal, premoderno en su política de castas, antidemocrático, mercantilista y rentista en materia económica: es decir, anticapitalista. España se había quedado en un letargo, e Inglaterra era la potencia que dominaba el mundo marítimo, así como el comercio, la ciencia, las artes. Y sus descendientes, los norteamericanos, se habían dado el lujo incluso de quitarse el yugo del rey, y de alcanzar todo lo que significaba Inglaterra como ciudadanos comunes, iguales entre sí –con excepción de los negros y los aborígenes- ante la Constitución y las leyes.

Pero esta concepción pronorteamericana y liberal democrática cambió con el tiempo. Bolívar comenzó a desconfiar de la capacidad de los pueblos libertados para vivir regidos por instituciones civiles, democráticas, como la que señoreaba en EE.UU. Por eso, al redactar la Constitución de Bolivia, propuso una presidencia vitalicia y un senado hereditario, figura esta última que también propuso al Congreso de Angostura y que fue rechazada por los constituyentes. Hoy en día, la introducción de Bolívar a la Constitución de Bolivia es una de las bases más usadas por el pensamiento conservador latinoamericano.

Su pensamiento conservador y pesimista coincide con el tiempo en que su visión sobre los Estados Unidos también cambia. De ser un paradigma político, económico y militar, EE.UU pasó a ser el gran enemigo, destinado por la providencia a ser el causante de todas nuestras calamidades.

Bolívar, siendo Presidente de la Gran Colombia, analizó con el Vicepresidente Santander la posibilidad de una alianza con Inglaterra, para contrarrestar la amenaza norteamericana. Estas consideraciones geopolíticas del momento fueron oscilantes, pues cuando Napoleón en nombre de la Santa Alianza invadió la España de Fernando VII y amenazó invadir el Nuevo Mundo para restaurar el orden colonial, el mismo Santander se sintió aliviado y agradecido del pronunciamiento del Presidente Monroe (la doctrina Monroe) de que ninguna agresión hacia los países americanos, hacia el hemisferio occidental, de potencia Europea o de cualquier otra sería tolerada por los Estados Unidos, que sentían poderosos vínculos con los demás pueblos del Continente y que tomarían tal agresión como si fuera contra ellos mismos. Santander recomendó al general Bolívar reconocer como positiva esta declaración de EE.UU. En esa coyuntura se presentó lo que en adelante sería uno de los grandes dilemas de la política venezolana y latinoamericana: escoger entre un Panamericanismo – unión americana que incluyera a USA- o un Latinoamericano –unión americana-hispana que excluyera a USA- en aquel momento con el apoyo y la tutela de Inglaterra, y posteriormente, con el apoyo de la URSS durante la Guerra Fría.

Realmente, las relaciones entre Latinoamérica y Estados Unidos han sido tormentosas: invasiones, guerras, golpes de Estado, apoyo a dictaduras feroces: pero en esa relación no se agota el origen de nuestros problemas.

Hay por lo menos dos maneras posibles de aceptar la herencia de Bolívar en esta materia: una es un nacionalismo positivo, y otra es un nacionalismo negativo.²⁹⁹ El nacionalismo negativo, cuando se junta con

²⁹⁹ Esta idea del nacionalismo positivo y negativo y otras varias que en esta parte se desarrollan, son producto de la lectura de Carlos Rangel, particularmente sus artículos *La Democracia en Latinoamérica, El Tercermundismo y Post Scriptum*, compilados en *Marx y los socialismos reales*, Monte Ávila Editores, Caracas, 1988.

la tesis leninista sobre el imperialismo, da como resultado el Tercermundismo. Y creemos que hacia el Tercermundismo es hacia donde avanza ideológicamente el actual proceso.

El Tercermundismo estuvo muy en boga en los años 70 y 80, y pareciera revivir en algunos planteamientos de los sectores más radicales de los movimientos antiglobalización que han actuado en Seattle, Goteburgo y Génova. Es también, según muchos analistas, una de las bases ideológicas tácitas de muchos grupos armados y terroristas que siguen teniendo activa presencia en el escenario internacional.

7. Panamericanismo y Latinoamericanismo

El Panamericanismo propone la unión de todos los pueblos de América para lograr fortaleza política, comercial y militar contra otros centros de poder, como lo eran las potencias europeas en los siglos XVIII y XIX. El paradigma eran los Estados Unidos, dado que su revolución ya tenía unos 50 años cuando los Latinoamericanos nos separamos de España. Por otra parte, admirábamos que el gran país del norte se había mantenido en democracia, con gran solidez económica y con un creciente poderío militar que podía ser determinante contra las aspiraciones recolonizadoras de Europa.

Esta doctrina inspiró un nacionalismo positivo, que tuvo su mayor exponente en Argentina. El presidente Sarmiento, antes de llegar al poder, vivió en Estados Unidos, y conoció y admiró la experiencia norteamericana que sería cantada por Alexis de Tocqueville.

Al llegar al poder en su país, promovió una serie de reformas positivas que le dieron un gran impulso y crecimiento a la nación sureña: inmigración selectiva, esfuerzo gigantesco por la educación, repoblación del campo, con la creación de granjas ganaderas y de agricultura aprovechando las bondades de ese clima. El resultado es que a finales del siglo XIX Argentina era uno de los países más desarrollados del mundo, superando a Canadá, Australia, y a muchos de los actuales países industrializados y ricos miembros del G7. Durante las dos grandes guerras del siglo XX, Argentina fue el granero y el proveedor de carnes de las potencias occidentales democráticas. Pero luego de los años 30, debido al populismo, su crecimiento se estancó, y comenzó un largo proceso de decadencia que tiene su corolario en su actual crisis.

Y Argentina no es el único caso. Incluso Venezuela, en los intervalos de paz del siglo XIX, logró altos desarrollos agrícolas, crecimiento sostenido, y pagó su deuda externa en tiempos de Gómez, independientemente de la falta de libertades. Muchos otros países de Latinoamérica estaban enrumados por este camino, imitando el ejemplo de USA con bastante éxito, porque a finales del siglo XIX Latinoamérica tenía una presencia en el comercio mundial del 10%, similar a la de USA.

Aunque debemos destacar la constante presencia militar del USA en nuestros países como el signo negativo de la época, también tenemos que reconocer que el ideal panamericano que subyacía detrás de las políticas de desarrollo había sido exitoso.

Este proceso comenzó a debilitarse a principios de los 30, como se dijo, con el auge del populismo en Argentina, pero sobre todo con el miedo nacido de la gran crisis norteamericana de esa década, con la Gran Depresión.

El libre comercio, las fronteras abiertas, la confianza en el capitalismo y su correlato de democracia liberal como modelo, se vieron severamente afectados por esta crisis. Y como es sabido, USA salió de ella mediante la intervención del Estado, mediante las políticas de Roosevelt, y mediante el modelo keynesiano para las economías nacionales. Y si esa era la tónica en Estados Unidos, ¿por qué razón las naciones latinoamericanas no la iban a aplicar?

El resultado fue sin embargo desastroso: al impulso del populismo, de un nacionalismo que negaba a EE.UU y sus paradigmas antes aceptados, nuestras economías dejaron de crecer, se cerraron sobre sí mismas, y el binomio libertad-prosperidad se vio severamente afectado. El estatismo económico y político frenó el

crecimiento de los factores económicos privados -empresarios, comerciantes- y además atrofió el desarrollo de una sociedad civil autónoma y poderosa, que es uno de los mejores indicadores de la democratización y el progreso social, de lo que llaman autores como Fukuyama “el capital social”. Y sin una élite económica motorizando el desarrollo, sin una burguesía nacional competitiva, expansiva, nuestras economías se fueron rezagando, y el lugar de Argentina fue ocupado por otros países que antes le iban a la zaga, como Canadá, Australia, e incluso algunos países pobres de Europa como España.

El fracaso económico tuvo su correlato político, y ante la quiebra material, la política reaccionó con movimientos alternativos de anarquía-dictadura, una tendencia que se mantuvo hasta mediados de los ochenta, cuando la mayoría de los países de Latinoamérica comenzaron a salir de los regímenes de fuerza mediante procesos que han sido descritos por Cohen y Arato como “revoluciones autolimitadas”. Pero esto lo revisaremos más adelante.

Volviendo a nuestro tema, hay una dualidad en el discurso sobre la unidad latinoamericana de muchos de los líderes del actual proceso. Se está haciendo demasiado énfasis en el modelo cubano como salida a nuestra dependencia y nuestro retraso respecto a EEUU. Y como es bien sabido, Cuba le echa la culpa de todos sus males al bloqueo de la isla impuesto por USA, cosa que –independientemente de que pudiera tener algunos contenidos de verdad en el caso insular - no tiene nada que ver con el proceso venezolano de desarrollo.

Este latinoamericanismo excluyente no tiene mucho sentido, porque implicaría renunciar al mercado más poderoso del mundo para la mayoría de nuestros productos, empezando por el petróleo y sus derivados, no olvidando que Venezuela posee además importantes empresas en EE.UU como la Citgo.

8. El Tercermundismo del actual proceso

El tercermundismo pareciera ser una ideología que está renaciendo si se analizan algunos mensajes de los antiglobalizadores más violentos, y también porque está implícita en algunas ideas y acciones de los líderes del actual proceso.

El Tercermundismo nace simultáneamente con la idea del Imperialismo. Hobson, un notable marxista inglés, publicó su libro *El Imperialismo* en 1908. En él se inspiró Lenin para su obra *El Imperialismo, fase superior del capitalismo*.

La tesis de Lenin era sencilla, y tal vez por eso tuvo tanta popularidad. El marxismo había previsto que hacia finales del siglo XIX el capitalismo habría colapsado en Europa, porque habría exceso de producción, concentración de capital en muy pocas manos y escasas oportunidades de nuevas inversiones. Sumado a ello, los obreros serían masas cada vez mayores y más empobrecidas, que estarían listas, con un nivel de conciencia adecuado, para lanzar la ofensiva final socialista. Todo esto, de acuerdo al marxismo clásico, ocurriría en los países más industrializados: Inglaterra, Alemania, Francia y Estados Unidos.

Pero la profecía marxista no se cumplió, porque los obreros europeos y norteamericanos estaban alcanzando mejores niveles salariales, educativos, de salud, de vivienda, debido en primera instancia a la acción de los sindicatos, y posteriormente por los incipientes sistemas de seguridad social y de Estado de Bienestar que se estaban gestando.

Lenin maldecía a los obreros norteamericanos, a los que llamaba aburguesados, pero se trataba de un síntoma que se le había contagiado también a los europeos. Estos obreros no estaban interesados en una revolución socialista, sino en beneficios concretos e inmediatos, por lo que aparentemente tenían una “falsa conciencia”. El capitalismo seguía expandiéndose, no estaba en manos de 20 empresarios, y por el contrario mostraba ingenio y talento para la innovación tecnológica y la apertura de nuevos mercados.

¿Cuál fue la solución a este dilema? Lenin señaló que las relaciones de poder capitalista se habían trasladado de las clases burguesas y proletarias de los países industrializados a las relaciones entre los países pobres y los

países ricos, entre los países industrializados y los no industrializados, entre el norte y el sur, entre las colonias y las metrópolis, entre el Primer Mundo y el Tercermundo.

El crecimiento y la prosperidad de los países capitalistas sólo podía explicarse –en este esquema- mediante la idea de que era producto de una expoliación, de un robo. Así como la propiedad privada fue considerada un robo, las relaciones entre los países capitalistas avanzados y el llamado Tercer Mundo también lo eran.

O sea, la razón de la riqueza de los primeros era que mantenían en la pobreza a los segundos mediante el robo organizado capitalista.

Y la conclusión era que ningún país pobre podría salir de su pobreza sino realizaba una revolución socialista, que –por otra parte- sólo podría tener lugar a escala universal, llevando al clímax las ‘contradicciones’³⁰⁰ del capitalismo en todo el mundo. Las masas de obreros y campesinas de Asia, de América Latina o África, fueron de esta manera unificadas en una teoría sencilla, que tuvo mucho calado en la década de los 70 y 80, antes de la caída del socialismo real. Carlos Rangel explica la creencia de los tercermundistas de esta manera:

“...casi todo el mundo ha llegado a aceptar como axiomática la afirmación de que los países capitalistas avanzados deben su desarrollo, únicamente, principalmente, o por lo menos decisivamente, al haber explotado a los “países proletarios”, y que el sistema capitalista es, en lo esencial, un mecanismo de confiscación, por los primeros, de la plusvalía producida por el trabajo de los segundos, y de saqueo de los recursos naturales que se encuentran en sus territorios. Por lo mismo, son numerosos aquellos que en Occidente están secreta o abiertamente persuadidos de que deben su bienestar relativo a un conjunto de atropellos vergonzosos, cometidos por sus países contra el Tercer Mundo, de que, en consecuencia, la civilización occidental (capitalista) está descalificada, es fundamentalmente inhumana y corrompida, merece ser castigada y hasta destruida por todos los medios, y, finalmente, no podrá recuperar (o adquirir por primera vez) rostro humano, a menos de someterse a las instituciones, valores y, en general, cosmovisiones supuestamente superiores de los “pueblos oprimidos”, ni más ni menos que en la misma forma como la burguesía debía ser salvada por el proletariado en el auto sacramental marxista.”³⁰¹

³⁰⁰ Encomillamos la frase ‘contradicciones’ del capitalismo -de uso común en el marxismo- porque no creemos que en la realidad existan contradicciones. Las contradicciones existen en el discurso, mientras que en la realidad existen conflictos, choques de fuerzas violentos, que son categorías diferentes. Se trata de una hipóstasis hegeliana y marxista que ha sido estudiada y refutada por Trendelenburg y Lucio Colletti. El uso de categorías de la lógica y el discurso para caracterizar la realidad es un juego de manos para poder introducir una lógica dialéctica que implicaría tesis-antítesis-síntesis y permitiría ‘demostrar’ que el mundo histórico se mueve con un cierto sentido predecible. Para un estudio detallado de esta hipóstasis, véase a Lucio Colletti: *La Superación de la ideología*, Cátedra, Madrid, 1.982.

³⁰¹ En *El Tercermundismo*, pp. 83-84.

Una de las claves más curiosas de esta teoría es que existía un Segundo Mundo entre el primero y el tercero: el mundo socialista. Quienes entraban en esta órbita –dominada por la URSS- no eran ya Primer Mundo –capitalismo avanzado- ni Tercer Mundo, capitalismo subdesarrollado y dependiente, víctima del imperialismo. Así, dentro del Segundo Mundo se incluían países como la URSS, como Checoslovaquia –el más avanzado en el bloque socialista- Cuba, Corea del Norte, Vietnam, y algunas ex-colonias africanas que al independizarse se habían declarado socialistas.

Según esta teoría del imperialismo y el Tercermundismo, deberíamos tener más en común con países como Burundi que con España, porque éramos subdesarrollados. Carlos Rangel es incisivo al delatar este maniqueísmo:

*“Para cada uno de los componentes de tan formidable coalición, el llamado “Tercer Mundo” no aparece como una rica variedad de naciones de desarrollo y cultura muy diversos, y de destinos seguramente heterogéneo, sino como una masa indiferenciada de gentes y territorios cuya determinación esencial sería supuestamente no estar todavía definitivamente “contaminados” por la civilización capitalista y permanecer, por lo mismo, disponibles para ser movilizados contra los países capitalistas avanzados, es decir, contra Occidente.”*³⁰²

¿Es esto cierto? ¿Tenemos más en común con Sudán, que es musulmán, autoritario, fundamentalista, que con España, que nos ha dado el idioma, la religión, la cultura, la identidad y tantas otros bienes? ¿Qué tenemos en común con Saddam Hussein excepto los negocios petroleros? ¿Por qué debemos ser más amigos de Kadhafi que de países como Italia, Francia o incluso los Estados Unidos?

Estas preguntas tienen mucha pertinencia a raíz de los recientes atentados terroristas contra Washington y Nueva York. ¿Somos más amigos de esos países que fomentan el terrorismo que de Europa democrática, por ejemplo? Esta es la clave en que debería analizarse un proyecto tercermundista en la actual coyuntura.

Otra trampa ideológica de la época era suponer que todo país que se declarara socialista automáticamente dejaba de estar en el Tercer Mundo. Pero Zaire, ¿era menos tercermundo que Venezuela? Y Corea del Norte o Camboya, con regímenes de terror y hambrunas espantosas: ¿eran más avanzados que Uruguay antes o después de la dictadura?

Estas son las preguntas que uno puede hacerle a los tercermundistas, que buscan una unidad de todos lo parias del mundo contra un enemigo aparentemente unificado: el capitalismo salvaje globalizado, en cuya punta de lanza estarían los Estados Unidos.

9. La viabilidad de un proyecto tercermundista

Creemos que si los actores del actual proceso siguen promoviendo este proyecto es porque sin saberlo o sabiéndolo han heredado una ideología maniquea, culposa, que no ve las responsabilidades propias de cada país en su desarrollo o estancamiento.

El Tercermundismo es una ideología que no propone alianzas positivas con los países ricos para avanzar, sino que apunta todas las culpas hacia ellos, presuponiendo además que todo individuo pobre o que todo país pobre es más virtuoso que todo país desarrollado. Desde este punto de vista, un país como Ruanda, con una

³⁰² *Ibid.*, p. 79.

guerra civil en la que se mataron a machetazos, garrotazos y degüello a más de un millón de personas simplemente por formar parte de una etnia, sería *per se* más virtuoso que la Francia imperialista.

Una consecuencia *ad nauseam* de esta ideología sería además considerar que toda riqueza es pecaminosa, contaminadora. Si ello es así, incluso llegar a ser un país medianamente desarrollado y rico sería malo, dado que esa nueva condición nos pervertiría y corrompería en el momento en que nos comparan por ejemplo con Haití, un pobrísimo país caribeño que podría -desde al mismo punto de vista- decir que somos la causa de su pobreza.

Hay tres razones por las cuales no vemos como viable un nuevo tercermundismo ni siquiera a escala latinoamericana.

1.- En medio de esta coalición antiterrorista, aunque con reticencias, hay un apoyo generalizado mundial y latinoamericano a EE.UU y Europa en su lucha contra un terrorismo que ha sido apoyado por algunos países que giraban en la órbita del tercermundismo como Irak, Libia y Afganistán. Esa conciencia de que los fundamentalistas religiosos son “ellos”, mientras que los que creen en la libertad se parecen más a “nosotros”, dificulta la asociación inmediata y automática de nuestros países con cualquier otro país pobre pero que entre dentro de esa noción generalizada por la tesis de Huntington sobre el ‘choque de las civilizaciones’.

