



2004

REVISTA DE FILOSOFÍA / LÓGOI 7

# LÓGOI

Caracas  
2004



Centro de Investigación  
y Formación Humanística (CIFH)  
Estudios Filosóficos  
Universidad Católica  
Andrés Bello

# 7

REVISTA DE FILOSOFÍA

**LÓGOI N° 7**  
2004

**LOGOI**  
*Revista de Filosofía*



UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO  
Centro de Investigación y Formación Humanística (CIFH)  
Estudios Filosóficos

LOGOI N° 7  
*Revista de Filosofía*

Centro de Investigación y Formación Humanística (CIFH)  
Estudios Filosóficos

Director de este Número:  
*Prof. Javier B. Seoane C.*

Director Actual:  
*Prof. Jesús Hernández*

Consejo Editorial:  
*Prof. Oscar Reyes (Redactor General)*  
*Prof. Carmen Alicia Di Pasquale, Prof. Aníbal Gauna,*  
*Prof. Jesús Hernández Mayoral, Prof. Wilfredo Mañá*  
*y Prof. Carlos A. Rivas*

Traducciones:  
*Prof. Wilfredo Mañá, Prof. Hugo Pérez Hernández*

Asistente:  
*Br. Sarai Fermín Joves*

LOGOI Revista Filosófica  
© Universidad Católica Andrés Bello:  
Depósito Legal: pp. 199802DF38  
ISSN: 1316693X

Diseño y Producción:  
Publicaciones UCAB

Diagramación y diseño de portada:  
Isabel Valdivieso

Impresión: Editorial Texto, C.A.

## 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. Cristóbal Holzapfel** (Universidad de Chile)  
**Dr. Guillermo Hoyos** (Universidad Nacional Santafe de Bogotá)  
**Dr. José Jara** (Universidad de Valparaíso)  
**Dr. Victor Krebs** (Universidad Simón Bolívar)  
**Dr. Hernán López** (Universidad de Los Andes)  
**Dr. Ernesto Mayz Vallenilla** (Universidad Simón Bolívar)  
**Prof. Héctor Michel Mujica** (Universidad Central de Venezuela)  
**Dr. Pablo Oyarzún** (Universidad de Chile)  
**Dr. Benjamín 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)



## Sumario

### **ARTÍCULOS ..... 7**

*José Luis Chacón:*

El espacio del ser, el ser del espacio: la discusión  
acerca del espacio y sus alcances en la fenomenología de la  
percepción de Maurice Merleau-Ponty ..... 7

*Massimo Desiato:*

Una ética para la retórica: La “Nueva Ilustración”  
y los medios de comunicación ..... 75

*Mario Di Giácomo:*

En torno a la plenitud del origen ..... 117

*Daniel Jove:*

Aristóteles, Leibniz y la noción de entelequia ..... 135

*José Francisco Juárez:*

La formación en valores como principio rector de la calidad  
educativa en las universidades ..... 151

*Diego Larrique P.:*

La pertinencia de los clásicos en las ciencias del espíritu: la  
formación del canon sociológico ..... 181

*Julio López Saco:*

Dao: unidad, vacío, totalidad: ¿una visión generadora  
y orgánica del cosmos? ..... 215

*Alfredo Vallota:*

Dos posibles fuentes del Genio Maligno ..... 229

**COMUNICACIONES ..... 251**

*Anibal Gauna P.:*

Escenarios del Poder: de Adorno a Foucault ..... 251

*Oscar Reyes:*

Tablones y plumas de agua ..... 269

**ÍNDICE ACUMULADO ..... 291**

**NORMAS DE PUBLICACIÓN ..... 295**

***El Espacio del Ser, el Ser del Espacio: la discusión acerca del espacio y sus alcances en la fenomenología de la percepción de Maurice Merleau-Ponty***

*Prof. José Luis Chacón*

RESUMEN

Este artículo plantea la cuestión del espacio como problema filosófico desde la perspectiva de uno de los más connotados filósofos fenomenólogos contemporáneos: Maurice Merleau-Ponty. El centro de la cuestión que se estudia a fondo consiste en la paradoja de inmanencia y trascendencia presente en la percepción del espacio. El artículo enfrenta dicha paradoja discutiendo las dos formas de acceder a la comprensión del espacio, la de la inmanencia y la de la trascendencia, y luego, concluyendo la discusión con una ontología del espacio, la cual persigue responder la pregunta inicial: "¿qué es el espacio?". De este modo, se abordan las dos formas de comprender el fenómeno espacial según el proceder fenomenológico de Merleau-Ponty.

**Palabras claves:** Espacio, Merleau-Ponty, inmanencia, trascendencia, ontología del espacio

***The Space of Being, the Being of Space.  
The discussion on space and its scope in  
Merleau-Ponty's Phenomenology of  
Perception.***

Prof. José Luis Chacón

ABSTRACT

This article analyzes the question of the space as a philosophical problem from the perspective of one of the most recognized contemporary phenomenological philosopher: Maurice Merleau-Ponty. The focus of the studied question is the paradox of immanency and trascendency present in the perception of the space. The article faces this paradox discussing the two ways of access to the comprehension of the space, the way of immanency and the way of trascendency, and later, closing the discussion with an ontology of the space, that offers some answers to the initial question: what is the space? By this strategy, we face the two ways of understanding the phenomenon of the space, according the phenomenological way of Merleau-Ponty.

**Keywords:** Space, Merleau-Ponty, Immanency, Trascendency, Ontology of Space.

## I. EL ESPACIO

¿Qué es el espacio? Esta es una pregunta cuyo origen está sin duda determinado por la experiencia de aquello a lo cual se refiere dicho término. Quien hace una pregunta como ésta ha debido haber experimentado algún tipo de acercamiento con “el espacio”, ya bien desde un interés gnoseológico o desde un punto de vista existencial. Se pregunta por el espacio si se desea aprehenderlo como conocimiento porque en algún momento se escuchó la palabra “espacio” y ésta motivó el conocer lo que allí está implicado. Pero también surge la misma pregunta en quien vive, o ha vivido, una experiencia que se nombra con la misma palabra, como sucede por ejemplo con un artista o un arquitecto<sup>1</sup> cuya dimensión laboral se despliega en una realidad espacial. Con esto queremos decir que la pregunta “¿qué es el espacio?”, además de estar dirigida hacia una respuesta, también evidencia una intencionalidad que la origina, en otras palabras, una pregunta así posee una doble direccionalidad que indica un principio del cual surge y un fin al cual arriva.

Es importante resaltar este hecho porque esta pregunta no parece tener una respuesta unívoca y definitiva —esto no la hace incontestable ya que su surgimiento, como toda pregunta estructural, es ya un indicio suficiente para que exista respuesta<sup>2</sup>. El desarrollo histórico de cómo se ha intentado responderla sustenta esta afirmación. Desde el siglo XIX hasta el presente son varias las ciencias que se disputan la soberanía definitoria del espacio. Entre las más importantes tenemos a la física, las matemáticas, la psicología, la sociología, la geografía, la política y hasta la economía, las cuales ofrecen una fuerte competencia a la filosofía que por tantos siglos había sido la principal encargada de pensar el espacio. Algunas ciencias modernas se han inclinado por una respuesta objetiva; otras por una subjetiva. A pesar de que cada una ha brindado su aporte en el intento de dar una respuesta acorde a nuestra pregunta inicial, cada ciencia, sin embargo, parece haber contribuido a la disgregación de un sentido único del término mismo. En general, el espacio se ha convertido en asunto de muchos intereses y cuando preguntamos qué es el espacio, tenemos que

---

<sup>1</sup> Artista y arquitecto.

<sup>2</sup> “Todo preguntar es un buscar. Todo buscar tiene su dirección previa que le viene de lo buscado. Preguntar es buscar conocer ‘qué es’ y ‘cómo es’ un ente. El buscar este conocer puede volverse un ‘investigar’ o poner en libertad y determinar aquello por lo que se pregunta”. M. Heidegger: *El ser y el tiempo*, p. 14.

especificar a qué espacio nos referimos: el físico, el geométrico, el psicológico, el geo-político. En el marco de esta aparente pluralidad de sentidos, ¿cómo debemos formularnos una pregunta así?

Comencemos por revisar el sentido etimológico del término en cuestión. Nuestra palabra castellana espacio proviene del latín *spatium* la cual era usada por los antiguos romanos para referirse a un campo de carreras o paseos, o también a una extensión de tierra abierta. Un campo abierto es, en efecto, un elemento físico que puede ser aprehendido por la acción perceptiva del mismo. Ahora bien, el sentido de este término latino resulta bastante determinado y concreto en comparación con los sentidos antecedentes y sucesivos. Por ejemplo, no existe un término homólogo en el antiguo griego. De acuerdo a las investigaciones filológicas, son tres los términos por medio de los cuales se presume que los griegos pensaron el espacio: 1) como *to kenón*, significando lo vacío —en oposición a lo lleno (*to pneon*); 2) como *eidos*, o forma—en su sentido de receptáculo; 3) como *topos*, o lugar.<sup>3</sup> Similarmente en el presente, son varios los sentidos utilizados para definir el término espacio. En los diccionarios lingüísticos el espacio se define principalmente como continente de todos los objetos sensibles, pero además de esta acepción aristotélica, el término posee otras acepciones, diversas entre sí, como la geométrica, la psicológica, la musical, la metafórica, etc. También en los diccionarios filosóficos o incluso en los textos que tratan el tema en particular, se reafirma la pluralidad —y, a su vez, ambigüedad— semántica que ya señalábamos anteriormente.

Esto nos conlleva a asumir esta pregunta como una pregunta esencialmente filosófica, porque el espacio es ante todo un problema filosófico. La filosofía, en efecto, ha de confirmarnos si la definición del espacio posee la univocidad implícita en la palabra latina *spatium* o la equivocidad comprendida en las nociones griegas y contemporáneas. Preguntar “¿qué es el espacio?” es preguntar por el ser del espacio<sup>4</sup>; ¿qué es lo que hace que el espacio sea espacio y no cualquier otra cosa?, ¿cual es su *arkhé*, su *thelos*? Esta es, por lo tanto, una pregunta cuya naturaleza se asemeja a las que se hicieron —y que a partir de entonces dieron pie a un modo de preguntar que conocemos como filosófico— los pensadores de la

<sup>3</sup> F. Martínez M.,: *Historia de la filosofía*.

<sup>4</sup> “La pregunta que interroga por el sentido del ser es la que hay que hacer.” M.Heidegger: *El ser y el tiempo*, p.14.

*physis* en la antigua Jonia. Como objeto de la filosofía, el espacio debe someterse a una exploración que logre des-cubrir el “qué es”. Ante esta premisa, lo que la filosofía debe aclarar es si el espacio es un objeto, una entidad, una sustancia metafísica, un pensamiento, una construcción subjetiva, un efecto psíquico o una mera ficción intelectual. Además, la filosofía debe hacer resaltar lo que está implicado en dicho término: cuál es su estructura, cómo se llega a conocerlo, cómo se relaciona con sus contrarios y afines. En fin, la tarea filosófica de dar respuesta a qué es el espacio es, en este sentido, ardua y extensa; por fortuna esta pretensión se encuentra contenida dentro de un amplio contexto histórico.

Entre los muchos filósofos que han pensado el espacio hemos escogido a Maurice Merleau-Ponty (ver el Apéndice 1) quien, al igual que Martin Heidegger, ocupa la privilegiada posición de haber heredado y desplegado las dos posibles vías de la fenomenología husserliana<sup>5</sup>; Heidegger en *Ser y Tiempo*, Merleau-Ponty en *Fenomenología de la percepción*. Y es que la fenomenología (ver el Apéndice 2) posee un valor fundamental para todo el pensamiento contemporáneo: la fenomenología es filosofía postkantiana del siglo XX que, a través de su estilo interrogativo, radical e inacabado, quiere restituir las condiciones de certeza para el conocimiento, misión que es le es propia a la ciencia<sup>6</sup>. La reflexión filosófica de Merleau-Ponty sobre el espacio es indiscutiblemente relevante, por lo que será el medio a través del cual podremos pensar el espacio.

El planteamiento de Merleau-Ponty sobre la percepción, la cual es el tema primordial de *Fenomenología de la percepción*, nos abre los horizontes hacia un universo paradójico y fascinante, en especial para la temática del espacio. Para Merleau-Ponty la percepción tiene un carácter de significación, es una especie de aprehensión significativa, una *sinngebung sui generis*. En la percepción el significado, es decir, el sentido de lo percibido aparece, se hace patente como presencia. Es por ello que el filósofo francés llama a este acto “encuentro” del sujeto con el mundo –un encuentro al que agregamos los adjetivos “instantáneo” y “totalizante”. Por consiguiente, existe un lado que recibe la significación y otro lado que la emite. Este “encuentro” no es ni objetivo ni ideal; en él captamos -no definitivamente- la naturaleza misma del mundo y

---

<sup>5</sup> D. Huisman: *Diccionario de las mil obras claves del pensamiento*, p. 282.

<sup>6</sup> J.F. Lyotard: *La fenomenología*, p. 10-11.

toda su significación. Entonces, la percepción, según Merleau-Ponty, es ya conocimiento, no es su inicio sino que ya lo realiza. Es este el núcleo de toda la filosofía merleau-pontiana.

En este sentido, la percepción del espacio quiere decir la significación del espacio percibido. Cuando percibimos el espacio, estamos a la vez, captando su sentido que se hace patente en aquel mismo acto. Por tanto, realizar un trabajo sobre la percepción del espacio implica, no como consecuencia sino como necesidad, una ontología del mismo. La comprensión de su naturaleza, la aprehensión de su esencia, es precisamente lo que surge del acto de percibirlo, de hacerlo experiencia. Esta investigación precisamente seguirá el camino de la fenomenología de Maurice Merleau-Ponty en su intento de desentrañar el sentido del espacio. Por consiguiente, los resultados de esta investigación no son las deducciones lógicas de un proceso racionalmente constructivo. Desde el mismo punto de partida, esta fenomenología es ya una experiencia que, por una parte, se sintetiza en la forma de conclusiones a las observaciones hechas, y por otra, su comprensión completa queda abierta al modo del darse la existencia misma.

Para comenzar debemos tocar uno de los aportes más importantes de la *Fenomenología de la Percepción*, el cual es el señalamiento del carácter paradójico de la percepción. “Existe una paradoja de inmanencia y trascendencia en la percepción”, resumía Merleau-Ponty en su discurso *La Primacía de la Percepción y sus consecuencias filosóficas*<sup>7</sup>. “Inmanencia, porque el objeto percibido no puede ser extraño para quien lo percibe; trascendencia, porque siempre contiene algo más de lo actualmente dado”<sup>8</sup>. El fenómeno de la percepción envuelve en un sólo acto existencial lo percibido con el percipiente. La reflexión sobre uno conduce al otro porque ambos están íntimamente vinculados. Por esta razón nuestro autor dedica una gran parte de su esfuerzo en descubrir el fondo “eidético” de cada uno de estos elementos, del percipiente y de lo percibido, del cuerpo-sujeto y de su mundo alrededor.

Entonces, y de acuerdo con esto, la percepción del espacio también sería paradójica. La reflexión que realiza Merleau-Ponty

---

<sup>7</sup> Este es el discurso que dirigió Merleau-Ponty a la *Société Française de Philosophie* en Noviembre de 1946 después de la publicación de *Fenomenología de la percepción*. Éste tiene como intención resumir y defender la tesis central de dicha obra.

<sup>8</sup> M. Merleau-Ponty: *The Primacy of perception and its philosophical consequences*, p. 200.

sobre el espacio se mueve, sobre el hilo general de la obra, a través de los dos elementos de la dialéctica que se relacionan paradójicamente. Existe un aspecto inmanente del espacio en relación al sujeto que lo percibe como también existe un aspecto trascendente en relación a su sentido o significación general como hecho percibido. Este carácter paradójico lo resume Merleau-Ponty al final del segundo capítulo de la segunda parte de la *Fenomenología de la Percepción* cuando formula que la existencia es espacial y el espacio es existencial<sup>9</sup>. La primera frase indica la inmanencia, la segunda la trascendencia.

He aquí lo que a nosotros nos interesa estudiar a fondo. La paradoja de inmanencia y trascendencia presente en la percepción del espacio significa para nosotros la base a partir de la cual desarrollaremos nuestra discusión. La manera que enfrentaremos dicha paradoja es, primero, discutiendo las dos formas de acceder a la comprensión del espacio, la de la inmanencia y la de la trascendencia, y luego, concluyendo la discusión con una ontología del espacio, la cual persigue responder a esa pregunta que hacíamos al inicio, “¿qué es el espacio?”. Abordaremos, pues, las dos formas de comprender el fenómeno espacial según el proceder fenomenológico de Merleau-Ponty.

Para iniciar esta tarea debemos introducir algunos aspectos generales sobre el espacio. En primer lugar, todos hemos tenido algún tipo de contacto vivencial con el espacio, como algo real que “aparece” y se hace evidente en nuestra existencia. El hecho de que lo mentemos y lo señalemos como tal, nos hace pensar que el espacio existe, que es algo real. La fenomenología de Merleau-Ponty, en la reflexión abierta y originaria sobre el espacio, nos remite a la experiencia del mismo. Merleau-Ponty nos dice, en efecto, que el espacio no es una cosa que pueda ser tematizada, es decir, pensada como algo determinado según fórmulas o conceptos. El espacio objetivado es una reducción del mismo que impide el descubrimiento de su estructura y sentido. Para evitar esto, el espacio es considerado como fenómeno y como tal, la experiencia es nuestro único recurso de acceso. Es sólo en la experiencia del fenómeno espacial que podremos aproximarlo y comprenderlo.

---

<sup>9</sup> M. Merleau-Ponty: *Fenomenología de la Percepción (FdeP de ahora en adelante)*, p. 308.

En segundo lugar, la vivencia del espacio es llevada a cabo por nosotros, por nuestro cuerpo-sujeto. En este sentido, el cuerpo es el protagonista de la experiencia espacial y, por tanto, lo podríamos asumir como una especie de *subjectum*, fenomenal y necesario — pero no metafísico. El cuerpo es aquel elemento, ignorado por el empirismo y el racionalismo (o intelectualismo), que sirve de punto de partida para toda percepción y para todo conocimiento. La experiencia del espacio pasa también por el cuerpo, por esta razón el cuerpo se convierte en el eje primordial de la reflexión sobre el espacio.

Ahora bien, cuando Merleau-Ponty se lanza a descubrir el espacio en la experiencia descubre algo sorprendente, descubre el ser, el del espacio y el del sujeto (el nuestro). Espacio y ser se revelan como fenómenos que están relacionados de manera tal que el uno se fundamenta a través del otro, siendo el cuerpo el fundamento de esta relación. Espacio y ser están encarnados por medio del cuerpo que los sostiene y los hace aparecer.

La paradoja que anunciábamos anteriormente, “la existencia es espacial y el espacio es existencial”, se fundamenta precisamente en los dos aspectos que acabamos de mencionar: la experiencia y el cuerpo. El recorrido de la discusión sobre el espacio parte, por lo tanto, de la experiencia de percibir el espacio. Dicha experiencia encuentra primero al espacio del cuerpo, donde encontramos cómo la existencia es espacial. Luego la experiencia se dirige al espacio extra corpóreo, al espacio afuera del cuerpo e interesantemente re-encuentra al cuerpo; aquí la discusión hace el camino contrario para exponer que el espacio es existencial. A lo largo de todo el camino descubriremos, como fondo último, el “*être au monde*”, traducido como “ser-del-mundo” en el texto que hemos utilizado. La nueva subjetividad se define como “ser-del-mundo” por cuanto el sujeto está implicado en el mundo por medio de su cuerpo. La experiencia del espacio, percibir el espacio, nos lleva a afirmar nuestra condición. Es así como la ontología del espacio deviene en ontología general.

## II. LA DIALÉCTICA ESPACIO-EXISTENCIA.

Tal vez lo más importante que surge de la objetivación de *Fenomenología de la percepción* (tal y como hacemos en la Tesis de la cual proviene este artículo) es el haber detectado la existencia

de tres discursos implícitos en la narración merleau-pontiana. Uno es el de la crítica de otros postulados filosóficos y científicos que reflexionan sobre la percepción, entre ellos están los hechos a la psicología y la fisiología, al empirismo e intelectualismo, a Descartes, Kant, Bergson y Sartre. Otro discurso es el de la inmanencia, en el cual se “describe” el fenómeno particular sobre el cual está puesta la atención —cada una de las tres partes del texto corresponde a un fenómeno y a sus rasgos primordiales: el sujeto, el mundo y la relación entre los dos; los tres son descritos como fenómenos estructurales de la percepción. Y el tercer discurso es el de la trascendencia, que no es otra cosa más que el sentido que surge ante la reflexión fenomenológica. Este discurso resulta ser el más significativo, ya que presenta el ser del fenómeno (recordemos que el sentido para Merleau-Ponty no es mera significación sino que indica ante todo el ser y por esta razón la fenomenología merleau-pontiana deviene en ontología).

Pero este discurso triple se encuentra entrelazado de tal modo que se hace difícil distinguirlos entre sí debido al estilo literario de Merleau-Ponty. El sentido, por ejemplo, no aparece como una consecuencia lógica de la crítica y después de la descripción, sino que Merleau-Ponty lo muestra indistintamente en cualquier lugar del discurso global. Igualmente sucede con la descripción. Inclusive, la hipótesis general no se formula como algo explícito e inicial que luego se desarrolla y confirma, el sentido de la percepción es algo que se encuentra disperso a lo largo de toda la reflexión y que se recupera en la vivencia del texto total.

En este sentido nos hemos visto en la necesidad de separar los tres discursos y re-organizarlos de manera lógica con el propósito de comprender mejor el tema de estudio. Para discutir el espacio exponemos el discurso inmanente (descripción) y el trascendente (sentido), excluyendo, o mejor dicho, estrechando el discurso crítico con el propósito de precisar con mayor exactitud lo esencial del fenómeno espacial. Entonces nuestra exposición del espacio se estructurará en dos momentos, uno descriptivo y otro significativo, pero no debemos olvidar que cada momento está originalmente planteado de forma entrelazada por lo que uno no actúa sin el otro porque en la experiencia fenomenológica no hay proceso sino acto puro de presencia.

A) *La existencia es espacial: la espacialidad del cuerpo.*

Al concluir la reflexión fenomenológica sobre el cuerpo, Merleau-Ponty nos dice que “hemos aprendido de nuevo a sentir nuestro cuerpo, hemos re-encontrado bajo el saber objetivo y distante del cuerpo este otro saber que del mismo tenemos, porque está siempre con nosotros y porque somos cuerpo”<sup>10</sup>. Nuestro cuerpo es re-descubierto como el punto de referencia fundamental para nuestra existencia. De acuerdo a esto el cuerpo es “como el corazón en el organismo: mantiene continuamente en vida el espectáculo visible, lo anima y lo alimenta interiormente, forma con él un sistema”<sup>11</sup>.

Ahora bien, lo que ahora nos interesa es su comportamiento porque el comportamiento del cuerpo es, ante todo, espacial. Nos dice Merleau-Ponty que uno de sus rasgos esenciales es precisamente su espacialidad. Esto es lo que a continuación discutiremos a fondo.

1) Descripción de la espacialidad del cuerpo.

En primer lugar tenemos que el cuerpo, según Merleau-Ponty, no es el compuesto orgánico de la fisiología, como ya pudimos ver anteriormente, sino que es un modo particular de describir la subjetividad. Este término se refiere a la unidad existencial en la cual habitamos, unidad conformada por el cuerpo físico y por el cuerpo fenomenal. Nuestro filósofo no solo formula su definición de cuerpo sino que nos invita a conocerlo a través de la vivencia del mismo. Es así como descubrimos que éste comporta una espacialidad, determinante para una noción más general de espacio.

Es cierto que el cuerpo físico, por ejemplo, está compuesto de partes: las extremidades, el tronco y la cabeza (y cada una de éstas en sub-partes). No obstante estas partes actúan en conjunto, unificadas y coordinadas por un fenómeno más general y englobalizador que Merleau-Ponty llama con el término “*schéma corporel*”, originalmente utilizado por psicólogos como Schilder. Este “esquema corpóreo” más allá de ser el sistema mecánico que mantiene las piezas en su lugar, es la expresión del cuerpo fenomenal, es una especie de bosquejo o dibujo englobalizador que no se representa mentalmente sino que acontece como hecho

---

<sup>10</sup> M. Merleau-Ponty, *FdeP.*: p. 222.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 219.

existencial. El término esquema nos llama la atención porque expresa su carácter gráfico por una parte, y por otra, su naturaleza transitoria. Un gráfico es por lo general un dibujo sintético realizado sobre alguna superficie, un pedazo de papel o la pizarra, que está expuesto a la precariedad de estos materiales, el boceto, por ejemplo, puede ser borrado o desechado. Pero además de expresar esta particularidad, “el “esquema corpóreo” es finalmente una manera de expresar que mi cuerpo es-del-mundo”<sup>12</sup>. La presencia de este esquema no se evidencia por un análisis reflexivo ni por una deducción causal, sino que es anterior a toda tematización, existe ya y se manifiesta en cada acción corporal.

Como ejemplo de esto, nuestro autor nos invita a imaginarnos a nosotros mismos cuando estamos apoyados sobre una mesa o sosteniendo una pipa en la mano mientras estamos parados. En una situación como esta, acontece una especie de tensión especial sobre alguna parte corporal en particular; por ejemplo, cuando estamos apoyados es la mano sobre la mesa, cuando estamos parados es la mano que sostiene la pipa. Sin embargo, cada una del resto de las partes corporales no desaparece de nuestro conocimiento, sino que están allí, se sabe dónde se encuentran. La experiencia nos habla, pues, de ese fenómeno englobador que es el “esquema corpóreo”, que permite que permanezcamos como unidad, que no se desperdigen de la atención y el reclamo las diferentes partes del cuerpo. En la vida irrefleja, está presente, actúa, pero pasa por desapercibido. Este “esquema corpóreo”, fenómeno de nuestra propia existencia, no lo reconocemos hasta que lo tematizamos.

Cuando estamos apoyados sobre la mesa, toda la tensión se ubica en la mano que retiene todo el peso del cuerpo y se pone en contacto con el borde de la mesa. La mano es ese punto de tensión porque la situación general lo requiere: la inclinación del cuerpo, la ubicación y naturaleza de la mesa, la fuerza de gravedad. En aquella circunstancia, nosotros sabemos dónde está la mano, es decir, la encontramos en nuestro entorno por la tarea que está llevando a cabo, es decir, por su situación. No conocemos su posición como lo hacemos con un objeto cualquiera, sino que conocemos su situación. La mano no es una cosa que está entre la mesa y el resto de mi

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 218.

cuerpo, como nos la haría pensar el análisis reflexivo. La mano es la protagonista de esa situación. En este sentido es que Merleau-Ponty nos introduce a la noción de espacialidad, la espacialidad corporal. El espacio de esta circunstancia está determinado por la situación. “Mi cuerpo se me revela como postura en vistas a una cierta tarea actual o posible. Y, en efecto, su espacialidad no es, como la de los objetos exteriores o como la de las “sensaciones espaciales”, una espacialidad de posición, sino una espacialidad de situación”<sup>13</sup>. Tomamos, entonces, conciencia de la mano y el cuerpo por una experiencia situacional (existencial) más que por una reflexión que pone en evidencia la relación posicional de las partes involucradas. En otras palabras, la situación vendría a ser una realidad envolvente, aquello dentro de lo cual están abarcados ambos la mano y el cuerpo, por tanto, situación y “esquema corpóreo” coinciden por cuanto que ambas son rasgos de la existencia y dan lugar a la experiencia de la espacialidad corpórea.

Ahora bien, este esquema no solo se manifiesta cuando estamos en reposo, ni es inerte a factores externos. Como ya lo afirmaron algunos psicólogos como Konrad (fenomenólogo alumno directo de Husserl), este fenómeno es dinámico y es a través del movimiento que lo podemos evidenciar con mayor precisión. Incluso en los dos ejemplos anteriores, el esquema corpóreo se presenta como un fenómeno dinámico.

Los dos elementos de la situación son la mano, una extremidad de nuestro cuerpo, y la mesa, un objeto exterior. Ambos están vinculados precisamente por la situación de apoyo. Cuando reflexionamos sobre la misma, la mano se torna como la figura sobre el fondo que corresponde a la mesa. Pero la relación entre los dos elementos de la situación no es un hecho fortuito cualquiera. Merleau-Ponty, en este respecto, nos dice que el cuerpo está “polarizado” hacia las cosas que le atraen o que tiene que asumir como tarea. En el caso en discusión, la mano está polarizada por la mesa en cuanto a que es por medio de ésta que el resto del cuerpo se apoya. En otras palabras, la situación de apoyo se da por un fenómeno de atracción, de compromiso, que nuestro autor llama polarización.

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 217.

Ahora bien, cuando leemos el término polarización tendemos a remitirnos a la connotación de la física óptica o de la electroquímica. En la óptica, polarizar significa modificar los rayos de luz por medio de refracción o reflexión, de manera tal que no puedan refractarse o reflejarse de nuevo en ciertas direcciones. En la electroquímica, de una pila eléctrica por ejemplo, la polarización se da cuando en uno de los electrodos se depositan partículas de hidrógeno, aumentando la resistencia del circuito y por tanto disminuyendo la corriente que produce. Pero, el término más bien conserva su sentido lato. Merleau-Ponty lo utiliza para explicar que uno de los rasgos más esenciales del cuerpo es su poder de concentrar la atención en una cosa. Entonces, el que el cuerpo esté polarizado hacia las cosas significa, pues, que está en tensión hacia las cosas, tiende hacia ellas, está atraído y conectado. En otras palabras, la polarización corporal es un sinónimo de la intencionalidad husserliana. Según Husserl, la conciencia es proyecto del mundo en cuanto a que la conciencia siempre está dirigiéndose al mundo sin lograr abarcarlo por completo; y el mundo prescribe todo lo que se puede conocer de él a través de su unidad. La intencionalidad es, por lo tanto, la relación proyectiva y receptiva constante en la cual se encuentra el sujeto con su mundo. “En todo *cogito* actual, una mirada que irradia del yo puro se dirige al objeto que es el respectivo correlato de la conciencia, a la cosa, la relación objetiva, etc., y lleva a cabo la muy diversa conciencia de él.”<sup>14</sup> Como relación, la intencionalidad se caracteriza por su naturaleza direccional o dinámica y es por esta razón que Merleau-Ponty nos aclara que para comprender mejor la espacialidad del cuerpo debemos estudiarla en movimiento.

La investigación fenomenológica requiere de una *epoché* para lograr acceder a la experiencia original, como ya bien sabemos. Merleau-Ponty no realiza una *epoché* él mismo sino que hace uso de algunos ejemplos extremos para sondear lo originario de la percepción. Estos ejemplos son casos de estudio propios de la psicología, que han sido plenamente analizados con anterioridad pero que, bajo la lupa de nuestro filósofo revelan evidencias sorprendentes. Para la reflexión sobre el movimiento corporal Merleau-Ponty utiliza el caso de un paciente llamado Schneider, quien sufría de una deficiencia perceptiva que los psicólogos

---

<sup>14</sup> E. Husserl: *Ideas*, p. 199.

llamaron “ceguera psíquica”. Este es un caso extremo, y poco usual, el cual revela, de modo peculiar, el comportamiento inmediato e indeterminado del hombre, donde el “juicio” se encuentra desconectado por completo.

Observando el cuerpo en movimiento, los psicólogos Gelb y Goldstein evidenciaron dos tipos de movimientos: uno concreto y el otro abstracto. El movimiento concreto es aquel que se realiza irreflexivamente, es espontáneo y no requiere de mediación alguna. En cambio el movimiento abstracto es el que responde a un reclamo o pedido determinado, desde afuera del sujeto, y pone de manifiesto su libertad. Los mencionados psicólogos se han referido a éstos con los nombres *greifen* y *zeigen*, lo que es decir, coger, agarrar o tomar para el primer tipo y señalar o indicar para el segundo.

Un sujeto normal puede realizar ambos movimientos sin ningún problema. En cambio un sujeto como Schneider puede realizar movimientos concretos pero tiene grandes problemas al realizar los abstractos. A continuación señalaremos las observaciones que nuestro autor hace al respecto.

El sujeto, según Merleau-Ponty, está implicado con el mundo de una manera íntima y sobre todo “orgánica”, como ya habíamos señalado. Sus movimientos corporales son respuestas a la tensión en la cual se encuentra con relación a las cosas. Es más, nuestro cuerpo se mueve como si fuese halado por unos “hilos intencionales” que ejercen una especie de atracción a distancia. Los movimientos concretos evidencian que esta condición de implicación es pre-objetiva, la realizamos sin ningún tipo de reflexión; como sucede, por ejemplo, en una picada de zancudo. Cuando un zancudo nos ha picado en el brazo, nuestra mano se mueve hacia la picada para rascarla, irreflexivamente, automáticamente, es decir, sin tener una conciencia tética de aquella situación. El cuerpo se mueve, pues, por la percepción del hecho que reclama aquel movimiento sin siquiera pensarlo o representarlo: he aquí el vínculo entre el sujeto y las cosas que se hace manifiesto en este movimiento corporal concreto, revelando al cuerpo como “potencia de cierto mundo”. Este comportamiento se hace patente de igual manera en un sujeto sano como en un enfermo, en un niño o en un primitivo.

Pero el movimiento abstracto, o *zeigen*, con el cual tiene problemas un enfermo como Schneider, indica otro modo de ser en el mundo. La implicación que tiene el cuerpo con su alrededor puede ser completa o puede ser incompleta, según la decisión propia del sujeto. En otras palabras, el sujeto tiene la opción de desligarse del mundo a su antojo o de vincularse con él. Esto lo puede realizar un sujeto sano pero el enfermo no tiene esta opción, él está encerrado en su propia facticidad e inmediatez, por eso, al pedido de hacer un movimiento cualquiera, como tocarse la nariz o dibujar un círculo en el aire, éste tiene que sacudir todo su cuerpo hasta encontrar — por desciframiento— aquel movimiento que lo lleve a la respuesta adecuada. Las investigaciones sobre la estructura del movimiento abstracto señalan la existencia de unos puntos de apoyo esenciales sobre los cuales el sujeto puede abrirse libremente para llevar a cabo lo que se le pide o reclama; son precisamente estos los puntos de los cuales carece el enfermo. Esos puntos de apoyo o asideros, Merleau-Ponty los llama “puntos de presa”, los cuales varían según la situación. Sobre estos hablaremos más adelante cuando discutamos el espacio exterior.

Los dos modos de ser en el mundo que nos revelan el *greifen* y el *zeigen* nos hablan de una cierta posesión del espacio que en la actitud natural se nos hace difícil diferenciar. Nosotros estamos sumergidos en una existencia espacial primordial que nos limita pero a la vez nos potencia de manera alternante. El caso de Schneider nos lo muestra con una gran claridad, al mostrar las funciones fundamentales de nuestro comportamiento perceptivo. Por una parte la actitud del *greifen* nos refiere a una espacialidad cerrada y estática porque la adhesión se hace exclusivamente a un fondo dado, a un mundo dado. Por esta razón se llama movimiento concreto y Merleau-Ponty lo describe como un movimiento de carácter centripeto, es decir, la polarización, inmediata y no tética, atrapa y encierra los actos en el sujeto. Por el otro lado, la actitud del *zeigen* nos remite a una espacialidad abierta y alternante, en la cual el fondo es más bien un mundo construido, superponible al mundo dado. Este movimiento, que demuestra la capacidad de “abstracción” del sujeto, posee un carácter centrífugo, el sujeto recoge y “proyecta” sus actos; la polarización ya no es simplemente lo dado sino que es variable según la libertad del individuo. El sujeto normal, por consiguiente, se mueve entre estas dos actitudes, concreta y

abstracta. En esto consiste estar “abierto a lo posible”, apertura que es sólo realizable cuando el cuerpo es centro receptivo y proyectivo a la vez; es éste el que permite la alternancia entre los dos modos de ser<sup>15</sup>.

## 2) Sentido de la espacialidad corpórea.

En términos generales, ya habíamos detectado que hablar del “*schéma corporel*”, de lo que es y cómo se comporta, es hablar de la espacialidad del propio cuerpo. Como vimos el “esquema corpóreo” no debe ser comprendido como una especie de extensión cartesiana o como un compendio de asociaciones empíricas, sino como un fenómeno de situación, que rehuye toda determinación. Arias Muñoz nos señala que el esquema es el medio por el cual tomamos conciencia del cuerpo. Esto es así porque primero, no permite que el cuerpo se convierta en objeto para una conciencia inspeccionadora, y segundo, lanza el cuerpo al mundo con una intencionalidad que lo transforma<sup>16</sup>. El esquema, como la situación, engloba y proyecta, manifestando una cierta espacialidad. Por consiguiente, lo que está implícito y se manifiesta en tal esquema es la condición espacial propiamente corpórea.

Esta espacialidad, Merleau-Ponty la llama hasta este momento espacio corpóreo, pero a partir de la siguiente dilucidación sobre el espacio también utilizará el término espacio antropológico. El espacio corpóreo es el espacio del cuerpo-sujeto. No es un espacio objetivo como el de Descartes o el de Newton, ni tampoco metafísico como el de Leibniz, tampoco trascendental como el de Kant, sino

---

<sup>15</sup> Los intentos de explicitar las causas de estos movimientos han recorrido los extremos del empirismo y del intelectualismo. Merleau-Ponty hace una larga exploración en cómo cada posición da razón del greifen y el zeigen, que no discutiremos ahora, para luego llegar a afirmar que el comportamiento humano es uno sólo y no puede ser descompuesto en distintas partes. Los movimientos concreto y abstracto parecen pertenecer cada uno a una condición diferente del comportamiento: el greifen a lo fisiológico y el zeigen a la conciencia. Pero cuerpo y conciencia pertenecen a un mismo fenómeno; separarlos como si fuesen variables ajustables interdependientemente de un experimento físico conlleva a “nivelar el comportamiento” como precisamente lo han hecho la fisiología mecanicista o la psicología intelectualista.

*No obstante, Merleau-Ponty hace una importante reflexión que debemos precisar. En términos de la conciencia, salvando la consideración de la conciencia constituyente, el zeigen se diferencia del greifen porque en el primero se da conciencia del objetivo que se desea señalar. La conciencia es el poder de señalar el objeto, en cuanto éste es objeto intencional. En este sentido, el acto de señalamiento se realiza en la existencia «para-sí», el objeto es poseído por la conciencia. En cambio en la acción de coger, el objeto no es significativo, es una mera cosa, por lo que acontece en la existencia «en-sí». Es por esto que nos referíamos al greifen y al zeigen como los dos modos de ser, las dos maneras de referirse al mundo: el ser-para-sí y el ser-en-sí.*

<sup>16</sup> J.A.Arias Muñoz: *La antropología fenomenológica de M-P.*, p. 67.

fenomenal. En cierto modo el espacio corpóreo nos recuerda al espacio de Berkeley, quien ya anunciaba la dependencia del mismo a la naturaleza corpórea del sujeto. Sin embargo, el filósofo irlandés, contrariamente a Merleau-Ponty, no pudo darle carácter de realidad y lo redujo a una mera idea nominal de la subjetividad.

En consecuencia, podríamos decir que con la afirmación del espacio corpóreo tenemos luego dos tipos de espacio distintos, éste y el espacio exterior u objetivo. Una dualidad de espacios podría conducirnos al cartesianismo que hemos tratado de superar con la actitud fenomenológica. Pero, ambos espacios se encuentran entrelazados entre sí de forma que uno no se da sin el otro, conforman una *gestalt*; tematizar uno hace aparecer el otro inevitablemente. No es que uno esté contenido dentro del otro ni que se puedan derivar mutuamente. “El espacio corpóreo no puede convertirse de verdad en un fragmento del espacio objetivo más que si en su singularidad de espacio corpóreo contiene el fermento dialéctico que lo transformará en espacio universal”<sup>17</sup>. Esta relación dialéctica es, tal vez, uno de los aspectos más importantes que debemos discutir a fondo. Detengámonos un momento en lo que está implicado en esta relación.

El descubrimiento más resaltante de la *gestaltpsychologie* es haber puesto en evidencia uno de los modos esenciales del comportamiento perceptivo del hombre: toda figura es percibida sobre un fondo, todo punto se hace presente en un horizonte. La figura y el fondo son, entonces, los dos elementos estructurales de la percepción gestáltica. Sin embargo, esta psicología supuso que la estructura figura-fondo está dada sobre un espacio objetivo cuyas características son las mismas del espacio moderno, es decir, inteligible, homogéneo y exterior. La investigación de Merleau-Ponty nos revela un nuevo deslinde a esta estructura. La figura aparece clara y separada de su fondo motivada por el sujeto perceptor. Cuando nuestro cuerpo se polariza hacia la figura, el fondo se opaca y pierde nitidez, haciendo resaltar la figura de la cosa hacia la cual se da la polarización o intencionalidad. El protagonista de este espectáculo no es ni la figura ni el fondo, es el espectador mismo, es nuestro cuerpo. Las cosas no aparecen de modo pasivo e inerte en el campo perceptivo, la relación entre las figuras y los fondos se desarrollan como una dialéctica vital, fundamentada por el cuerpo-

---

<sup>17</sup> M. Merleau-Ponty: *FdeP.*, p. 119.

sujeto. Por consiguiente, aunque el fundamento del espacio es precisamente la estructura punto-horizonte, el cuerpo es el tercer término de dicha estructura<sup>18</sup>. La dialéctica es llevada a cabo por un tercer elemento. Si la figura y el fondo se despliegan como característica esencial de un espacio exterior, entonces, el cuerpo, que comporta una espacialidad propia, cumple el papel más determinante de todos.

Así como la estructura figura-fondo está mediada por el cuerpo, también la relación espacio objetivo y espacio corpóreo está mediada por el cuerpo como “ser-del-mundo”. Las cosas acontecen en el espacio objetivo, sin embargo, es el espacio corpóreo el que permite la distinción de las cosas unas de otras, precisamente porque existe un vínculo “íntimo y orgánico” entre el sujeto y su mundo. El vínculo es íntimo porque es pre-objetivo, y orgánico porque el cuerpo está implicado como sistema físico y fenoménico. En este sentido Merleau-Ponty nos recuerda que ciertos términos como ‘sobre’, ‘debajo’ o ‘detrás’ anuncian ya el papel vinculante que desempeña nuestro cuerpo. Estas preposiciones señalan el cuerpo como origen del punto de vista, como aquello que determina la situación. Volvemos a ese aspecto que mencionábamos atrás, la espacialidad del cuerpo es una espacialidad de situación y no de posición; es existencial y no extensa. El sentido del espacio corpóreo lo podremos comenzar a aprehender al revisar las conclusiones de la reflexión sobre el movimiento corporal.

El sentido del movimiento revela tres aspectos fundamentales, la identidad de la sensibilidad y la significación, la intencionalidad como motivo motriz y el habitar. En primer lugar, el caso de “existencia completa” como el de Schneider, revela, a través de una deficiencia patológica, que existe una estrecha relación entre sensibilidad y significación. En casos como este, la significación se da como un proceso de compilación y análisis de datos sensibles porque Schneider, por el hecho de estar encerrado en su propio mundo, no tiene más la “plasticidad” original de halar y ser halado, hacia y por, los hilos intencionales. En cambio, en el sujeto normal sensibilidad y significación no están separadas: los objetos están desde el principio “preñados” de significado por tanto el dato sensible es desde el principio un dato significativo. Ya en *Estructura del comportamiento* Merleau-Ponty afirmaba que el cuerpo es una

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 119.

realidad activa que consiste en significar (en esta obra termina por demostrarla). El cuerpo “es un nudo de significaciones vivientes, y no una ley de un cierto número de términos covariantes”<sup>19</sup>. La naturaleza del cuerpo hace, entonces, que sensibilidad y significación puedan identificarse. El dato sensible funda al acto de significación, pero es sólo a través del acto perceptivo que evidenciamos lo sensible. En este sentido es que Merleau-Ponty utiliza la metáfora de la fisionomía: en un rostro el dato sensible coincide con la significación<sup>20</sup>.

En segundo lugar, la significación, que se puede también comprender como un “condicionamiento existencial”, permite al sujeto instalarse en los objetos, penetrarlos y vivirlos según lo que estos reclamen. El poder proyectivo que tenemos hacia las cosas es descrito como “un vector móvil” que Merleau-Ponty llama “arco intencional”. El arco intencional es una especie de poder motriz que poseemos y nos proyecta al mundo en cada situación, teniendo como centro y punto de apoyo al cuerpo. “Es este arco intencional lo que forma la unidad de los sentidos, la de los sentidos y la inteligencia, la de la sensibilidad y la motricidad”<sup>21</sup>. En este sentido, podríamos decir que este arco intencional es esencialmente una facultad de la conciencia porque su origen es la intencionalidad, o polarización, la cual comporta el carácter más resaltante de la motricidad del cuerpo. Merleau-Ponty nos dice a este respecto que la conciencia y movimiento coinciden, el último es expresión de la primera: “todo movimiento es...movimiento y conciencia de movimiento”. Esto es así porque si sensibilidad y significación coinciden entonces el movimiento es la realización de la significación. El cuerpo se mueve al ser halado por los hilos intencionales de las cosas, y se mueve cuando hay “comprensión” (sobre este término hablaremos más adelante) y se dirige al origen de la sollicitación intencional. Por consiguiente, la conciencia se manifiesta en el movimiento. Pero, según esto, la conciencia debe

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 168.

<sup>20</sup> Tanto el empirismo como el intelectualismo separan la sensibilidad y la significación como dos momentos de un mismo acto. El intelectualismo reduce la primera a la segunda, es decir la forma al contenido, y el empirismo subsume el contenido a la forma autónoma, el segundo al primero. La crítica que hace insistentemente la fenomenología de Merleau-Ponty, es que la existencia no está determinada por alguno de los elementos por separado sino que ésta se despliega como una dialéctica en la cual materia y forma aparecen integradas y entrelazadas una a la otra sin posibilidad de una superación unilateral.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 153.

ser, además, de relación, como la entiende Husserl<sup>22</sup>, es una potencia también: “la conciencia es originalmente no un “yo pienso que”, sino un “yo puedo”<sup>23</sup>; en otras palabras, una potencia motriz.

Podemos ampliar la discusión sobre la conciencia agregando que la conciencia en cuanto a “ser-para-sí” no es algo independiente del cuerpo como una realidad o un mecanismo en sí mismo. La conciencia es el modo de nuestra implicación con el mundo. El hecho de que Merleau-Ponty comprende la motricidad como intencionalidad original<sup>24</sup>, y si recordamos que la intencionalidad es el modo en que se despliega la conciencia, entonces la motricidad del cuerpo demuestra que cuerpo y conciencia son dos aspectos de un sólo fenómeno. “La conciencia es el ser-de-la-cosa por intermediario del cuerpo”<sup>25</sup>.

Regresamos así de nuevo a la noción de “esquema corpóreo”. En la experiencia motriz, y también en la experiencia general, el cuerpo toma conciencia de sí como “cuerpo en el mundo”, como unidad que resume el sentido de la existencia que se hace presente como hecho, como realidad. El aspecto fenomenal del “esquema corpóreo”, que veíamos anteriormente, no es más que la manifestación presencial de la conciencia encarnada que Merleau-Ponty llama con el término cartesiano *cogito*. Por esto, dice nuestro autor, que ni el movimiento ni la espacialidad del cuerpo son representaciones, sino presencias. El cuerpo se convierte, por consiguiente, en el punto de referencia primordial, es el “sistema de posiciones actuales...sistema abierto de una infinidad de posiciones equivalentes en otras orientaciones”<sup>26</sup>. Y el esquema corpóreo garantiza la unidad para que tal hecho se manifieste.

Estamos, pues, íntimamente e indisolublemente vinculados al mundo por un *cogito* que no es ni trascendental ni metafísico. No obstante, nos surge la duda sobre la modalidad de esta vinculación, porque si son dos los modos del “ser-del-mundo”, como veíamos

---

<sup>22</sup> “Desde el momento en que hay conciencia, y para que haya conciencia, es preciso que se dé algo de lo que ella sea la conciencia, un objeto intencional, y solamente podrá referirse a este objeto en tanto que se «irrealice» y se arroje en él, que esté toda entera en esta referencia a... algo, que sea un puro acto de significación.” *Ibid.*, p. 138.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 154.

<sup>24</sup> *Ibidem.*

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 155.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 158.

anteriormente, esto implica a su vez que se dan unos niveles de conciencia, uno referido al *greifen* y otro al *zeigen*. Aunque decíamos que la diferencia entre el segundo y el primero era la conciencia, de acuerdo a lo recientemente expuesto, incluso en el *greifen* se da conciencia, pero es un tipo de conciencia no tematizada, no reconocida. ¿Será esta la conciencia primordial, la existencia originaria en la cual se encuentra el “ser-del-mundo” y del cual parten todas las acciones del sujeto? ¿Podríamos llamar a este estado originario, o fundamental? ¿Será este el sujeto anterior que se manifiesta como *hipokeimenón*? Esto será expuesto con mayor precisión cuando nos introduzcamos en la discusión del espacio objetivo.

En tercer y último lugar, la exposición sobre la espacialidad del cuerpo cobra una significación más profunda cuando Merleau-Ponty lleva la discusión al plano existencial del habitar. Todo lo anteriormente expuesto tiene sentido porque el cuerpo como unidad, como totalidad de la experiencia humana, habita el espacio. El cuerpo no está en el espacio, como nos hace entender el pensamiento objetivo, el cuerpo es del espacio, habita el espacio<sup>27</sup>.