2.- Lograr un bloque interno latinoamericano contra EE.UU en el plano ya no político-militar sino económico, es aun más difícil, porque la mayoría de nuestros países desean trato preferencia arancelario para introducir sus productos en el gigantesco mercado norteamericano. Además, la creación de zonas de libre comercio es un proceso que pareciera seguir su marcha lenta pero segura, y el caso del NAFTA podría ampliarse a través del ALCA, una zona de libre comercio continental, que quiso ser implementada por la administración Clinton mediante un fast-track, pero que fue frenada por el Congreso de EE.UU. En las actuales circunstancias, no es descabellado pensar que la zona de libre comercio continental se logre a partir del 2005, como se aspira en la agenda política. El ALCA, por su estructura, es una organización de corte panamericano, -incluye a USA y Canadá- y no exactamente latinoamericana, excluyente de las dos grandes economías del norte.

3.- Venezuela siempre ha ido a contracorriente en el continente. Mientras en Centroamérica, la región andina y el Cono Sur reinaban feroces dictaduras que violaban los derechos humanos, este país vivía una relativa paz, con democracia formal y ascenso social, garantizada por el pacto social en torno al petróleo. Como dijimos al inicio, ese contrato comenzó a rescindirse en febrero del 83, justo en la época en que los países del Cono Sur comenzaban a despertar en sus luchas de la sociedad civil y los partidos políticos sobrevivientes para salir de la dictadura.

Ese proceso ha sido descrito por Cohen y Arato como ‘revoluciones autolimitadas’, término introducido por Jacek Kuron durante los levantamientos civiles de Polonia en el 81 liderizados por el sindicato Solidaridad.

La tesis de Cohen-Arato es que dada la fuerza bruta que seguía manteniendo el Estado en los países socialistas, las reformas propuestas por la sociedad civil no podían ir más allá de ciertas libertades formales que no tocaran el poder último del Estado y el partido. Paralelamente, los procesos de liberación en países como Brasil, Chile o Argentina, no podían darse sin transacciones con los militares, que les garantizara un cierto retiro pacífico del poder. Esa sería la razón que justificó la excusa de la obediencia debida en el caso de los oficiales ejecutores de terrorismo de Estado, y la Ley de Punto Final, que cerró los juicios a estos mismos oficiales.

La coyuntura ha cambiado, y algunos de estos oficiales están siendo llevados a juicio, pero la estructura de la ‘revolución autolimitada’ puede ser útil para explicar los procesos de transición que ha vivido América Latina en los últimos años.

Acaso no sería exagerado llamar a esto una tendencia, y si eso es cierto, sería muy difícil que un tipo de reforma, de cambios políticos impulsados desde los Estados o los estamentos políticos, superara las barreras que se autoimponen las revoluciones autolimitadas, en lo que tiene que ver con la propiedad privada, las

relaciones con los poderes de facto, que se extiende por supuesto a la geopolítica y las alianzas continentales y globales. Así que el tipo de revolución marxista-tercermundista es una posibilidad muy complicada en el actual escenario.

Pero otro factor importante del concepto de revolución autolimitada es que en su formulación teórica abarca una serie de procesos de cambio que podrían ser considerados bastante ‘revolucionarios’, sin llegar a romper la cuerda tensa de las relaciones sociales, políticas y económicas entre los factores conservadores y los de cambio en un país determinado.

Sería un concepto útil de estudiar en profundidad, algo que por supuesto no podemos hacer en este espacio.

Pero en tanto las revoluciones autolimitadas que movilizaron a la sociedad civil y los partidos proscritos en Europa del Este y el Cono Sur fueron el camino aceptado para salir del autoritarismo, pueden seguir funcionando para profundizar las reivindicaciones sociales y la profundización de la democracia en nuestros países. Cohen y Arato describen este campo de acción posible para las revoluciones autolimitadas como:

*“El punto de vista de la sociedad civil busca una reorientación doble. Primero, la yuxtaposición de la sociedad contra el Estado indica no sólo líneas de lucha sino también un desplazamiento respecto al objetivo de la democratización, de todo el sistema social a la sociedad fuera de las instituciones estatales propiamente dichas. (...) el concepto también indica que el sujeto de la transformación debe ser una sociedad independiente o más bien una sociedad que se autoorganiza y cuyo objetivo no es la revolución social sino una reforma estructural obtenida como resultado de una presión organizada desde abajo. Estos dos aspectos se unen en el término “revolución autolimitada” acuñado por Jacek Kuron en el período del sindicato Solidaridad. (...) el “nuevo evolucionismo” o la “revolución autolimitada” representan una ruptura estratégica y normativa con la tradición revolucionaria cuya lógica fue considerada antidemocrática e incongruente con la autoorganización de la sociedad.”*³⁰³

Pareciera que la viabilidad de cualquier proyecto político en la actual coyuntura latinoamericana tiene que pasar por la elaboración de un programa más actualizado, más acorde con un escenario que no fue previsto ni por el marxismo ni por los clásicos del liberalismo, la socialdemocracia o el socialcristianismo.

La ruptura de paradigmas del actual proceso de globalización ha introducido un fuerte principio de incertidumbre que muchos menos puede solventarse con ideologías del siglo XIX, como es el caso del zamoranismo, bolivarianismo y simónrodriguismo, independientemente de los valores nacionalistas, libertarios e históricos que queramos con toda justicia deberles.

Los procesos a los que nos enfrentamos son tan novedosos que hay que hacerle mucho caso a la advertencia de Simón Rodríguez de que ‘o inventamos o erramos’. Pero regresar al tercermundismo no es una originalidad sino un anacronismo.

³⁰³ Jean Cohen y Andrew Arato: *Sociedad civil y teoría política*. Fondo de Cultura Económica, México 2000. P.p. 55-56.

Nos tocaría más bien, y lo decimos como corolario, toda una serie de complejas reformas en las instituciones, la economía, la política, la sociedad civil y la cultura, que requerirán modelos políticos más flexibles que los hemos heredado de la tradición marxista, latinoamericana e incluso de la tradición modernista.

Llamarlos post-modernos sería etiquetarlos también de una manera limitada. No sabemos exactamente cómo serán, pero podemos intuir que serán post-marxistas, y que muy difícilmente serán latinoamericanos excluyentes de los Estados Unidos, o Tercermundistas en alianza con un proletariado universal que incluya países enemigos de Occidente, porque, para bien o para mal, marginales o periféricos, nosotros también somos occidentales: occidentales pobres, pero occidentales, o ni siquiera escribiríamos este artículo en castellano, sino en quechua.

Nihilismo y transvaloración^α

Prof. Jaime Sologuren*

Resumen

Este artículo tiene como objetivo presentar uno de los conceptos clave de la filosofía de Nietzsche: el nihilismo. Se intenta mostrar que Nietzsche concibe el nihilismo como la historia y como la lógica de la filosofía occidental en su totalidad, entendida esta última como “platonismo”. La mencionada historia se despliega desde la instauración de los valores supremos, pasando por el proceso de la desvalorización de estos valores y como tránsito hacia la transvaloración de los mismos. Esta última hace posible una superación del nihilismo con el descubrimiento de un nuevo principio de valoración, pensado como voluntad de poder. El hombre que asume y corresponde al nuevo principio es el ultrahombre, quien conscientemente se erige en centro y medida de toda la realidad.

Palabras claves: nihilismo, valores, desvalorización, transvaloración, ultrahombre.

^α Ponencia presentada en el *Seminario Nietzsche 1900 - 2000*, realizado en la Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela; y en el *Coloquio Internacional Nietzsche, algunos nacen póstumamente, 1900-2000*, realizado en las ciudades de Valparaíso y Santiago de Chile, entre el 23 y el 28 de octubre del 2000 y organizado por la Universidad de Valparaíso y el Instituto Goethe de Santiago.

* Profesor de Filosofía de la Universidad de Oriente, Venezuela.

Nihilism and transvaluation

Prof. Jaime Sologuren

Abstract

The object of this paper is to present one of the key concepts of Nietzsche's philosophy: The nihilism. It intends to demonstrate that Nietzsche conceived nihilism as the history and as the logic of the western philosophy in its totality, understood the latter as "platonism". The history mentioned starts from the instauration of the supreme values, going through the process of devaluation of these values and as a pathway towards the transvaluation of these. The latter makes it possible to overcome nihilism discovering a new principle of valuation: will power. Man that assumes and accepts the new principle is the "Übermensch", who consciously erects himself as center and measure of all reality.

Key words: nihilism, values, devaluation, transvaluation, Übermensch.

El nihilismo es un pensamiento esencial de Nietzsche, que junto con la voluntad de poder, el eterno retorno de lo mismo y el ultrahombre, constituyen todos ellos en su unidad la posición filosófica fundamental de Nietzsche.

Si un pensador nos dice en su pensamiento qué es la realidad, la realidad como un todo o el ente en total, la palabra de Nietzsche para esto es “voluntad de poder”; lo que significa que el ente en su esencia y todo ente es voluntad de poder. Cómo sea lo ente en total, es decir, su existencia lo dice el eterno retorno de lo mismo. El hombre que es requerido por la voluntad de poder es el ultrahombre. La historia de la verdad del ente como se presenta al hombre actual es el nihilismo.³⁰⁴

Cuando Nietzsche se dispone a hablar del nihilismo nos dice que va a contar una historia muy larga, “la historia de los dos próximos siglos”. Esta historia es nuestra historia. Sin embargo, la historia que nos promete contar Nietzsche no es la descripción y explicación de los diversos acontecimientos que se van a suceder en ese espacio de tiempo; sino que nos va a describir un solo acontecimiento ¿cuál? Respuesta de Nietzsche: “describo lo que viene, lo que ya no puede venir de otro modo: *el advenimiento del nihilismo*”.³⁰⁵ Nietzsche nos habla aquí del nihilismo como un acontecimiento futuro; sin embargo, el nihilismo no es sólo el futuro sino también el pasado como veremos luego. Además, Nietzsche considera el advenimiento del nihilismo como una necesidad y como un destino. Y si en su momento él podía constatar que el nihilismo estaba ante la puerta de la casa del hombre occidental; nosotros tenemos que reconocer que a “éste, el más inquietante de todos los huéspedes (Ibidem)”, “no sirve de nada indicarle la puerta, puesto que ya por todas partes y desde largo tiempo recorre, en forma invisible, la casa”.³⁰⁶

La cultura europea (entendida no exclusivamente como el conjunto de la creación espiritual del hombre europeo, sino como los pensamientos que determinan la historia de Occidente, en el sentido de la frase del Zarathustra: “las palabras más silenciosas son las que traen la tempestad. Pensamientos que caminan con pies de paloma dirigen el mundo” (Z, La hora más silenciosa)) es comparada a un torrente en su movimiento indetenible que se dirige hacia el nihilismo que se está acercando desde el futuro inmediato. Frente y desde esta cultura el pensador que anuncia este futuro, Nietzsche mismo, retirándose a su soledad más abismal, quedando fuera y retrasado de la cotidianidad de su presente histórico, puede por medio de su pensamiento vivir y experimentar anticipada y precursoramente el futuro y, así, por tanto, “como un espíritu de pájaro agorero que *mira hacia atrás* cuando cuenta lo que vendrá; como el primer nihilista perfecto de Europa, el cual, sin embargo, ha vivido ya en sí el nihilismo mismo hasta su final, -que lo tiene tras de sí, debajo de sí, fuera de sí”.³⁰⁷

Refiriéndose al título de su proyectada obra fundamental “La voluntad de poder. Intento de una transvaloración de todos los valores”, nos dice Nietzsche “con esta fórmula se expresa un *contramovimiento* respecto al principio y a la tarea; un movimiento, que en algún futuro relevará a este nihilismo perfecto”.³⁰⁸ Aquí tenemos dos movimientos contrapuestos: un movimiento que todavía es futuro, aunque su llegada es inminente, que se lo ha nombrado “el advenimiento del nihilismo”, , que ahora se lo concibe como “nihilismo

Hemos utilizado para las obras de Nietzsche la edición: *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe* (K.S.A.), editada por Giorgio Colli y Mazzino Montinari, Verlag de Gruyter, Berlin, 1988, 15 volúmenes.

La traducción de las citas de los textos de Nietzsche es nuestra, a menos que se indique lo contrario. Casi todas estas traducciones las hemos tomado de nuestra publicación: “*Sobre el Nihilismo. Friedrich Nietzsche*”. Selección de textos, traducción e introducción. *Revista Teoría*, N°1, Universidad de Chile, abril - Junio, 1974.

³⁰⁴ Heidegger: *Nietzsche*, II: Neske, Pfullingen, 1974, pp. 31 - 44.

³⁰⁵ Nietzsche, K.S.A., 11 [411] Nov. 1887-Marzo 1888; *Der Wille zur Macht* (W.z.M), *La voluntad de poder*, Prefacio.

³⁰⁶ Heidegger: *Zur Seinsfrage en Wegmarken*, p. 125.

³⁰⁷ Nietzsche: *Ibid.*

³⁰⁸ *Ibidem.*

perfecto”. Por otro lado, el contramovimiento concebido como “transvaloración de todos los valores”, que viene de un futuro más lejano e incierto, porque sólo puede venir cuando el nihilismo esté entre nosotros y haya llegado a su perfección y cuya tarea será substituir al primero.

Llegados a este punto tenemos que plantearnos algunas preguntas: 1) ¿qué entiende Nietzsche por nihilismo cuando habla del “advenimiento del nihilismo” y de “nihilismo perfecto”? 2) “¿por qué es ahora necesario el advenimiento del nihilismo?” (la pregunta es de Nietzsche); 3) ¿cómo se entiende el contramovimiento, es decir, “la transvaloración de todos los valores”?

La respuesta a la primera pregunta la encontramos cuando Nietzsche pregunta simplemente: “¿Qué significa nihilismo?”, y responde: “*Que los valores supremos se desvalorizan.*”³⁰⁹ Según esto, el nihilismo es el proceso de la desvalorización de los valores supremos. El nihilismo así entendido es el estado terminal de los valores supremos, el momento de la crisis, de la caducidad y caída de esos valores. Sin embargo, si este es el estado final de esos valores podemos preguntar cuál es su estado anterior o sus estados anteriores; cómo se llega a este final o, en otras palabras, se plantea la segunda pregunta: ¿por qué es necesaria la llegada del nihilismo como desvalorización de los valores supremos? Respuesta: “Porque, los mismos valores que han sido hasta ahora nuestros valores sacan de él su última consecuencia; porque el nihilismo es la lógica pensada hasta el extremo de nuestros grandes valores e ideales”.³¹⁰

La última consecuencia que sacan nuestros valores del nihilismo es una consecuencia nihilista; se trata de la desvalorización de esos valores supremos, lo que teológicamente se expresa en la fórmula “Dios ha muerto”. El nihilismo es la lógica de los valores e ideales supremos como también de su historia. La consecuencia nihilista se deduce de unas premisas igualmente nihilistas. Estas premisas son lo que Nietzsche concibe como “platonismo”.

El nihilismo no es entonces solamente la desvalorización de los valores supremos, también su instauración, es ya nihilismo. La desvalorización es la consecuencia de una valoración que instauro los valores supremos como incondicionados. El nihilismo es la lógica de la historia del pensamiento occidental en su totalidad en la medida en que esa valoración funda este pensamiento y lo determina hasta su momento final. Ahora bien, el carácter nihilista de toda esta historia sólo queda en evidencia en su final cuando se toma conciencia de la desvalorización propiamente tal con el nihilismo perfecto. Por ello “debemos primero vivir el nihilismo para descubrir el secreto de lo que era en el fondo el valor de estos ‘valores’”

Para Nietzsche toda la filosofía occidental puede concebirse como platonismo. “Platonismo” significa aquí la estructura de dos mundos inaugurada por Platón y que, por mediación del cristianismo, habría sido decisiva para toda la historia del pensamiento occidental. Así, este último, podría denominarse en conjunto “concepción platónico-cristiana”.

El platonismo, así entendido, consiste en la doctrina que realiza una escisión entre un mundo verdadero de lo real, que está sobre el hombre y que contiene las metas y fines que deben orientar a la existencia humana; y el mundo del devenir que queda desvalorizado como el mundo de la apariencia y del error. En otras palabras el mundo que está más allá del mundo del devenir es el “mundo suprasensible”; el mundo del lado de acá, el mundo sensible, caracterizado por el cristianismo como “este valle de lágrimas”, contrapuesto al “más allá” donde es posible “la buenaventura eterna”.³¹¹

La interpretación nietzscheana del pensamiento occidental es una interpretación moral, porque el ámbito de lo suprasensible donde están las metas y fines para la existencia humana constituyen el sentido para ésta y deben orientarla y dirigirla. Además, el hombre que se rige por estas metas y fines que valen para él como deberes es el virtuoso, el “hombre bueno”, el hombre moral.

³⁰⁹ Nietzsche: K.S.A., 9 [35] Otoño 1887; W.z.M., 2.

³¹⁰ *Ibidem.*

³¹¹ Heidegger: *Nietzsche II*: p. 83.

Por otra parte, el sentido, las metas y fines que establece y ha establecido la filosofía occidental los interpreta Nietzsche como valores. Ellos serían los valores supremos que están suspendidos sobre la existencia humana.