Pero, ¿que significa habitar? Habitar, por una parte, significa vivir (poseer vida, estar) o morar (residir en un lugar); ambos sentidos implican una doble condición espacial y temporal. Habitar es, pues, una acción del ser que se despliega en una doble condición extendida, en un “aquí” y en un “ahora”, siempre. Para ahondar en este importantísimo aspecto, nuestro autor expone algunas ideas en relación a un término que se relaciona con el habitar, este término es la *habitud* o el *hábito*.

En primer lugar, la noción implícita en ésta es aquello que por acción de la repetición se adquiere. Pero, Merleau-Ponty apunta a algo más, que tiene que ver con la experiencia del “habituarse” a las cosas y a las situaciones. Ante todo, *habitud*, *hábito*, *habituarse* implican todos acción o movimiento. Es en la actividad específica que adquirimos la *habitud*, por tanto, se da en la experiencia, en la existencia. La actividad es movimiento intencional, es movimiento de nuestro cuerpo hacia las cosas. De hecho, Merleau-Ponty afirma que lo que adquirimos con la *habitud* es una significación motriz, es decir, un sentido del movimiento, un movimiento con sentido,

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 156.

un sentido motriz. No es una comprensión intelectual, sino una comprensión corporal dada en el movimiento mismo.

Para que exista hábitud debe haber movimiento constante; nos habituamos a algo siempre y cuando repetimos la acción varias veces ya bien sea una seguida de la otra o por ciclos temporalmente próximos. Además, si reflexionamos con detenimiento sobre la hábitud, vemos que al habituarnos a algo, nos situamos en ese algo como si lo amoldáramos a nuestro cuerpo, como si hiciéramos nido en él. Habituarse es por tanto familiarizarse con la cosa o la situación, es hacerlas propias. Por eso Merleau-Ponty dice que la hábitud es una extensión de nuestro “ser-del-mundo” porque agregamos a nuestra propia corporeidad, que siempre nos ha acompañado, algo nuevo, una espacialidad nueva que representa una extensión, un añadido, un engendro de lo original<sup>28</sup>. Con la hábitud, podríamos decir, que crecemos, nos ampliamos al mundo y por consiguiente hacemos de él presa, una propiedad un poco más amplia de la que tenemos de base.

Los ejemplos dados por Merleau-Ponty son extraordinarios porque son extraídos de la cotidianidad; el uso de un bastón, de un sombrero, de un vehículo son claras muestras de lo que implica y significa la hábitud, en particular, y en general, habitar el espacio. Habituarse a un sombrero, por ejemplo, es amoldarse a éste, o mejor dicho hacer que éste se amolde a la cabeza. Una vez logrado este propósito, el sombrero no es una cosa sobre la cabeza, es de hecho parte de ésta, es una extensión, que se evidencia como unidad junto a lo extendido. La cabeza adquiere una nueva significación, un nuevo sentido; desde la perspectiva del espectador (quien está afuera) la cabeza posee algo que le añade o le resta presencia y desde el propio usuario (adentro, de quien usa el sombrero) el reconocimiento de la propia cabeza es la misma pero con un sentido ampliado. Esto que nosotros hemos llamado reconocimiento, Merleau-Ponty lo llama “saber corporal” y lo distingue de todo automatismo y todo conocimiento intelectual. La hábitud no es una acción mecánica, automática o que se mueve a sí mismo, ni es una representación, lograda o propuesta. La hábitud es “una cierta modulación de la motricidad” o lo que sería igual, una cierta modulación del ser. Es decir, si la motricidad es la intencionalidad en acción; y la

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 161.

intencionalidad manifiesta nuestra implicación con el mundo, entonces la motricidad es una clara expresión de nuestro modo de existir, de ser, de “ser-del-mundo”. Con la habitud modulamos nuestro ser, lo hacemos evidente. En el ejemplo del sombrero, al habernos habituado a éste —y éste a nuestra cabeza— hemos, pues, modulado, expresado, manifestado lo que somos y el modo en que existimos: en este caso, una persona con sombrero.

Es importante resaltar que esta modulación no es el resultado de un conocimiento o de una representación, sino es expresión de un saber corporal, como ya lo habíamos mencionado. Merleau-Ponty entiende este saber como comprensión y comprensión, a su vez, como “experimentar la concordancia entre la intención y la efectucción”<sup>29</sup>. La comprensión es por tanto la correspondencia o concordancia de dos momentos en un sólo acto. Todo movimiento habitual está estructurado por la intencionalidad y la efectucción. El primer momento indica la implicación, el entrelazamiento del sujeto y la cosa que se da como conciencia, es decir como relación intencional. El segundo momento es el cumplimiento, el llevar a cabalidad, a término, dicha relación, dicha implicación: es el movimiento mismo. ¿Acaso esta formulación no nos recuerda a la relación entre potencia y acto de Aristóteles? Según Copleston, Merleau-Ponty, sin embargo, no tuvo contacto alguno con la filosofía aristotélica<sup>30</sup>.

Si reflexionamos el movimiento de esta manera, vemos por separado los momentos, pero, éstos no se dan por separados, son paralelos y están encerrados en una misma “ola temporal”. En otras palabras, los mismos van juntos y de hecho no se conforman como dos momentos, son un sólo momento en la mencionada concordancia. Ahora bien, ¿significa esto que cuando no hay comprensión no hay habitud y luego se da la separación de los momentos? Esto parece ser lo que sucede en enfermos como Schneider. Cuando no hay comprensión, la intencionalidad puede aparecer como horizonte, sin embargo la efectucción no se hace de inmediato, por eso Schneider necesita hacer unos movimientos previos como para descifrar, como para atrapar el movimiento adecuado. También podemos pensar en aquellos momentos en los

---

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 162.

<sup>30</sup> F. Copleston: *Historia de la filosofía*.

cuales no estamos familiarizados con lo solicitado, nuestros movimientos se efectúan con inseguridad o con torpeza, por ejemplo cuando estamos aprendiendo a bailar. Al principio se da una separación entre la intencionalidad y la efectuación; se sabe cuáles son los pasos a dar pero estos se realizan con dificultad y unos cuantos segundos después de lo que les corresponde. No obstante cuando se logra la habitud, luego de mucha práctica, los pasos alcanzan la música y se disuelven en un constante fluir. La comprensión es adquirida y esto es precisamente lo que significa poseer un saber motriz.

En conclusión, habitar el espacio es análogo a poseer el espacio, es por consiguiente la modalidad en que hacemos propio el mundo ya estando en el mundo, o siendo de él. Dicha apropiación la realizamos por medio del cuerpo, por lo que podríamos decir que el cuerpo como condición de nuestra existencia es espacial. El requisito para que esta espacialidad se manifieste es, pues, el cuerpo.

El cuerpo, según hemos aprendido de Merleau-Ponty, está en un perpetuo movimiento hacia el mundo. Este hecho es lo que hace que la intencionalidad engranada con la ejecución de la misma no sea mera idea o sensación. La intencionalidad que se realiza o lleva a cabo en la ejecución es real y presente en cuanto a que se encuentra en nuestro cuerpo, ya bien sea por ejemplo rascando una picada de zancudo o colocándose un sombrero sobre la cabeza. En este sentido, podemos entender que el cuerpo es un mediador de un mundo. Estamos halados hacia las cosas y las cosas cobran presencia a través de nosotros por intermedio del cuerpo.

Ahora bien, con la habitud ese mediador que es el cuerpo adquiere una nueva significación. En el ejemplo del sombrero lo veíamos con claridad. Tanto externamente, para los otros percipientes, como internamente, para la percepción de sí, el uso de un sombrero le confiere al cuerpo una nueva presencia, un nuevo sentido.

Una vez habituado, el movimiento corporal se torna expresivo y elocuente como es el caso del pianista y su música. ¿Qué es lo que sucede aquí? La habitud del pianista con su piano es la comprensión, la correspondencia entre intención y acto. Hay una significación porque los dedos del pianista han aprehendido el sentido tanto del instrumento como su naturaleza musical. Esta significación, este sentido asimilado, adquirido al ser ejecutado se proyecta afuera y

se convierte en cosa percibida para el espectador. Lo mismo ocurre con el personaje del sombrero, él y su sombrero son una sola cosa para quien lo observa. Tales movimientos son por tanto expresivos y por eso Merleau-Ponty señala al cuerpo, también, como “espacio expresivo”<sup>31</sup>.

“Se dice que el cuerpo ha comprendido, que la habitud es adquirida cuando se ha dejado penetrar por una nueva significación, cuando se ha asimilado un nuevo núcleo significativo”<sup>32</sup>. La habitud, y por tanto el habitar, está determinado por el sentido que descubre y adquiere. Habitud y sentido están pues relacionados. El sentido no es algo propuesto por el intelecto ni tampoco es la mera sensación; ambas son reducciones del intelectualismo y del empirismo. La reflexión que hemos realizado de nuestro cuerpo en acción (la experiencia del cuerpo) nos revela otra dimensión del término sentido. El sentido es, luego, lo que aparece en aquella experiencia por medio del cuerpo. Éste es ya un “núcleo significativo” que en su implicación con el mundo se deja cargar, de manera dinámica, de otros sentidos, de otros significados, que lo moldean y transforman en cuanto a unidad significativa y significante. Al respecto Arias Muñoz nos dice que “esta actitud manifiesta, una vez más, la consideración del cuerpo no como una realidad en sí, sino como una intencionalidad original que no está en el mundo en actitud posicional, sino que habita el mundo y le da un sentido”<sup>33</sup>. La existencia se da en la forma del habitar y el habitar es el modo en que espacio corpóreo y espacio objetivo coexisten, por consiguiente decir que el cuerpo habita el espacio es análogo a decir que la existencia es espacial.

*B) El espacio es existencial: el espacio objetivo.*

El mundo es mundo a través de la experiencia perceptiva; el mundo no es una pro-posición del sujeto, es más bien una percepción realizada por el individuo, por ello es presencia evidente a nuestra situación. Esto lo podríamos entender como una aparente

---

<sup>31</sup> Este habitar el espacio se desarrolla en diferentes niveles: a nivel biológico o elemental y a nivel significativo o cultural. El cuerpo realiza unos movimientos habituales que le garantizan su supervivencia, pero también desarrolla otros hábitos motores cuyo sentido alcanza nuevas significaciones, ya bien sea usando el propio cuerpo o un instrumento o artefacto que extiende el gesto motor.

<sup>32</sup> M. Merleau-Ponty: *FdeP.*, p. 164.

<sup>33</sup> J.A. Arias Muñoz: *La antropología fenomenológica de M-P.*, p. 83.

Experimentos realizados por psicólogos que exploran el comportamiento espacial del sujeto humano han arrojado algunas hipótesis interesantes que Merleau-Ponty retoma y desarrolla. Como en el caso de la ceguera psíquica que vimos anteriormente, estos experimentos le han servido a la fenomenología de la percepción como experiencias extremas y originarias que “distienden” los hilos intencionales que subyacen o sostienen los fenómenos. Las experiencias realizadas a principios de siglo por Max Wertheimer, por ejemplo, arrojan unos resultados muy interesantes de observar. En uno de sus experimentos, un sujeto se encontraba en una habitación donde lo que éste veía estaba girado a 45° por medio de un espejo. Al principio el sujeto percibía el conjunto como un ambiente extraño pero luego de unos minutos éste se adaptó a la situación y las paredes y pisos que parecían inclinados se volvieron verticales. Wertheimer explica esta experiencia, y la generaliza para toda experiencia de orientación, según la hipótesis de los “niveles espaciales”. Según este psicólogo, el sujeto en cuestión al inicio del experimento posee un cierto nivel espacial y al final, otro nivel. En el primer nivel, las paredes y las cosas de la habitación parecen “raras”, lo que le produce una sensación de inestabilidad. Lo arriba y lo abajo está trastocado. Luego, cuando la habitación se ha “enderezado” ante el campo perceptivo del sujeto, éste ha alcanzado otro nivel espacial, al cual se ha adaptado para dominar el espectáculo presentado. El arriba y el abajo, aunque diferentes objetivamente, se han amoldado a la nueva situación. Por consiguiente, la orientación espacial, según Wertheimer, es el resultado de un proceso de acoplamiento y balanceo de los niveles espaciales. Esta dinámica se repite en cada orientación, por lo que podemos decir, según esto, que nuestra orientación está sometida constantemente a ajustes, vivimos en un constante cambio de niveles.

La teoría de los niveles espaciales es asumida y desarrollada por Merleau-Ponty, quien nos dice que la movilidad de estos niveles, la cual conforma nuestra contingencia existencial, se desarrolla en base a un especie de mecanismo de anclaje. El paso de un nivel a otro se logra porque se establecen unos “puntos de anclaje” en el nivel espacial nuevo, sobre la base del nivel precedente. La explicación psicologista relacionaba a estos puntos de anclaje con los elementos concretos del “medio contextual” propuesto, como son las paredes y pisos de la habitación inclinada. Pero, la mirada fenomenológica merleaupontiana sobre este experimento de

Wertheimer, así como lo ha hecho en los otros ejemplos que hemos revisado, conduce la comprensión del mismo a una perspectiva más existencial. En primer lugar, los niveles espaciales no son construcciones mentales ni los puntos de anclajes objetos concretos. Ambos acontecen como momentos de la experiencia global y sólo podremos comprenderlos como fenómenos de la existencia.

Los niveles espaciales y el anclaje son fenómenos realizados en y por el cuerpo, pero no por el cuerpo físico o por el cuerpo pensante sino por el cuerpo fenomenal, que a veces también llama virtual. “Lo que importa para la orientación del espectáculo no es mi cuerpo tal como de hecho es, como cosa en el espacio objetivo, sino mi cuerpo como sistema de acciones posibles, un cuerpo virtual cuyo “lugar” fenomenal viene definido por su tarea y su situación”<sup>35</sup>. Este cuerpo fenomenal está definido por la intencionalidad, es decir, por la situación a realizar ya bien sea como tarea o como atractivo. Como exponíamos en el capítulo anterior, intencionalidad es sinónimo de polarización. La orientación para Merleau-Ponty es, pues, una experiencia existencial que está determinada por la situación vivida por el cuerpo-sujeto. La orientación es una modulación de la situación.

Entonces, en el caso del sujeto de Wertheimer, en ese primer momento cuando el sujeto está en su nivel espacial inicial, los puntos de anclaje son apenas unas posibilidades, es decir, se dan tan sólo como provocaciones, o como propuestas que luego, a través de la experiencia, de la hábitud de aquella situación se convertirán en anclajes concretos. Según, Merleau-Ponty, la intencionalidad, cuando no consigue correspondencia, proyecta un “hábitat posible” al cual el cuerpo responde inclinándose a la realización de la posibilidad o provocación. El “cuerpo fenomenal”, en consecuencia, hace que el “cuerpo real” habite la posibilidad. Cuando esto toma lugar, el cuerpo ha hecho presa de un mundo, lo ha poseído. Y en esto consiste estar orientado, para nuestro autor. La orientación “es, pues, cierta posesión del mundo por mi cuerpo, es cierta presa de mi cuerpo sobre el mundo”<sup>36</sup>. En la medida en que el sujeto habita el espectáculo, es decir poseyéndolo, éste realiza su orientación. El arriba y el abajo, el delante y el detrás, están por lo tanto

---

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 265.

<sup>36</sup> *Ibidem.*

determinados por la experiencia de la situación en la cual el cuerpo fenomenal y el cuerpo objetivo han llegado a una coexistencia balanceada. El cuerpo “aparece normalmente en la conjunción de mis intenciones motrices y de mi campo perceptivo, cuando mi cuerpo efectivo viene a coincidir con el cuerpo virtual que exige el espectáculo, y el espectáculo efectivo con el medio contextual que mi cuerpo proyecta alrededor”<sup>37</sup>. Mientras que esta correspondencia no se logre, no habrán puntos de presa sobre los cuales se despliegue la orientación. Estamos orientados, entonces, cuando nuestro cuerpo ha comprendido el espacio, cuando hay correspondencia entre la intención y la efectuación. Tal comprensión se da solamente en la existencia, en la vivencia del espacio, no existe como representación ni como constitución. El centro de gravedad de esta actividad es el cuerpo a partir del cual se dan los niveles según la situación. En fin, la orientación indica la posesión de la situación.

La siguiente determinación espacial que discutiremos es la profundidad, la cual está por cierto íntimamente relacionada con la orientación. La profundidad se hace evidente principalmente a través de la visión. Cuando nos situamos en esta habitación, entre la computadora y la ventana, estos dos elementos se nos dan en una cierta profundidad, a una cierta distancia de nosotros. La computadora, por ejemplo, está a una menor profundidad que la pared del fondo; y esto lo evidencio visualmente. Pero, Merleau-Ponty nos insta a preguntarnos ¿qué es exactamente aquello que denominamos con el término profundidad?, ¿podrá ser algo más que una medida o que una proposición nominal? A partir de la fenomenología merleau-pontiana, tenemos que la profundidad es ante todo una experiencia, una experiencia que se vive de forma global. Esta experiencia revela, además, el vínculo corporal entre el sujeto y su mundo; aquí el cuerpo es igualmente el medio por el cual existe uno a través del otro. Como ya lo habíamos estudiado, la tendencia de las ciencias clásicas ha sido el de concebir la profundidad como una construcción intelectual ya bien en abstracto o como asociación imaginaria (como sumatoria de imágenes), lo que desvía y reduce el alcance existencial de esta experiencia. No discutiremos tales concepciones ahora porque ya lo hicimos y porque además lo que nos interesa es el horizonte existencial que abre Merleau-Ponty a partir de su exploración filosófica.

---

<sup>37</sup> *Ibidem*.

La profundidad no es una construcción de la mirada, sino que se da existencialmente en la mirada, está en “la perspectiva individual”. “Es a través de ella (de la perspectiva individual), por ella, que hemos de acceder a un mundo”<sup>38</sup>. Entonces, la profundidad es un fenómeno que surge en la perspectiva, por consiguiente, la experiencia de la perspectiva es el punto clave a revisar. Pero, ¿qué es esto de la perspectiva?

Nosotros vemos el mundo en perspectiva, es decir, de un modo particular a través del cual las cosas se deforman según nuestra cercanía o lejanía. El pensamiento objetivo la entiende como una especie de regla geométrica consistente de líneas proyectadas en base a unos puntos de fuga. Fue, precisamente, en el Renacimiento cuando el hombre pudo descifrar y construir una teoría geométrica que diera razón del comportamiento visual humano. Los tratados de perspectiva que desde entonces se realizan según la mentalidad determinista moderna son, ante todo, una explicación de nuestro modo de mirar, y no la ley que rige el acto de la mirada como se les ha querido concebir. Por una parte, las indicaciones de estas teorías nos señalan que el punto de vista, el horizonte y el punto de fuga son los elementos fundamentales de toda perspectiva. Por la otra, los diversos estudios psicológicos realizados sobre la perspectiva y la visión en profundidad, han descrito el comportamiento de dicho fenómeno bajo los conceptos de convergencia y magnitud aparente. La comprensión racionalista de la perspectiva considera a estos elementos como causas o signos del comportamiento, los puntos de vista y de fuga en relación con la línea del horizonte son las causas o signos de la convergencia y la magnitud aparente, y éstas, por tanto, de la profundidad. Pero, de nuevo la actitud fenomenológica nos permite entrever el alcance existencial presente en la visión en perspectiva porque de acuerdo a Merleau-Ponty la profundidad es, frente a la anchura o la altura, una dimensión espacial sobre todo existencial. Veamos esto con mayor detenimiento.

En una perspectiva, es decir en una mirada cualquiera, porque todo nuestro mirar es perspectivado, las caras y bordes de las cosas que miramos, que caen dentro del campo visual se comportan de manera convergente y demuestran una cualidad que define su magnitud. Las líneas de los bordes que viajan en el sentido de la mirada parecen unirse en un punto más allá del fin del objeto, en

---

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 271.

términos técnicos, sobre el horizonte, en lo que se llama geoméricamente el punto de fuga. Además de convergente, la cosa percibida aparece, cuando lo relacionamos con un fondo o con otro objeto, de un cierto tamaño. Este tamaño o magnitud es aparente porque depende de cuán cercano está el objeto a nuestro punto de vista o a otro objeto del campo visual. Como en el ejemplo que nos da Merleau-Ponty, las dos líneas extremas que contienen la figura de un camino, por ejemplo, se nos muestran convergentes en la medida que éste se aleja. Dicha convergencia no es la causa de una ley externa, sino que es un motivo<sup>39</sup> de la orientación de un objeto a una cierta distancia. Ahora, si sobre este camino se encuentran dos peatones que poseen un mismo tamaño, se van a ver de distinta magnitud si uno se encuentra más cerca del punto de vista que el otro. El que está más cerca se ve más grande que el que está lejos. Esto es así porque el campo perceptivo “puede contener más o menos cosas según que las vea “de lejos” o “de cerca”<sup>40</sup>.

Lo que está implícito en la experiencia perspectivística es, por tanto, la distancia, no en cuanto a cosa medida sino en cuanto a fenómeno vivido. Y la distancia no es más que otro término para indicar el comportamiento de la visión en perspectiva. Así nos lo expone el filósofo francés: “Convergencia, magnitud aparente y distancia se leen una dentro de la otra, se simbolizan o se significan naturalmente una a otra, son los elementos abstractos de una situación y son en ella sinónimas una de otra”<sup>41</sup>. Sin embargo, la distancia, como elemento abstracto, posee una significación especial. La relación entre distancia, convergencia y magnitud aparece gracias al punto de vista, es decir, que dependen del espectador, de nosotros que miramos el espectáculo. Pero, como ya nos lo ha indicado, es a través de este mirar que poseemos y retenemos el objeto; a este acto Merleau-Ponty lo llama *prise*, el cual ha sido traducido como hacer presa. La distancia es aquel elemento que se hace manifiesto en tal acción. Por consiguiente, podemos decir que es por medio de la distancia que podemos poseer un contexto; ésta no es luego una dimensión posicional, extensa y objetiva, es ante todo una dimensión existencial. No obstante, el

---

<sup>39</sup> “¿Qué se entiende por un motivo, y qué quiere cuando se afirma, por ejemplo, que un viaje está motivado? Se entiende con ello que tiene su origen en ciertos hechos dados; no que estos hechos por sí solos, tengan el poder físico de producirlo, sino en cuanto presentan razones para emprenderlo.” *Ibid.*, p. 274.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 276.

<sup>41</sup> *Ibidem.*

hacer presa del mundo tiene sus niveles. La posesión, que es entendida también con el término “impacto”, puede ser completa o parcial. Cuando tenemos impacto completo, entonces estamos hablando de proximidad. Lo que distingue el impacto dado con el completo es precisamente la distancia. “La distancia es lo que distingue este impacto esbozado del impacto completo o proximidad”<sup>42</sup>. Cuando decimos que una cosa está lejos o cerca nos estamos refiriendo, pues, al alcance que tenemos de poseerla así como en un impacto completo.

Lo que se nos muestra no está deformado con respecto a una proyección verdadera o ideal, lo que vemos es visto en relación con nuestra distancia de impacto, en otras palabras, es visto en profundidad: las líneas del camino son paralelas en profundidad, los peatones son reconocidos como iguales en profundidad. Esto no acontece como una ilusión, ni lo que sucede es una reconstrucción geométrica por medio de la cual entendemos el espectáculo. La perspectiva, en un sólo acto, muestra lo que es y lo que debemos entender. En este sentido, Merleau-Ponty nos dice que la profundidad “es la dimensión por la que las cosas o los elementos se envuelven unos a otros”. Pero el acto perspectivístico no es un acto acabado en su totalidad, siempre está por recomenzar. Es por esta razón que éste toma lugar como una “síntesis de transición”. Una perspectiva siempre está seguida de otra, como en un flujo continuo en el cual el espectáculo se encuentra inmerso en una ola temporal.

La siguiente determinación del espacio objetivo a discutir es el movimiento. En este aspecto, también saltaremos la exposición crítica en torno a lo que han interpretado las ciencias clásicas, en virtud de mantenernos cercanos a la actitud fenomenológica. Lo que sí debemos resaltar, aunque sea brevemente, es cómo el pensamiento objetivo al reflexionar sobre el movimiento lo descompone en partes y no logra luego dar razón del mismo. Si pensamos el movimiento como algo compuesto por dos partes, el móvil y el movimiento en sí, nos topamos con las dos respuestas radicales del pensamiento lógico: el relativismo y el aniquilamiento; la primera respuesta explica el movimiento como una relación relativa entre el móvil y su desplazamiento espacial y temporal; la segunda destruye la posibilidad del mismo, como ya lo habría hecho el éléata Zenón. La reflexión fenomenológica sobre la experiencia

---

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 277.

del movimiento nos evita caer en alguna de estas posiciones extremas.

Luego, pensemos el movimiento desde dos ejemplos muy interesantes que Merleau-Ponty nos ofrece: uno es el clásico experimento de Wertheimer y el otro es el de la piedra lanzada al jardín. En 1912 Max Wertheimer publicó los resultados de su experimento sobre el movimiento en el cual observaba que éste se daba gracias a un fenómeno mental, que llamó el fenómeno *phi*. Dos estímulos luminosos en forma de franja y en diferentes posiciones, uno vertical y el otro horizontal, los cuales al ser encendidos secuencialmente de manera que uno se ilumina mientras que el otro se apaga, según frecuencias variables, estos estímulos son percibidos en la forma del movimiento estroboscópico. Este fenómeno *phi*, describía Wertheimer, es la causa del movimiento; éste no existe en los datos objetivos de la percepción sino que es colocado por el sujeto en el acto perceptivo. Éste actúa como un tercer elemento que le da sentido motriz a la mencionada situación. Más allá de la interpretación de Wertheimer, Merleau-Ponty nos invita a revisar esta experiencia con mayor detenimiento.