Hemos visto que Nietzsche concibe el advenimiento del nihilismo como el proceso de la desvalorización de los valores supremos y a este nihilismo lo denomina “nihilismo perfecto”. Sin embargo, en el aforismo 12 de *La voluntad de poder*³¹² que es ineludible para entender el nihilismo en el sentido señalado, nos habla también del “nihilismo como estado psicológico”. En un caso el término “nihilismo” se aplica a algo que les sucede o que sucede con los valores supremos y en el segundo caso el mismo término se aplica para designar a algo que sucede o nos sucede a nosotros los hombres. ¿Cómo entender esta contradicción? En realidad la contradicción es sólo aparente, porque el nihilismo es una historia de lo que nos pasa a nosotros con los valores supremos, como también lo que les pasa a ellos con nosotros. Los valores supremos se desvalorizan como resultado de la experiencia que nosotros tenemos con ellos. Así en el último párrafo de la primera parte de este aforismo, donde se sacan las conclusiones de lo sucedido con las tres formas del nihilismo que allí se describen, se afirma que “el sentimiento de *la falta de valor* (Wertlosigkeit) fue obtenido cuando (.....)”, la expresión “falta o ausencia de valor”, junto a los términos equivalentes “falta o ausencia de meta y de sentido” (die Zweck/ und Sinnlosigkeit)³¹³ caracterizan al nihilismo; pero lo que nos interesa hacer notar en este momento es que “el nihilismo como estado psicológico” tenemos que entenderlo como este “sentimiento de la falta de valor”. No obstante, el “estado psicológico” y el “sentimiento” no son asuntos de la psicología, de la ciencia psicológica, sea ésta la psicología de la época de Nietzsche o de la psicología en su desarrollo actual. Oponiéndose a lo anterior, Nietzsche entiende, más bien, a la psicología como asunto de la filosofía. Así concibe a la psicología como “morfología y como teoría *de la evolución de la voluntad de poder*”, y como la voluntad de poder es la determinación esencial de toda realidad; la psicología es, entonces, la ciencia fundamental; no es, por tanto, una ciencia particular entre otras, sino la filosofía misma como la entiende Nietzsche y como piensa que debería constituirse en el futuro. Por ello, afirma que “a partir de ahora vuelve a ser la psicología el camino que conduce a los problemas fundamentales”.³¹⁴

Nietzsche distingue tres formas de advenimiento del nihilismo, de cuando éste se realiza como “estado psicológico”.³¹⁵ Las condiciones para que se realice la primera forma son: que se suponga un sentido, que se busque ese sentido y que finalmente no se lo encuentre. ¿Dónde se busca ese sentido? “En todo suceder” nos indica Nietzsche, pero también habla de “devenir” y de “proceso”; entiéndase esto último como el acontecer histórico del hombre en medio de la totalidad del ente o su habérselas con la naturaleza y con su historia. Esta búsqueda tiene que haber sido y todavía, en cierto sentido todavía es, una búsqueda reiterada, como igualmente reiterado tiene que ser su consecuente fracaso, para que finalmente el que busca se desanime. El desánimo es ya el nihilismo como estado psicológico. Sin embargo, este desánimo no es algo pasajero, sino algo definitivo. Veamos por qué.

El desánimo es un sentimiento resultado de una conciencia a la que se llega después de comprender que la búsqueda de un sentido es ‘en vano’, porque siempre va seguida por el fracaso. ; la larga búsqueda frustrada sólo se resuelve en “un largo despilfarro de fuerza”. Si bien el desánimo conduce a una inseguridad e inquietud permanentes, lo más grave aún es “la vergüenza ante sí mismo como si hubiéramos estado demasiado tiempo engañados...”. El engaño ha consistido en que alguien o nosotros mismos nos hemos hecho creer que nuestras fuerzas eran suficientes para encontrar o colaborar en la obtención de un sentido en el devenir, pero esto era un engaño puesto que el sentido o los sentidos buscados eran incondicionados y en cuanto tales comprendemos que son irrealizables y que siempre han estado fuera del alcance de nuestras fuerzas.

³¹² Nietzsche: K.S.A., 11 [99] Noviembre 1887 – Marzo 1888; W.z.M., 12.

³¹³ Nietzsche: K.S.A., 5 [71] Verano 1886-Otoño 1887.

³¹⁴ Nietzsche: *Más allá del bien y del mal*, § 23; Trad. de Andrés Sánchez Pascual en Alianza Editorial, Madrid, 1978. Cfr. Heidegger, *Nietzsche*, II, p. 62.

³¹⁵ Nietzsche: *La voluntad de poder*, § 12. Como aquí estamos analizando este aforismo en su totalidad, en lo sucesivo no daremos las referencias cuando citemos frases del mismo.

Nietzsche nos informa que el sentido buscado podría haber sido: a/- el triunfo del bien sobre el mal y la recompensa al que encarna al primero y el castigo al que representa al segundo (“el ‘*cumplimiento*’ de un elevado canon moral en todo suceder”; o en otras palabras: “el orden moral del mundo”); b/- la primacía del amor y de la solidaridad entre los hombres, o la paz perpetua entre las naciones (“El aumento del amor y de la armonía entre los seres”); c/- “el acercamiento a un estado universal de felicidad”, que el utilitarismo ha expresado como “la mayor felicidad para el mayor número posible de seres “y finalmente, d/- “hasta el ponerse en marcha hacia un estado de nada universal”, Nietzsche agrega que “una meta es siempre todavía un sentido”. Que la nada pueda representar una meta para la voluntad puede ser desconcertante. Sin embargo, recordemos que Nietzsche comienza y termina el Tratado Tercero de la *Genealogía de la moral* refiriéndose al horror vacui de la voluntad humana, que “ella prefiere querer la nada a no querer”. La voluntad tiene horror al vacío y el vacío para ella es la ausencia de meta, puesto que la meta es lo que le imprime una dirección y un objetivo a su querer. La nada es una meta que salva la posibilidad esencial de la voluntad en su querer.

Hemos visto que Nietzsche considera que meta es igual a sentido y ahora debemos tener presente que al sentido lo entiende también como un fin. Por ello Nietzsche puede concluir con respecto a esta primera forma de nihilismo que su causa es “el desengaño sobre un presunto *fin* del devenir”. Nuestro engaño consistía en la creencia en que “algo debe ser *alcanzado* a través del proceso mismo” y que eso alcanzado, la meta, el sentido o el fin sería alcanzado porque nosotros, los hombres ubicados en el punto central del devenir colaboramos al éxito del proceso. El desengaño nos hace comprender que “con el devenir *nada* se obtiene, *nada* se alcanza” y que el hombre tampoco puede seguir considerándose el colaborador o el punto central del devenir como lo ha sido hasta el momento.

Lo último que se ha afirmado sobre el hombre es algo resbaladizo como el hielo y al intentar comprenderlo podríamos caer nos estrepitosamente. Además, podemos considerarlo como un eco de la frase con que concluye el aforismo y que dejamos para interpretar al final como corresponde: “es siempre, pues, la *hiperbólica ingenuidad* del hombre de ponerse a sí mismo como sentido y medida de valor de las cosas”.

Contra todas las apariencias la frase de Nietzsche “el hombre no más colaborador, menos aún el punto central del devenir”, no significa que el hombre haya sido hasta ahora ese colaborador y ese punto central y, ahora no pueda o no deba ser siéndolo. Se trata más bien de que el hombre ha sido lo uno como lo otro, pero en forma limitada porque siempre ha estado sometido a alguna autoridad sobrehumana o de apariencia sobrehumana; nunca se ha erigido en punto central del devenir en forma absoluta como lo está exigiendo Nietzsche. Por ello se puede afirmar que si bien el sentido o la meta debían ser alcanzados a través del proceso mismo y con la colaboración del hombre, hay que tener en cuenta que “la meta parecía fijada, dada, exigida *desde afuera* –a decir verdad, a través de una autoridad sobrehumana”.³¹⁶ Hasta aquí tenemos la mitad de la historia, porque la otra mitad comienza después que uno ha perdido la creencia en esa autoridad sobrehumana.

¿Qué sucede cuando se ha perdido la creencia en una autoridad sobrehumana? Ahora “se busca, según la antigua habituación *otra* autoridad que *sepa hablar absolutamente* y *pueda ordenar* metas y deberes” y Nietzsche nombra una a una a la autoridad que sucesivamente va a substituir a la autoridad sobrehumana abandonada: 1/- la autoridad de la *conciencia*; 2/- la autoridad de la *razón* 3/- el *instinto social* (el rebaño) y, finalmente, 4/- “la historia con un espíritu inmanente, la cual tiene en sí su meta y a la cual nos podemos abandonar”.³¹⁷

El nihilismo ha llegado cuando tomamos conciencia de que no hay metas que sean fijadas, dadas o exigidas desde afuera del devenir por alguna autoridad sobrehumana o de que no existe ninguna meta o finalidad inmanente a la historia. Pues se puede decir, que “la humanidad no tiene una meta, del mismo modo como no la tenían los saurios” y Nietzsche agrega “pero ella [la humanidad] tiene una *evolución*: es decir su final no es *más importante* que cualquier punto de su trayecto”.³¹⁸

³¹⁶ Nietzsche: K.S.A, 9 [43] Otoño 1887; W.z.M., 20.

³¹⁷ *Ibidem*.

³¹⁸ Nietzsche: K.S.A., 6 [59] Otoño 1880.

Las condiciones para que se realice la segunda forma del nihilismo como estado psicológico son: a/- que se haya puesto “una *totalidad*, una *sistematización*, incluso una *organización* en todo suceder y bajo todo suceder” y b/- que se llegue a tomar conciencia de que bajo el devenir no existe una gran unidad como la que se ha nombrado en lo anterior.

Resta saber quién o qué tipo de hombre tiene que poner o necesita que exista esta especie de unidad. Se trata, nos dice Nietzsche, de un “hombre en profundo sentimiento de conexión y dependencia de un todo que le es infinitamente superior, un *modus* de la divinidad”. Y caemos en la cuenta de que este hombre no cree en sí mismo si no existe esta gran unidad; y es por ello que “él ha concebido un todo semejante *para poder creer en su valor*”.

La tercera y última forma del nihilismo como estado psicológico se caracteriza porque “contiene la *incredulidad en un mundo metafísico*” y “se prohíbe la creencia en un mundo *verdadero*”.

Las condiciones para que surja esta última forma de nihilismo son las siguientes: a/- que se eche mano del “*subterfugio* de condenar todo este mundo del devenir como ilusión”; b/- “inventar un mundo que yace más allá del mismo como mundo *verdadero*”; y c/- descubrir “como este mundo está construido sólo desde necesidades psicológicas”.

El “subterfugio” a que se refiere Nietzsche es, en efecto, una escapatoria, porque el hombre que condena a “este mundo del devenir” que está caracterizado por el pasar, por el perecer, por la caducidad y el cambio, es un hombre que sufre con lo cambiante y deviniente; que sufre con el “el tiempo y se fue” como nos enseña Zaratustra y se escapa inventando un mundo verdadero que está más allá del devenir. Este mundo verdadero es el mundo estable, permanente, es el mundo del ser. Este mundo se desvaloriza, abriendo la puerta al nihilismo, cuando se comprende que es una construcción humana; construcción exigida por necesidades, fundamentalmente la necesidad de venganza contra el devenir, contra la Tierra.

Las consecuencias de esta tercera forma de nihilismo son: 1/- “se admite la realidad del devenir como la única realidad”; 2/- “se prohíbe toda clase de rodeo al mundo del más allá y a falsas divinidades” 3/- “*no se soporta este mundo que no se lo quiere ya negar*”.

Cuando se admite el devenir como la única realidad, el mundo verdadero se ha revelado ya como ilusión. Aquí tenemos una inversión, pues si antes el subterfugio del nihilismo consideraba al devenir como ilusión; ahora el mundo verdadero se convierte en ilusión; y no sólo esto, sino que la verdad misma se patentizará como ilusión y error.

Ahora bien, ¿por qué el devenir que ya no se lo quiere negar tampoco se lo puede soportar?. Hablar de ‘mundo verdadero’ sólo tiene sentido al establecer una contraposición con el devenir concebido como ‘mundo aparente’. La incredulidad en el mundo metafísico como verdadero incluye la incredulidad en el devenir como mundo aparente; porque la contraposición verdadero-aparente constituye una valoración. Si cae uno de los extremos cae el otro. Una valoración es una interpretación humana, por ello puede afirmar Nietzsche que en este caso, “se arruinó una interpretación, pero porque pasaba por *la* interpretación, parece como si no hubiera ningún sentido en la existencia y como si todo fuera *en vano*”.³¹⁹ Lo que es insoportable para el hombre es este mundo que ha quedado sin interpretación, sin sentido.

Nietzsche caracteriza al nihilismo en su conjunto, a aquel que se ha realizado como estado psicológico en las tres formas precedentes como el sentimiento de la *falta de valor* (Wertlosigkeit). Y la conclusión general, respecto a este nihilismo la formula así: “las categorías ‘fin’ ‘unidad’ ‘ser’, con las cuales le hemos impuesto un valor al mundo, han sido nuevamente *sacadas* por nosotros –y ahora parece el mundo *sin valor*”.

³¹⁹ Nietzsche: K.S.A., 5 [71] Verano 1886-Otoño 1887; W.z.M., 55.

Como ha hecho notar Heidegger, inesperadamente Nietzsche nombra a los valores supremos, es decir, al fin, a la unidad y al ser categorías, y en la segunda parte de este aforismo hablará de “categorías de la razón”.

Tradicionalmente las categorías han sido las determinaciones más generales del ente, de la realidad en totalidad. En la Antigüedad y en la Edad Media las categorías son de la realidad, es decir, son determinaciones que posee *de suyo* la realidad. En la Edad Moderna estas categorías son de la razón, lo que significa que en el caso de Kant por ejemplo, son conceptos puros del entendimiento que no se han sacado de la realidad, sino que como conceptos a priori posibilitan el conocimiento de la realidad fenoménica.

De la conclusión precedente se deduce que la desvalorización de los valores supremos no es ni el principio ni el fin del nihilismo. El nihilismo comienza cuando *nosotros imponemos* un valor al mundo. La imposición de los valores supremos es ya nihilismo. El nihilismo como desvalorización de los valores supremos se realiza cuando *nosotros* sacamos los valores que previamente habíamos impuesto al mundo. Esto significa que los valores no tienen una existencia en sí independiente de nosotros y que tampoco ellos caen o se desvalorizan por sí mismos.

Cuando Nietzsche habla de *nosotros* está hablando del hombre de la historia occidental. Los hombres que imponen los valores y aquellos que los retiran pertenecen a la misma y única historia de Occidente.³²⁰

Las tres formas de nihilismo como “estado psicológico” no pueden considerarse como una historia en sentido historiográfico; porque si bien la segunda forma podría corresponder al pensamiento de Parménides y la tercera a la filosofía de Platón, en el caso de la primera no encontramos ningún momento histórico del pensamiento filosófico a la que ella pudiera corresponder. Más bien habría que considerar a la primera forma como “la condición fundamental de la posibilidad del nihilismo”; a la segunda su “comienzo efectivo” y a la tercera “la necesaria consumación de su esencia”.³²¹

El nihilismo que Nietzsche piensa como historia comprende la posición de los valores supremos, el proceso de su desvalorización y el tránsito hacia la transvaloración de todos los valores.³²²

En el proceso de desvalorización de los valores supremos se suceden y a veces pueden coexistir diferentes configuraciones del nihilismo. Así, encontramos al nihilismo *incompleto*, Nietzsche se refiere a él cuando nos advierte que “los intentos de escapar al nihilismo *sin* transvalorar los valores que llegan hasta ahora: producen lo contrario, agravan el problema”.³²³ En este nihilismo se mantiene el lugar vacío de los valores supremos y se lo ocupa con nuevos valores. El nihilismo completo, por tanto, será aquel que elimine el lugar mismo donde estaban alojados los valores supremos y establezca nuevos valores, un nuevo orden de los valores y un nuevo principio de valoración.

El resultado final del nihilismo como estado psicológico que se manifiesta en el sentimiento de la *falta de valor* “representa un *estado patológico intermedio*”, Nietzsche precisa que lo “patológico es la monstruosa generalización, la conclusión hacia ningún sentido”.³²⁴ Este estado es intermedio porque el mundo está *sin valor*, puesto que los valores han sido sacados por nosotros; pero sabemos que esta situación es insostenible y existe la necesidad y la exigencia de imponer nuevos valores al mundo.

En este estado intermedio se despliega el nihilismo extremo. Nietzsche nos informa sobre el “*supuesto de esta hipótesis*: que no existe *ninguna verdad*; que no existe ninguna condición absoluta de las cosas, que no existe ninguna ‘cosa en sí’”. Y agrega: “*esto es solamente nihilismo, y a decir verdad, el más extremo*”.³²⁵

³²⁰ Heidegger: *Nietzsche* II: p. 81.

³²¹ *Ibid*, p. 83 - 84.

³²² *Ibid*, p. 90 - 91.

³²³ Nietzsche: K.S.A, 10 [42] Otoño 1887; W.z.M., 28.

³²⁴ *Ibid*, K.S.A., 9 [35] Otoño 1887; W.z.M., 13.

³²⁵ *Ibidem*.

El nihilismo extremo es ambiguo, porque se puede manifestar como nihilismo pasivo, que se lo entiende “como *decadencia y descenso* del poder del espíritu”.³²⁶ Para este nihilismo que no haya verdad en sí significa que no hay verdad en absoluto y él no reacciona ante esta constatación.

El nihilismo extremo se presenta también, como nihilismo activo, y en este caso, se lo entiende “como signo del *aumentado poder del espíritu*”,³²⁷ para él no existe la verdad en sí, pero la verdad se determina ahora como función y como valor de la voluntad de poder. Por ello se puede decir que este “nihilismo no es solamente un modo de contemplación (*Betrachtsamkeit*) sobre el ; en vano!, y no es sólo la creencia de que todo merece perece: se pone manos a la obra, arruina...”.³²⁸

Nietzsche ha insistido muy vehementemente que para crear siempre hay que destruir lo viejo que es un obstáculo para lo nuevo que quiere nacer. Así el martillo y la destrucción que aporta un *nihilismo extático* pueden ser necesarios para “abrir vía a un nuevo orden de vida o para inspirar el deseo del fin a lo que degenera y quiere morir”.³²⁹

Hasta el momento hemos visto que el origen del nihilismo tiene tres formas; que el nihilismo como historia después de la implantación de los valores supremos es el tránsito que va de la desvalorización de esos valores hasta la transvaloración de todos los valores. Sin embargo, si bien la posición de los valores supremos es ya nihilismo – pues ella es la negación del devenir y la afirmación de un mundo ficticio del ser – su carácter nihilista no se manifiesta inicialmente sino que queda latente y sólo aparece al final de dicha historia; lo que se presenta en un primer plano son valores reconocidos como positivos; lo que tradicionalmente se ha concebido como lo verdadero, lo bueno y lo bello. Por otra parte, la desvalorización de los valores supremos comienza a producirse al mismo tiempo que se imponen estos valores, aunque ella también sea imperceptible en ese momento. Diríamos que estos valores llevan en su seno la semilla de su depreciación, puesto que en cuanto absolutos son irrealizables en el mundo del devenir.

En la segunda parte del aforismo N° 12 de *La voluntad de poder*, Nietzsche habla primero de “resultado” y después termina el texto hablando de “resultado final”.

Donde se habla de resultados se está hablando de hacer cuentas, de cálculo y de medida.

El resultado que aquí se obtiene es el resultado de la historia del pensamiento occidental de Platón a Nietzsche. El resultado de esta historia es negativo porque, como sabemos, comienza y termina en nihilismo. Comprendemos que el resultado tiene este signo negativo porque ahora en el momento de hacer las cuentas con la historia, hemos reconocido que “*la creencia en las categorías de la razón* es la causa del nihilismo”. O dicho de otra manera, el resultado es negativo porque el cálculo es erróneo, pues como dice Nietzsche: “hemos medido el valor del mundo por categorías *que se refieren a un mundo absolutamente ficticio*”. O más exactamente, el error está ya en querer medir el valor del mundo, si “*el valor total del mundo es inevaluable*”.³³⁰ El valor del mundo no se puede medir porque para ello sería necesario ubicarse en algún punto fuera del mundo y desde ahí tasar su valor. Esto es precisamente lo que ha hecho la metafísica: inventar un mundo suprasensible donde ubica a los valores supremos que van a medir el valor del devenir y que necesariamente, van a desvalorizarlo al comparar el carácter incondicionado y absoluto de ellos mismos con el carácter condicionado y relativo del devenir.

Ahora bien, el “resultado final” con el cual concluye el aforismo es el fin de una historia y el comienzo de otra. El punto donde convergen tanto ese fin como ese comienzo es una hazaña humana: la muerte de Dios a

³²⁶ *Ibid*, 9 [35] Otoño 1887; W.z.M., 22.

³²⁷ *Ibidem*.

³²⁸ *Ibid*, 11 [23] Nov. 1887-Marzo 1888; W.z.M., 24.

³²⁹ *Ibid*, 35 [82] Mayo-Julio 1885; W.z.M. 1055 (j).

³³⁰ *Ibid*, 11 [72] Nov. 1887-Marzo 1888; W.z.M., 708.

manos del hombre moderno. “El hombre frenético “del aforismo 125 de *La ciencia jovial*, nos revela que: “nunca existió una hazaña más grande – y quienquiera que nazca después de nosotros pertenece, a causa de esta hazaña, a una historia más alta que toda la historia pasada”.

Si logramos insertarnos en esa otra historia y marchar a su ritmo, ello será posible, según Nietzsche, si comprendemos y realizamos la “transvaloración de todos los valores”; que consiste en el descubrimiento de un nuevo principio de valoración, que es nuevo –como nos ha enseñado Heidegger- porque ahora se lo descubre como el principio de toda valoración. Este principio es la voluntad de poder.

Pero si hemos hablado de “transvaloración de todos los valores” es necesario saber cómo se conciben los valores desde esta transvaloración. El “resultado final” del aforismo nos informa que: “todos los valores [...]son calculados psicológicamente resultados de determinadas perspectivas de utilidad para el mantenimiento y aumento de formaciones de dominación humanas: y sólo falsamente *proyectados* en la esencia de las cosas”.

Realizar un cálculo “psicológico” de los valores significa ponerlos a cuenta de la voluntad de poder. Las “formaciones de dominación humana” son configuraciones de poder para las cuales la única perspectiva que cuenta es aquella que tiene que ver con su mantenimiento y aumento. La proyección de los valores en la esencia de las cosas es una falsedad, porque no existen valores en sí, ni cosas en sí. Esos valores que han sido falsamente proyectados, sólo existen como puntos de vista para un ser, existen sólo en una perspectiva. Se puede decir entonces que “el punto de vista del ‘valor’ es el punto de vista de condiciones de conservación-crecimiento respecto a formaciones complejas de duración relativa de la vida dentro del devenir”.³³¹ Los valores son condiciones que se pone a sí misma la voluntad de poder, su utilidad consiste en asegurar tanto la conservación del grado de poder alcanzado en cada caso, como el crecimiento de ese poder. La esencia del poder es la orden de más poder y todo detenerse en la búsqueda de más poder, es ya decadencia del poder.

Nietzsche termina el aforismo afirmando que: “es siempre, pues, la hiperbólica ingenuidad del hombre de ponerse a sí mismo como sentido y medida de valor de las cosas”. Aquí nuevamente, contra todas las apariencias esta frase no significa que dejar de ser ingenuo consistiría para el hombre en dejar de ponerse como sentido y medida de valor de las cosas. Muy por el contrario, la ingenuidad está en no ver o no querer ver que el hombre se pone a sí mismo y no puede sino ponerse a sí mismo como sentido y medida de valor de las cosas. La ingenuidad es ignorancia sobre el origen de los valores en la voluntad de poder humana. La ingenuidad es hiperbólica por la proyección de los valores en la esencia de las cosas. El hombre que proyecta los valores en un mundo suprasensible para subordinarse a ellos, es el hombre bueno, el hombre moral. La voluntad del hombre bueno es una voluntad de poder de los valores supremos y una voluntad de impotencia del hombre. Y si antes se había dicho que la creencia en las categorías de la razón era la causa del nihilismo; ahora se puede decir que la moral es la causa del nihilismo.³³²

Finalmente habría que decir que el hombre que se requiere para terminar con la ingenuidad hiperbólica es un hombre que va más allá del hombre que llega hasta ahora, del hombre bueno, del hombre determinado por la moral. Este hombre es inmoral en el sentido en que está más allá del bien y del mal, es el ultrahombre (der Übermensch). Este hombre conscientemente se convierte en centro y medida del ente y de esta manera puede llevar a su extremo lo que vislumbraba Descartes cuando escribía: “et ainsi nous rendre comme maîtres et

³³¹ *Ibid*, 11 [73] Nov. 1887-Marzo 1888; W.z.M., 715.

³³² Heidegger: *Nietzsche* II: p. 117 - 127.

possesseurs de la nature” (“y así hacernos como señores y poseedores de la naturaleza”).³³³ Pero para Nietzsche no se trata sólo de la naturaleza, sino de la Tierra; más precisamente del gobierno de la Tierra. Nietzsche ve acercarse para el hombre una tarea inédita; la necesidad todavía futura de hacerse cargo del gobierno de la Tierra en su totalidad y, se percata, que para ello es necesaria una nueva determinación de la esencia del hombre.³³⁴

³³³ Descartes: *Discours de la méthode, Sixième partie, Oeuvres philosophiques*, Tome I, p. 364, Garnier, Paris, 1963.

³³⁴ Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches*, I, § 245. (*Humano, demasiado humano*, I, § 245).

NOTA

Identidad, Filosofía y Tradiciones

Dr. Miguel Orellana Benado*

In memoriam
Ezequiel de Olaso,
príncipe de la amistad.

1. ¿Identidad o identidades?

Desde lo que corrientemente se considera su principio, esto es, desde la Grecia clásica de Parménides, Heráclito, Platón y Aristóteles, hasta Gottlob Frege, W.V. Quine, P.F. Strawson, David Wiggins, Saul Kripke y Derek Parfit en la tradición analítica del siglo XX, la identidad ha sido tema de reflexión para la filosofía. La identidad de los distintos tipos de cosas acerca de las cuales hablamos presenta múltiples dilemas. Unas consideraciones son aducidas a favor y otras en contra de tal o cual posición respecto de cuándo tenemos derecho a afirmar que una cosa es la misma cosa que otra, esto es, que es idéntica a ella. Y, por lo menos en apariencia, ¡hay tantos tipos distintos de cosas! Entre ellos, para aclarar nuestras ideas, puede destacarse a los objetos materiales (digamos, un barco o un cuchillo); los objetos abstractos (por ejemplo, el número 5); los objetos de ficción (Dulcinea del Toboso o Hamlet, príncipe de Dinamarca); amén de los objetos que son también sujetos (como las personas), o los que son sociales (como las instituciones) o, por terminar alguna vez con la enumeración, los que son o fueron históricos (como el pueblo judío y el mapuche o los "pelucones" de la independencia chilena y la masonería iberoamericana decimonónica). De suerte que los dilemas se multiplican y aseguran que, al menos en ese sentido, en la irónica frase de Donald Davidson, "los filósofos no se quedarán sin trabajo".

Ya los griegos se preguntaron hasta cuándo puede afirmarse que un barco en el cual, durante siglos, unas tablas van reemplazando a otras, sigue siendo el mismo barco. Pocos serán tan estrictos como para sostener que apenas una sola madera ha sido cambiada, ya no se trata del mismo barco. Bajo la inspiración de esta línea de raciocinio, pudiera parecer razonable concluir que tendremos un barco idéntico al original sin importar cuántas tablas se hayan cambiado, siempre y cuando, digamos, el cambio haya sido lento y gradual. Sin embargo, ¿en qué sentido podríamos seguir hablando de *el mismo barco* si hasta la última tabla original ha sido reemplazada y dicho reemplazo ocurrió hace siglos? De sostener eso, ¿no quedaremos tan expuestos al ridículo como quien dice "Este cuchillo ha estado en uso durante 10 generaciones en mi familia; unas veces, cuando se ha gastado, se ha reemplazado la hoja y otras, cuando ha cambiado la moda, el mango"?

Artefactos como los barcos y los cuchillos son productos del esfuerzo humano que carecen de la capacidad de mortificarse a sí mismos. Pero hay otras clases de cosas y algunas de ellas poseen una naturaleza tal que pueden cambiar, incluso cambiar bastante, y seguir siendo los mismos individuos. Tal es el caso, según Aristóteles, con los animales que, entre su nacimiento y su muerte, sobreviven profundas modificaciones que, muchas veces, incluyen el reemplazo de toda o casi toda la materia de la cual están compuestos sus cuerpos (como ocurre, sin ir más lejos, con incontables seres humanos). Pero también aquí hay límites a los cambios que, en rigor, son imaginables. Cuando alguien le manifestó a Leibniz que él hubiera preferido, en vez de ser

*Dr. en Filosofía. Profesor de la Universidad Nacional de Chile.

el que era, ser el emperador de la China, el filósofo le dijo que eso era equivalente a desear que él nunca hubiera existido y que sí existiera un emperador en la China.

Con la identidad de las instituciones, como una universidad o una corte de justicia, también emergen dudas y dilemas, como ilustra gráficamente el siguiente caso. Poco después del golpe de Estado del 11 de septiembre de 1973 en Chile, la prensa sobreviviente informó que el pleno de la Corte Suprema había recibido a la junta de Gobierno formada aquel día por cuatro uniformados de alta graduación. Pero, en una concepción formal de lo jurídico, en sentido estricto, ¿era eso posible? La Constitución chilena de 1925 prohibía a las Fuerzas Armadas rebelarse en contra del poder ejecutivo, lo cual manifiestamente había ocurrido y con singular éxito. El jefe del ejecutivo se había suicidado; sus ministros estaban prófugos o prisioneros; y la junta de Gobierno había declarado al poder legislativo "en receso". ¿Acaso los jueces, que hasta el 11 de septiembre de 1973 legítimamente integraban la Corte Suprema, no repararon en que al desaparecer el estado de derecho fundado en la Constitución de 1925, la Corte Suprema misma también había desaparecido? ¿Cómo hubieran podido justificar sus señorías su creencia que el poder judicial había sobrevivido incólume a la desaparición de los otros dos poderes del Estado, que era idéntico con (esto es, una y *la misma cosa* que) la institución existente antes de dicha rebelión?

Pues bien, con argumentaciones inspiradas en cierta concepción histórica de las instituciones republicanas chilenas. Porque, en una visión hispanófila de tipo romántico, todas ellas no son sino las instituciones del imperio español en América con nombres nuevos. Así, en este caso, la Corte Suprema era *la misma cosa* que (esto es, idéntica con) la Real Audiencia, el máximo tribunal de Chile durante el período colonial. Y, visto de esa manera, si creían que con el mero cambio de nombre a "Corte Suprema", la Real Audiencia había sobrevivido a la Independencia, al quiebre del 18 de septiembre de 1810 con el régimen imperial español, sus señorías bien hubieran podido creer también que su institución había sobrevivido al 11 de septiembre de 1973. Constitucionalmente, esta última fecha representa un cambio menor, tan solo una ruptura más de la variante liberal y presidencialista del régimen republicano.³³⁵

2. La estrategia argumentativa

Los ejemplos anteriores ilustran los dilemas acerca de la identidad que han ocupado a los filósofos por siglos y la clase de deliberaciones a las que dan lugar. Son, por así decirlo, los primeros trazos en un bosquejo de la tradición analítica en la filosofía contemporánea, a la cual pertenecen tanto el profesor Roger Scruton como su obra *Filosofía Moderna: Una Introducción Sinóptica*. Pero, además, estos ejemplos cumplen otras dos funciones. En primer lugar, insinúan que, al contrario de lo que suponen las incontables víctimas del analfabetismo filosófico, muchas deliberaciones filosóficas están relacionadas con la vida económica, legal y política de las sociedades, aquello que con ingenuidad conmovedora tales personas llaman "el mundo real".² Y, en segundo lugar, estos ejemplos anticipan cuán peliagudo dilema genera la pregunta por la identidad cuando su foco lo ocupa la filosofía misma.³ Este es un problema general respecto del cual algo se dice en las

³³⁵ Esta manera de presentar este asunto se ha beneficiado de conversaciones con el Dr. Alfredo Jocelyn-Holt Letelier; véase Alfredo Jocelyn-Holt L.: *Independencia de Chile: Tradición, Modernización y Miño*, Mapfre: Madrid, 1992, Un bosquejo del rango de interpretaciones globales de la revolución de 1973 en Chile en M. E. Orellana Benado, *Allende, Alma en Pena*, Demens & Sapiens: Santiago de Chile, 1998, sección 6.

² Algunas consecuencias del analfabetismo filosófico en el diseño de estrategias de desarrollo se exploran en M. E. Orellana Benado: "Arribismo epistemológico y desarrollo científico - tecnológico" en Eduardo Sabrovsky (compilador): *Tecnología y Modernidad: Ética, Política y Cultura*, Hachette: Santiago de Chile, 1992.

³ Un bosquejo de un programa pluralista multidimensional en metafilosofía basado en la inteligibilidad y capacidad explicativa de los siguientes tres supuestos: 1) Existe una naturaleza humana común a todos los seres que son humanos *en sentido filosófico*; 2) Existe una diversidad de identidades humanas (constituídas por rangos de costumbres compartidas por determinados individuos, que son parcialmente inconmensurables entre ellas) que es intrínsecamente valiosa a pesar de contener identidades humanas específicas que sean aberrantes *en sentido filosófico*; y 3) Existe progreso en el diálogo filosófico, concebido como una conversación igualitaria pero respetuosa que ni sacraliza ni descalifica a nadie, en M. E. Orellana Benado, Andrés Bobenrieth

secciones tercera y cuarta del presente prólogo. A continuación, se evalúa la presentación que el profesor Scruton hace de la identidad de la filosofía analítica en términos de la filosofía "tal como se la enseña en las universidades de habla inglesa". Finalmente, se bosqueja una opción metafilosófica distinta, que la entiende como una *tradición filosófica*, en un análisis que distingue en dicho término teórico tres componentes: la *concepción*, la *institución* y la *política* de la filosofía. Pero esos asuntos más específicos deberán esperar hasta la quinta y última parte de este prólogo.

3. Religiones, "filosofías" orientales y filosofía occidental

¿Hay solo una filosofía? ¿Es ella toda un solo gran río, un Amazonas, de cuyo caudal las distintas filosofías son solo tributarlas? O, más bien, ¿se trata de distintos grandes ríos, un Amazonas, un Ganges, un Mississippi, un Nilo y un Yangtze, que nacen en lugares y tiempos distintos para desembocar en lugares y tiempos distintos? Mínimamente, ¿son la filosofía occidental y la filosofía oriental simples variantes de una misma disciplina, dos brazos de un mismo río, la filosofía o, por el contrario, son ellas dos cosas distintas que, la metáfora es de Wittgenstein, ni siquiera comparten un *parecido de familia*? La primera de estas opciones requiere, desde luego, explicitar cuál es el denominador común para cuerpos, al menos en apariencia, tan distintos como la filosofía oriental y la filosofía occidental. A primera vista, pudiera parecer fácil encontrarlo. ¿Acaso no comparte la filosofía occidental con la oriental la ambición de proveer una visión global del mundo en el cual surge la experiencia humana y, en sus términos, derivar recomendaciones que orienten nuestra conducta? Pero, aunque tentadora, no debemos aceptar esta opción porque, en sus términos, la filosofía se vuelve *la misma cosa* que la religión. Porque la búsqueda de tales visiones globales y de recomendaciones orientadoras de la conducta es una meta que la filosofía comparte con las religiones. Quien reconoce como "filosofías" a las visiones y las recomendaciones de textos orientales clásicos, como la *Bhagavad Gíta*, tiene que hacer lo mismo con las visiones y recomendaciones de la *Ilíada* y de la *Odisea*, para no decir nada de aquellas contenidas en los cinco libros de la *Tora* mosaica, los libros de los profetas y los de las escrituras (conjunto de textos más conocido como *Antiguo Testamento*, el nombre que le dieron los cristianos), en el *Nuevo Testamento* o en el *Corán*. Si la mencionada ambición fuera el denominador común a las filosofías occidental y oriental, entonces también la religión (incluida la "mitología", denominación que algunos prefieren para religiones distintas de la suya) sería filosofía. Pagar ese precio por la unificación de la filosofía occidental con la oriental es excesivo. Tradicionalmente, se ha favorecido la opción opuesta. A saber, sostener que la filosofía como tal comienza a existir solo cuando el mundo griego rompe con lo que algunos llaman "el mito" (esto es, con la religión helénica). Las mitologías, entonces, extraen visiones globales de la tradición oral, de textos y de pronunciamientos de agoreros, pitonisas y profetas cuya autoridad tiene carácter sagrado. Pero la filosofía, por el contrario, típicamente, pone en tela de juicio la autoridad misma de las distintas fuentes (la religión, la experiencia sensorial, la ciencia o el sentido común). Ella privilegia, en cambio, a la argumentación racional, aquello que desde una metafilosofía pluralista puede ser descrito como un espacio argumentativo de encuentro y diálogo que procede absteniéndose de descalificar y de sacralizar a quienes presentan, analizan y evalúan distintas visiones globales así como las respuestas que cada una de ellas ofrece a preguntas específicas.⁴

Miserda y Carlos Verdugo Serna: "Metaphilosophical pluralism and para-consistency: from orientativa to multilevel pluralism", *Proceedings of the 20 th World Congress of philosophy* (por aparecer). Esta investigación contó con el generoso financiamiento del Fondo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico de Chile (Proyecto Fondecyt 1970613).

⁴ Para algunos detalles acerca de una concepción argumentativa de la filosofía en la tradición analítica, véase M. E. Orellana Benado, *Pluralismo: Una Ética del Siglo XXI*, Editorial Universidad de Santiago: Santiago de Chile, 1994. Una introducción a la obra del pionero del pluralismo que inspira esa propuesta en M. E. Orellana Benado: "El cosmopolita en la azotea: Isaiah Berlín y el Siglo Terrible", *Anuario de Filosofía Jurídica y Social N° 15* (1997). Véase también Nicholas Rescher: *Pluralism: Against the Demand for Consensus*, Clarendon: Oxford, 1993 y N.R., *La Lucha de los Sistemas: Un Ensayo Sobre los Fundamentos e Implicaciones de la Diversidad Filosófica* (traducción de Adolfo García de la Sienna), Universidad Nacional Autónoma de México: México, 1995. Una evaluación crítica de la posición de Rescher en esta última obra en M. E. Orellana Benado et al. (por aparecer).