En primer lugar, en dicha experiencia no existe una sucesión de posiciones intermedias entre las posiciones extremas, sin embargo se percibe el movimiento. Por consiguiente, el movimiento no es un móvil que se desplaza en un espacio absoluto en un tiempo determinado. En segundo lugar, aunque no debemos dejar de dar mérito a Wertheimer por haber señalado que la percepción del movimiento acontece como un acto “global”, Merleau-Ponty indica que el carácter intelectualista y trascendental de su interpretación no es exactamente lo que describe aquel fenómeno. El movimiento no es pensamiento, es más bien una experiencia propia de la mirada y a través de la cual se muestra, también, nuestra implicación en el mundo.

En el siguiente ejemplo podremos despejar mejor el problema implícito en el fenómeno del movimiento. Una piedra es lanzada hacia el jardín y somos nosotros los espectadores de este evento. La tendencia, y el error, del pensamiento objetivo es desvincular la piedra que se mueve de nosotros que la vemos; y aquí se encuentra el punto clave para comprender lo que nos indica Merleau-Ponty sobre el movimiento. “Los “fenómenos dinámicos” -como el movimiento- derivan su unidad de mí que los vivo, que los recorro,

y que hago su síntesis”<sup>43</sup>. “El movimiento es un hecho” y no una cosa o un pensamiento. La piedra que es lanzada al jardín es vista en movimiento, por lo tanto, lo que hacemos es describir la experiencia de verla en movimiento. No existe un móvil separado del movimiento; el móvil es percibido en movimiento. “El móvil...no es idéntico bajo las fases del movimiento, es idéntico en ellas”<sup>44</sup>. La piedra, entonces, aparece en el campo visual y se ve como una mancha borrosa que se desplaza y perfila sobre un fondo anónimo e indeterminado. La situación es, entonces, el movimiento: la situación arropa tanto a la piedra como a nosotros que la vemos; por esta razón Merleau-Ponty nos dice que “el movimiento habita la piedra”. Con esto no estamos dando crédito al realismo porque la situación no es algo absoluto y externo, depende de nosotros para que cobre sentido. En este sentido, y ampliaremos este aspecto más adelante, nuestro “ser-en-situación” se desenvuelve existencialmente con lo percibido, por ello, el término habitar resulta tan adecuado para describir el fenómeno, precisamente por ese sentido de pertenencia, implicación, o ensimismamiento que posee.

En fin, la experiencia del movimiento está determinada y se define a partir de la actividad del mirar. Nuestra mirada es la que se fija sobre la piedra que viaja hacia el jardín, así es como la piedra se muestra como figura sobre un fondo, que en este caso es el jardín. Nuestros ojos llegan a la piedra como un “poder” que hace presa, que posee y atrapa según la intencionalidad. “Lo que da a una parte del campo valor de móvil, a la otra parte valor de fondo, es la manera como establecemos nuestras relaciones con ambas por el acto de la mirada”<sup>45</sup>. Pero, el comportamiento del ojo, protagonista de la mirada, se despliega como una actividad muy contraria a la condición pasiva de una pantalla, como se ha sólido describirlo. El ojo realiza ya el movimiento en el acercarse o alejarse de la cosa hacia la cual tiende. No estamos hablando del movimiento de las esferas oculares dentro de sus órbitas sino del movimiento fenomenal de la mirada realizada por los ojos que de algún modo pone en actividad a los músculos y las diferentes partes anatómicas del ojo hacia el fin de la percepción.

---

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 287.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 288.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 293.

2) *Sentido de la orientación, la profundidad y el movimiento.*

Ahora veamos las conclusiones a las cuales llega nuestro autor con respecto a cada una de las determinaciones espaciales, que nos refieren a esa noción de espacio objetivo.

En relación a la orientación, acabamos de ver que su rasgo más característico es su estructura dinámica de niveles espaciales, y es a través de ésta por medio de la cual obtenemos conciencia del fenómeno de la orientación. La orientación no es un hecho objetivo, no existe un “arriba” o un “abajo” externos y aparte, sino que es un hecho que depende del cuerpo en cuanto a subjetividad que está inserta y comprometida en una cierta situación. La espacialidad que está implícita en tal fenómeno es lo que Merleau-Ponty llama espacio orientado; éste es, por tanto, una expresión de la implicación cuerpo-sujeto con su contexto<sup>46</sup>.

Son tres los aspectos significativos que se desprenden de la reflexión fenomenológica del espacio orientado. En primer lugar, tenemos que la orientación es equivalente a la situación. El cuerpo-sujeto al estar situado, ha tomado un punto de vista desde el cual se proyecta al mundo y lo posee. El estar situado consiste, precisamente, en el estar instalado en ese punto de vista que determina la situación. Cuando estamos situados, estamos instalados en un punto de vista, nos hemos anclado a un nivel espacial y es desde allí que nos orientamos mientras llevamos a cabo la relación de intencionalidad con el mundo. Siempre estamos en un nivel espacial desde el cual se despliega toda nuestra motricidad. Estar orientados significa, entonces, estar en situación, hecho que nos permite reconocer “el arriba y el abajo” de las cosas y de la situación<sup>47</sup>. Por ello Merleau-Ponty plantea que el ser (del cuerpo-sujeto) está siempre situado en el mundo. En este sentido nos afirma que el “ser es sinónimo de estar situado, de ser en situación”<sup>48</sup>. La espacialidad de situación coincide con el espacio

---

<sup>46</sup> Merleau-Ponty nos dice que existe un vínculo orgánico entre el sujeto y el mundo y este vínculo es mediado por el cuerpo. El cuerpo, a través del cual estamos en el mundo como condición fundamental, existe y por tanto está en situación. La situación es lo que el cuerpo realiza como ser existente; no es una condición externa y estática. Nuestro cuerpo está constantemente proyectándose al mundo según las propuestas que éste le hace, por consiguiente, es la intencionalidad la que define la situación. A este juego dinámico de halar y ser halado Merleau-Ponty lo llama relación orgánica.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 267.

<sup>48</sup> *Ibidem.*

orientado. Esto nos indica, por consiguiente, que la experiencia espacial de la orientación nos conduce y nos hace descubrir la experiencia del ser. Pareciera, pues, que espacio y ser son las dos caras de una misma moneda.

En segundo lugar, el espacio orientado también nos remite a la existencia de un espacio pre-objetivo. En su discurso sobre la experiencia de los niveles espaciales Merleau-Ponty se torna partidario de la concepción kantiana del espacio, en el sentido de considerarlo como fundamento trascendental que precede y fundamenta toda experiencia. De allí que formule que el espacio está “ya constituido” en nuestro ser corporal, siendo el espacio orientado una forma en que éste se manifiesta como una determinación espacial. Por una parte, la regresión sucesiva de los niveles espaciales al nivel original hace aparecer la necesidad de un nivel originario, de una subjetividad anterior —pre-histórica, como la llama Merleau-Ponty— que sustenta y fundamenta las experiencias posteriores. Por otra parte, la experiencia del espacio orientado presupone una espacialidad que es propiamente existencial. “No es ni un objeto ni un acto de vinculación del sujeto, no se le puede observar porque está supuesto en toda observación, ni se le puede ver salir de una operación constituyente, porque ya le es esencial el ser constituido, y es así que puede dar mágicamente al paisaje sus determinaciones espaciales sin nunca aparecer él mismo”<sup>49</sup>. Vivimos el espacio orientado sin la posibilidad de desvincularnos de la situación, por lo tanto terminamos por reconocer tan sólo una parte de la experiencia: los objetos intencionales, e ignoramos ese segundo término de la relación intencional que es nuestro cuerpo-sujeto. ¿Significará esto que estamos aprisionados y atados a una contingencia insuperable? Podríamos decir que, la espacialidad es algo que forma parte de nuestra constitución pero no podemos aprehenderla en su originalidad sino sólo a través de sus determinaciones, como lo es por ejemplo, el espacio orientado.

En tercer y último lugar, la mirada constituye uno de los elementos primordiales en la percepción espacial. Todo lo anterior cobra sentido por y a través de la mirada. “En general, nuestra percepción no comportaría ni contornos, ni figuras, ni fondos, ni objetos, por lo tanto no sería percepción de nada; total que no sería,

---

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 269.

si el sujeto de la percepción no fuese esta mirada que hace presa en las cosas más que para cierta orientación de las mismas, y la orientación en el espacio no es un carácter contingente del objeto, es el medio gracias al cual lo reconozco y tengo conciencia del mismo como de un objeto<sup>50</sup>. El sentido de las cosas es recogido por medio de su orientación, la cual a su vez se realiza por la mirada. Significación y orientación quedan estrechamente entrelazadas gracias a ese poder de llegar a las cosas que es la visión. Si algo está al revés, por ejemplo, su sentido no se hace presente de inmediato. Sólo después de un período de habituación, la cosa se hace familiar y cobra pues sentido. El ejemplo del rostro que nos brinda Merleau-Ponty ilustra esto muy bien. Cuando vemos el rostro de una persona acostada desde la cabecera de la cama, el sentido de aquel espectáculo no consigue correspondencia, no es reconocido. Como en la habitación de Wertheimer, necesitamos habituarnos a la nueva configuración de aquel rostro, que cobrará sentido una vez que estemos orientados en el nuevo nivel espacial. Pero sobre todo, este ejemplo, nos ilustra la forma en que las cosas ya tienen significado. En efecto, “cada objeto tiene su lugar natural, un ser para la mirada que reconocemos y aprendemos a reconocer”, nos dice Merleau-Ponty. Es así como la significación se da por el modo en que estamos situados frente al espectáculo.

Así como en la orientación, la reflexión fenomenológica sobre la profundidad nos encara, sobre todo, al acto de significación. En primer lugar porque la profundidad es una experiencia existencial y en segundo lugar porque su condición dinámica es intencional. Comencemos, pues, por el primer aspecto.

Como podemos ver a partir de la descripción de la experiencia perceptiva de la profundidad, ésta es un fenómeno que ya posee sentido desde el momento de la percepción misma. La profundidad es un sentido que habita las cosas y que el sujeto perceptor, en el acto perceptivo, captura —y es a la vez capturado— sin ningún tipo de mediación intelectual. Por consiguiente la profundidad no es una dimensión objetiva que la pro-ponemos *a posteriori* como un elemento o un complemento perceptivo, no es una construcción intelectual. La profundidad es, por lo contrario, una dimensión espacial de la existencia porque es en la propia experiencia donde tomamos conciencia de la misma. En el ejemplo del camino visto a distancia,

---

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 268.

el sentido de profundidad está inmediatamente dado antes incluso de nosotros reconocer que sus bordes son líneas convergentes; en dicha experiencia el camino es visto “en profundidad”. El camino se alarga hacia el horizonte donde desaparece de nuestro alcance visual; comúnmente diríamos que el camino se aleja. Este es, precisamente, el sentido que lo habita y que nosotros al presenciarlo lo recogemos así participando de ese mismo sentido. El espacio profundo es por consiguiente el modo en que el cuerpo-sujeto experimenta su mundo y halla allí toda su significación.

Ahora bien, este hecho nos conduce al segundo aspecto que sale a relucir de esta experiencia. Merleau-Ponty nos dice además que la profundidad es una intención que no plantea ni la proyección perspectivística ni lo verdadero, es tan sólo una intención que muestra la facticidad del mundo percibido. Vemos lo que vemos porque lo vemos en cuanto a algo significativo, cuando nos ponemos en actitud intencional con el espectáculo porque “toda fijación es siempre fijación del algo que se ofrece como por fijar”<sup>51</sup>. En ciertas situaciones de percepción ambigua esto se hace evidente. En el ejemplo de un cubo dibujado axonómicamente en el cual también están dibujadas algunas de sus líneas diagonales, en un primer momento podemos verlo como un mosaico bidimensional, pero en otro momento lo podemos ver como un cubo tridimensional, visto desde cierto ángulo. Vemos y recogemos el sentido de cada imagen según nuestra fijación, según cómo asumamos aquella situación. En un momento la asumimos como mosaico, en otro como cubo. La mirada, por consiguiente, se convierte en la protagonista de este acontecimiento. Es con la mirada que llegamos a las cosas, las habitamos y recogemos su sentido. Esto no significa que somos nosotros quienes le damos el sentido (*sinngebung*), sino que a través de nuestra facultad de mirar, recogemos “la respuesta justa que esperan para existir ante nosotros”<sup>52</sup>. El cubo aparece como cubo cuando nuestra mirada fija una de las caras como cara que está anterior a las otras, organizando así lo disperso del fenómeno presentado. Pero, debemos insistir, esta organización no es realizada por el pensamiento tético sino que es de carácter intencional. Es por esta razón que antes decíamos que tenemos a la intencionalidad como un fundamento de la experiencia de la profundidad.

---

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 279.

<sup>52</sup> *Ibidem*.

Por último debemos agregar que la significación que acontece en el percibir la profundidad, además de poner en evidencia la naturaleza existencial e intencional del espacio, revela inmediatamente el vínculo del sujeto con el espacio. Es decir, el sentido último que la mirada fenomenológica descubre en el espacio profundo es la condición en la cual siempre estamos: el ser está en-situación. Siempre estamos en relación con las cosas y el mundo. Esta relación se realiza en una cierta distancia, que además de ser extensa es también fenomenal. Estamos cerca o lejos de una cosa según la intencionalidad que tenemos con respecto a ésta. La profundidad es una medida de esta relación vinculante, por ello, podríamos resumirla como un alcance existencial de esa medida, de esa distancia que se proyecta “como posibilidad de un sujeto comprometido”.

“Al igual que el que el arriba y el abajo, el movimiento es un fenómeno de nivel, todo movimiento supone cierto anclaje que puede variar”<sup>53</sup>. Con esta observación Merleau-Ponty nos indica que las experiencias de la orientación y del movimiento tienen un factor en común. En realidad podríamos decir lo mismo de la experiencia de la profundidad. Toda experiencia de movimiento, y por lo tanto de orientación y de profundidad, está determinada por el cuerpo. El cuerpo, cuyo comportamiento se despliega a través de unos niveles espaciales y puntos de anclaje, como vimos en la orientación, y cuya naturaleza se revela como intencionalidad, como revisamos en la profundidad, comporta el fundamento significativo del movimiento ya que “el cuerpo proporciona a la percepción del movimiento el suelo o el fondo del que tiene necesidad para establecerse”<sup>54</sup>. Si el sentido del movimiento es, entonces, el cuerpo, por consiguiente, también es él el sentido de la orientación y la distancia.

En el movimiento, la que pone en evidencia el carácter fundamental del cuerpo es la mirada. El ejemplo de la piedra lanzada hacia el jardín nos revelaba cómo la mancha difusa de la piedra en movimiento aparecía por el acto de nuestra mirada como figura sobre el fondo indeterminado y desenfocado del jardín estático. Los ojos se anclan en la piedra móvil y se mueven con ella atravesando el campo visual. La relación de intencionalidad establecida entre

---

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 294.

<sup>54</sup> *Ibidem.*

la piedra móvil que reclama ser vista en movimiento y nuestros ojos que la atrapan en correspondencia con dicho reclamo, se lleva a cabo como un acto de significación que no abandona la existencia, está inmediatamente y constantemente dado de esta manera.

Ahora bien, el compromiso de nuestra mirada con la piedra, de nuestro ser con su mundo, revelado en la experiencia del movimiento, es transitorio, por una parte y por otra, es pre-objetivo, es anterior a la experiencia misma de la percepción del movimiento. La dinámica de los puntos de anclaje, los cuales son indispensables para el movimiento, propicia una percepción de constantes cambios. Estamos permanentemente cambiando de nivel espacial y de anclaje. Esta transitoriedad es precisamente lo que hace aparecer al movimiento como fenómeno objetivo. Pero, sobre todo, esta transitoriedad, nos dice Merleau-Ponty, es parte de nuestra contingencia en el mundo, contingencia que a la vez es poder, “poder que tenemos de cambiar de dominio al interior del gran mundo”<sup>55</sup>. No estamos anclados siempre a un mismo objeto intencional, éste puede variar gracias a nuestra libertad.

La pre-objetividad que se manifiesta por el acto de la mirada se refiere a una especie de conciencia trascendental que Merleau-Ponty llama “*cogito* tácito”, sobre el cual no profundizaremos en este momento. No obstante, este aspecto señala nuestra condición esencial como “ser-del-mundo”; el movimiento es otro fenómeno que habla de esa condición.

Superamos, pues, el pensamiento objetivo y pudimos ver que el movimiento se comprende en la propia experiencia y que es un fenómeno realizado por nuestra capacidad o facultad de mirar, y mirar es expresión del “ser-del-mundo”. Estamos implicados y comprometidos de manera que todas las relaciones existenciales pasan por nuestro cuerpo. El movimiento no se desarrolla en un espacio y tiempo objetivos, absolutos y externos, sino que se despliega en nuestra condición existencial de estar situados. El espacio por tanto coexiste en nuestro ser-del-mundo. La experiencia del movimiento ha confirmado esto, así como las experiencias de la orientación y la distancia, y es por esto que podemos decir con Merleau-Ponty que el espacio es existencial.

---

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 295.

Ahora que hemos ya discutido esta tesis, luego de haber discutido el sentido contrario de la misma, es decir, la existencia es espacial, necesitamos ver cómo se encuentran las dos engranadas entre sí. La experiencia que nos resume esto en un sólo acto es el espacio vivido, que a continuación discutiremos.

*C) Síntesis de la relación espacio-existencia: el espacio vivido*

Lo que nos ha motivado a todo lo largo de este trabajo es descubrir todo lo que está implicado en la experiencia de la percepción espacial. Con este propósito, hemos seguido con fidelidad el camino fenomenológico de nuestro filósofo, el cual nos ha llevado a comprender, con él, que el espacio es mucho más de lo que el pensamiento objetivo haya podido jamás exponer. Hasta ahora “nos hemos visto obligados a hacer aparecer, como condición de la espacialidad, la fijación del sujeto en un medio contextual y, finalmente, su inherencia al mundo, en otros términos, hemos tenido que reconocer que la percepción espacial es un fenómeno de estructura y que nada más se comprende al interior de un campo perceptivo que contribuye por entero a motivarla proponiendo al sujeto concreto un anclaje posible”<sup>56</sup>. Las experiencias de la orientación, la profundidad y el movimiento nos hicieron ver que no hay espacialidad si no hay sujeto, si no hay un cuerpo-sujeto; en cierto sentido, la exploración de los determinantes del espacio exterior conlleva a la reafirmación del espacio corpóreo como elemento esencial sin el cual no puede existir el primero. Pero, esto no es todo. Lo que hemos visto reiterativamente es que la condición de la espacialidad es el compromiso del sujeto en su mundo, su inherencia al medio contextual en el cual se sitúa. He aquí el valor de la propuesta merleau-pontiana. En consecuencia, la percepción del espacio es una experiencia de la cual el sujeto no puede desligarse, está sumergido en ella. Con razón Merleau-Ponty la llama “fenómeno de estructura”, es decir, el espacio es un rasgo esencial de la propia subjetividad.

Si la experiencia de la espacialidad depende del cuerpo-sujeto en el mundo, entonces la misma depende de la modalidad de fijación del cuerpo-sujeto en el mundo porque el ser del sujeto se despliega en unos ciertos modos, en ciertas modalidades. Estas modalidades pueden ser dos: el sujeto está en el mundo o bien en “actitud natural”

---

<sup>56</sup> *Ibid.*, pp. 295-296.

o bien en un modo de “existencia completa”. Los dos modos no ocurren a la vez, o se está de un modo o se está del otro. En este respecto, podríamos agregar sin embargo que existe un tercer modo: el reflexivo, el cual es propio del filósofo y del hombre de ciencia.

Cuando nos enfrentamos al mundo, en el quehacer cotidiano, lo enfrentamos como estando allí, sin juicios ni prejuicios, simplemente está allí al frente. “Empezamos nuestras meditaciones como hombres de la vida natural, representándonos, juzgando, sintiendo, queriendo en actitud natural”<sup>57</sup>. En esta actitud, que Husserl llama “natural” existimos en un flujo de experiencias que se implican y explican unas a otras. No tenemos percepciones, ni existen relaciones expresas entre las cosas en dicha actitud. Sin embargo, no nos perdemos en aquel flujo de multiplicidades, hay una cierta unidad, captamos un sentido a través del cual nos movilizamos sin desperdigarnos. En la actitud natural tenemos conciencia de nosotros y del mundo pero no la tematizamos sino que la vivimos, existimos en ella. “Tengo conciencia de un mundo extendido sin fin en el espacio y que viene y ha venido a ser sin fin en el tiempo. Tengo conciencia de él, quiere decir ante todo: lo encuentro ante mí inmediata e intuitivamente, lo experimento (en primera persona)”<sup>58</sup>. Lo que captamos y sobre lo que se basan nuestras funciones es un cierto estilo del mundo, un cierto sentido envolvente de todas las cosas. No tenemos una percepción (determinada) sino muchas percepciones las cuales, cada una de ellas, confirma y reafirma el estilo, el sentido general que se expresa en la multiplicidad. Es por esta razón que la percepción para Merleau-Ponty es ante todo significación, significación vivida y recuperada en cada situación, y no significación dada, o simplemente captada, por el sujeto.

La percepción del espacio en la actitud natural es propiamente la significación de la situación. En este sentido, la percepción de las cosas que conforman el contexto no están desperdigadas entre sí sino que se enlazan una con otra para significar el espacio, la situación en general. Un espacio tiene, por tanto, las mismas características, por medio de las cuales lo podemos reconocer, de un gesto corporal y de un objeto de uso cotidiano. Cada elemento, o cada determinación, es un medio a través del cual se manifiesta el

---

<sup>57</sup> E.Husserl: *Ideas*, p. 64

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 64.

sentido espacial, el estilo envolvente del contexto. En el ejemplo que da Merleau-Ponty sobre París, vemos cómo las percepciones de los cafés, de los parisinos, de los árboles, de las avenidas y del recorrido del Sena, confieren todas el sentido general de París, como manifestaciones diversas de una misma cosa. El espacio de París es la vivencia de París<sup>59</sup>.

El fondo sobre el cual este sentido latente se manifiesta es precisamente el cuerpo, fenomenal y físico, que se encuentra en situación, fijado al mundo. El cuerpo es el propiciador de aquella unidad, llamada anteriormente “sistema práctico”, el cual en la actitud natural es ignorado y pasado por alto, cuando en realidad comprende lo determinante y lo fundamental. El compromiso cuerpo-mundo es imposible superarlo y difícil de tematizarlo. Sin embargo, algunas experiencias permiten evidenciar lo que la actitud natural no puede, revelando, pues, esa función primordial que posee el cuerpo en cuanto a armar y mantener el conjunto como un sistema. Por eso la experiencia de la espacialidad varía según cada modalidad de fijación en el mundo.

En los casos de “existencia completa” o primordial, como ocurre en los sueños, en los mitos y en algunos desórdenes mentales como la esquizofrenia, el vínculo sujeto-mundo se encuentra amputado o distorsionado de su estado natural y por tanto la experiencia perceptiva, en especial del espacio, se muestra desprendida del contexto de la actitud natural. En estas situaciones la relación entre el sujeto y su mundo está determinada por algún aspecto particular, como por ejemplo la afectividad, que pesa en exceso sobre los demás aspectos; en otras palabras, la relación no es completa y por tanto está “empobrecida”. Como pudimos ver en el ejemplo de Schneider, también en el sueño, en el mito o en la esquizofrenia el espacio corporal predomina sobre el espacio objetivo; no existe un balance entre los dos. Claro está, porque cuando el sujeto está desvinculado de su medio contextual, lo que impera es solamente su estructura antropológica.

En el caso de la situación de quien sueña, ésta también se muestra desvinculada del mundo. Para nuestro autor, lo que aquí

---

<sup>59</sup> “París no es para mí un objeto con mil facetas, una suma de percepciones ni tampoco la ley de todas estas percepciones. Tal como un ser manifiesta la misma esencia afectiva en los gestos de su mano, en su andar y en el timbre de su voz, cada percepción expresa de mi viaje a través de París, no hace más que confirmar un cierto estilo o un cierto sentido de París.” M. Merleau-Ponty: *FdeP.*, p. 296.

se muestra evidente es una estructura de comportamiento anterior al mundo de la vigilia. El espacio onírico, por ejemplo, es “una pura profundidad envolvente” donde no hay cosas, ni distancias, ni puntos de anclaje. En el sueño, no obtenemos significados ni podemos objetivar, sino que estamos sumergidos en un flujo existencial como cuando se está despierto, pero en un sentido peculiarmente distinto, hasta el punto que cuando despertamos ese sentido no se parece al de la vigilia; por eso los sueños parecen confusos e ilógicos cuando los recordamos. No obstante, nos señala Merleau-Ponty, el soñador lleva consigo el montaje de la vigilia. En el sueño, las determinaciones espaciales de orientación, profundidad y movimiento se muestran más claramente según conocimientos pre-objetivos. El espacio onírico está determinado, por consiguiente, por ciertas afecciones remotas y profundas, tales como deseos o temores no tematizados. Estas afecciones, que en el mundo de la vigilia aparecerían como desproporcionadas o incluso como ilógicas, envuelven la experiencia del sueño en el modo de una sola ola existencial.