La filosofía, entonces, comenzaría allí donde la mitología termina o, en términos más exactos y respetuosos, donde las religiones terminan. Más tarde tendremos ocasión de mencionar la idea opuesta, asociada con el Círculo de Viena, según la cual la filosofía comienza allí donde termina la ciencia. Así, al peso de las ambiciones y de sus productos, hay que contraponer el peso de los métodos propios de la filosofía. Procediendo de esta manera se evita el riesgo de identificar a la filosofía con la religión. Pero tal estrategia tiene, también, su costo argumentativo. Entendido de esta manera el asunto, hablar de la "filosofía occidental" sería, en el mejor de los casos, un pleonasma. Porque la única filosofía que hay, según esta manera de ver el asunto, es la occidental, aquella que comienza en la Grecia clásica. Tal posición, desde luego, no niega el potencial filosófico de los distintos textos sagrados. Pero lo elabora solo en términos del debate racional (ejemplo señero de esta posibilidad es, desde luego, la tradición tomista).⁵ Ahora bien, aun si se acepta un entendimiento argumentativo de qué sea la filosofía así como la restricción adicional de circunscribir la atención al campo occidental, reaparecen las dificultades.

¿Qué tienen en común que permita considerarlas *la misma cosa*, esto es, idénticas en tanto filosofía occidental, el idealismo platónico y el realismo aristotélico; el platonismo cristiano de Agustín de Hipona, el aristotelianismo mosaico de Moshe ben Maimón (más conocido como Maimónides, la versión helenizada de su nombre) y aquel de Tomás de Aquino; los empirismos de Maquiavelo, Bacon, Locke, Berkeley y Hume y los racionalismos de Descartes, Malebranche, Spinoza y Leibniz; el idealismo trascendental de Kant y el dialéctico propuesto por Hegel; el existencialismo voluntarista de Schopenhauer, nihilista de Nietzsche, vitalista de Ortega, fenomenológico en Husserl, ontologista de Heidegger y nauseabundo de Sartre; las filosofías de la ciencia de raigambre materialista dialéctica de Marx, positivista reformista en Comte, verificacionista del Círculo de Viena, falsacionista de Popper, naturalizada en Quine, relativista con Kuhn y la anarquista de Feyerabend; el pluralismo valorativo de Berlin; las filosofías del lenguaje como acción en Austin y Searle o como deconstrucción en Derrida; y, por terminar en alguna parte, la metafísica descriptiva de Strawson? En la quinta sección se sugerirá un marco metafilosófico que permite responder a esta pregunta.

4. Tres caricaturas inspiradas en la historia de la filosofía

La historia de la filosofía ha sido presentada de maneras distintas pero igualmente magistrales en múltiples obras que son de fácil acceso. Para la tarea del presente prólogo, por lo tanto, basta con distinguir tres momentos en dicho desarrollo y hacer caricaturas de cada uno de ellos que, sin ser retratos acabados con pretensiones de realismo, permitan sí evocar y reconocer el modelo que inspira a cada una. Estos tres momentos son los sucesivos encuentros de la filosofía que nació en Grecia con el monoteísmo judeocristiano; luego con culturas más allá de la Europa cristiana, de los cuales el descubrimiento del Nuevo Mundo servirá aquí de emblemático; y, finalmente, con la ciencia moderna y, en particular, entre fines del siglo XIX y principios del siglo XX, con la nueva lógica, circunstancia en la cual fue concebida la filosofía analítica.

La caricatura del primer momento contrasta dos visiones globales. Una de ellas, llevada a cabo por Agustín de Hipona en su *Ciudad de Dios*, sintetiza el monoteísmo judeocristiano y la filosofía de Platón; el mérito del conocimiento está restringido al seguimiento de la ley divina: conocer para obedecer. La otra, en clave mosaica y luego en clave cristiana, hace lo propio con Aristóteles. La versión mosaica se debe a Maimónides en su *Guía de Perplejos*, mientras que la versión cristiana fue completada casi un siglo más tarde, por el doctor angelical, Tomás de Aquino, en su monumental *Suma de Teología*.⁶

Aquí el conocimiento empírico se justifica porque lleva a una admiración mayor por el autor del mundo: conocer para entender. En esa visión global, el mundo fue creado de la nada por un único Dios, omnipotente, omnisciente, justo y misericordioso. Él es, hablando ya en el vocabulario aristotélico de la metafísica tomista, una *substancia* y tres *personas*; la *causa última* de la existencia del mundo; el *motor inmóvil* del cual surgen las leyes que rigen tanto los movin-Lientos de las *substancias* en el mundo físico como aquellas que deben

⁵ Un cuidado ejemplo en Joaquín Carcía-Huidobro: *Naturaleza y Política*, Edeval: Valparaíso, 1997.

⁶ Véase Alexander Broadie: "Maimonides and Aquinas" en Daniel H. Frank y Oliver Leaman (editores): *History of Jewish Philosophy*, Routledge: Londres, 1997.

guiar a las *substancias cuya forma* es la racionalidad, los seres humanos, en la configuración libre del mundo moral. Tal es, por lo menos, parte del sentido de la plegaria del padrenuestro, "Hágase tu voluntad así en la Tierra como en el cielo".

En la caricatura del segundo momento en el desarrollo de la filosofía occidental, el encuentro con el Nuevo Mundo tiene un carácter emblemático. Este descubrimiento geográfico, un hallazgo de la experiencia, termina erosionando la autoridad del texto sagrado, quitándole entre otras cosas, efectividad política, de manera tan drástica, rápida y, en apariencia al menos, tan definitiva como difícil de reconstituir, medio milenio más tarde. Ahí había estado siempre un mundo entero, el Nuevo Mundo, poblado por millones de seres; un imperio cuya capital, Tenochtitlán, como informa un alucinado Hernán Cortés al rey de España, era más grande que Sevilla, entonces la principal ciudad española. Y la Biblia en lugar alguno menciona ni al mundo nuevo ni a sus habitantes. ¿Cómo explicar esto?

El aristocrático escepticismo del medio-juío Michel Eyquem Lopes, cuyo padre comprara el título de señor de Montaigne, refleja el impacto de ese encuentro. Al desnudo queda la inhumanidad de las guerras justificadas por divergencias teológicas y filosóficas en la interpretación bíblica. Cambia la evaluación de las matanzas de los indefensos seguidores de Moisés que, en su camino de ida y de regreso a Tierra Santa, perpetraron los cruzados; de sus batallas contra los seguidores de Muhamad; y de los feroces conflictos entre católicos y protestantes en Alemania, Escocia, España, Francia, Holanda, Inglaterra y Suiza, en los cuales, con entusiasmo, los seguidores de Jesús se asesinan unos a otros invocando su nombre. De ser consideradas *santas*, ellas pasan a ser descritas como *sangrientas*.

Al socavamiento de la visión global tomista causado por el cisma de la Cristiandad europea, la Reforma encabezada por Lutero contra la Iglesia Romana, se suma la creciente aceptación entre los eclesiásticos especializados en asuntos astronómicos (encabezados por el canónigo de Frauenburgo, Nicolás Copérnico) de la hipótesis heliocéntrica. Dicha hipótesis contradecía a la cosmología cristiana, la cual siguiendo a Aristóteles, ubicaba a la Tierra en la región que, en sus términos, era la más deleznable (y la más alejada del único Dios): un resumidero de pesada materia, en torno al cual giran, con mayor velocidad, esferas más sutiles, más espirituales. He aquí una ironía en la historia de las ideas religiosas y políticas: las investigaciones astronómicas que avalaron la hipótesis heliocéntrica surgieron de la exigencia papal por un calendario exacto que permitiera la correcta celebración de las fiestas cristianas. La ciencia mordió la mano que la alimentaba.

A pesar de oponerse a la visión global tomista entonces hegemónica, la hipótesis heliocéntrica se impuso entre quienes buscaban la mejor explicación de las observaciones astronómicas recolectadas durante la alta edad media. Hacia fines del segundo momento en el desarrollo de la filosofía occidental, la conjunción de éstos y otros factores hace que, para el amplio rango de fenómenos que van de la política a la física, la experiencia y la observación convencen a presentarse como las verdaderas fuentes del conocimiento. Obras tan disímiles en otros sentidos, pero tan parecidas en su inspiración empirista, como lo son *El Príncipe* de Maquiavelo y *La Gran Restauración* de Bacon, ilustran este cambio. Conocer es poder, esto es, dominar.

El impacto con la ciencia moderna caracteriza al tercer momento de la filosofía occidental. Ya en el siglo XVII, éste ha afectado profundamente la manera cómo los filósofos conciben su disciplina. En su *Ensayo sobre el Entendimiento Humano* de 1690, John Locke describe su tarea, la tarea del filósofo, en términos de aquella de un mero peón, al cual solo corresponde limpiar el camino por el cual pasan, en su marcha triunfal, los grandes del conocimiento, los científicos modernos, encabezados por el "incomparable Mr. Newton".⁷ En el siglo XVIII, David Hume describe el propósito de su *Tratado de Naturaleza Humana* como la "introducción del método experimental en las ciencias morales". En las primeras décadas del siglo XIX, Comte articula esta visión global en un sistema según el cual la ciencia es la fuente última de todo el conocimiento que genuinamente merece ese nombre: el positivismo.

⁷ Detalles, acerca de la posición de Locke en M. E. Orellana Benado: "*Utterly inseparable from the body: los dedos microscópicos y los ojos macroscópicos de John Locke*" en *Contribuciones* N° 98, Universidad de Santiago de Chile: Santiago de Chile, 1993.

Las ciencias todas, según una ley de Comte, pasarán por tres estadios sucesivos: teológico, metafísico y positivo. En el estadio teológico, dado un fenómeno, el conocimiento consiste en el intento de responder a la pregunta "¿Quién?". Se busca quién es responsable del fenómeno, quién lo gobierna: si acaso, las ánimas (en la etapa animista), los dioses (en la etapa politeísta) o, finalmente, el Único Dios (en la etapa monoteísta). En el estadio metafísico, dado un fenómeno, se pregunta "¿Por qué?". Como respuesta se busca ahora no un Único Dios, sino una causa. En el estadio positivo, el definitivo, la ciencia adquiere por vez primera su carácter de tal. Dado un fenómeno, solo pregunta "¿Cómo?"; a saber, cómo se relacionan las cantidades positivas, observables y medibles en dicho fenómeno (de ahí "positivismo" (el nombre de la doctrina de Comte), esto es, bajo qué leyes. En la fórmula positivista, repetida aún en tantas partes, "La ciencia no pregunta por qué; solo pregunta cómo".

Según Comte, la física ha sido la primera ciencia en alcanzar el estadio positivo, pero, a su debido tiempo, lo harán también las demás, química, biología, psicología, cada una con sus leyes propias, hasta llegar a la "física social", la ciencia que él bautizó con el nombre de "sociología". Para la élite intelectual laica, asociada con la Ilustración y la *Encyclopédie*, que floreció mientras caían decapitadas las testas coronadas del absolutismo, la ciencia moderna se ha convertido en la fuente última de su visión global, aquella del positivismo. Pero la ciencia moderna no es nada sin la matemática, sin la capacidad de contar y medir lo que se observa. Por lo tanto, faltaba para completar la bóveda positivista una última piedra: la validación filosófica de la matemática. Así se terminaría el templo en el cual se veneraría a la Religión de la Humanidad propuesta por Comte y todo sería, en el lema del positivismo que recoge la bandera del Brasil, "Orden y Progreso".

En la segunda mitad del siglo XIX, los matemáticos habían logrado reconstruir, a partir de los números naturales y las operaciones aritméticas elementales, el cálculo y el álgebra. Pero la base del edificio, los números, estaba rodeada aún de un aire de misterio. Dos preguntas básicas requerían respuesta: "¿Qué son los números?" y, por otra parte, "¿Qué es la verdad aritmética?". Este es el escenario en el cual hace su aparición Gottlob Frege (1848-1925), lógico y filósofo, quien es corrientemente considerado, en la metáfora estadounidense, el primer *padre fundador* de la tradición analítica. Buscando un sistema que permitiera garantizar la validez de las pruebas matemáticas en términos de las cuales formularía sus respuestas a esas dos preguntas, Frege inventó una nueva lógica, basada en cuantificadores y variables, que presentó en su *Begriffsschrift* (1879).⁸ Este logro de Frege es de tal envergadura que solo cabe compararlo al de Aristóteles cuando inventó el silogismo, el sistema con el cual comienza el estudio formal del razonamiento humano, tres siglos antes de la era cristiana. Entre otras consecuencias, su impacto causó la "revolución" filosófica con la cual, en el siglo XX, comienza la tradición analítica.⁹

5. La tradición analítica en la filosofía del siglo XX

El profesor Scruton dice que el propósito de su notable, oportuno y documentado libro es familiarizar al lector con la disciplina "tal como se la enseña en las universidades de habla inglesa". Si bien él reconoce que, a veces, adjetivos como "analítica" son usados para describir ese tipo de filosofía, su preferencia es no hablar de "filosofía analítica" porque dicha etiqueta, erróneamente, sugeriría que existe "un grado mayor de unidad de método" entre quienes practican ese tipo de filosofía que aquel que se da en la realidad. En un momento volveremos sobre esta justificación. Porque corresponde primero destacar cuán desafortunada es la manera en la cual el profesor Scruton presenta el tipo de filosofía tratada en *Filosofía Moderna: Una Introducción Sinóptica*.

⁸ Vertida al castellano como Gottlob Frege: *Conceptografía* (traducción de Hugo Padilla), Universidad Nacional Autónoma de México: México, 1972.

⁹ Véase Gilbert Ryle (compilador): *La Revolución en Filosofía* (traducción de Montserrat Macao de Lledó), Revista de Occidente: Madrid, 1958; Mirko Skarica: *Introducción a la Filosofía Analítica*, Universidad Católica de Valparaíso: Valparaíso, 1974; A.J. Ayer: *Lenguaje, Verdad y Lógica* (traducción de Marcial Suárez), Martínez Roca: Barcelona, 1976.

Veremos tres razones que respaldan este juicio, para luego sugerir otra opción que permite completar adecuadamente el presente bosquejo de la filosofía analítica y el contexto en el cual ella surge. Antes de hacerlo, sin embargo, corresponde precisar y destacar que la objeción de marras no afecta el contenido de la obra de Scruton sino solo la manera en la cual él lo presenta. Si bien este asunto es menor, corresponde al prólogo aclararlo para así proteger a la obra de Scruton de malentendidos y objeciones que pudieran levantarse sobre tal base. Para una traducción al castellano de América, contexto en el cual la tradición analítica está, la metáfora es de Goodman, menos *atrincherada* que en otras regiones del mundo, tal peligro es real.¹⁰

La primera razón para calificar de desafortunada la descripción del profesor Scruton es su excesivo insularismo. Fuera de Gran Bretaña, en muchas universidades "de habla inglesa" se enseña la disciplina de otras maneras, que son distintas a la que cultiva Scruton; por dar algunos ejemplos, a la manera existencialista, fenomenológica, hermenéutica, pragmática, marxiana y tomista. El segundo reparo es el anacronismo de su descripción. Aun si, pasando por alto a las universidades de Viena (donde enseñó Schlick) y de Berlín (donde enseñó Reichenbach), se concediera que alguna vez la filosofía con la cual trata su libro se enseñó y se practicó exclusivamente en "universidades de habla inglesa" (digamos, en Cambridge, Harvard y Oxford), no es menos cierto que en el último tercio del siglo XX, esa manera de hacer filosofía fue cultivada con creciente vigor en universidades que no eran "de habla inglesa" sino de habla alemana, castellana, catalana, finlandesa, hebrea, holandesa, portuguesa y, por interrumpir un listado que podría seguir, sueca y vasca".¹¹

Tal vez, como el profesor Scruton teme, hablar de "filosofía analítica" a secas pudiera sugerir que entre quienes la practicaron en, digamos, el último tercio del siglo XX, existió "un grado mayor de unidad de método" que aquel que se dio en la realidad. Y eso, como correctamente él sostiene, es falso. Pero la restricción temporal de la tesis es indispensable. Ciertamente Russell, el autor de la expresión "análisis filosófico", sí cree que la nueva lógica de cuantificadores y variables es el método definitivo para resolver los dilemas filosóficos. Y no pocos de sus seguidores durante, digamos, el primer tercio del siglo XX, también lo creyeron. Ahora bien, una cosa es que los primeros filósofos analíticos hayan creído tener "unidad de método". Y otra cosa, muy distinta, es que los filósofos analíticos posteriores hayan rechazado esa creencia.¹²

En todo caso, hay maneras de evitar el peligro que le preocupa a Scruton sin describir su manera de hacer filosofía por referencia al "habla inglesa". Una de ellas consiste, en los términos que a continuación se explicitan, en usar "filosofía analítica" como una abreviatura de la *tradición analítica en filosofía* o, si se prefiere, la *tradición de la filosofía analítica*. Irónicamente, un filósofo como Scruton, cuya reputación se asocia con un talante conservador, ha pasado por alto, precisamente, el potencial del concepto de tradición para resolver este problema. Es en este sentido que el tercer y último reparo a su decisión de no hablar de "filosofía analítica" es su insuficiente conservadurismo.

Ahora bien, ¿qué debemos entender por una *tradición filosófica*? Esta es una pregunta compleja, que no corresponde a este prólogo responder de manera acabada. Para los propósitos presentes, es suficiente con dar solo el primer paso. Se trata de un marco teórico que distingue entre la *concepción* de la filosofía, la *institución* de la filosofía y, finalmente, la *política* de la filosofía, tres componentes del término *tradición filosófica*. El primer componente, entonces, dice relación con cuáles se considera que son las ambiciones,

¹⁰ Por ejemplo, en Chile, el Fondo de Desarrollo Científico y Tecnológico solo reconoció explícitamente "Filosofía analítica" como tema de investigación en la última década del siglo XX. La proposición de hacerlo surgió del Dr. Mario Letelier Sotomayor, un ingeniero de la Universidad de Santiago de Chile que integraba el Consejo de Ciencia.

¹¹ En castellano, entre otros, José Hierro Sánchez - Pescador, *Principios de Filosofía del Lenguaje*, Alianza: Madrid, 1986; C. Ulises Moulines (editor): *La Ciencia: Estructura y Desarrollo* (Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, volumen 4), Trotta: Madrid, 1993, y León Olivé (editor): *Racionalidad Epistémica* (Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, volumen 9), Trotta: Madrid, 1995.