Según Merleau-Ponty la experiencia del mito es similar a la del sueño. Y cuando se refiere al mito, se refiere a la vivencia en que vive sumergido el hombre primitivo, ya bien sea de la antigüedad histórica o de uno perteneciente a una etnia aborígen actual. Aquí también la espacialidad adquiere un carácter sopesadamente antropológico. Las referencias significativas del mito están determinadas y delimitadas por un sistema de valores afectivos que sostiene y desarrolla la vida en un modo existencial desproporcionadas.

El enfermo mental también vive al modo de los sueños, en un flujo que va y viene en el cual no puede realizar la fijación al mundo; no hay compromiso. El esquizofrénico, por lo tanto, vive encerrado en su propio espacio y no logra proyectarse hacia afuera. Es por esta razón que el paisaje que mira no lo invita a relacionarse con él y simplemente no lo capta. El espacio del esquizofrénico es su propio mundo, es un espacio antropológico aislado sobre sí mismo.

Ahora bien, ¿qué es lo que Merleau-Ponty nos insta a reconocer de estas experiencias extremas? En primer lugar, el vínculo sujeto-mundo. Además del modo originario de percibir, estos ejemplos constatan el rol fundamental del cuerpo en nuestro vínculo con el mundo. Todos estos modos de existencia primordial revelan que el

espacio no es un objeto y por tanto no puede ser objetivado, sino que es una situación vivida según un sujeto completamente comprometido con su entorno. Cuando el compromiso está desconectado, entonces las estructuras antropológicas predominan y determinan la espacialidad. En segundo lugar, estas experiencias nos permiten reconocer el modo original de la percepción: lo que captamos en la percepción son ante todo presencias. Para un esquizofrénico, un primitivo o un soñador, las cosas no son representaciones, son presencias. Reconociendo lo que Cassirer ya había formulado, “toda aparición es una encarnación”, Merleau-Ponty agrega que “los seres no se definen tanto por propiedades como por caracteres fisionómicos”<sup>60</sup>. La presencia percibida cobra un sentido antropológico, se torna en rostro. Por esta razón en un sueño, en un mito o en una alucinación un árbol, por ejemplo, es un ser, una presencia que posee una cierta fisionomía que genera en quien lo percibe una cierta afección de atracción o rechazo. Superando el intelectualismo simbólico de Cassirer, Merleau-Ponty afirma que el árbol no es signo de un deseo o un temor, no es la encarnación simbólica o ideal de una afección, sino que es la encarnación hecha presencia de ese deseo o temor. En esta experiencia no existen dos momentos (el fenómeno y el conocimiento) por separado sino una sola vivencia que envuelve las cosas percibidas con el sujeto percipiente.

Si en la “existencia completa” el vínculo sujeto-mundo se revelaba a través de la desconexión, en la vida normal el vínculo se evidencia aún “más abundante”, como nos afirma el filósofo francés, ya que el compromiso es vivido a cada instante. El espacio vivido del sujeto en actitud natural es en efecto mucho más rico porque existe una “solidaridad entre el hombre y el mundo” que da paso a una multiplicidad de posibilidades de acción y pensamiento. Este espacio vivido está estructurado de manera tal que el sujeto normal puede relacionarse con las cosas, ya bien poseyéndolas o bien rechazándolas o incluso ignorándolas de manera totalmente libre. Las cosas están enfrente, allí, y nos tocan con respeto, como dijo Malebranche<sup>61</sup>, activando así nuestra propia libertad.

Si partimos de la idea que somos sujetos normales, entonces no vivimos completamente sumergidos en el espacio antropológico, vivimos en efecto en un balance entre este espacio y el espacio

---

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 305.

natural. Estamos ligados al espacio natural y a éste lo podemos acceder, penetrar y dejar con plena facilidad. Sobre éste proyectamos el espacio antropológico que adquiere un nuevo sentido con el fondo del espacio natural. En esto consiste básicamente la intencionalidad. Este balance, esta “solidaridad” se da gracias al cuerpo y es la que consigue la conciencia tética objetivándola. Si se hace esto, la relación espacio antropológico-espacio natural se nivela en mero espacio geométrico. “Mi percepción total no está hecha de estas percepciones analíticas, pero puede siempre disolverse en ellas, y mi cuerpo, que garantiza por mis hábitos mi inserción en el mundo humano, nada más lo hace proyectándome primero en un mundo natural que siempre transaparece en el otro, como la tela en el cuadro, y le da un aire de fragilidad. Incluso si hay una percepción de lo deseado por el deseo, amado por el amor, odiado por el odio, ésta se forma siempre alrededor de un núcleo sensible, por exiguo que sea, y es en lo sensible que encuentra su verificación y su plenitud”.<sup>62</sup>

La mencionada solidaridad se demuestra en la confianza que tenemos en el mundo. “Percibir es empeñar de una vez todo un futuro de experiencias en un presente que en rigor jamás lo garantiza, es creer en un mundo”<sup>63</sup> nos dice Merleau-Ponty. Esto es precisamente lo que subyace en la ilusión y en la problemática general de las ilusiones o percepciones ambiguas (verdaderas-falsas). Precisamente porque nuestra implicación es total y confiable que una ilusión puede ser captada como una percepción verdadera, la conciencia se adhiere al fenómeno sin la condición de verdad o falsedad. Si en el acercamiento, descubrimos que lo captado era una ilusión, la conciencia cambia y se adhiere a la percepción actual. El resultado de la comparación de las dos experiencias hace que la primera percepción fuese una ilusión mientras que la siguiente sería verdadera, en cuanto a lo que es de hecho.

En conclusión, el espacio vivido es la síntesis del espacio orientado, del espacio profundo, del espacio en movimiento. Como lo pudimos constatar esta espacialidad está ligada a la existencia, en ella aparece y es ella que la define. Si esto lo generalizamos, luego, el espacio, en general, es también existencial. Pero de igual

---

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 306.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 308.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 312.

modo podemos decir, con Merleau-Ponty, que la existencia es espacial. Como lo pudimos comprobar en la reflexión fenomenológica sobre el cuerpo, en la medida en que nuestro cuerpo se proyecta al mundo, trae consigo su propia espacialidad, el espacio corpóreo o antropológico, y se instala en la espacialidad objetiva, el espacio natural, realizando así su naturaleza como “ser-del-mundo”. La instalación en una situación es nuestro rasgo existencial más fundamental y en dicho acto ya están implícitas todas las relaciones espaciales. En esto consiste precisamente la unidad de la experiencia. Ambos espacios, el objetivo y el corpóreo, el exterior y el antropológico, forman una *gestalt* que puede comprenderse como objeto como lo han hecho las ciencias clásicas, pero que no es objeto compuesto de partes que pueden desvincularse una de la otra, sino fenómeno. Un fenómeno de estructura cuyo comportamiento esencial se resume con el término de *fundierung*, y en el cual ser y existir no se distinguen por separado.

### III. EL ESPACIO DEL SER, EL SER DEL ESPACIO.

Como huellas que quedan tras un caminar, así mismo es el resultado de nuestra investigación sobre el espacio. Es preciso revisar lo que hemos hecho y expresar, a manera de conclusión, los aspectos más resaltantes que se han revelado en esta reflexión sobre el pensamiento fenomenológico merleau-pontiano. Hemos de organizar, pues, las distintas y diversas afirmaciones que se han formulado con el propósito de contemplar el sentido, direccional y significativo, de aquellas huellas dejadas atrás.

Si hemos aprendido que la percepción es el acceso primordial al sentido del mundo, es decir, una especie de *sinngebung* existencial, en definitiva la pregunta que debemos hacernos con respecto a nuestro particular interés temático es ¿cuál es el sentido del espacio percibido? Esta pregunta no es muy distinta de la que planteábamos al principio —¿qué es el espacio?— lo único es que esta interrogante está formulada de una manera tal que está motivada por la actitud fenomenológica con la cual hemos abordado el problema.

La pregunta por el sentido, por la significación del espacio, corresponde a la pregunta por el ser del espacio —el problema de la filosofía no es solamente responder las preguntas últimas que se hace el hombre, sino también implica formular las preguntas de manera adecuada al motivo que las hace surgir. Es por esta razón

que siguiendo el camino de la fenomenología, con su propósito de ir “a las cosas mismas”, nuestra investigación se convierte en ontología, ontología del espacio y ontología general. Nos hemos propuesto, pues, develar aquello que la filosofía tiene por propósito develar: el ser de las cosas, en este caso, el ser del espacio.

A) *La experiencia del espacio.*

La filosofía de Merleau-Ponty desarrolla con fidelidad el proyecto abierto e inacabado de la fenomenología de Husserl, pero toma una distancia importante de la subjetividad trascendental propuesta por este último desde *Ideas* en adelante. Según Landgrebe “Husserl comprendió su fenomenología como filosofía de la absoluta y radical autorresponsabilidad de la vida y la libertad; y como tal fue aceptada por los pensadores franceses, quienes indagaron hasta qué punto esa fenomenología estaba desarrollada para satisfacer dicha misión”<sup>64</sup>. Merleau-Ponty, quien forma parte de aquel grupo, asume la fenomenología con tal seriedad que su aceptación significa al mismo tiempo su crítica, una crítica propiamente fenomenológica, es decir, desde su propia discusión y pensamiento, tal y como el mismo Husserl trató de llevar a cabo en todas sus reflexiones. Esta intencionalidad, sumada a la influencia existencialista en la cual estaba embebido el pensamiento francés de la post-guerra, conduce a Merleau-Ponty a descubrir que tal “autorresponsabilidad” se lleva a cabalidad en la experiencia, a la que Landgrabe llama *praxis*. Es precisamente a la *praxis*, fundamento de la existencia humana, lo que el pensar reflexivo acompaña y dirige aclarando la vida en general<sup>65</sup>. Esto se debe a que “el mundo nos es dado primariamente abierto por un acontecer, por un sentir, un moverse motor y corporal que no consiste en una actividad del yo ni tampoco es adquisición a partir de la actividad. Su sentido, su función instauradora de sentido, consistente en abrirnos un mundo, no puede ser descubierta, por tanto, mediante la reflexión trascendental del yo sobre sus efectuaciones ... pero sí puede ser abierta como lo invisible en lo visible, como la naturaleza que trasparece a través de la historia”<sup>66</sup>. En otras palabras, el modo novedoso de Merleau-Ponty de concebir la subjetividad corresponde más bien a una apertura y a una inserción en el mundo, contraria a la subjetividad trascendental

---

<sup>64</sup> L.Landgrabe: *Fenomenología e historia*, p. 194.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 198.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 207.

husserliana. La reducción fenomenológica no lo separa del mundo sino que lo coloca en el mundo. En cambio para Husserl “la reducción fenomenológica que conduce a la subjetividad trascendental consiste en una reflexión asumida en la actitud del contemplador desinteresado que se ha desprendido de todo interés mundanal.”

Es por esta razón que hemos visto que el punto clave de toda la discusión sobre el espacio en Merleau-Ponty se resume precisamente en el espacio vivido, en el espacio de la experiencia. Porque el espacio es uno de los rasgos más resaltantes del mundo vivido. Entonces, no es el espacio pensado, ni el espacio deducido, el que muestra la espacialidad en todas sus dimensiones, es el espacio de la experiencia misma el que contiene lo que la fenomenología merleau-pontiana intenta descubrir, ese fermento existencial que revela su propio sentido. Sólo se puede acceder a la esencia del espacio a través de la experiencia del espacio, porque “lo que es dado no es la cosa sola, sino la experiencia de la cosa...”. El único espacio que conocemos, y que podremos jamás conocer, es por tanto el espacio de la experiencia vivencial. “La espacialidad del cuerpo propio no es una espacialidad objetiva (de infinitas perspectivas) sino vivida, es existencial, con todas las consecuencias que ello comporta”<sup>67</sup>. Es así como una fenomenología del espacio vivido, como lo hace el filósofo francés, nos revela tanto su estructura como su sentido.

Como mencionábamos hace poco, el espacio vivido es parte del mundo de la vivencia, que Merleau-Ponty llama mundo percibido y que, a su vez, está sumamente ligado con el *Lebenswelt* de Husserl. Ramírez Cobián dice que “para Merleau-Ponty el mundo sensible es a fin de cuentas el mundo real en cuanto tal, el mundo en el que aparecemos y existimos, el horizonte y el tema de nuestros actos perceptivos y cognoscitivos, y el fondo y el objeto de nuestras acciones prácticas (el *Lebenswelt*)”<sup>68</sup>. Según éste, no existe una escisión del mundo en el filósofo francés, sino un sólo mundo, el “mundo de la vida”. El *Lebenswelt* de Husserl está inserto dentro de la reflexión epistemológica<sup>69</sup> que le acompañó desde *Investigaciones lógicas* hasta su último período, en el cual formula esta idea como solución al problema entre la subjetividad trascendental y su relación con la realidad. El *Lebenswelt* se resume, pues, como la vivencia de la

---

<sup>67</sup> J.A.Arias Muñoz: *La antropología fenomenológica de M-P.*, p. 69.

<sup>68</sup> M.T.Ramírez Cobián: *Cuerpo y arte para una estética merleau-pontiana*, p. 90.

<sup>69</sup> J.F.Lyotard: *La fenomenología*, p. 49.

evidencia “por la cual hombre y mundo resultan originariamente concordes”<sup>70</sup>. Merleau-Ponty se adhiere a esta noción y la comprende como el fondo, en el sentido gestáltico, de toda experiencia humana. Pero este *Lebenswelt* no tiene carácter trascendental, sino que es una realidad sensible, el mundo es mundo sensible, es mundo percibido. De ahí que en la fenomenología del mundo percibido que hace Merleau-Ponty la referencia a la actividad del sentir, es decir de la presencia corporal, se convierta en uno de los aspectos fundamentales de todo el discurso. Y precisamente, “la consistencia básica de nuestra experiencia sensible es la superación de toda relación dicotómica, de toda exterioridad u oposición entre lo subjetivo y lo objetivo, entre la materia y el espíritu, entre el cuerpo y el alma. La experiencia originaria, la primigenia integración de los diversos aspectos del Ser”<sup>71</sup>. El interés por lo sensible es, luego, una actitud que marca el retorno a lo esencial, a lo fundamental. El espacio que Merleau-Ponty concibe como una modalidad de la realidad sensible, del mundo percibido, se torna en una realidad verdaderamente significativa, la cual merece que se le dedique una buena parte del esfuerzo reflexivo que urge en el ser de las cosas.

#### B) La estructura del espacio.

Merleau-Ponty nos muestra que el espacio vivido es un fenómeno de dos caras. Estas dos facetas no son partes ni componentes, son también fenómenos que a su vez conforman la estructura de un fenómeno global, al cual denomina con el término de “fenómeno de estructura”. Debemos, pues, tener cuidado con el uso del término estructura porque se podría entender que éste se refiere a una relación de *partes extra partes*, por tanto de componentes, y no es así. Estructura, para Merleau-Ponty, es ante todo constitución originaria que surge en el “mundo de la vida”; aparece en el modo de la existencia, en la relación del sujeto con su entorno. La estructura no es una forma *a priori* ni una materia *a posteriori*, es un hecho inmediato. En este respecto Arias Muñoz explica que según Merleau-Ponty “la estructura no es un *eidos* objetivo, sino la expresión de un orden inmanente a los objetos. Sólo en cuanto orden, la estructura es objeto de una conciencia, pero de una conciencia perceptiva y no constituyente, que capta un objeto a través de la conjunción armónica de sus elementos, de forma análoga a como

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>71</sup> M.T.Ramírez Cobián: *Cuerpo y arte*, p. 109.

captamos una melodía<sup>72</sup>. Por consiguiente, la estructura, es decir el orden, del espacio vivido, al igual que cualquier objeto percibido, es aquella constitución esencial que obtenemos a través de la percepción, lo que hace que no la deduzcamos ni la abstraigamos, la evidenciamos y la describimos. Ahora bien, Merleau-Ponty describe este orden inmanente utilizando los mismos términos que planteaba la *Gestaltpsychologie* para explicar la estructura perceptiva —porque estructura y *gestalt* (forma) son términos análogos: por un lado está el espacio corpóreo (o antropológico) que constituye la figura y por otro está el espacio objetivo que comprende el fondo; pero le añade un tercer elemento sin el cual la estructura no puede darse como hecho de la existencia: el cuerpo. El cuerpo es, en efecto el término clave que articula y da sentido a la estructura del espacio vivido en particular y, de la percepción en general.

Bajo el término espacio corpóreo se resume el comportamiento espacial del cuerpo, que según el discurso de Merleau-Ponty se hace manifiesto de dos formas. Por una parte tenemos la espacialidad corpórea que se refiere a la situacionalidad y a la motricidad del propio cuerpo. Por otra parte tenemos los espacios llamados antropológicos, los cuales corresponden a ciertas situaciones propiamente antropológicas en las que se da una desconexión del cuerpo-sujeto con su entorno. Como pudimos ver anteriormente, en ambos casos el fenómeno espacial se muestra como una proyección del sujeto, en la cual la condición esencial es la intencionalidad del cuerpo. Por esta razón lo llamamos espacio corpóreo, pero lo podríamos llamar también espacio intencional. Esto nos indica, sobre todo, que el ser cuerpo es ya una condición espacial, la existencia (del sujeto como cuerpo) es, en efecto, espacial.

El espacio objetivo es la contrapartida del espacio corpóreo; éste es, por tanto, el espacio del mundo y se encuentra al exterior del cuerpo. Merleau-Ponty no intenta describirlo en gran detalle porque el espacio objetivo ha sido precisamente el principal objeto de estudio, en cuanto a espacio se refiere, de algunas ciencias como la psicología, la física y la matemática y además, de las filosofías racionalista y empirista. Sobre éste, nuestro autor tan sólo nos indica su condición de trasfondo: sobre el espacio objetivo se proyecta el espacio corpóreo. Por lo tanto, el espacio objetivo no es algo en sí,

---

<sup>72</sup> J.A.Arias Muñoz: *La antropología fenomenológica de M-P.*, p. 25.

autónomo y distinto de su contraparte, sino que es dependiente del primero; el espacio objetivo aparece sólo cuando un cuerpo-sujeto percibe y entra en relación con su mundo. Como apunta Arias al respecto, “la realidad del espacio exterior queda supeditada a la espacialidad corporal”<sup>73</sup>.

Entonces, el espacio corpóreo aparece como figura sobre el fondo del espacio objetivo, todo gracias al cuerpo a través del cual esta relación se lleva a cabo. Esta observación tiene una gran importancia para la reflexión sobre el espacio porque éste se muestra más complejo de lo que las ciencias y filosofías clásicas han llegado a tematizar. Como habíamos visto la figura aparece sobre su fondo motivada por la intencionalidad del sujeto perceptor. La figura se hace presencia porque la mirada se dirige a ésta según un atractivo o un reclamo, inmanente en la cosa mirada, haciendo que el fondo se desenfoque y se convierta en entorno difuso. Este acontecimiento puede ocurrir en el otro sentido, el fondo puede aparecer sobre el trasfondo de una figura que se torna difusa. La relación espacio corpóreo y espacio objetivo, a través del cuerpo, se despliega de la misma manera.

La fenomenología merleau-pontiana del espacio nos mostró además que en la actitud natural (las situaciones anormales permiten evidenciar la formulación que al respecto hace Merleau-Ponty), con la cual estamos en el “mundo de la vida”, el espacio corpóreo está en balance con el espacio objetivo. En la actitud natural espacio antropológico y espacio objetivo están íntimamente vinculados y no pueden tematizarse por separado. En cambio, en ciertas situaciones, ambos espacios están desconectados uno del otro. El gran interés de nuestro filósofo es el espacio de la actitud natural, en el cual ambas facetas se encuentran balanceadas, en armonía. El espacio vivido, en la cotidianidad, es una experiencia de espacio antropológico sobre un fondo de espacio objetivo. Este balance entre los dos espacios o las dos espacialidades lo concibe como la consecuencia de un “sistema práctico” que se revela en cuanto tal por la motricidad del cuerpo mismo. “Sin la motricidad corporal, la espacialidad externa quedaría en algo abstracto, sin sentido, y mi cuerpo quedaría convertido en puro fragmento de espacio”<sup>74</sup>. Por consiguiente, este sistema, fenoménico, se lleva a

---

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 73.

cabo en la *praxis* (Landgrabe), en otras palabras, éste es una realidad dinámica. Este “sistema práctico” en el cual interactúan el espacio corpóreo y el objetivo, la subjetividad y la objetividad, no es otra cosa más que una relación dialéctica propia del mundo, cuyos principales rasgos son la ambigüedad, por una parte, y la unidad, por la otra. Hablemos primero de la dialéctica y luego de sus rasgos.

Según Arias Muñoz, Merleau-Ponty “no formula un método dialéctico para la comprensión del comportamiento humano; únicamente señala que la relación del individuo orgánico y su medio es una relación dialéctica, lo que indica una situación de hecho y no un procedimiento”<sup>75</sup>. De hecho, esta dialéctica no es como la dialéctica hegeliana o marxista, en cuyos casos se plantea como método, es decir, como síntesis, en Merleau-Ponty la dialéctica es más bien una función estructural de la realidad comportamental que ante todo hace posible la integración<sup>76</sup>. En otras palabras, espacio corpóreo y espacio objetivo se encuentran integrados uno con otro en el cuerpo-sujeto y por la dinámica (motricidad) propia de éste. De ahí se desprende el que el filósofo francés se refiera, tiempo después de la *Fenomenología de la percepción*, a esta relación dialéctica como “vínculo orgánico” (en *La Primacía de la percepción*); orgánico tanto por lo corporal como también por lo dinámico. Ahora bien, la consecuencia última a la cual conduce esta dialéctica es precisamente la disolución del dualismo entre objeto y sujeto —y este es el gran logro de la fenomenología señalado por Merleau-Ponty. Teniendo esto presente, no hay ya espacio objetivo en sí, ni espacio subjetivo en sí, lo que hay es entonces una “dialéctica viviente” de los dos que se hace patente en la percepción. El espacio como hecho de la existencia se torna presente en la vitalidad del cuerpo apenas éste entra en relación con el mundo. Merleau-Ponty desarrollará con mayor precisión y amplitud el tema de la dialéctica en obras posteriores como *Sens et non sens* y *Les aventures de la dialectique*.

La dialéctica estructural del espacio, y de toda la realidad en general, que señala Merleau-Ponty se caracteriza por su ambigüedad. Aún cuando esta dialéctica es dinámica y armónica, como acabamos de ver, su inacabamiento y su contenido la hace

---

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 178.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 180.

mostrarse como un acontecimiento evidentemente ambiguo.<sup>77</sup> Se presenta ambigua porque, así como lo indica Arias Muñoz, “por un lado, un objeto que no es una realidad en sí, independiente de mí y que, por tanto, es una realidad que está ahí para mí. Por otro, una conciencia que está abierta a esa realidad y que no la constituye”<sup>78</sup>. Pero de nuevo, nos enfrentamos aquí a un término al cual debemos referirnos con cuidado.

Alphonse DeWaeblens es el responsable de haberle acuñado la expresión “filosofía de la ambigüedad” al pensamiento merleau-pontiano. Este señalamiento lo hace en el prólogo a *Structure du Comportement* (y también en *Une philosophie de l'ambigüeté. L'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty*), cuando De Waeblens dice que “las doctrinas contemporáneas repiten constantemente que el hombre se define, en tanto que la idea de definición le sea aplicable, por el ser-en-el-mundo. Pero esta tesis requiere que se conciba a la existencia misma del hombre fuera de la alternativa del para-sí y del en-sí”<sup>79</sup>. Algunos autores no están de acuerdo con el uso del término ambigüedad (como Arias Muñoz quien sostiene que dicho término ha sido nefasto para la interpretación del pensamiento merleau-pontiano<sup>80</sup>), y tienen razón porque el término que se encuentra en los textos de Merleau-Ponty es “paradoja” en vez de ambigüedad. En *La Primacía de la percepción*, por ejemplo, lo conseguimos cuando nos habla de la paradoja presente de inmanencia y trascendencia en la percepción. Ahora bien, aún cuando paradoja y ambigüedad sean conceptos diferentes, el sentido al que se refiere DeWaeblens parece coincidir con lo que está formulado por el filósofo francés. Sólo nos quedaría ver en qué consiste entonces esta noción merleau-pontiana de ambigüedad o paradoja.

Ante todo, para Merleau-Ponty “ambigüedad no es ambivalencia y ni tan siquiera indecisión o imprecisión, sino una toma de conciencia de la situación humana que manifiesta su carácter de ser mestiza de espíritu y cuerpo (RC:26) y que se realiza en la

---

<sup>77</sup> “Que la dialéctica se nos presenta de manera ambigua es algo evidente, pero tal ambigüedad de la dialéctica entendida como acción, viene dada por el carácter ambiguo de la misma existencia humana, de la misma corporalidad que es, al fin y al cabo, el sujeto mismo de la dialéctica”*Ibid.*, p. 180.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 150.

<sup>79</sup> M. Merleau-Ponty: *Structure du comportement*.

<sup>80</sup> J.A. Arias Muñoz: *La antropología fenomenológica*, p. 80.

temporalidad manifestándose en la existencia (PP:101, 105), o, lo que es lo mismo, la expresión misma de esa dialéctica del hombre con el mundo y los otros, por cuanto que el lenguaje elemento fundamental de ese diálogo es el gesto de continuación y recuperación que me reúne conmigo mismo y con el otro<sup>81</sup>. La ambigüedad o paradoja toma lugar porque la dialéctica entre las dos caras del fenómeno de estructura, que en nuestro caso son espacio corpóreo y espacio objetivo, es una contraposición sin contradicción: el espacio es subjetivo y también es objetivo, subjetivo y objetivo a la vez; el espacio objetivo no es algo externo y extraño al cuerpo-sujeto, sin embargo, éste se muestra como conteniendo algo más de lo efectivamente dado. El espacio es una realidad inmanente a la subjetividad y a pesar de ello, la trasciende, hasta el punto de mostrarse como una realidad absoluta. La paradoja contiene los contradictorios pero no es contradictoria; los elementos no se cancelan ni se sintetizan, sino que se dan en el modo de la existencia, en la cual, la relación siempre está por recomenzar. La dialéctica paradójica no es una abstracción de la realidad sino que es precisamente allí donde se encuentra y se despliega. “Por eso, no nos extraña el encontrar el testimonio de que la dialéctica no es algo extrínseco a la realidad humana, sino la actitud –quizá sería mejor decir la actividad- propia de la existencia humana y, en cuanto tal, ser –lo mismo que la existencia- ambigua<sup>82</sup>”.

Ahora nos queda por discutir el segundo de los rasgos distintivos de la “dialéctica viviente”: su unidad. De todo lo anteriormente expuesto podemos ver con facilidad que la dialéctica constituye, pues, una unidad, una unidad que supera la dualidad cartesiana de objeto y sujeto. Decíamos que el espacio corpóreo y el espacio objetivo coexisten de manera vinculada e inseparable; el uno se da por el otro y viceversa. Esta es la misma relación que se da entre sentido y significado, entre materia y forma, entre forma y contenido. El nombre que Merleau-Ponty utiliza para describir esta relación unificante es “*fundierung*”, término originalmente acuñado por Husserl. Dejemos pues que las palabras de Merleau-Ponty expliquen este hecho:

“La relación de la razón y del hecho, de la eternidad y el tiempo, como la de la reflexión y de lo irreflejo, del pensamiento y del lenguaje

---

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 200.

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 179.

o del pensamiento y la percepción es esta relación de doble sentido que la fenomenología ha llamado *Fundierung*: el término fundante – el tiempo, lo irreflejo, el hecho, el lenguaje, la percepción – es primero en cuanto que lo fundado se da como una determinación o una explicitación de lo fundante, lo que le impide resolverlo jamás, y, pese a todo, lo fundante no es primero en el sentido empirista y lo fundado no es simplemente derivado, puesto que es a través de lo fundado que lo fundante se manifiesta<sup>83</sup>.

*Es, pues, la fundierung la expresión funcional de la unidad entre los elementos de la estructura del mundo. Espacio corpóreo y espacio objetivo quedan unidos, por lo tanto, de la misma manera, en una relación de doble sentido. El primero funda al segundo, y sin embargo, es a través del segundo que el primero se hace presencia. En otras palabras entre el espacio fundante y el espacio fundado no existe una separación o enfrentamiento, sino una interrelación, una fundierung. Ahora bien, este término puede también ser entendido como “quiasmo” o como “comuni6n”<sup>84</sup>. En cualquier caso, el sentido latente que afirma Merleau-Ponty es el de uni6n estructural (“v6nculo org6nico”) y no de uni6n substancial. Adem6s podemos ver por 6ltimo que la noci6n de fundierung, a parte de indicar la unidad entre lo sentido y el que siente, entre lo fundante y lo fundado, que se manifiesta como existencia, tambi6n reafirma el car6cter ambiguo e inacabado de la “dial6ctica vivida”. El c6rculo se cierra y vemos, pues, c6mo los elementos de la estructura y su din6mica se interrelacionan entre s6 conformando una unidad que se revela 6ntegramente desde cualquier perspectiva. El aspecto de inacabamiento de la estructura del espacio tiene su raz6n en el hecho de que dicha unidad es el resultado de una s6ntesis de transici6n. Esto, por supuesto, tiene una implicaci6n temporal que ahora no abordaremos. En la actitud natural, son muchas las s6ntesis que acontecen en el sujeto percipiente. Es gracias a esta s6ntesis de transici6n que obtenemos una cierta continuidad experiencial. Esto es lo que permite que no nos diluyamos en la multiplicidad.*

### C) El sentido del espacio.

Todo lo expuesto hasta el momento, la experiencia y la estructura del espacio, son aspectos de un fen6meno m6s general que no es otro que el espacio percibido. Todos estos aspectos nos aproximan a

---

<sup>83</sup> M. Merleau-Ponty: *FdeP.*, p. 403.

<sup>84</sup> J.A. Arias Mu6oz: *La antropolog6a fenomenol6gica*, p. 190.

una comprensión más amplia del sentido del espacio, tal vez el aspecto más importante de todos. Tanto la inserción en el “mundo de la vida”, requisito para una fenomenología completa, como también el reconocimiento de la estructura dialéctica del mundo percibido, antes de contraponer el sujeto con el objeto, el espacio corpóreo contra el espacio objetivo, comunican sobre todo un sentido, o mejor dicho, revelan el sentido del espacio. No obstante, antes de continuar, el término “sentido” amerita una breve reflexión previa para luego alcanzar nuestro propósito.

Este término, así como nos señala Merleau-Ponty, posee varias acepciones: como significado, como órgano de percepción, como intencionalidad<sup>85</sup>. En pocas palabras, el sentido tiene varios sentidos. En primer lugar debemos señalar que la noción merleau-pontiana de sentido está íntimamente ligada a la percepción. Sigamos la explicación que hace Ramírez Cobián al respecto. “La percepción es, pues, remata Merleau-Ponty, la constitución, sin modelo ideal, de un conjunto significativo (FP:47;33) ... En el acto perceptivo el todo se anticipa a sus partes, la conclusión se antedata a sus premisas y los datos del problema no son anteriores a su solución; es precisamente ese acto que crea de una vez, junto con la constelación de los datos, el sentido que los vincula –no solamente descubre el sentido que estos tienen sino que hace, además, que tengan sentido (FP:58;46). Así, la noción de inmediatez se ha transformado, concluye nuestro filósofo, lo que pasaba por inmediato –las impresiones del objeto- es ahora mediato, y al revés, lo que pasaba como secundario es ahora inmediato: el sentido, la estructura, la ordenación espontánea de las partes (FP: 79;70). Lo que primero vemos es un ser animado, un mundo diversamente cualificado, pleno de sentidos”<sup>86</sup>. Por consiguiente, no obtenemos el sentido de algo sin antes haber percibido ese algo, lo que lo hace estar íntimamente ligado con el cuerpo. De esta manera, podemos decir que todas las nociones de sentido apuntan a un mismo lugar: el sentido no es algo independiente del cuerpo-sujeto, no es una sustancia absoluta, es más bien una condición a través de la cual se da la existencia humana. “Así pues, el sentido –el significado, la idealidad o el pensamiento- no es más que la apertura de una historicidad que está dada desde el primer acto

---

<sup>85</sup> M.T.Ramírez Cobián: *Cuerpo y arte*, p. 255.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 69.

perceptivo de nuestra corporalidad en el mundo ... El sentido es la historicidad de toda expresión y la expresividad, la carnalidad, de toda historia<sup>87</sup>.

Nuestra tendencia es pensar el sentido como lo trascendental (como *arkhé* o como *thelos*) de algo concreto. Sin embargo, al contraponer nuestra noción, prejuiciadamente metafísica, con la que nos propone el filósofo francés, el sentido recobra lo que es inmanente de aquellas concretas. Por consiguiente, el sentido no es otra cosa más que la revelación o comunicación —de la inmanencia y de la trascendencia— de lo percibido. Podríamos decir, luego, que el sentido vendría a ser una especie de rastro o huella, que surge o queda, cuando un objeto es percibido por una subjetividad corpórea —lo que Ramírez Cobián llama historicidad. Al hablar de sentido, en el sentido propiamente merleau-pontiano, no nos situamos ni afuera ni adentro, ni *a priori* ni *a posteriori*, del mundo, al contrario, nos situamos “en el mundo”, y en el capturar el modo de ser del mundo, somos a la vez capturados por él. Lo sentido es lo recogido y en tanto que tal, sentido es sinónimo de percibido. “Hay sentido en la simple organización de lo percibido y en la correlativa conducta corpórea” nos acota Fernando Montero en el Prólogo a *Sentido y sinsentido*<sup>88</sup>. En consecuencia, el sentido no podría ser explicado sino tan sólo vivido. Hablar del sentido es situarse en lo vivido, como actualidad o como recuento. Es así como podemos hablar de varios sentidos, según sea nuestra perspectiva o interés. En el caso de esta investigación, queremos referirnos a tres sentidos del espacio, los cuales, entre tantos posibles sentidos, son los que nos parecen más relevantes para nuestro propósito. Tenemos, pues, el sentido ontológico, motivado por el deseo de descubrir el ser del espacio; el sentido antropológico, cuyo fin es precisar la relación entre hombre y espacio; y, por último, el sentido estético, el cual se despliega a partir de la actitud fenomenológica que se dirige a la realidad del espacio.

Una última aclaratoria. Hasta ahora lo que hemos dicho acerca del término sentido nos indica que éste no difiere del término estructura, por eso podríamos decir que ambos tienden a confundirse porque parecen términos equivalentes. De hecho en *Structure du comportement*, Merleau-Ponty concluye que estructura y significación

---

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 255.

<sup>88</sup> M. Merleau-Ponty: *Sentido y sinsentido*, p. 16.

son los mismos elementos de la percepción. Pero son diferentes; la estructura es descriptiva y el sentido es concluyente. Esto lo podemos evidenciar a todo lo largo del discurso merleauPontiano; así como hay una descripción fenomenológica también hay una conclusión fenomenológica. Por tanto, hablar del sentido de una cosa es hablar de su ser; porque el territorio del sentido es ante todo el de la ontología. Discutir, en fin, sobre el sentido del espacio es discutir sobre su ser; una fenomenología del espacio es así también una ontología del espacio.

1) Sentido ontológico.

Hablar del sentido ontológico es similar a exponer las consecuencias propiamente filosóficas que se desprenden de la reflexión fenomenológica sobre el espacio. En otras palabras, la discusión acerca del sentido del espacio en el plano de la filosofía puede parecerse a un discurso *a posteriori* cuya intención es principalmente desentrañar el aspecto trascendental del asunto en cuestión. Pero, bajo las consideraciones formuladas por el discurso merleauPontiano, el sentido ontológico no es, siguiendo las palabras de Montero, la construcción de un recinto de contenidos espirituales segregados por la mente que después se adosan a sensaciones, formas de conducta o entidades materiales<sup>89</sup>. El sentido del espacio, es decir, el ser (ontológico) del espacio está ahí mismo, en el mismo lugar y en el mismo momento en que acontece la percepción.

Entonces, este sentido acaece —o se manifiesta— en la forma (*gestalt*) estructurada que vimos anteriormente: es doble, y como tal es paradójico e inacabado. Cuando Merleau-Ponty afirma que el espacio es existencial y que la existencia es, a su vez, espacial, él está exponiendo a fin de cuentas el sentido ontológico del espacio. El ser del espacio no es una única substancia en sí sino que es el modo en que el espacio se da en el mundo; el ser se comprende como existencia. Por lo tanto, el espacio es ante todo espacialidad, y como tal, es un fenómeno comportamental que se revela como parte de aquello que Merleau-Ponty llama el “ser-en-situación”. El espacio es, pues, la objetivación del fenómeno de la espacialidad atrapado en la dialéctica de inmanencia y trascendencia que pasa por el cuerpo-sujeto.

---

<sup>89</sup> *Ibidem*.

Sostenemos que el *quid* de la reflexión filosófica merleauPontiana sobre el espacio yace precisamente en la comprensión del “ser-en-situación”. El ser es ser en cuanto ser-en-situación y la espacialidad aparece como una modalidad del ser-en-situación, es decir, de ese estar situado. El “ser-en-situación” resume la tesis central de la discusión sobre el espacio en la *Fenomenología de la percepción*: el ser es espacial en cuanto a que el espacio es ser (existencial).

Comencemos primero por develar lo que está implícito en este término fundamental. El “ser-en-situación” no es un ente sino un fenómeno; si lo pensáramos como ente lo estaríamos objetivando y por tanto reduciéndolo a un nivel que nos aleja de su comprensión. Como fenómeno es un fenómeno compuesto por dos elementos evidentemente unidos o conectados, por una parte el ser y por la otra la situación: ambos están entrelazados de manera tal que no pueden separarse. El ser, que es la preocupación máxima de la filosofía (aún más que la verdad, según Heidegger), se refiere a aquello existente, a lo que simplemente es. La situación es la condición de ese ser, y por situación entendemos algo que se despliega como temporal y espacial; una situación indica un aquí y un ahora, un espacio y un tiempo particulares, señalados, determinados. Entonces, si el ser es sólo ser-en-situación, la condición espacio-temporal es un rasgo inevitable y esencial, y tal vez lo único de lo cual podemos tematizar.

El ser-en-situación es el modo en que el ser aparece en la existencia. El ser, entonces, no se muestra solo, se muestra sobre el fondo de la situación. El ser es lo fundado y la situación es lo fundante; a través de lo fundado, lo fundante se manifiesta. Pero, como ya vimos, la situación no es una determinación extraña al sujeto, ésta se da, en efecto, gracias al cuerpo quien es su protagonista fundamental. El ser es siempre el ser-en-situación del cuerpo-sujeto.

Ahora bien, la noción de “ser-en-situación” conduce a la de “*être au monde*” o “ser-del-mundo”. Ontológicamente, la espacialidad es un rasgo del “ser-en-situación” porque en última instancia éste es la expresión del “ser-del-mundo”. A diferencia del término heideggeriano de “*zeit-in-der-welt*”, “ser-en-el-mundo”, el término merleauPontiano quiere expresar que además de estar inserto en el mundo, el ser es del mundo, es decir, pertenece y está comprometido con el mundo. No solamente no hay ser sin mundo y

no hay mundo sin ser, sino que además ser y mundo están íntimamente entrelazados, mutuamente se pertenecen. De ahí que podamos decir con Merleau-Ponty que el ser está “encarnado” en la mundanidad de la realidad. La espacialidad es una manifestación de ello, por esta razón podemos a través de una fenomenología de la experiencia espacial acceder a la comprensión del “ser-del-mundo”.

Arias Muñoz puntualiza de manera muy sintética cómo se conecta todo el discurso merleauPontiano en torno a este punto. “Ligado a un planteamiento ontológico, el problema del cuerpo se nos muestra como un auténtico tema de capital importancia ya que: a) el concepto de ser es sinónimo de ser situado o, lo que es lo mismo, ser es sinónimo de existencia y el cuerpo no es más que la actualidad de la existencia; b) el mundo, en el que vivimos, no es comprensible sin mi cuerpo; c) el ser-en-el-mundo, punto de partida de las investigaciones fenomenológicas de Merleau-Ponty no será comprendido sin un compromiso con las cosas y sin la existencia de una auténtica comunión sacramental con las mismas; d) es por el cuerpo por donde se trasluce la intersubjetividad”<sup>90</sup>. Precisamente este fue parte del camino recorrido en la exposición crítica que hicimos de la *Fenomenología de la percepción* en la segunda parte de este trabajo, y la cual nos ayudó a aproximarnos a la discusión sobre el espacio. La espacialidad es, pues, un rasgo existencial de nuestro ser-del-mundo.

## 2) Sentido antropológico.

Uno de los rasgos por medio del cual Merleau-Ponty es más ampliamente reconocido es por su particular concepción de la subjetividad humana. El hombre en tanto que cuerpo es el protagonista, tal vez más importante, del pensamiento merleauPontiano desde *Structure du comportement* hasta *Le visible et l'invisible*. Según Arias Muñoz uno de los ejes intencionales de la filosofía de Merleau-Ponty es precisamente “establecer un estructuralismo funcional de los elementos que constituyen la realidad humana”<sup>91</sup>. Por consiguiente, la función del cuerpo es fundamental en cada discusión, y por supuesto también en la percepción del espacio; el sentido antropológico de la espacialidad merece, pues, nuestra atención.

---

<sup>90</sup> J.A.Arias Muñoz: *Ibid.*, p. 63.

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 186.

Desde la perspectiva antropológica, el carácter holista de la estructura humana está a la base de la ontología planteada por Merleau-Ponty. Esto es así porque “si en *Phénoménologie de la perception* se nos afirma que lo que nos interesa es comprender en nosotros y en el mundo la relación *du sens et du non sens* (PP:490), es porque hay una estructura mediante la cual surge el sentido y esta estructura no es otra que la reflejada en la noción de carne<sup>92</sup>. “Carne” (*chair*) es un término que utilizará nuestro filósofo mucho después de *Fenomenología de la percepción* para resumir la interrelación entre “cuerpo y espíritu”; su sentido no es otro que el de “cuerpo animado”<sup>93</sup>. Si entonces, la estructura cuerpo animado es el tercer término de la estructura figura-fondo, en otras palabras, podríamos decir que el “ser-en-situación” está condicionado —o fundamentado— por la corporalidad. “Existencialmente el cuerpo se nos aparece como siendo el vehículo de nuestro ser-en-el-mundo”<sup>94</sup>. Pero afirmar esto podría parecer contradictorio porque el cuerpo no es un *substratum* metafísico, ni una yuxtaposición de componentes biológicos. El cuerpo es el medio existencial que hace posible, para el hombre, la percepción del mundo. Por esta razón, la fenomenología es el modo más adecuado de aprehender el cuerpo —y por ende el sujeto— en su justa y amplia realidad. La discusión sobre el cuerpo desencadena en el problema del otro y la libertad, temas que no podemos abordar en este trabajo pero que dejamos abiertos a investigar en el futuro.

Ahora bien, la fenomenología del mundo percibido reveló el cuerpo como sentido presente en el fenómeno de la espacialidad. Lo vimos cuando nos detuvimos en la espacialidad del cuerpo, es decir, en la discusión que descubría la existencia como algo espacial, y también cuando lo hicimos en el espacio objetivo —y su dependencia al cuerpo—, en otros términos, en la exposición del espacio como algo existencial; la dialéctica vivida, en la cual aparece el espacio, se lleva a cabo en la “subjetividad carnal”, que es el hombre. El sentido

---

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 195.

<sup>93</sup> “Nuestro siglo ha borrado la línea divisoria del ‘cuerpo’ y del ‘espíritu’, y ve la vida humana como espiritual y corporal a la vez, siempre apoyada en el cuerpo, siempre interesada incluso en sus costumbres más carnales, a las relaciones entre las personas. Para muchos pensadores, a finales del XIX, el cuerpo era un trozo de materia, un haz de mecanismos. El XX ha restaurado y profundizado la noción de la carne, es decir del cuerpo animado.” M.Merleau-Ponty: *Signos*, p. 286.

<sup>94</sup> J.A.Arias Muñoz: *Ibid.*, p. 60.

antropológico del espacio según Merleau-Ponty aparece, por tanto, porque la realidad humana está engranada, atascada, en fin, encarnada en el mundo. Es más, el modo en que la existencia humana se despliega se nos muestra sólo como una correspondencia, como un acoplamiento entre la actividad del sujeto y la aprehensión de su objeto. He aquí uno de los aspectos más sobresalientes de la subjetividad merleau-pontiana: el sujeto está comprometido con su entorno y las relaciones que establece con él corresponden a ese compromiso. Por esta razón, ciertas dimensiones espaciales como la profundidad, nos señala Ramírez Cobían a propósito de la formulación de nuestro filósofo, “nos muestra que la esencia de todo espacio perceptivo es la imbricación mutua de la objetividad y la subjetividad, de la extensión y la cualidad, de lo material y lo espiritual”<sup>95</sup>. La vivencia del fenómeno espacial nos conduce precisamente a esa condición antropológica a la cual todo hombre pertenece.

En términos generales, el espacio es espacio encarnado porque la existencia humana es encarnación, “la percepción es un acontecimiento carnal, mundanal”. Sin embargo, esta afirmación contiene un sentido todavía aún más específico. El cuerpo-sujeto *est au monde*, es un sujeto encarnado, y como tal “está en el mundo y se dirige a él, forma parte de, tanto como forma al, mundo”. El hombre además de ser un sujeto encarnado, es un sujeto intencional; la intencionalidad del espacio viene a ser, por consiguiente, un sentido más particular de la realidad humana. Como vimos en la reflexión fenomenológica, la intencionalidad espacial se lleva a cabo en la habitud. Habituar a un objeto o a una actividad tiene, para Merleau-Ponty, la misma connotación de habitar, es decir que posee un sentido espacial. En efecto, la habitud “es la aprehensión global y vital de un sentido, una fisionomía o un logos encarnado”<sup>96</sup>. El cuerpo-sujeto al habitar su mundo, en cuanto a respuesta de una intencionalidad, recoge el sentido del mismo, integrándose a él pero constituyéndolo a la vez.

### 3) Sentido estético.

Al igual que la ontología y que la antropología, la estética posee su propia especificidad. Cuando hablamos de estética en la

---

<sup>95</sup> M.T.Ramírez Cobían: *Cuerpo y arte*, p. 95.

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 81.

actualidad ya no nos referimos a los principios de lo bello como se le comprendió durante la modernidad, sino que siguiendo su acepción antigua, como *aísthesis*, nos referimos a lo sensible, a lo perceptible, pero no de lo general sino de aquello que es propio del arte. En este sentido, la propuesta merleau-pontiana sobre la percepción puede ser fácilmente considerada como una teoría estética. Para ampliar esto, nos apoyamos en Ramírez Cobián quien sostiene que “la tesis implícita en el pensamiento de Merleau-Ponty es que entre la experiencia sensible y la experiencia estética hay igualdad o correspondencia, mutua elucidación, que no hay separación o ruptura entre una y otra, aunque tampoco mera identidad o reduccionismo”<sup>97</sup>. En otras palabras, su discurso es tanto una teoría de lo sensible como una teoría estética; esta tesis contiene dos afirmaciones de sentido distinto: la experiencia sensible es experiencia estética y la experiencia estética es experiencia sensible. Pero esto no es una mera interpretación por parte de Ramírez, la identidad entre cosa sensible y obra de arte está sugerida en varios pasajes de la *Fenomenología de la percepción* y también en textos posteriores.

En consecuencia a esta tesis, el ser sensible posee su sentido y lo manifiesta en el ser percibido, en el ser sensible. El sentido es, luego, inmanente al ser sensible mismo; la sensibilidad es ya significación. La realidad sensible que nos muestra Merleau-Ponty supera las antinomias del empirismo y del intelectualismo y recobra su primacía existencial; ya en lo sensible, el sentido del ser sensible se encuentra plenamente encarnado en la realidad sensible del propio cuerpo. Cada cosa está “preñada” de sentido y esto es lo que recogemos en el acto perceptivo; “el ser del objeto estético es su ser percibido mismo”<sup>98</sup>. Por consiguiente, cuando señalamos una cosa, cuando la percibimos, recogemos allí mismo su sentido estético. “El sentido estético no es lo representado sino lo expresado, no es una significación intelectual sino una significación encarnada, que emana del objeto, que hay que ver”<sup>99</sup>.

En cuanto a nuestra temática particular, podemos afirmar con plena certeza que el sentido estético del espacio es lo percibido del espacio mismo, es decir, el espacio vivido. Y lo percibido de esta

---

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 63.

experiencia es aquella unidad fenoménica que ya hemos tematizado en el sentido ontológico y en el sentido antropológico. De hecho, la experiencia del espacio vivido es análoga a una experiencia estética por cuanto lo vivido es la materia prima que genera y condiciona el arte. Por una parte, la realidad vivida, la experiencia, es la fuente vital que el artista, quien con una actitud propiamente fenomenológica, enfrenta y aprehende de allí (sea como representación, conceptualización o abstracción) y que luego expresa como pintura, poesía, danza o música. Por la otra, la obra de arte adquiere su unidad solamente en la experiencia de verla, de recorrerla, en fin de vivirla. Con razón Ramírez Cobián puede exponer que “por el arte la percepción y el mundo percibido —el mundo tal cual— nos envían un mensaje que llega hasta el corazón de nuestra vida actual más ordinaria”<sup>100</sup>. Vivir el fenómeno de la espacialidad constituye desde ya su sentido estético.