¹² Debo la sugerencia de precisar este asunto al Dr. Wilfredo Quezada Pulido. Sobre la relación de Russell con la "filosofía científica", véase la monumental obra de Ray Monk, *Bertrand Russell: The Spirit of Solitude*, Jonathan Cape: Londres, 1996.

preguntas, métodos, respuestas y divisiones temáticas de la filosofía. El segundo componente recoge, por lo menos, los autores y textos considerados canónicos por grupos de filósofos que, más allá de sus diferencias respecto de la *concepción* de la filosofía a la cual suscriben, integran una y la misma red de formación, producción y difusión.¹³ El tercer componente identifica las relaciones que una *institución* de la filosofía dada tiene con otros dominios de práctica tales como el arte, la ciencia, la literatura, la economía y la política, contextos en los cuales los seres humanos también luchan por el poder en una disputa que, según el lapidario juicio de Hobbes, cesa solo con la muerte.

Mientras el primer componente apunta a la dimensión conceptual o ideal de la disciplina (aquello que, corrientemente, acapara la atención cuando se habla de filosofía: sus esperanzas y sus productos), el segundo apunta a su dimensión concreta, como dirían tradiciones filosóficas distintas de la analítica, a su manera de *estar-en-el-mundo* o a su *encarnación* en "el mundo real". Este segundo componente del término *tradición filosófica* individualiza a quienes practican una determinada filosofía, los seres humanos reales y concretos que son los filósofos, como certeramente insistía Unamuno; ¡individualiza los textos que los inspiran; identifica concatenaciones formativas de maestros y discípulos: sus centros de estudio, las revistas en las cuales publican sus resultados y las jornadas, seminarios y congresos en que los debaten.¹⁴ La condición mínima para hablar de una *tradición filosófica*, entonces, es que a lo largo del tiempo resulte explicativamente provechoso asociar con ella *niás de una concepción de la filosofía* (ya sea por diferencias respecto de las ambiciones o las preguntas o los métodos), pero *a lo niás una institución de la filosofía* "real y concreta".

Antes de abandonar estas consideraciones abstractas, vale la pena destacar una consecuencia de ellas. La "condición mínima" para hablar de una *tradición filosófica* impone la restricción según la cual solo podemos hacerlo de manera retrospectiva. Frege, Russell, Moore y Wittgenstein, por ejemplo, nunca supieron que eran "filósofos analíticos". Una reflexión completa sobre esta consecuencia cae más allá del presente prólogo porque nos llevaría a temas metafilosóficos cuya relevancia al asunto en cuestión es tangencial. En todo caso, esta consecuencia es menos sorprendente de lo que pudiera pensarse inicialmente. Tampoco Aristóteles supo nunca que era un filósofo "clásico"; ni Tomás de Aquino que era un "medieval"; ni Descartes que era un "moderno". El entendimiento histórico, incluido aquel de la filosofía, es retrospectivo; en la seductora imagen de Hegel: el búho de Minerva emprende el vuelo al atardecer.

Apliquemos ahora este marco teórico al caso de la "filosofía analítica".¹⁵ Hablar de una *tradición analítica*, entonces, requiere que pueda asociarse con dicho término más de una *concepción* de la filosofía. Y la *tradición analítica* satisface esta condición. Ya durante su período fundacional, contrastan en ella una *concepción* impresionada por el positivismo y el lenguaje científico y otra, inspirada en el sentido común y el lenguaje ordinario. La ambición de la primera, la concepción científicista, puede ser descrita en términos de mostrar la continuidad de la filosofía con la visión global que promueve la ciencia moderna; en la metáfora de Goodman, el científico maneja el negocio mientras el filósofo lleva la contabilidad. Sus preguntas dicen relación con la evaluación filosófica del desarrollo de la ciencia moderna y los modelos con los cuales éste puede ser entendido. El método asociado a la concepción científicista es un análisis conceptual que in-úta las

¹³ Esta propuesta difiere de la que inspira el título de la temprana recopilación de Javier Muguerza: *La Concepción Analítica de la Filosofía*, Alianza: Madrid, 1974, 2 volúmenes. Por las razones aquí dadas, no existe la concepción analítica de la filosofía sino, más bien, un rango de concepciones distintas asociadas con la tradición analítica.

¹⁴ Véase el comienzo de Miguel de Unamuno: *Del Sentimiento Trágico de la Vida en los Hombres y en los Pueblos*, Renacimiento: Madrid, 1924.

¹⁵ Respecto del debate interno acerca de su identidad en la tradición analítica, véanse, Michael Dummett: "Can analytic philosophy be systematic, and ought it to be?" en M.D., *Truth and Other Enigmas*, Duckworth: Londres, 1978; Hao Wang, *Beyond Analytic Philosophy: Doing Justice to What We Know*, MIT Press: Cambridge, Massachusetts, 1986; Michael Dummett, *Origins of Analytic Philosophy*, Duckworth: Londres, 1993. Diversas visiones críticas de la posición defendida en esta última obra en Hans-johann Glock (editor), *The Rise of Analytic Philosophy*, Blackwell: Oxford, 1997.

definiciones, construcciones y axiomatizaciones de la matemática y la lógica de cuantificadores y variables, el supuesto lenguaje perfecto para la ciencia desarrollado por Frege.¹⁶

Frege articuló su respuesta a las preguntas acerca de la naturaleza de los números y de la verdad aritmética en una versión para el gran público, *Los Fundamentos de la Aritmética* (1884), y en otra dirigida a especialistas, *Las Leyes Básicas de la Aritmética* (1893). Su doctrina, que se ha dado en llamar logicismo, es la tesis según la cual la aritmética se reduce a la lógica, de suerte que los números naturales y las relaciones entre ellos pueden ser deducidos o, si se prefiere, contruidos a partir de nociones lógicas. Poco después, entre 1910 y 1913, Bertrand Russell (1872-1970), corrientemente considerado el segundo *padre fundador* (o, si se prefiere, la *partera*) de la tradición analítica, publica con A.N. Whitehead los tres volúmenes de su *Principia Mathematica* presentando un enfoque similar. Armado con esta nueva lógica y el resuelto ánimo del aristócrata victoriano, Russell sale a conquistar la jungla filosófica.

Su más admirado trofeo, la llamada teoría de las descripciones definidas, la solución putativa de un problema acerca del lenguaje científico, fue presentada en 1905 en su artículo "Sobre el denotar", que fuera saludado por F.P. Ramsey como "un paradigma de la filosofía". Este ejemplo de cómo procede el filosofar genuino constituye, aún hoy, lectura obligada para aprendices, maestros y doctores en filosofía analítica.¹⁷ *Begriffsschrift* y *Principia Mathematica* ofrecen ejemplos de lenguajes perfectos, en los cuales la vaguedad, la ambigüedad y la imprecisión del lenguaje ordinario se muestran como lo que la concepción científicista respaldada por Frege y Russell considera que son, defectos que el análisis filosófico tiene por misión erradicar.

En el siglo XX, la filosofía occidental tiene su encuentro definitivo, su Armagedón, con la ciencia moderna, una ciencia que en la Teoría de la Relatividad de Einstein, ofrece una visión unificada del tiempo, el espacio, la luz, la energía y la materia, la vieja ambición de la Grecia clásica y del pensamiento medioeval judeocristiano, surgido del cruce de Aristóteles con la Biblia. Las profecías sobre la ciencia empírica de Bacon en el siglo XVI, de Locke en el siglo XVII, de Hume en el siglo XVIII y de Comte en el siglo XIX parecían confirmarse. La esperanza en una Ciencia Unificada (ya sea por comunidad de método, como proponía el positivismo de Comte o bien por reducción a una construcción lógica del mundo, como en el positivismo lógico de Carnap y el Círculo de Viena) comienza a desplazar definitivamente aquella basada en el único Dios como fuente de las visiones globales del mundo en el cual surge la experiencia humana.¹⁸ Para los filósofos analíticos que respaldaban a la concepción científicista, los lenguajes perfectos de la lógica, la matemática y la física, por así decirlo, han desplazado al hebreo, el griego y el latín.¹⁹

¹⁶ Dado que Frege utiliza la noción de conjunto en la construcción de la aritmética a partir de la lógica, clarificar el estatuto filosófico de tal noción (por ejemplo, si acaso es *y*, de serlo, en qué sentido, una noción lógica) es un paso ineludible para entender cabalmente qué proponía el logicismo. Una presentación histórica, acompañada de elucidaciones filosóficas, de la noción de conjunto en la magna obra de uno de los principales filósofos de la ciencia en la América de habla castellana, Roberto Torretti, *El Paraíso de Cantor: la Tradición Conjuntista en la Filosofía Matemática*, Universitaria: Santiago de Chile, 1998.

¹⁷ La refutación del análisis de Russell se encuentra en P.F. Strawson: "On referring" en *P.F.S., Logico-Linguistic Papers*, Methuen: Londres, 1971, otro artículo clásico de la tradición analítica. Traducciones al castellano del artículo original de Russell; de "Sobre el referir", la refutación de Strawson; y de la respuesta de Russell a Strawson en la recopilación de un pionero de la filosofía analítica en la América de habla castellana, Tomás Moro Simpson (compilador): *Semántica Filosófica: Problemas y Discusiones*, Siglo XXI: Buenos Aires, 1973.

¹⁸ Para el manifiesto que presenta las ideas del Círculo de Viena, véase "La concepción científica del mundo: el Círculo de Viena" (traducción de Carlos Verdugo y Miguel Espinoza), *Revista de Ciencias Sociales* N° 31 (1987).

¹⁹ Algunas consecuencias metafisológicas del fracaso del positivismo lógico como la última etapa en el desarrollo de la intuición monoteísta en la filosofía occidental (el reemplazo del único Dios por la Ciencia Unificada) se exploran en M. E. Orellana Benado: "Skepticism, humor and the archipelago of knowledge" en Richard Popkin (editor): *Skepticism in the History of Philosophy*, Kluwer: Dordrecht, 1995.

Por el otro lado, la concepción del sentido común y el lenguaje ordinario, a veces llamada, también, terapéutica, busca poner la filosofía al servicio de la visión global del sentido común, aquella que se expresa en el lenguaje ordinario. Su ambición es clarificarla, curarla de distorsiones causadas, precisamente, por teorías filosóficas, de las cuales la concepción científicista misma es un ejemplo. La ciencia constituye una entre varias fuentes que alimentan la visión del sentido común. Y, según la concepción terapéutica, se trata de una fuente que carece de autoridad normativa sobre las demás. Las preguntas que se asocian con la concepción terapéutica dicen relación con cómo entender la diversidad de creencias y prácticas humanas, incluidas por cierto las prácticas lingüísticas. Su método está basado en el análisis del lenguaje ordinario tal como éste se da y no en intentos de reformarlo para que se adecue a los estándares del supuesto lenguaje perfecto de la lógica y la matemática. Busca disolver las confusiones ocasionadas por el empleo del lenguaje ordinario en tareas para las cuales no es apropiado. Su inspiración está en el trabajo de los otros dos *padres fundadores* de la tradición analítica: G.E. Moore (1873-1958) y Ludwig Wittgenstein (1889-1950).

A Moore le preocupan el origen, carácter y fundamentación de certezas que provienen no de una abstracta ciencia axiomatizada, sino del sentido común y que son expresadas no por el preciso lenguaje perfecto de la ciencia sino por el lenguaje ordinario, del cual aquél constituye, en último término, apenas una provincia entre muchas otras. En Wittgenstein, incluso en su *Tractatus Logico-Philosophicus*, hay una preocupación por lo indecible (que, por cierto, sus lectores en el Círculo de Viena pasan por alto); por aquello que, en el mejor de los casos, la filosofía puede *mostrar*, pero no *decir*; por una esfera mística, más allá de lo que se puede decir con claridad, en la cual se encontraría lo que más importa para la vida de los seres humanos.

Aquí tenemos, entonces, al interior de la tradición analítica, dos evaluaciones contrapuestas del encuentro de la filosofía con la ciencia moderna, el tercer momento en su desarrollo histórico. Una de ellas, encarnada en la concepción científicista, aconseja el sometimiento. La otra, encarnada en la concepción terapéutica, recomienda la rebelión. La pugna entre ellas continuó con sutiles e interesantes variantes y desacuerdos, en el desenvolvimiento de la tradición analítica en filosofía. En la segunda mitad del siglo XX, las filosofías de Carnap, A.J. Ayer y W.V. Quine, entre otras, heredan, modifican y elaboran distintas versiones de la concepción científicista, mientras las de Austin, Ryle y Strawson (la a veces llamada escuela de Oxford) hacen lo propio con la concepción del sentido común y el lenguaje ordinario que culmina, desde un punto de vista metafilosófico, con la concepción de la "metafísica descriptiva" propuesta por el último de ellos.²⁰

Dejando de lado los detalles, este ejemplo ilustra cuán distintas eran las *concepciones* de la filosofía (con ambiciones, preguntas y métodos distintos) que debatieron durante los dos primeros períodos de la *tradición analítica* en filosofía. Así, el peligro de sugerir que en la filosofía analítica haya un grado de "unidad de método" no existe. Una ventaja adicional de hablar de tradiciones filosóficas es que permite tratar con el mismo respeto a las distintas maneras contemporáneas de enseñar y practicar la filosofía, evitando clasificaciones como aquella basada en el contraste entre una filosofía "angloamericana" y otra "continental", un reflejo imperfecto de los bandos que se enfrentaron entre 1939 y 1945 en la serie de conflictos más tarde bautizados como Segunda Guerra Mundial.

Vista de esta manera, en el siglo XX, la filosofía constituye una fan-úlia de tradiciones filosóficas formada, en orden alfabético, por la tradición analítica y las tradiciones existencialista, fenomenológica, marxiana, pragmatista y tomista. Los parecidos de familia entre ellas surgen, entonces, de su origen común (la ruptura con "el mito" en la Grecia clásica); de una metodología compartida (la argumentación racional); y de poseer una estructura con un grado de complejidad análogo (que, desde el punto de vista metafilosófico, contempla, por lo menos, una distinción entre las *concepciones*, las *instituciones* y las *políticas* de la filosofía). Las separan diferencias que dicen relación con la rivalidad entre las distintas *instituciones* de la filosofía que cada tradición encarna „en el mundo real" así como entre las distintas *políticas* de la filosofía asociadas con cada

²⁰ Una interpretación de la obra de Isaiah Berlin en términos de contribuciones a la tradición analítica que ejemplifican una tercera *concepción* de la filosofía, la historicista, véase M. E. Orellana Benado: "El cosmopolita en la azotea II: Berlin interpreta el tema de las ideas", *Estudios Públicos* (por aparecer).

tradición filosófica. Es en estos términos que es posible responder a la pregunta que quedara pendiente al final de la tercera sección.

Antes de concluir con un gesto en la dirección del desarrollo ulterior de la tradición analítica, vale la pena mencionar un aspecto de su „auge”, la expresión es de Glock, que ejemplifica el componente *política* de la filosofía. Porque el auge de la tradición analítica en el siglo XX se debió también, en parte, a su atrincheramiento en las universidades de los países occidentales que vencieron en la Segunda Guerra Mundial. Entre la segunda y la tercera décadas de dicho siglo, cuando en los grandes países del continente europeo el fascismo (en sus versiones corporativista, existencias y racista) desplazó al positivismo que imperara durante el siglo XIX, las élites filosóficas que representaban a este último se vieron obligadas a huir al exilio.²¹ Y fueron acogidas, precisamente, en las universidades de "habla inglesa".

Fueron estos exiliados quienes llevaron la tradición analítica, mayoritariamente en la variante ofrecida por la concepción científicista, al otro lado del Canal de la Mancha, a las de Gran Bretaña; del otro lado del Atlántico, a las de Estados Unidos de América; y, allende los mares, a las universidades de Australia y Nueva Zelanda. Así, en lo que de manera retrospectiva podemos llamar sus dos primeras generaciones, la tradición analítica se ocupó principal aunque no exclusivamente de los problemas filosóficos generados por la nueva lógica, la nueva matemática y la ciencia natural, llegando algunos autores a hablar, en un eco kantiano, de una "filosofía científica".²² Para algunos de sus críticos, el interés de la tradición analítica en la nueva lógica, la matemática y la ciencia moderna merece ser descrito como obsesivo (por así decirlo, más bien que un positivismo lógico, una suerte de terrorismo lógico).

Sin embargo, en primer lugar, resulta implausible creer que, de todas las manifestaciones de lo humano, solo la lógica, la matemática y la ciencia, al contrario del arte, el comercio, la política, el derecho y la religión, por nombrar otras, pudieran carecer de potencial filosófico. Ciertamente, filósofos entre sí tan diferentes como Platón, Aristóteles, Tomás de Aquino, Descartes y Kant rechazan esa posición. Y, en segundo lugar, si la argumentación racional es, como se ha sostenido aquí, un rasgo distintivo de la filosofía, está fuera de lugar descalificar a la nueva lógica. Finalmente, el interés de la tradición analítica por la ciencia, como se sugirió en la cuarta sección de este prólogo, recoge una preocupación cuya historia ocupa, cada vez con mayor intensidad, la segunda mitad del segundo milenio de la era cristiana.

En la segunda mitad del siglo XX, la tradición analítica se extendió provechosamente a múltiples otras áreas, tales como la ética y la estética, así como a la filosofía del derecho, la economía, la historia, la política, la psicología e, incluso, al humor.²³ Lo hizo preservando el énfasis en el rigor argumentativo, la duradera herencia para la *tradición analítica* de su íntima relación con la nueva lógica, y tomándose en serio la valoración de la diversidad que caracterizó a la concepción terapéutica. Hablar de "filosofía analítica", entendiéndolo por ello la tradición analítica en filosofía, tiene la ventaja final de no suponer que exista en ella unidad temática alguna, como documentadamente

²¹ Una polémica interpretación del existencialismo de Heidegger que lo presenta como la facción que perdió la lucha por la hegemonía del nacionalsocialismo alemán (en contra de la variante racista), véase Víctor Farías: *Heidegger y el Nazismo* (segunda edición aumentada), Fondo de Cultura Económica: Santiago de Chile, 1998.

²² Véase, por ejemplo, Hans Reichenbach: *La Filosofía Científica*, Fondo de Cultura Económica: México, 1967; la primera versión inglesa con el título *The Rise of Scientific Philosophy* fue publicada por la University of California Press en 1952.