Si intentamos ampliar esta idea veremos que estamos repitiendo lo que ya anteriormente exponíamos. Continuando con el apoyo que nos da la reflexión de Ramírez Cobián, vemos que el sentido estético de las cosas percibidas, y en consecuencia del espacio, simplemente es inmanente y abierto<sup>101</sup>. En primer lugar, como en una obra de arte, el sentido estético del espacio está inmanente en la experiencia vital del mismo. Este sentido se hace evidente cuando el espacio vivido se vuelve conciencia de espacialidad, es decir, conciencia de la dialéctica espacio corpóreo y espacio objetivo. El espacio vivido (especialmente después de la reflexión fenomenológica) es, por lo tanto, no un producto de una reflexión del ser, sino la reflexión existencial, en y desde la existencia misma. Así como el arte es “el Para-sí de la sensibilidad” o “la inflexión de lo sensible”<sup>102</sup>, el espacio vivido fenomenológicamente efectúa la conciencia del ser espacio. En segundo lugar, el sentido estético del espacio, por cuanto es inmanente a la realidad sensible, está abierto a nuevas experiencias vitales que lo reconstituyan, que lo reformulen, en fin que lo vuelvan a vivir. Ya que su sentido no es unívoco ni definitivo, éste simplemente es abierto<sup>103</sup>. Creemos que este término se refiere a la noción de trascendencia a la que hace

---

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 251.

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 252.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 253.

mención Merleau-Ponty cuando habla de la paradoja en la percepción. El sentido del espacio percibido es aquello que va más allá de lo actualmente sensible, se abre al tiempo y a la intersubjetividad sin posibilidad de acabamiento. Al presentarse inacabada, la dialéctica del espacio inaugura un proceso interminable de sentidos aprehendidos y aprehensibles sin nunca perder su unicidad, realidad y verdad <sup>104</sup>.

De todo esto se concluye que el espacio sea un fenómeno paradójico, cuyo sentido (ontológico, antropológico y estético) lo recogemos sólo en la experiencia del mismo. El espacio vivido a partir de la reflexión fenomenológica que nos ha mostrado Merleau-Ponty en su *Fenomenología de la percepción* nos brinda de inmediato su estructura, sus elementos y su dinámica, y, nos permite a la vez comprender la existencia, es decir, el modo en que vivimos este mundo.

---

<sup>104</sup> *Ibid.*, pp. 253-254.



# ***Una ética para la retórica: la “Nueva Ilustración” y los medios de comunicación***

Prof. Massimo Desiato

*Non una via pervenitur ad tantum secretum*

***Simmaco***

## **Sumario:**

En el presente artículo se adelanta una discusión de carácter ético y epistemológico acerca del problema de la verdad en los medios de comunicación social. El autor sugiere que renunciemos a la creencia de que un periodista pueda transmitir ‘la verdad’ como adecuación de lo que dice con las cosas que pasan (*adecuatio rei*). Sería más honesto reconocer que, dado que esa transmisión de una verdad definitiva es imposible, lo que se transmiten son visiones y versiones parciales. Sobre este giro epistemológico, se argumenta una propuesta ética para la comunicación social basada en la discusión y el intercambio de argumentos que buscan persuadir mediante técnicas retóricas más que ofrecer ‘la verdad’.

**Palabras claves:** Comunicación, ética, verdad, epistemología, persuasión

## ***An Ethic for the Rethoric: The New Enlightenment and the Media***

*Prof. Massimo Desiato*

### **Abstract:**

This article faces an ethic and epistemological discussion related with the problem of the truth in the media. The author suggests that we should abandon the belief that the journalists can transmit the 'truth' as an adequation between what he or she says and the things that happen (*adequatio rei*). It would be more honest to recognize that, as the transmission of a definitive truth is impossible, what they transmit are partial visions and versions. Onto this epistemological turn, the author arguments an ethic proposal for the social communication and the media based on the discussion and interchange of arguments in order to persuade through rethoric technics better than to offer 'the truth'

**Key words:** Communication, ethic, truth, epistemology, persuasion

ÍNDICE	Págs.
1. De la verdad como “adecuatio rei” a la verdad retórica	77
2. La retórica de la evidencia	83
3. Supuestos de la ética retórica	90
4. Un ejemplo	94
5. La “Nueva Ilustración” y los medios de comunicación	97
6. Los medios de comunicación: ¿Esperanza o conocimiento?	108
7. Conclusiones	112

#### 1. DE LA VERDAD COMO “ADECUATIO REI” A LA VERDAD RETÓRICA

La mayoría de los medios de comunicación y de sus espectadores, lectores, radioescuchas e internautas considera que el problema respecto de los *media* no radica tanto en qué clase de ética deba regir su actividad, sino en respetar las normas ya dadas de una moral tan simple como antigua: *Decir la verdad*, mostrarla, difundirla, socializarla. En algunas prensas es hasta posible leer como encabezado, cerca del nombre del periódico, y como forma de publicidad, frases como las siguientes: “Nada convence más que la verdad”, o “Toda la verdad”. Para tal efecto, los comunicadores se dotan a sí mismos de códigos deontológicos y dan por terminado el asunto. De ahí en adelante, todo dependerá de la honestidad individual de cada periodista, de su consciencia moral. Por su parte, los receptores tienden a juzgar el medio en el cual suelen confiar precisamente en relación con esta manera de encarar el asunto. Mientras más verdad contenga un periódico o un programa de radio, de televisión, inclusive un portal de internet, mejor será la calidad del mismo.

Esta forma de presentar la relación entre la ética, la moral y los medios de comunicación es, en mi opinión, reductiva, al pasar por alto la complejidad de los fenómenos y su mutua imbricación. *Decir la verdad* es seguramente una orientación válida que, sin embargo,

corregiría inmediatamente por *escalecer la verdad mediante la elaboración de una perspectiva*. Las próximas páginas se encaminan a tratar de sostener este desplazamiento semántico. De entrada, en aras a una lectura más fácil, solamente sugeriré que la expresión “decir la verdad” alude a una concepción de la misma que, además de muy discutida, se adapta poco a la realidad de los medios de comunicación. Esta concepción de la verdad es aquella que la desea ver como resultado de la adecuación del lenguaje a la cosa (*adecuatio rei*). En su forma más simplificada, considera que a cada término debe corresponder una cosa o una acción que captan su esencia. Si, por ejemplo, alguien afirma: “Hay una rosa sobre la mesa”, la frase será verdadera si se podrá ver, tocar, oler, y así sucesivamente, una rosa, una mesa y si la primera se encuentra en la parte superior de la segunda.

No hay dudas que en algunos casos la verdad es así de simple y que el deber del medio de comunicación consiste en *reportarla*, esto es, casi literalmente, *trasladarla* de su estado real a un estado simbólico correspondiente mediante la imagen, la escritura, la oralidad, o la combinación de uno o más de estos elementos. En este caso, el receptor *verá, leerá o escuchará la verdad*. Si el medio no lo hace, estamos en presencia de una alteración de la verdad (si se reporta sólo una parte de la situación para generar una visión parcializada del asunto) o de una mentira (si se llega a decir algo completamente distinto o exactamente contrario).

Desafortunadamente, la realidad presenta situaciones mucho más complejas que la situación recogida anteriormente por mí bajo el rótulo “Hay una rosa sobre la mesa”. Cualquiera puede darse cuenta que, mientras para este tipo de asuntos el periodista enviado por un medio puede casi *inmediatamente* percibir mediante sus cinco sentidos el objeto “rosa”, el objeto “mesa” y la relación que hay entre la una y la otra, para fenómenos tales como el terrorismo, la guerra, la deuda externa, la inmigración y sus políticas, la redistribución de la riqueza, el crecimiento económico y muchos otros, tal inmediatez no sólo no se da, sino que querer imponerla sería desde ya prejuzgar de malo modo y violentar la verdad.

La diferencia radica en que mientras en el caso de la rosa el lenguaje produce la ilusión de ser sólo *un medio*, aquel que precisamente nos ayuda a diferenciar los objetos y señalar su interacción, en estas otras situaciones el periodista acude al

terreno de los acontecimientos, *completamente envuelto* por el lenguaje. En palabras quizás más sencillas, mientras el enunciado “Hay una rosa sobre la mesa” despierta emociones de manera muy moderada (sólo puede despertarlas de forma más intensa en el contexto de una situación de amor en la que, por ejemplo, la joven enamorada cree que la rosa está allí *para ella* y la rosa misma es un sucedáneo de la presencia del amante, una presencia-ausencia), el enunciado “la deuda externa de los países en vías de desarrollo debe ser cancelada” da lugar a un auténtico debate acalorado. No cambia mucho la situación si se objetara que en el primer caso no existen valoraciones soterradas y en segundo sí, porque inclusive modificando la frase inicial, afirmando “Hay una rosa sobre la mesa *y no debe estar allí*”, con lo cual se añadiría un juicio de valor correspondiente al “debe ser cancelada” del ejemplo de la deuda externa, el debate acerca de la rosa se circunscribe más fácilmente y no entran en él cosmovisiones y perspectivas encontradas. “Rosa” y “mesa” son términos ‘más indiferentes’ comparados con “deuda externa”, “pobreza extrema”, “terrorismo”, “guerra preventiva” y muchos otros casos de esta índole<sup>1</sup>.

El periodista que se acerca a estos acontecimientos de amplia magnitud, por más honesto que sea, por más que su consciencia moral se eleve al tope de sus posibilidades, puede igualmente proporcionar una visión sesgada de los fenómenos porque se ve obligado a *relatar* lo que ve. Es decir, no puede simplemente “reportar” en el sentido ya explorado de “trasladar”, sino que su reporte es, en realidad, un *relato* y este es un *hecho* de igual o mayor importancia que los hechos que encuentra ante sí. Es cierto, el periodista enviado por el medio de comunicación ve un avión bombardear, ve gente morir, ve refugiados y niños sin piernas, ve Generales y hombres de Estados, algunos llamados (o que él llama) “dictadores”, otros denominados “Presidentes” y luego debe *unir* con cierta coherencia estos hechos para que el lector comprenda o que para quien ve el telediario o escucha las noticias se forme una opinión. Cada vez que emplea una palabra, *elige* despertar en su receptor no sólo una cognición, sino una emoción vinculada a dicha cognición y lo hace, además, sobre el fondo de un *léxico* particular, de una perspectiva (en nuestro caso, la perspectiva occidental).

---

<sup>1</sup> Podemos decir que “rosa” y “mesa” son términos de *baja intensidad* emotiva mientras que los otros son de *alta intensidad*, o, en todo caso, que “rosa”, “mesa” y su relación puede ser más fácilmente circunscrita que otros términos.

En el caso de acontecimientos de amplia magnitud no se pueden identificar *hechos autosubsistentes*, atómicos, aislados, pues, inclusive insistiendo en ellos (no deja de ser un hecho horrible un niño con los miembros amputados por una mina) su realidad “dice poco”, no explica, y el receptor demanda de su medio no sólo hechos sueltos, sino explicaciones que favorezcan su comprensión. Los hechos, cuando explicamos la guerra, han de ser insertados en la trama del relato y éste obedece siempre y necesariamente a una *selección* de algunos de ellos y, por ende, a una *valoración*. Empecinarse en encontrar, en este campo, hechos autosubsistentes con los cuales identificar “La Verdad” conduce a creer que la guerra – para seguir con el ejemplo – es una *cosa* fácilmente circunscrita, mientras que se asemeja más a un *proceso*, a un acontecer constante y, más que un problema de *ser*, es un problema de *sentido*.

Siguiendo al filósofo norteamericano Richard Rorty, podemos sostener que la concepción de la verdad como *adecuatio rei* se logra sólo a costa de “limitar la atención a proposiciones aisladas frente a los léxicos. Porque a menudo dejamos que el mundo decida allí donde compiten proposiciones alternativas (por ejemplo, entre ‘Gana el rojo’ y ‘Gana el negro’, o entre ‘Lo hizo el mayordomo’ o ‘Lo hizo el doctor’). En tales casos es fácil equiparar el hecho de que el mundo contiene la causa por la que estamos justificados a sostener una creencia, con la afirmación de que determinado estado no lingüístico del mundo es en sí una instancia de verdad, o que determinado estado de ese carácter ‘verifica una creencia’ por ‘corresponder’ con ella. Pero ello no es tan fácil cuando de las proposiciones individualmente consideradas pasamos a los léxicos como conjuntos. Cuando consideramos ejemplos de juegos del lenguaje alternativos...”<sup>2</sup>

Estos juegos de lenguaje – léxicos – pueden ser no sólo alternativos sino contradictorios, en el sentido de que no siempre es posible alcanzar un horizonte común en el cual convergen. Esto, según veremos más adelante, deja al receptor frente a relatos distintos de lo que acontece, cada uno de ellos “reportado” por un determinado medio, haciendo uso de otras tantas fuentes o de las mismas, pero diversamente interpretadas, porque están colocadas desde una perspectiva diferente.

---

<sup>2</sup> RORTY, R., *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1991, (1989), p.25.

Esto último parecería negar la posibilidad de “decir la verdad”, si por ello entendemos simplemente *constatar* lo que sucede. El receptor, - pero ya antes el periodista enviado a cubrir la noticia - no constata lo que acontece de manera *directa e inmediata* sino a través de la elaboración de distintas versiones extraídas de otros tantos medios de comunicación (o fuentes, en el caso del periodista). La verdad sería la opinión informada que el receptor haya alcanzado mediante la confrontación de diversos medios de comunicación. ¿Significa, entonces, que la ética del medio se reduce a relatar lo que le parezca y cómo le parezca?

La respuesta es no. Inclusive aceptando que el mundo no es simplemente un estado de cosas, la suma de hechos autosubsistentes, independientes del lenguaje que los envuelve y que, por decirlo de alguna manera, los trasmuta; que el receptor entra en contacto más con léxicos que con cosas, y que tales léxicos incluyen una notable dimensión retórica, es posible encontrar algunas “reglas de juego”, una ética de la retórica<sup>3</sup>. Para explicitarlas, tomemos como punto de partida la siguiente reflexión: *“Tradicionalmente la retórica se define como el arte de la persuasión. Como lo especifica Aristóteles, es ‘la facultad de descubrir en cada argumento aquello que permite persuadir’. En la actualidad, por retórica se entiende el conjunto de las técnicas argumentativas de persuasión, donde el énfasis recae en el término ‘argumentación’. El núcleo de la retórica, antigua y nueva, es el concepto de probabilidad o verosimilitud. De hecho, desde el comienzo, la retórica se impone como el resultado del enfrentamiento dialógico entre miembros del consorcio humano conscientes de sus límites y que, en consecuencia, intentan confrontar lealmente las recíprocas opiniones”<sup>4</sup>.*

Si analizamos con cierto cuidado el contenido de estas palabras y su principal supuesto (implícito) podremos ver varias cosas:

- 1) La retórica no se toma aquí como un artificio dirigido a ocultar la verdad. Ella es, más bien, la operación lingüística realizada en ausencia de una verdad evidente, de un hecho autosubsistente, y encaminada a suplirlo con la verosimilitud, con una verdad elaborada por el discurso y no preexistente al lenguaje.

---

<sup>3</sup> No me atrevo a llamarlas *normas* por la fuerte carga semántica del término.

<sup>4</sup> RIGOTTI, F., *La verità retórica. Ética, conoscenza e persuasione*. Milano, Feltrinelli, 1995, p.13 Traducción nuestra. De ahora en adelante, T.N.

- 2) El punto de partida de la retórica es la *consciencia* de los *límites* de los miembros del consorcio humano que, precisamente, han comprendido la imposibilidad de alcanzar el mundo tal y como es independientemente del lenguaje.
- 3) El método que se emplea para alcanzar la verosimilitud es el enfrentamiento dialógico que confrontan *lealmente* sus recíprocas opiniones.
- 4) Forma parte del confrontarse *lealmente* la ‘facultad de descubrir en cada argumento aquello que permite *persuadir*’.
- 5) Para persuadir debe emplearse *principalmente* la *argumentación*.

De lo anterior, podemos extraer la primera y más importante “regla de juego”, el embrión de una posible ética de los medios de comunicación. En el relato que el periodista realice, los hechos unidos mediante la narración deben ser presentados de forma tal que en ellos sea siempre posible ver con cierta claridad los argumentos que el medio en cuestión presenta a favor o en contra de una determinada versión de la realidad. Esto no significa que las palabras que se vayan a utilizar no estén cargadas de emotividad y que, por lo tanto, no despierten sentimientos, sino que tales palabras, tal “afectividad”, deben ser tejidas de manera que la estructura argumentativa no sea eclipsada por el momento no cognitivo. La persuasión debe apoyarse sobre el fondo de argumentos. Una vez que éstos estén presentes, puede añadirse toda la emotividad deseada, toda, como decía Nietzsche, la “energía sonora de la palabra”, sin que se pueda reprochar deslealtad. Lo leal es introducir siempre en la elaboración del discurso argumentos bien enlazados. Sobre la verdad de esos argumentos decidirá el receptor con su entender, confrontando, si así lo desea, más medios de comunicación o la misma pluralidad argumental contenida en el medio de su preferencia.

Con esto, no se quiere sugerir que los medios de comunicación, para ser éticos, deben permanecer estrictamente en el reino de la lógica, sino, más bien, considerar que éste reino se encuentra inmerso en uno más amplio que es precisamente aquel de la retórica rectamente entendida; de la retórica que – como sostiene Heidegger – “*debe ser concebida como la primordial hermenéutica sistemática del ser-con cotidiano*”, de la retórica no sólo como

disciplina, sino como realidad del lenguaje que envuelve a los hombres<sup>5</sup>. Charles Perelman, un estudioso belga, ha observado que hay retórica allí donde el fin es la persuasión, es decir, el logro de un consenso obtenido pacíficamente, gradualmente, captando todas las facultades del oponente: *no sólo el intelecto, sino también la voluntad y la sensibilidad*, esto es, la entera dimensión corporal de la persona humana<sup>6</sup>.

Aplicado a la comunicación mediática, tendremos que una entrevista, un reportaje, un artículo cobran una dimensión ética cuando son capaces de resaltar la estructura argumentativa, además de la afectiva, en la ganada comprensión de la pluralidad de las perspectivas en recíproca confrontación. Cuando de la confrontación nace la convergencia, el consenso, el receptor obtendrá una ulterior verificación de la veracidad de los contenidos a los que se expuso y cuando, en cambio, (opción que Perelman no parece tomar en cuenta) de esa misma confrontación se genera una divergencia, tendrá la posibilidad de elegir la versión que, según su opinión informada, le parece más adecuada, pudiendo en cada caso reproducir los argumentos a favor y en contra de ella y verificando una versión con otra a cada nuevo aporte informativo.

Comprendemos así también que la ética de los medios de comunicación no se reduce al *emisor*, pues el receptor debe aportar una actividad necesaria para que se *esclarezca* una verdad. A la actividad del medio debe corresponder la actividad del receptor que en el modelo de la verdad de la *adecuatio rei* se comporta *pasivamente* al considerarse como un mero receptáculo de datos reportados (en el sentido de “trasladados”).

## 2. LA RETÓRICA DE LA EVIDENCIA

Ahora bien, ¿por qué, de aceptarse lo anterior, los medios de comunicación se dejan guiar preferentemente por una ética donde “decir la verdad”, según el modelo de la *adecuatio rei*, se impone casi por doquier? Una posible respuesta consiste en sostener que sencillamente no han incorporado la nueva reflexión sobre el lenguaje que se desprende de la dimensión retórica y hermenéutica,

---

<sup>5</sup> Cfr., HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*. Citado por RAIMONDI, E., *La retorica oggi*, Bologna, il Mulino, 2002, p.17. T.N.

<sup>6</sup> Cfr., PERELMAN, Ch., *Tratado de la argumentación*, Madrid, Gredos, 1989.

siguiendo el camino del positivismo. Según esta corriente, la verdad es algo empírico, justamente una cosa cuya veracidad se establece mediante el criterio de la *evidencia* arrojada por los cinco sentidos. “Hay una rosa sobre la mesa”, se corrobora yendo hacia la mesa y viendo si la rosa está o no. Si está, resulta tan evidente que no se requiere de ninguna ulterior averiguación.

La gramática audiovisual con el imperio de la imagen sustenta esta posición. La fotografía o el video muestran simplemente lo que “está allí”. La gente comúnmente suele tomar por real, por verdadero lo que la televisión transmite, ignorando que también la imagen, y sobre toda la secuencia de imágenes, es un *texto* que se compone de partes enlazadas entre sí.

Con miras a comprender mejor este fenómeno, es necesario, en primera instancia, preguntarse qué significa *ver una imagen*, qué es percibirla y, también, qué clase de relación existe entre esta específica percepción y los fenómenos perceptivos en general. Porque, para ser exactos la visión no es en lo más mínimo una actividad simple y no puede ser separada de los procesos cognitivos, de la memoria y hasta del deseo. En otros términos, la imagen no puede ser comprendida sin el *sujeto que la mira*, con lo cual ingresamos en un *proceso de retroalimentación sin resolución final*. Decimos, entonces, que las imágenes forman al sujeto - pues éste está siempre inmerso en el “texto” de aquellas - pero que, en tanto las mira, las modifica. La imagen modificada actúa sobre el sujeto y así sucesivamente. La modificación de la imagen por parte del sujeto es siempre posible porque la relación entre estas dos instancias no es abstracta: por más que el mundo contemporáneo se encuentre dominado por la imagen no se reduce a ella. De ahí que el sujeto mira las imágenes desde un dispositivo en el cual están presentes otros elementos. La cuestión radica en la clase de mirada dirigida a la imagen. La mirada remite a la atención y a la selectividad con la cual el hombre se instala en la realidad recortándose un mundo, a tal punto que ella puede ser concebida como una “búsqueda visual” en la que los medios de comunicación desempeñan un rol protagónico<sup>7</sup>. En consecuencia, la imagen nunca es el efecto de una exploración neutral, sino la integración de una

---

<sup>7</sup> Se puede afirmar, en líneas muy generales, que el ojo es escasamente libre en sus trayectorias, pues casi siempre acaba por seguir un itinerario guiado. Las trayectorias oculares obedecen a factores determinantes de orden cognitivo y motivacional. Cfr: GUBERN, R., *La mirada opulenta*, Barcelona, Gili, 1992, (1987), p.23.

multiplicidad de búsquedas: la imagen remite al espectador y es, por ende, un objeto cultural e histórico.

Mirar implica poner en movimiento distintos planos de saberes, afectos y creencias a veces contradictorios entre sí. El hombre no es sólo un animal visual, sino un animal que mira<sup>8</sup>. De ahí que las imágenes que se le propongan han sido percibidas siempre como un potencial peligro, ya que en ellas se encuentra la primera forma, y, quizás, la más impactante, de educación. El espectador no es, por tanto, alguien que se coloca frente a lo que ve desde una distancia absoluta, sino que participa en el acto y lo sostiene con su mirada. Imagen y mirada: he ahí una complicidad profunda. Lo uno se continúa en lo otro: un mismo poder.

Al representar un objeto, la imagen connota simultáneamente valores. De este modo, la interpretación relaciona una imagen con algún otro fenómeno cultural que funciona en calidad de interpretante (las condiciones que posibilitan la interpretación concreta). Es de hacer notar que la adscripción no es arbitraria, porque cada imagen contiene un conjunto de rasgos que la vuelven interpretable: la cultura es una estructura que, entre otras cosas, establece parámetros interpretativos. De no ser así, cualquier interpretación sería válida y no existiría la posibilidad de hablar de interpretación incorrecta. Desde luego, que al funcionar de esta manera, la cultura actúa como una suerte de *policía discursiva* que nos parece necesaria para dotar de cierta coherencia mínima a la sociedad<sup>9</sup>.

Es importante entender que, a pesar de no disponerse de una gramática común para las distintas imágenes, algunas de ellas resultan fácilmente comprensibles, a tal punto que parecieran no requerir de la labor interpretativa: es el caso de las imágenes televisivas cuyo significado resulta, al menos en un nivel superficial, inmediatamente evidente hasta para los niños<sup>10</sup>. Quiere esto decir que, siempre en principio, la imagen televisiva no induce a ser vista como otra cosa de lo que es. Ella en lugar de instar el “ver

---

<sup>8</sup> A diferencia de otros mamíferos, para los que el olfato o el oído ocupan un lugar más elevado en la jerarquía informativa de los sentidos, el ser humano es primordialmente un animal visual. *Cfr.* GUBERN, R., *Ob.cit.*, p.1.

<sup>9</sup> *Cfr.* FOUCAULT, M. *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 1974.