²³ Por ejemplo, David Wiggins: *Needs, Values, Truth*, Blackwell: Oxford, 1987; M. E. Orellana Benado, *A Philosophy of Humour*, Bodleian Library, D. Phil collection: Oxford, 1985; "La teoría reprimida del inconsciente", *Revista Latinoamericana de Filosofía* vol. XIII N° 1 (1987); y "Los derechos humanos y la ética de Estado" en Elena Aguila Zúñiga et al.: *Nuevos Acercamientos a los Derechos Humanos: Ensayos para la Dimensión Ética de la Democracia*, Corporación Nacional de Reparación y Reconciliación: Santiago de Chile, 1995. También múltiples de las contribuciones recogidas en Carlos B. Gutiérrez (editor), *El Trabajo Filosófico de Hoy en el Continente* (Memorias del XIII Congreso Interamericano de Filosofía), ABC: Bogotá, 1995; Ernesto Garzón Valdés y Francisco J. Laporta (editores): *El Derecho y la Justicia* (Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, volumen 11), Trotta: Madrid, 1996.

demuestra *Filosofía Moderna: Una Introducción Sínoptica*. Aficionados, profesores y alumnos podrán comprobar que, en esta obra, Roger Scruton ha diseñado una docta, estructurado y amena posibilidad de familiarizarse con la disciplina en el vasto rango de los autores, concepciones, problemas y métodos que encarnan el estilo de la tradición analítica en la filosofía contemporánea.

Para concluir, vale la pena destacar unas recomendaciones de Donald Davidson, P.E. Strawson y John Searle acerca de cómo responder a estudiantes de filosofía en América Latina cuando preguntan por qué deben estudiar la tradición analítica. Davidson aconseja revelarles que los númbros del Círculo de Viena eran socialistas. Strawson recomienda insistir en que la práctica de la filosofía analítica agudiza las capacidades críticas de los ciudadanos, una condición necesaria para que una sociedad democrática pueda aspirar al título de libre. Searle sugiere relatarles la siguiente anécdota: blandiendo su bastón, una anciana encaró a un joven profesor que, durante la Primera Guerra Mundial, cruzaba el prado de su *college* cargado de libros y le dijo: "Jovencito, ¿acaso usted no sabe que, en este mismo instante, jóvenes como usted mueren en el frente, defendiendo a nuestra civilización?". Ante lo cual, impertérrito, el joven profesor respondió: "Pero, mi querida señora, ¡sí yo soy la civilización que ellos defienden!".²⁴

²⁴ Los profesores Strawson Davidson y J. Searle formularon estas respuestas en conversaciones con el autor en Córdoba, Argentina; Oxford; y Santiago de Chile. Agradezco los comentarios a una versión anterior de este texto de Andrés Bobenrieth Miserda, Francisco Cueto Santos, Lucy Oporto Valencia, el Dr. Wilfredo Quezada Pulido, Julio Torres Meléndez y Carlos Verdugo Serna.

RESEÑAS

SEOANE, Javier: *Marcuse y los sujetos. Teoría crítica mínima en la Venezuela actual*, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas 2001.

Prof. Aníbal Gauna P.*

La línea principal que rige la exposición de la obra del profesor Javier Seoane, titulada *Marcuse y los sujetos. Teoría crítica mínima en la Venezuela actual*, consiste, según proponemos, en el desarrollo de la interpretación marcusiana del marxismo: el diagnóstico de una sociedad capitalista que no podía seguir considerando al proletariado como la clase revolucionaria que transformaría la historia de las sociedades humanas. Es la cuestión del (o los) sujeto apto para la transformación de la sociedad, y de su plataforma ética. Topamos con el título: *Marcuse y los sujetos*.

En primer lugar, Seoane nos muestra el giro que va de una práctica revolucionaria fundamentada en la miseria económica y humana, términos sinónimos en buena parte del marxismo de Marx, hacia prácticas revolucionarias sobre la base de los “instintos” y la cultura: la emancipación como necesidad “sentida”, y, en particular, una emancipación contra los imperativos del sistema que se apropia y/o debilita el yo crítico de los individuos. Por eso, está situado desde siempre en la esfera de la cultura. La sociedad industrializada se convierte en totalitaria, pero de una manera bastante más sutil que la fascista o stalinista, pues esta clase de sociedad: “... se caracteriza por ser invisible, en el sentido de que opera en el aparato psíquico creando necesidades artificiales acordes con el sistema” (pág. 237).

Por estos derroteros, la razón sensual marcusiana, equiparada con la razón sintiente de Zubiri, se convierte en otra modalidad de Razón crítica. Lo emotivo surge ante lo represivo, y se le enfrenta. De tal manera que en las áreas sociales en donde se hace presión, con los asfixiantes mecanismos megasocializadores de la sociedad industrial, como los medios de comunicación de masas, emerge un sujeto “guiado” por esta razón sensual. Este es un importante elemento para la comprensión, pues “Es éste el punto neurálgico de la crítica frankfurtiana –y en particular la de Marcuse– a la razón instrumental: lo que hay que evaluar desde la razón son los fines mismos, y no el simple cálculo de costos. El esfuerzo de la teoría crítica va dirigido hacia la constitución de una razón ética que jerárquicamente comande a la razón instrumental”(139).

Esta razón crítica sensual reventaría las ataduras del freudiano principio de realidad, en favor de un también freudiano, pero además “moderado”, principio de placer. Lo conclusión crítica evidente podría ser: Marcuse es, en realidad, un nihilista, pues lo que debe llevar adelante la práctica de las acciones son los deseos. Pero sobra “tela para cortar”, en esta fábrica de ropajes intelectuales, pues de lo que en realidad se trata es de hacer una cuidadosa y sutil distancia entre la represión excedente que gobierna las instituciones de las sociedades industriales, y la represión básica, indispensable para el funcionamiento de cualquier sociedad. Puede uno buscar similitudes entre esta represión básica, y la ética de mínimos que nos propone el autor al discutir las posibilidades de una teoría crítica en Venezuela.

A contracorriente de las ideas de Marcuse, pero a partir de su propio diagnóstico, Javier Seoane nos muestra que la nuestra es una época que ha de renunciar, dadas las evidencias históricas, a la transformación social radical. Y es que aún cuando Marcuse, según nos muestra el autor, se mantuvo optimista con respecto a los movimientos contraculturales de transformación social (estudiantes, negros norteamericanos, feministas), la

* Profesor e Investigador del Centro de Estudios Filosóficos de la Universidad Católica Andrés Bello.

verdad es que nunca dejaba en claro por qué estos movimientos debían llevar adelante dichas modificaciones sistémicas en favor del “mundo de vida”. Dicho de otro modo: Marcuse nunca aclaró cómo ocurría el paso desde “el sentimiento de la necesidad de emancipación”, hasta una sociedad socialista “racional”, en la mejor tradición de la herencia decimonónica de la teoría crítica de la sociedad.

De allí también la primera parte del subtítulo: Teoría crítica mínima (en la Venezuela actual), pues se trata de reformas y movimientos reformistas. La otra parte del mismo subtítulo es, a nuestro modo de ver, el encabezado de un interesante y enriquecedor aporte para la discusión de la sociedad venezolana de la actualidad, especialmente en cuanto a sus instituciones y procesos educativos. Partiendo del supuesto de que ninguna teoría crítica, puede prescindir de las condiciones sociales, económicas y culturales hacia las cuales se pretende como “crítica”, explora el profesor Seoane una institución en particular dentro del contexto nacional: la educación formal.

Ni proletariado, ni sectores medios. Estos, grupos minoritarios o “culturalmente antipáticos” en la Venezuela contemporánea, empujan a la afirmación de que las transformaciones “mínimas” de la sociedad venezolana han de comenzar por la constitución institucional de los sujetos, v.g. la educación escolar. Abandonar la educación bancaria (expresión de Paulo Freire), el magistrocentrismo, y la construcción de un curriculum tubular, entre otras importantes, se convierten en premisas de cambio impostergable. La educación, repensada en sus funciones críticas, ha de convertirse en proyecto de vida para el educador, pues la situación reclama “... educadores reflexivos que piensen y vivan la educación como ejercicio continuo de emancipación humana” (233).

Ya para finalizar este breve recorrido que nos ocupa, a través del texto acerca de Marcuse y la Venezuela del “por hacer”, según expresión del mismo Seoane, hemos de hacer una breve referencia al contexto global de interpretación en el cual se inserta la discusión que hace el autor acerca de las condiciones específicas de nuestro país. Este contexto es el de la denominada “postmodernidad”, a falta, quizá, de un nombre más llamativo para esta construcción intelectual. El nihilismo posmoderno es impugnado por Javier Seoane cuando le interroga: “... ¿cómo es posible el derecho a la diferencia sin una ética universal que lo sancione y una política que lo garantice? Negación abstracta y diferencialidad abstracta posmodernas sancionan positivamente el presente histórico concreto” (243).

Los caminos por transitar hacia una Teoría crítica mínima en la Venezuela actual, han de atenerse, por lo tanto, a alguna concepción de justicia social: una que aboga por la constitución de un sujeto individual autónomo, que pueda desarrollar habilidades morales para exigir responsabilidad de sus instituciones, y que pueda responder ante las mismas. Por este vía, podría aspirarse a la renuncia a una cultura familista, retroalimentada por las exigencias de una modernización parcial establecida sobre el suelo de la industria petrolera. Un texto, pues, como para coger palco.

GAUNA, Aníbal: *El proyecto político de Michel Foucault. Estrategias para la cultura venezolana*, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas 2001.

Prof. Jesús Hernández*

Hay mucha tela que cortar en la primera obra escrita para el público del joven sociólogo venezolano Aníbal Gauna. Quiero remarcarlo desde el inicio: es la primera obra, obra, a todas luces, de juventud, y por ello valiente con moderación, desafiante con cautela e ingenua con sabiduría.

A fin de dar cuenta justa de su alcance y limitaciones, pintaré con trazo grueso algunos de los hitos principales de un texto digno de lectura detenida y, por momentos, de serio acercamiento para pulir donde convenga y extraer conclusiones que un joven autor no debe ignorar, pero que es mejor ir aprendiendo poco a poco que suponer dadas como si nada hubiera ocurrido en la larga tarea de estudiar, escribir y publicar. Dividiré mi exposición de la siguiente manera: 1. La obra, por fuera. 2. La obra, por dentro. 3. La deriva venezolana.

1.- La obra, por fuera

Son cuatro las secciones en que el autor ha dividido su obra. Conviene saber que ellas recogen y prolongan el trabajo de grado con que en su día optó, brillantemente, al título de sociólogo. La última sección, no toda, pero sí en parte como luego se verá, recoge lo más novedoso y aplicado de aquel primer trabajo que, convenientemente modificado, ahora ve la luz pública. La última sección, de hecho, arrastra a las otras. El marco metodológico (sección primera), la breve reconstrucción del pensamiento de Foucault (sección segunda), saberes y poderes (sección tercera), han sido dispuestos para acceder a una cuarta, y en particular a la subsección 14 (estrategias para la cultura venezolana), que da sentido final y cierre a un texto denso, bien construido y, esperemos, académicamente provocativo. Qué acogida dispense el medio al que se dirige –el medio académico– es de todo punto impredecible: entre nosotros no son la lectura detenida, la crítica ponderada, la tertulia abierta y la corrección fundada criterios que guíen nuestra vida académica. Lo digo porque en el libro se recogen estudios, ideas y personajes de cierto calado nacional que han sido aludidos con la suficiente precisión y claridad como para que, si lo desean y sobre todo les importa, prolonguen una obra primeriza y a todas luces inconclusa. Y esta obra no es sólo académica, es política y moral y, por ende, invitación abierta al debate que quiere construir otra sociedad. Que sea, esta vez, un joven quien se lanza al agua siempre procelosa del debate, es motivo de satisfacción para sus formadores, que ven ahora cómo una tradición local, por débil que aparezca, concita talento joven para seguir adelante con mayor ahínco.

2.- La obra, por dentro

Quienes conocemos a Gauna, lo sabemos calmo, reflexivo, pausado, lento y tenaz. Algo de todo ello tiene su libro. Se ha tomado la molestia de dejar en claro que ha leído a Foucault de arriba abajo, haciendo acopio, a la vez, de reconocidos exegetas del pensador francés que lo guían, en momentos delicados, con mano precisa y tino cierto: se sirve de ellos honestamente y le ayudan a colocar las ideas en su puesto y rango.

Pero veamos en sus rasgos más notables qué lectura hace Gauna del autor francés. Ya he dicho que pintaré grueso, de modo que no busque el lector lo que avisadamente ya se indica que no encontrará: la minucia de un recorrido que un joven autor merece ver leída por haber elaborado un texto que no duda en publicar para seguir aprendiendo sin descanso.

* Director de la Escuela de Filosofía de la Universidad Católica Andrés Bello.

Apurándome yo mismo por declarar, según mis entendederas, cuál es el concepto que trama el texto, opto por el concepto de “sujeto”. No me opondría, en absoluto, a que lo fuera el concepto de “cultura” si de descender a la cripta se tratara. Pero en contra de Foucault, que no se cansa de mostrar-nos la bonita clase de sujeto político y moral que la cultura ha perfilado, considero que no voy solo: la propuesta final, como luego se verá, persigue otro sujeto, y otra cultura, desde luego, pero el concentrado es el sujeto. Gauna ha recorrido paciente, y aun aburridamente, cada concepto, cada idea, cada propuesta y cada esquina del pensamiento de Foucault. Pero su querencia, abordada sin prisas, tiene como norte la dimensión política del pensamiento foucaultiano. En este sentido, el título del libro es correcto. Veamos, entonces, qué ha vertido Gauna en su libro sobre dicha dimensión.

Poder y dominación emergen en esta dimensión como realidades claves encarnadas en cada institución de Occidente: acabar con ellas, dinamitarlas, o más modestamente redirigirlas a otras prácticas liberadoras (discursivas y efectivas) más humanas para decirlo en jerga estandarizada, constituye la propuesta de Foucault de la mano de Gauna. Y no al revés, porque el autor del texto, o sea, el que pone su mano y su lectura es Gauna, y no el monstruo francés, pretexto tan brillante como se desee, pero pretexto al fin. A fuer de injusto por no detenerme, como se merece el esfuerzo del autor, en cada paso capital de su recorrido, diré que a este respecto sorprenden dos elementos: uno, que Gauna se debate entre la exposición fiel y la distancia crítica. En mi opinión, y por esta vez, y deliberadamente, sucumbe a la primera en detrimento de la segunda, buena prueba de lo cual reside en constarrestar, si bien ponderadamente, cuanto ataque recoge en contra de su autor; y dos, si no leo mal, el precipitado último del proyecto político de Foucault se decanta en clave ética, clave que, sorprendentemente –si hemos de juzgar por la formidable investigación y particulares maneras metodológicas del nada convencional pensador francés- resulta tan antigua como ilustrada: propone un saber gobernar-se y gobernar de una lado, y propone un ethos resumible “en la coherencia a que me debo como ciudadano y que no es otra que la unidad de la identidad, la unidad de los principios, de manera que de ellos y solamente de ellos se es siervo. El sujeto ético es el que se sirve de medios y no de otros sujetos” (p. 231), o sea, una Estética de la existencia, por el otro. Ahora bien, -y es mi posición- una y otra propuesta paran en una conclusión de reminiscencias (de sabor ático y báltico) que una vez puestas, propician la sospecha de si para este viaje hacían falta tales alforjas. Me refiero a Foucault, naturalmente. Menos crípticamente: el monumental despliegue foucaultiano de sus estudios e investigaciones, ¿se corresponde con tan magra conclusión? ¿Habría que dar por concluida, al menos teóricamente, la modernidad, puesto que incluso quien tan portentosamente la adversa no la supera cuando asienta sus conclusiones? Menos pomposamente: ¿no será que, de grado o por fuerza, hemos de admitir que la modernidad, la ilustración, ha dado con algún aspecto ya inalterable, y obligado para nosotros, en la comprensión de nosotros mismos? No creo que Gauna ni Foucault renegaran de tales preguntas ni que, puestos a responder, pudieran hacerlo en clave nihilista. Por lo que paso a ocuparme de la subsección 14, verdadera parte de la obra cuyo autor, ahora sí, no es otro, en solitario, que Aníbal Gauna. Hasta aquí venía en buena compañía, pero venía de la mano. Veámoslo caminar por su cuenta y riesgo.

3. La deriva venezolana

La primera faena a la que procede nuestro novel autor es a la que metódicamente conviene: fundamentar el tránsito que va de Foucault a la cultura venezolana. Y la faena resulta cumplida, aunque no libre de jirones. En efecto, ya he dicho que si me ponen a escoger, opto por el concepto de sujeto, frente al de cultura, como clave de la obra que presento. La conclusión entrecomillada líneas arriba no me desdice. Siendo así, y a sabiendas de que alguna distinción fina ha de hacerse si se trata de, cual cirujano, intervenir sobre la cultura o intervenir sobre los sujetos (no quiero ni pensar el desastre que supondría identificar a la una con los otros, pues, supuestamente, la primera es una, y los otros muchos, y dotados de conciencia crítica, y el primero Foucault), siendo así, digo, si el discurso final pretende sujetos auto-regulados, antes que inimaginables, pero efectivas, intervenciones sobre la cultura (pozo de sometimientos diversos casi por definición), ¿por qué razones el discurso de Gauna prefiere el debate sobre la cultura que el debate sobre los sujetos? Seguramente por tres clases de razones al menos: una, porque haría traición a todo lo que ha escrito antes de la subsección 14; dos, porque sus interlocutores, en esta subsección, militan en clave cultural; y tres –decisiva a mi modo de ver-

porque Gauna podría replicar, con toda razón, a quienes como yo prefieren la discusión en clave de sujeto: ¿y con que sujeto hablo si los sujetos actuales no se dicen a sí mismos, y si se dicen la clave cultural en la que se dicen me brinda pautas para entenderlos que su no-decir-de-sí-mismos no me brinda? Por tanto, la elección del autor es metodológicamente impecable, pero ideológicamente parcializada, esto es, a partir de la dichosa conclusión entrecomillada, y si su elección en el contexto de la lectura de Gauna es correcta (y yo no veo razón para que no lo sea), parece que lo pertinente hubiera sido enfilar hacia consideraciones cuyo eje no sobrepasara desmedidamente al sujeto que se propone construir más que a la cultura que lo envuelve. Mi desazón, lo confieso, se funda en lo totalizante de las intervenciones culturales y políticas, que suelen reparar poco en los sujetos que son objeto de su intervención. Por el momento, no obstante, y habiendo dicho que el autor no yerra en su elección, me bastará invitarlo a considerar que tanto él, como yo, conocemos a sujetos que ya se han internado por otros caminos de auto-regulación, pero que no conozco –no sé si él– una alternativa cultural de ámbito local (que no sea de signo ilustrado) que venga dando la cara por otro tipo de regulaciones socio-políticas.

Bien, la subsección 14, como dije, constituye el camino solitario de Gauna. Pero eso vale en el sentido en el que se dijo. Porque como no podía ser de otro modo, rápidamente busca con quién habérselas y no siempre por las buenas: varios sociólogos venezolanos han sido llamados a capítulo en esta subsección, en particular Alejandro Moreno, a quien Gauna se opone, apoyado especialmente en Samuel Hurtado, para cantar las cuarenta a propósito de su desquiciante sujeto conocido con el nombre (que no es tal nombre, pues es un verbo) de funciona. Tal cual, no se espante el lector: el sujeto de Moreno se llama funciona; el de Gauna, si he de seguir con la juerga, se llama Aníbal. Pero no estamos para juergas. El hecho es que Gauna, al mejor modo ilustrado, avanza una crítica demoleadora sobre el modelo convival de Moreno, según el cual, la salida de nuestros quebrantos culturales, halla solución en los mismos resortes que sustentan esa cultura, el principal de los cuales es, dicho en solfa, que los hijos quieren mucho a sus madres porque las madres quieren mucho a sus hijos... y que no se les ocurra a los tales hijos salirse por la tangente (la tangente es la crítica ilustrada de Gauna, claro está), pues han de ir a parar, ahora sí, a las garras de dominación que es, a todas luces, la cultura occidental europea, cuya esencia de dominación bastante paladinamente denuncia Foucault y Gauna estudia pormenorizadamente. En estas estamos.

Pero dejemos atrás el momento de divertimento para cerrar ya esta presentación de un libro que, repito, por ser el primero de un joven sociólogo, con trazas de pensador, merece ser presentado en sociedad con cierto mimo: el libro de Gauna merece ser leído por buenas y diversas razones. Concluiré seleccionando dos: la primera no es otra que conocer la valiente salida a la luz pública de un sociólogo joven y prometedor. Y hecho eso, lógicamente, plantarle cara si el lector considera de interés salir al paso de lo que allí se sostiene. Mas como el modelo convival es el preponderante así nos opongamos, terminaré con una modesta advertencia: frecuentemente, los sociólogos –y nada digamos de los filósofos– tienden a creer, sin más fundamento que sus desmedidos egos, que sus explicaciones funcionan como causas históricas de acontecimientos históricos. Tenerlo en cuenta no le vendrá mal del todo a Gauna cuando, así lo esperamos, enfile su pluma hacia otra obra más acabada. Por esta vez, y para ser la primera, es justo decir que ha salido bien librado, a pesar de ser Foucault una especie de sirena cuyo canto, si es oído excesivamente de cerca, encanta hasta eliminar lo poco de sujeto (esa cosa que se desliza en nosotros) que nos va quedando en esta época de cultura cotidiana apabullante, uno de cuyos debeladores es el brillante y complicado pensador francés.

BERIAIN, Josetxo: *La lucha de los dioses en la modernidad. Del monoteísmo religioso al politeísmo funcional*, Anthropos Editorial, Universidad Pública de Navarra y Universidad Central de Venezuela, Barcelona 2000.

Prof. Hugo Antonio Pérez Hernáiz*

La teoría social se ha construido sobre la base del estudio de lo religioso. Aquellos a quienes hoy llamamos “clásicos” de la disciplina, Max Weber y Emile Durkheim, podrían reconocerse como pruebas textuales de esta afirmación. Y es notable que a estos dos autores se los haya clasificado como “pensadores” de la modernidad dominada por la Razón desacralizada. Sobre todo a Weber, máximo exponente en la sociología del “desencantamiento” nietzscheano del cambio de siglo. Para él, como bien señala Beriain, “A través de un específico proceso de racionalización que se da en occidente (...), el nuevo fundamento de validez o baremo crítico que estructura la nueva imagen moderna del mundo es la Razón (o las diversas voces de la Razón) y su portador primario, el sujeto, frente a fundamentos de validez metasocial –Dios, la naturaleza, etc.- que legitimaban la plausibilidad de la imagen premoderna del mundo.” (p.10) Proceso de desencantamiento que conecta al pensamiento unitario desacralizador de la Razón moderna con el variado, y aún más desencantado, pensamiento del nuevo (a pesar sus años) tiempo postmoderno.

Pero entonces, si hablamos de un mundo desencantado, de una estructura simbólica (si es que todavía se puede hablar en tales términos) signada por la cacofonía de interpretaciones alternativas, donde “la religión institucionalizada ya no es *el* sistema sino *un* sistema entre otros; de hecho, al surgir interpretaciones alternativas sobre el sentido de la vida, la religión se convierte en una cuestión de preferencia relativa” (p.15), ¿vale la pena entonces acercarse a la comprensión de esa estructura simbólica a través de una metáfora religiosa? Tal es el osado, pero clásico en la sociología, intento de este extraordinario libro. Así lo expresa el autor en su introducción: “la lucha de los dioses” es una metáfora para acercarnos a la estructura simbólica de las sociedades modernas que han pasado del monoteísmo religioso al politeísmo cultural” (p.9).

Beriain nos advierte, sin embargo, que es evidente que la religión no es el centro de la sociedad, pero tampoco lo es la economía, ni la política, mucho menos la ciencia o la técnica. Una metáfora tomada de uno de estos reinos nos debe servir entonces tanto como cualquiera, tomada de cualquier otro, para acercarnos a esa estructura simbólica. Pero en esto está la clave, la *contingencia*, y en ella el sentimiento de inseguridad del hombre. “Contingencia” define Beriain, “es aquello que no es ni necesario ni imposible, aquello que puede ser como es, pero que también puede ser de otro modo” (p.25). Esto es, incertidumbre e indeterminación, absorbidas por los hombres mediante fórmulas reductoras de esa contingencia. En las civilizaciones preaxiales (cosmogónicas) y axiales (salvíficas) estas fórmulas tienen un carácter marcadamente religioso. Fórmulas que reducen el mal apocalíptico y aseguran el orden cosmogónico (en las preaxiales), o fórmulas proféticas que permiten la salvación (en las axiales). El paso entre unas y otras es importante, como ya lo ha señalado Weber basándose en Jasper, porque representa el final del destino inexorable del ciclo cosmogónico y la emergencia de la “construcción social de la idea de salvación y la profecía así como la idea de una ‘satanización del poder del mal’”(p.27). El destino es, a partir de la emergencia de las religiones salvíficas, socialmente construible y los mecanismos de reducción de contingencia externos devienen en internos, con lo cual, a través del surgimiento de ascetismo cristiano protestante, y de su consecuencia no esperada, el capitalismo, llega Occidente a su época postaxial.

Pero en una modernidad postaxial, desencantada, que ha roto el monopolio cosmovisional de la religión, la contingencia deviene en simple azar y la fortuna en riesgo. Todo es probable en una ampliación incontrolable,

* Profesor de Teoría Social en la Escuela de Comunicación Social de la Universidad Católica Andrés Bello y en la Escuela de Sociología de la Universidad Central de Venezuela.

e insoportable para el hombre, de la contingencia: “A medida que la sociedad deviene más compleja, más posibilidades devienen visibles, es decir, lo que ocurre, sólo tiene sentido en el horizonte contingente de otras posibilidades” (p.58). Por lo tanto, ante este “futuro abierto e indeterminado”, aparece el riesgo como respuesta técnico-instrumental ante la indeterminación de la contingencia, la cual tiende hacia el infinito del progreso sin los límites impuestos por la religión.

También se replantea la preocupación sociológica clásica por el orden, pero partiendo de la premisa de la *improbabilidad* del orden social: “Las sociedades modernas postradicionales no tienen una preferencia definida por el orden en oposición al desorden, sino que existe la alternativa entre el orden y el desorden.” (p.86) Esta alternativa no se resuelve, porque en la misma medida en que se expanden las opciones, también se expanden los riesgos a los que, como moderna expresión de la contingencia que son, no es posible oponerles una fórmula reductora total (Dios). Así que cada quién se defiende como mejor puede: “los riesgos de individuos atomizados para los que la vida es una lotería, donde los riesgos están fuera de control y la seguridad es una cuestión de suerte; para los burócratas los riesgos son aceptables en la medida en que las instituciones dispongan de rutinas para controlarlos; el ermitaño acepta aquellos riesgos que no implican coerción de otras personas; para el empresario los riesgos ofrecen oportunidades y serían aceptados en el intercambio por beneficios; para el igualitarista los riesgos serían evitables a menos que sean inevitables para proteger el bien público.” (p.98), pero Beriain podría continuar hasta el infinito porque el panteón del politeísmo cultural sólo conoce los límites del progreso, que no tiene límites.

Las alternativas son todas desencantadas, pero no podemos servir a dos dioses al mismo tiempo: tenemos que escoger entre muchos dioses devenidos en poderes impersonales, pero que se comportan igual que los dioses antiguos, exigiéndonos lealtades y sacrificios. “El politeísmo moderno”, señala Beriain, “significa ‘varios’ no ‘cualquiera’” (p.135). En nuestra elección no nos ayuda la ciencia, como bien había señalado Weber siguiendo a Tolstoi, pues ésta es incapaz de responder a la pregunta por el “sentido”. La antigua jerarquía axiológica ha sido desencantada dejando sólo una heterarquía de valores que, además, luchan unos con otros. Como dijo Weber en una de sus conferencias poco antes de morir: “Los dioses antiguos, demitificados y convertidos en poderes impersonales, salen de sus tumbas, quieren dominar nuestras vidas y recomienzan entre ellos la eterna lucha”. El derecho, la ciencia, la tecnología, la nación, la clase social etc., sustituyen a Yahvéh, Brahman y a todos los otros, como “*realidades trascendentes intermedias ubicadas dentro del ámbito de lo profano*” (p.124).

Entonces, ¿en qué queda el *orden*? Beriain dedica todo la tercera y última parte del libro al problema de la “Identidad Colectiva e Integración en las sociedades Modernas”, y es muy significativo que el epígrafe para esta parte sea tomado de *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa* de Durkheim: “[...], pues una sociedad no está constituida tan sólo por la masa de individuos que la componen, por el territorio que ocupan, por las cosas que utilizan, sino, ante todo, por la idea que tiene sobre sí misma.” (p.157). Pues Beriain hace un notable recorrido por esta “idea de sí misma”, desde las ataduras primordiales (etnia, raza, lenguaje, territorio), hasta la construcción de las identidades de las sociedades modernas, selectivas de sus propias tradiciones y signadas por el azar convertido en destino. El resultado es la diferencia moderna entre cultura y política que permite al ciudadano del estado nacional ser a la vez miembro de una comunidad política y de una comunidad cultural. El equilibrio entre ambas resulta siempre difícil y el ejemplo más cercano a Beriain, y con el cual termina el libro es, por supuesto, el de los vascos.

Todo el último capítulo es dedicado al tema de la imposibilidad democrática de una política que considera al “pueblo nación” portador indiscutible de la soberanía nacional. Tal Dios subyuga la pluralidad de actores que inevitablemente forman la sociedad moderna, y la democracia, concluye Beriain “es aquella condición de posibilidad que permite el reconocimiento de tal politeísmo cultural. Entre éste y aquella existe una afinidad, mientras que todo régimen autoritario, del signo que sea, presupone un unitarismo uniformizador.” (p. 234).

Como se ve, este es un libro denso que plantea innumerables problemas a la teoría social actual. De seguro, no es la intención del autor resolverlos, sino quizás reivindicar la posibilidad de hacer preguntas sobre “lo social” desde la teoría sociológica clásica. El intento resulta en un libro complejo pero fascinante.

Logoi. Revista de Temas Filosóficos

Índice acumulado

ARTÍCULOS:

- Beriain, Josetxo:** *Contingencia social y liberalismo político*, 2002, Nº 5, p.
- Blank, Carlos:** *Popper y el problema de la autonomía del pensamiento sociológico*. 2001, Nº 4, p. 15.
- Carrera, Liduvina:** *Paradigma en el personaje de ficción*, 2002, Nº 5, p.
- Cavell, Stanley:** *La Visión del Lenguaje de Wittgenstein* (Tr. Víctor J. Krebs). 1999, Nº 2, p. 9.
- Dastur, François:** *¿Quién es el Zarathustra de Nietzsche?*, 2002, Nº 5, p.
- Dávila, Jorge:** *La paz de un guerrero del pensamiento*. 2000, Nº 3, p. 10.
- Desiato, Massimo:** *Teoría y Poder (El papel del intelectual según Foucault)*. 1999, Nº 2, p. 45.
- Fuenmayor, Ramsés:** *Educación y la reconstitución de un lenguaje madre*. 2001, Nº 4, p. 39.
- González Fabre, Raúl:** *La Teoría del Precio Justo según Francisco de Vitoria*. 1999, Nº 2, p. 81.
- Gros, Frédéric:** *Foucault y la función del intelectual: Un jansenismo político* (Tr. Carlos Padrón). 2000, Nº 3, p. 25.
- Guevara, María Fernanda:** *El amor en las relaciones concretas con el prójimo (Ontología y ética en El Ser y la Nada)*. 1998, Nº 1, p. 7.
- Guzmán, Rayda:** *Cinco órdenes en torno a un problema de ficción, ilusión y conocimiento*. 1999, Nº 2, p. 133.
- Hernández, Jesús:** *El liberalismo implícito de la tradición moral Aristotélico-tomista*. 1998, Nº 1, p. 27.
- Jara, José:** *De Nietzsche a Foucault, un peligroso tal vez*. 2000, Nº 3, p. 39.
- Kohn, Carlos:** *Apuntes para una crítica a la teoría liberal de la democracia: una visión desde América Latina*. 2000, Nº3, p. 57.
- Mujica Ricardo, Michel:** *Reconstrucción del campo intelectual de las teorías sociológicas del siglo XIX*. 2000, Nº 3, p. 69.
- Pérez Hernández, Hugo:** *Espacio, cuerpo y conocimiento. Sociología del espacio de producción del conocimiento*. 2002, Nº 5, p.
- Reyes, Oscar:** *La esperanza social post-metafísica en Richard Rorty*. 2000, Nº 3, p. 111.
- Rivas, Carlos:** *Lo dionisíaco y lo apolíneo como elementos configuradores de lo humano (Una lectura de "El nacimiento de la tragedia" de Nietzsche)*. 2000, Nº 3, p. 131.
- Sarmiento, Gustavo:** *Fuerza activa y relaciones entre substancias en los Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte de Kant*. 1998, Nº 1, p. 57.
- Seoane C., Javier B.:** *H. Marcuse: En búsqueda del sujeto perdido*. 1998, Nº 1, p. 73.
- Seoane C., Javier B.:** *Mitología, razón moderna, polimitismo y teoría crítica mínima*. 2002, Nº 5, p.
- Straka, Tomás:** *De la libertad cristiana a la libertad ilustrada. Notas para una historia de la ética en Venezuela (1753-1839)*. 2002, Nº 5, p.
- Tepedino, Nelson:** *La ética dialógica de Jürgen Habermas (Paradoja de una idea de racionalidad)*. 1998, Nº 1, p. 105.
- Urriola, Pedro Pablo:** *Algunas consideraciones sobre el materialismo eliminativo*. 1998, Nº 1, p. 123.
- Zerpa, Levis:** *¿Son posibles las divergencias genuinas en lógica?*. 2001, Nº 4, p. 59.

COMUNICACIONES:

- Astorga, Omar:** *Repensando el nexo entre ética y política*. 2001, Nº 4, p. 127.
- Briceño Guerrero, José M.:** *Conferencia inaugural del Primer Congreso Internacional sobre Pensamiento Europeo Latino Americano*. 2001, Nº 4, p. 81.
- Cuillerai, Marie:** *¿Podemos confiar?: Confianza dada y confianza producida*. 2001, Nº 4, p. 117.
- Dávila, Jorge:** *En el camino del pensamiento*. 2001, Nº 4, p. 89.
- Dávila, Luis Ricardo:** *La escritura de la modernidad: Gramática (y) política en Andrés Bello*. 2001, Nº 4, p. 191.
- Desiato, M.:** *Hermenéutica, postmodernidad, violencia*. 2000, Nº 3, p. 159.
- De los Reyes, David:** *Deslinde y unión de dos orillas. Una aproximación filosófica*. 2001, Nº 4, p. 105.
- Fernandez-Bollo, Edouard:** *Eugenio Espejo: Ilustración y visión del Indio*. 2001, Nº 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.

Reyes, Oscar: *Bolivarianismo, latinoamericanismo y tercermundismo.* 2002, N° 5, p.

Seoane C., Javier B.: *Desintegración social y desafíos ético-políticos para la Venezuela del por-hacer.* 1999, N° 2, p. 151.

Sologuren, Jaime: *Nihilismo y transvaloración.* 2002, N° 5.

Tepedino, Nelson: *¿Qué hacemos al leer filosofía?* 1999, N° 2, p. 173.

Zafrani, Haim: *Lugares de sabiduría judeo-musulmana.* 2001, N° 4, p. 231.

NOTAS:

Hannot, Thamara: *A propósito de Imposturas Intelectuales: de Sokal y Bricmont.* 2000, N° 3, p. 187.

Orellana Benado, Miguel: *Identidad, filosofía y tradiciones.* 2002, N° 5, p.

Seoane Pinilla, Julio: *Cuatro consideraciones a tener en cuenta acerca del autismo.* 1999, N° 2, p. 183.

Logoi. Revista de Temas Filosóficos

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, 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 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. 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. Asimismo, si el trabajo es aprobado con correcciones, el autor dispondrá de un plazo de treinta días continuos para realizarlas. Finalmente, una vez que el Departamento de Publicaciones envíe al Consejo de Redacción el formato de prueba de la Revista, éste entregará a cada autor su artículo para que en un plazo de 7 días continuos haga las revisiones finales al mismo.
- 6) Las colaboraciones deberán cumplir las siguientes características en su presentación: a) todas las notas estarán a pié de página; b) las citas de libros llevarán el siguiente orden: nombre y apellido del autor seguido de dos puntos; título de la obra en itálicas seguido de coma; en caso de traducción nombre y apellido del traductor seguido de coma (siempre y cuando estén disponibles los datos); 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 haya aparecido en nota la publicación, para las siguientes notas referidas al mismo texto sólo se requerirá asentar el apellido y nombre del autor, el título de la obra en itálicas y el número de página o páginas de referencia. *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 3º, Módulo A-2, Montalbán, La Vega, Caracas, Z.P. 1021, Venezuela.