<sup>10</sup> Por esta razón, resultan más peligrosas desde el punto de vista de la formación intelectual y actitudinal del niño. Las imágenes televisivas son inmediatamente gratificantes.

como” reduce todo a simple “ver”;<sup>11</sup> está más cerca de una visión que de una mirada. Todo parece indicar que la imagen televisiva reduce al mínimo el papel de la intencionalidad contenida en el “ver como”. Con la televisión resulta más difícil realizar una orden que diga “¡ve esta figura así!” o “¡imagínate esto!”; es como si viéramos simplemente cosas, del tipo “esta mesa es blanca”. Si, por ejemplo, la televisión muestra una silla, no hay mucho más que decir. Si, en cambio, estamos frente al dibujo de una silla, el espectador debe ver intencionalmente en ella una silla (¡sobre todo si la silla es ejecutada según los lineamientos cubistas!).

En otras palabras, también la imagen es un relato. Sólo una información más precisa sobre cómo se produce la información puede liberar de este “positivismo ingenuo” que mediante su ingenuidad persuade retóricamente, pero de manera desleal al ocultar el proceso de *construcción* de la noticia, de la articulación de la imagen. La imagen, según vimos, casi nunca reproduce lo que está allí, sino que *recorta* de un amplio abanico de posibilidades lo que ella desea enfatizar.

Esto no significa que la imagen sea siempre y por definición “una mala retórica”. También la imagen “argumenta” y lo hace mediante la gramática audiovisual, las tomas, los acercamientos repentinos o graduales, la rapidez o lentitud de las secuencias, el número de cámaras empleadas desde diferentes ángulos. Es suficiente pensar en los “procesos” que se entablan mediante la repetición en cámara lenta desde diversas perspectivas de una jugada polémica en el fútbol, para comprender los recursos argumentativos de la imagen. Los enfoques se confrontan entre sí y lo que parecía penalti desde la posición del réferi ya no lo es para la pluralidad de cámaras que permiten al receptor, precisamente, desplazarse en torno a la jugada para decidir cuál es la verdad. A veces, el periodista de un medio de comunicación puede ser el réferi y el receptor el espectador de un programa de “cámara lenta”. El réferi puede equivocarse de “buena fe”, esto es, fuera del símil, el periodista puede ser honesto y seguir su consciencia moral y, aun así, equivocarse. Por eso, hace falta reflexionar sobre esta moralidad y desplazar el enfoque ético en su totalidad.

---

<sup>11</sup> Wittgenstein hace notar que “el ‘ver como’ no pertenece a la percepción. Y eso porque es como un ver y luego como un no ver.” Cfr., WITTGENSTEIN, L. *Investigaciones filosóficas*, México, Unam, 1986.

Lo que se hace frecuentemente con el fútbol, se realiza pocas veces con la guerra, el terrorismo, la deuda externa, la inmigración, y así sucesivamente. Pero he allí que el camino está señalado. Si antes decíamos que la “primera regla” de una ética de los medios de comunicación consistía en argumentar, la “segunda regla” radica en hacerlo desde diversas perspectivas, cuantas más, mejor. El criterio de la evidencia, no siempre falso, (porque es aplicable a muchas situaciones simples del tipo “Hay una rosa sobre la mesa”) es mistificador cuando está en juego una realidad compleja. Cualquier amante del fútbol desconfía por definición de la “evidencia” (excepto si juega su propio equipo - en cuyo caso es un hincha - y la falta está a su favor: sólo así el penalti es siempre *evidente*).

Hace poco preguntábamos por qué los medios no se deciden en favor de la ética retórica y hermenéutica. Respondimos sosteniendo que el positivismo sigue imponiéndose. Pero, también, puede ofrecerse una segunda explicación: sostener que una realidad compleja puede sintetizarse y concentrarse en el modelo de verdad de la *adecuatio rei*, concede una importante ventaja. Si se es persuasivo (pero recordemos que se trataría de una “mala retórica”, según las dos reglas que acabamos de introducir) en lograr que el receptor reconozca y otorgue a un medio en particular el valor de la *evidencia*, se obtiene también la descalificación de todos los demás medios que errarían al proponer mentiras y falsedades. Lejos de ver en la verdad retórica una operación encaminada a superar un *impasse*, aquel que se produce cuando la evidencia no aparece, cuando hay discordias y desavenencias, de comprender que el conflicto puede ser superado no sólo reduciendo todos los puntos de vista a uno solo (el propio), los partidarios a ultranza del modelo duro de verdad (*adecuatio rei*) califican la retórica como un sinónimo de redundancia, ampulosa, exageración, verbosidad, énfasis, formalidad, superficialidad, discurso vacío, grandilocuencia. *“El odio hacia la retórica se ha concretizado a menudo en las acusaciones de falsificar la verdad, de manipular la libertad de expresión de la voluntad, de confundir intencionalmente la esencia con la apariencia, acusaciones formuladas sobre todo por tradiciones filosóficas que se han presentado a sí mismas como portadoras de la verdad en sí”*<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> RIGOTTI, F., Ob.cit., p.15. T.N.

Aparece una “retórica de los no retóricos”, la que pescando en el río revuelto de la polisemia del término y en su ambigüedad práctica, la opone rotundamente a la lógica, la única disciplina que contendría argumentaciones válidas, bien enlazadas en estructuras formales pertinentes. Desde esa plataforma, los medios de comunicación son juzgados como manipuladores por excelencia, como el “mal del siglo”, como un fenómeno de la “contrailustración”, de “desinformación” sistemática. *“Respecto de este punto podemos constatar que el ejercicio de la retórica es acusado por algunos de ser un ejercicio vano, ostentoso, ficticio, un discurso sin fundamentos e incompetente y que, por tanto, sería mejor, inclusive en los asuntos políticos, remitirse al juicio de unas pocas personas, cuya competencia no se pudiera poner en duda, capaces, sobre todo, de utilizar el instrumento lógico, el único que puede ofrecer garantías seguras, es decir, el método analítico, riguroso, preciso”*<sup>13</sup>.

Por esta razón, es de sumo cuidado diferenciar la argumentación dirigida a persuadir, aquella que dialoga y espera siempre su contrapunto, de la argumentación que apunta a demostrar, esto es, a *convencer* de una vez por todas, la argumentación última y definitiva cuyo modelo supremo es el silencioso monólogo del matemático (que, con todo rigor, no argumenta, sino demuestra). Es bastante claro que si los medios de comunicación son juzgados con esta vara, con esta concepción de la verdad, que ahora va más allá de la *adecuatio rei* para dotarse del método deductivo, formal, salen muy mal parados. De ahí las frecuentes acusaciones de su falta de ética.

Los que proceden por este camino de descalificación de los medios de comunicación objetan a la verdad retórica de realizar una desontologización del saber (que el saber no tenga fundamento en el ser de las cosas). Una multiplicidad de lenguajes, sostienen, fragmenta el saber y la misma realidad en una serie de compartimientos estancos absolutamente incomunicados porque son, los unos respecto de los otros, intraducibles. La ciencia – y no sólo los medios de comunicación – devendría un laberinto de investigaciones técnicas particulares sin un posible hilo conductor. En este caso, la afirmación de la unicidad del lenguaje ideal, propia de la lógica que reemplaza a los discursos con las *formas*, puede ser considerada como un programa, es decir, la enunciación de un fin

---

<sup>13</sup> BARILLI, R., *Corso di retorica*, Milano, Mondadori, 1995, (1976), p.10., T.N.

deseado. Según este enfoque, la actividad de la lógica se abocaría a la construcción de este lenguaje ideal: sería la ciencia que describiría este ideal y proporcionaría las leyes de reducción de los diversos lenguajes particulares a un solo lenguaje ideal.

Pero este ambicioso programa, que se remonta a Leibniz y al cálculo matemático, no ha sido logrado. En el campo más limitado que nos compete analizar en este breve trabajo, bien puede decirse que *hasta el momento* la ética no ha recibido un fundamento lógico. Una vez que su fundamento religioso ha sufrido duros golpes (particularmente desde Nietzsche para acá), la ética, ahora laica, está en capacidad de recorrer el camino de la verdad retórica. Se dividirán así las áreas: 1) allí donde hay evidencia (esto es, donde todo el mundo ve la misma situación e inclusive utilizando lenguajes diferentes para indicar lo que ve, alcanza las mismas conclusiones en virtud de la traducibilidad de los lenguajes empleados) no habrá empleo de la retórica, mala o rectamente entendida. En efecto, *“Evidente es aquello que es puesto frente a los ojos y captado por la mirada, aquello que resplandece en la luz de la verdad. Aquello que se puede ver con los propios ojos posee un grado de confiabilidad mucho más elevado de aquello que se escucha con los oídos. Lo verdadero es aquello que permite ver y se hace ver. Si la luz es la metáfora de la evidencia por excelencia, la terminología que la acompaña es aquella de la demostración, es decir, del razonamiento deductivo encaminado a probar la verdad de su conclusión, apoyándose sobre premisas reconocidas como verdaderas”*<sup>14</sup>; 2) allí donde esto no acontece, se dejará espacio a la verdad retórica y la ética consistirá en respetar al menos las dos “reglas de juego” anteriormente sugeridas.

Tras esto, se comprenden mejor las razones para dispensar especial atención a la imagen, pues ella, en tanto “luz”, encaja mejor y, por así decirlo, “casi naturalmente”, en la retórica de la evidencia. Pero, según hemos sugerido, la imagen también debe ser “oída”, es decir, debe ser objeto de un análisis vuelto a identificar sus momentos claramente persuasivos, donde “lo que se ve” no es sino el resultado de un relato, de una “edición” o “montaje” de imágenes.

---

<sup>14</sup> RIGOTTI, F. Ob.cit., p.41., T.N.

### 3. SUPUESTOS DE LA ÉTICA RETÓRICA

El panorama recién descrito sigue siendo muy sencillo. El camino de la verdad retórica no es tan expedito ni fácilmente transitable. Inclusive para respetar las dos “reglas de juego” [1) dejar prevalecer la argumentación en el seno del discurso aun reconociendo la importancia de la “afectividad”, de la “energía sonora” de la palabra; 2) ofrecer el mayor número de perspectivas posibles, relatos que “reporten” lo que el medio es capaz de explicar], se requiere de un supuesto bastante duro. Callar sobre esta condición sería deshonesto. Las operaciones persuasivas sólo pueden darse sobre el fondo de un mundo de valores compartidos, sobre creencias comunes, sobre lo que Dilthey denominaba “visión del mundo”. Los medios de comunicación esclarecen la verdad elaborando discursos que se alimentan de tales valores y creencias, y que un autor como Ezio Raimondi no duda en apelar como *mitos*<sup>15</sup>.

Sin embargo, estos valores comunes no son tan compactos como para no presentar fisuras. La ética que estoy proponiendo para los medios de comunicación, es una ética retórica y hermenéutica, toda vez que compartamos la siguiente reflexión: *“Alguien ha dicho que la hermenéutica es una respuesta a la caducidad del hombre y es un intento de resolver la guerra civil por el texto absoluto. Una vez que se ha establecido que no existe sólo el texto sagrado, sino textos, en plural, ya no vale un único criterio de interpretación, sino que existen varios de ellos que representan la pluralidad de las posiciones y de los conocimientos. A partir de aquí, lo que vale ya no es el principio de la fuerza, sino aquel otro de la negociación, de la relación”*<sup>16</sup>.

Aplicado al campo de los medio de comunicación, tenemos que cada medio, a la vez que representa una perspectiva, está también consciente de que su punto de vista es uno entre otros posibles y, por tanto, inclusive poniendo todo su empeño en persuadir correctamente al receptor, no cae en el error de presentarse como el “texto sagrado”. La “tercera regla” consiste precisamente en no ocultar este carácter retórico y hermenéutico (resumo una vez más las “reglas de juego”: 1) Persuadir principalmente con la argumentación; 2) presentar el mayor número de perspectivas

---

<sup>15</sup> Cfr. RAIMONDI, E., Ob.cit., p.22. Textualmente: *“Se podría hablar de mitos, es decir de algo acerca del cual no se discute y que nos permite conocer otro”*. T.N.

<sup>16</sup> *Idem*, p.28. T.N.

posibles, lo que implica reconocer que hay otras; 3) saberse perspectiva entre perspectivas y no ocultar este hecho. La negociación estará, en cambio, realizada por el receptor, constituyendo esa su responsabilidad mayor, conforme a lo que se expuso en relación con la ética del receptor frente a la del emisor. El pluralismo democrático occidental garantiza precisamente la libertad de información para que el receptor no pueda ser engañado con facilidad.

Ciertamente, este pluralismo tiene un límite (el más notorio, en nuestro caso, está constituido por las agencias de noticias que son la más importante fuente de información para los medios de comunicación), pero el receptor está en condiciones de conocer este límite. Por otra parte, una visión sin límites no es humana, sería el “ojo de Dios”, y los medios no están allí para reemplazar a la divinidad. Están hechos por seres humanos finitos que, si son honestos, admiten su caducidad y emplean, como herramienta para solventar en parte el problema, la retórica rectamente entendida y la hermenéutica. El historiador de las ideas Isaiah Berlin nos dice al respecto que *“parece claro que al tratar de adquirir conocimientos sobre el mundo, externo o interno, físico o mental, inevitablemente advertimos y describimos sólo ciertas características del mismo, las que son, por así decirlo, públicas, que atraen la atención sobre sí mismas debido a algún interés específico que tenemos en investigarlas, debido a nuestras necesidades prácticas o intereses teóricos”*<sup>17</sup>.

No terminan aquí los obstáculos, pues, en el fondo, cada palabra está cargada de connotaciones que expresan auténticas visiones e interpretaciones del mundo; cada palabra expresa una filosofía que damos por obvia y que no explicitamos. *“Cuando uno considera qué cantidad de hechos semejantes – costumbres, creencias – damos por supuesto al pensar o decir cualquier cosa, cuántas nociones, éticas, políticas, sociales, personales, confluyen en la configuración de la perspectiva de una sola persona, por simple e irreflexiva que pueda ser, en cualquier contexto, comenzamos a darnos cuenta de qué pequeña parte del conjunto pueden abarcar nuestras ciencias – no sólo las ciencias naturales, que operan mediante generalizaciones en un alto grado de abstracción, sino también los estudios humanos, ‘impresionistas’, la historia, la biografía, la sociología, la psicología introspectiva, los*

---

<sup>17</sup> BERLIN, I., *El sentido de la realidad*, Madrid, Taurus, 2000, (1996), p.44.

*métodos de los novelistas, de los autores de memorias, de los estudios de los asuntos humanos desde cualquier ángulo -.*<sup>18</sup> Esta dificultad atañe también las ciencias naturales, si bien en un grado menor, merced a las generalizaciones que ellas son capaces de alcanzar. Pero, según observa Berlin, representa un auténtico impedimento para la comprensión de lo humano que los medios de comunicación consideran como uno de sus temas centrales (fenómenos como la guerra, el terrorismo, la inmigración ya señalados al comienzo del ensayo son todos problemas que el hombre le crea al hombre).

De esta manera, si en algún momento se pudo creer que la realidad podía ser “reportada” a través de su simple observación y de la honestidad del periodista (su moralidad), hay que reparar en que *“el acto de observación más primitivo requiere ciertos hábitos determinados, todo un marco general de cosas, personas, ideas, creencias y actitudes que deben darse por supuestas, presunciones no criticadas, creencias no analizadas. Nuestro lenguaje, o cualquier simbolismo con el que procedamos, están en sí mismo impregnados de estas actitudes básicas. No podemos, ni siquiera en principio, enumerar todo lo que sabemos y creemos, pues las palabras o los símbolos con los que lo hacemos entrañan y expresan en sí mismas ciertas actitudes que se encuentran ex hypothesi, ‘encapsuladas’ en ellos, y que tampoco son fácilmente describibles por ellos”*<sup>19</sup>.

Los medios de comunicación están siempre “presos” en las mallas del lenguaje escrito, oral o audiovisual. La consecuencia más notoria de este fenómeno es que el lenguaje no puede ser considerado como una simple herramienta. Ciertamente lo usamos, pero en un sentido igualmente importante, como decíamos en el primer apartado del ensayo, estamos *envueltos* por él, es para nosotros como el agua para el pez. El pez no puede salirse del agua para contemplarla, porque fuera de ella no vive. De forma parecida, el hombre (y, obviamente, los medios de comunicación) no puede salirse del lenguaje y ponerse totalmente a distancia de él; toda distancia crítica que logremos estará siempre envuelta en el lenguaje mismo, porque en un sentido importante nosotros pertenecemos al lenguaje. Por consiguiente, toda crítica al lenguaje es interna. *“El lenguaje no es un medio más que la conciencia utiliza para comunicarse con el mundo. (...) El lenguaje no es un medio ni una herramienta. Porque la herramienta*

---

<sup>18</sup> GADAMER, H.G., *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1996, p.46.

<sup>19</sup> BERLIN, I., Ob.cit., pp. 45-46.

*implica esencialmente que dominamos su uso, es decir, la tomamos en la mano y la dejamos una vez que ha ejecutado su servicio. No ocurre lo mismo cuando tomamos en la boca las palabras de un idioma y las dejamos después de su uso en el vocabulario general que tenemos a nuestra disposición*<sup>20</sup>. No es lo mismo, porque no existe una conciencia que no se encuentre de alguna manera envuelta, imbricada en el lenguaje, porque ese vocabulario estructura la conciencia.

Por si fuera poco, el lenguaje no se separa tajantemente de la acción. Para actuar necesitamos del lenguaje que nos orienta en el mundo. Inclusive, cuando emprendemos la acción de conocer nos hallamos desde ya en el lenguaje, pues el conocimiento es, en un sentido importante, la articulación de nuestro propio lenguaje. *“El conocimiento de nosotros mismos y del mundo implica siempre el lenguaje, el nuestro propio. Crecemos, vamos conociendo el mundo, vamos conociendo las personas y en definitiva a nosotros mismos a medida que aprendemos a hablar. Aprender a hablar no significa utilizar un instrumento ya existente para clasificar ese mundo familiar y conocido, sino que significa la adquisición de la familiaridad y conocimiento del mundo tal como nos sale al encuentro*<sup>21</sup>. Por tanto, el lenguaje es, a la vez, lo que condiciona nuestro conocimiento y aquello que lo hace posible. Como lo indica esta bella expresión de Gadamer, *“el lenguaje es la verdadera huella de nuestra finitud. Siempre nos sobrepasa”*<sup>22</sup>.

He allí el punto. La “retórica de la evidencia” no considera la dimensión lingüística de la verdad; tampoco lo hace con rigor el modelo de la verdad de la *adecuatio rei* y en la medida en que estos patrones se apoderan de los medios de comunicación para constituir su ética, tendremos siempre “mala conciencia”, por no alcanzar el ideal que nos imponen o una ingenuidad que raya en la “mala fe”, en la ácepción sartreana de una conciencia que se desdobra para engañarse a sí misma (la conciencia es la que engaña y la que es, al mismo tiempo, engañada)<sup>23</sup>. Para dotarse de una ética ajustada a su labor, los medios de comunicación han de incorporar a sus quehaceres y de manera básica la reflexión acerca del lenguaje con la especificidad de cada uno de ellos, escrito, oral, audiovisual.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> *Idem*. pp.147-148.

<sup>22</sup> *Idem*., p.149.

<sup>23</sup> Cfr. SARTRE, J.P., *El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada, 1994.

#### 4. UN EJEMPLO

Cuando eso no se hace, se encuentra uno frente a situaciones como la siguiente (lo pongo sólo a manera de ejemplo, porque son muy difundidas, si bien en este caso se nota un elevado grado de consciencia del problema moral, lo que lo vuelve particularmente idóneo para nuestro análisis): *“Siempre he pensado que el trabajo de un periodista es averiguar y explicar lo que ocurre y no provocar que las cosas pasen. La habilidad de un buen profesional es contrastar sus puntos de vista con la realidad y modificar su juicio si los hechos son más convincentes que las propias opiniones, aunque, como decía William Rees-Mogg, director del “Times” de Londres, ‘el estar abierto a todos los puntos de vista no significa ser indiferentes a todas las actitudes’. Con excesiva frecuencia observamos que, cuando ocurre algo, los periodistas no indagamos mucho sobre lo que ha ocurrido, sino que ponemos declaraciones, opiniones y comentarios sobre lo que ha sucedido, que acaba por quedar en un discreto segundo plano o incluso por desaparecer. El periodista de lujo, las estrellas de la radio, de la televisión y las columnas, ya no son, o no somos, los que cuentan lo que pasa, sino los que comentan y enjuician la realidad”<sup>24</sup>.*

Podemos empezar a interpretar el texto citado por lo que es, leyéndolo en su inmediato contexto, a saber, un artículo de prensa que reflexiona y critica el quehacer mediático. En esa dirección, podemos tomarlo “como un todo” y más o menos nos dirá que los periodistas ya no describen las cosas como suceden, sino que la comentan y juzgan en demasía. No hay una gran preocupación en obtener fuentes de buena calidad puesto que la indagación periodística se reduce a lograr alguna declaración de algún personero. Algunos periodistas, en un límite extremo, provocarían ellos mismos el acontecimiento. Inclusive hay razones – que el autor de la nota no señala – para que eso acontezca. Sobre todo en el caso de los noticiarios de la televisión, existe una lucha contra el tiempo por llegar al “lugar de los hechos” y ganarle a la competencia. Se trata de llegar antes y de producir una noticia que se cree atractiva para el gran público y que, en cuanto tal, posee un elevado valor económico. Indagar, obtener fuentes de buena calidad implica tomarse más tiempo y correr el riesgo de llegar tarde, de emitir la noticia, inclusive con mayor calidad, cuando ésta ha perdido interés para un público que ha sido educado por los propios medios de

---

<sup>24</sup> FOIX, LL., “Oficio de periodista”, *La Vanguardia*, España, Jueves, 28 de noviembre de 2002.

comunicación a enterarse rápidamente de las cosas y que muchas veces ve en la noticia un espectáculo. En el límite extremo, cuando no se logra tal noticia, algunos periodistas pueden “inducirla”.

Pero si trasladamos nuestra lectura al plano de nuestro ensayo, notaremos en el texto varios desplazamientos y oscilaciones. En primer lugar, se nos dice que *“la habilidad de un buen profesional es contrastar sus puntos de vista con la realidad y modificar su juicio si los hechos son más convincentes que las propias opiniones”*. Se reconoce la existencia de un punto de vista, de una perspectiva pero se la contrasta con algo bastante parecido a un “hecho autosubsistente”, la realidad, que serviría como baremo y punto de referencia último.

Sin embargo, enseguida, se añade *“aunque, como decía William Rees-Mogg, director del “Times” de Londres, ‘el estar abierto a todos los puntos de vista no significa ser indiferentes a todas las actitudes’.*” Aquí ha ocurrido un desplazamiento, pues ya no se trata de la “realidad a secas”, ya no habría un “hecho autosubsistente”, sino una pluralidad de perspectivas frente a las que el periodista debería “estar abierto”, si bien no ser indiferente, lo cual supone que se miran estos otros puntos de vista a partir del propio, dispuesto a modificarse, pero no a desaparecer. Este pasaje intuye que la realidad está conformada, también, por los relatos que llegan a englobar los hechos y que lo que sea un hecho es un asunto a discutir. Por tanto, el desplazamiento ocurre entre un absoluto (la realidad) y algo más relativo (los puntos de vistas ajenos y el propio). El contraste es entre perspectivas y no entre perspectivas y realidad.

Un paso más, y nos topamos con una nueva oscilación: *“Con excesiva frecuencia observamos que, cuando ocurre algo, los periodistas no indagamos mucho sobre lo que ha ocurrido, sino que ponemos declaraciones, opiniones y comentarios sobre lo que ha sucedido, que acaba por quedar en un discreto segundo plano o incluso por desaparecer”*. Lo sucedido (¿lo real?, ¿la pluralidad de perspectivas recíprocamente confrontadas? Esto no queda claro en el texto, en virtud del anterior desplazamiento) queda en “un discreto segundo plano” o, peor aun, “desaparece”. Los hechos no sólo no son autosubsistentes, sino, por así decirlo, se disuelven, porque, primero no se ha indagado lo suficiente y, segundo, se reportan declaraciones y comentarios que ocultan lo sucedido, lugar donde cabe imaginar, el autor de la nota coloca “la verdad”. Inclusive así, el sabor de este

pasaje se parece más al primer párrafo (contraste entre la perspectiva del periodista o medio de comunicación y la realidad) que al segundo párrafo (contraste entre las perspectivas donde cabe “estar abierto sin indiferencia”).

Finalmente, se concluye, con otra oscilación, sosteniendo que *“el periodista de lujo, las estrellas de la radio, de la televisión y las columnas, ya no son, o no somos, los que cuentan lo que pasa, sino los que comentan y enjuician la realidad”*. Esta conclusión es un tanto sorpresiva, ya que en el mismo texto se ha asomado la idea de que el periodista tiene una perspectiva, lo que supone – al menos si se tiene claro lo que significa tener una perspectiva en el ámbito de la realidad social propia de los medios de comunicación – que no se puede “contar lo que pasa”, sin comentar y enjuiciar la realidad. El texto aquí cree que la realidad se comenta sola, al reportarla, en el sentido de “trasladarla”.

Estos desplazamientos y oscilaciones no se dan porque el autor de la nota no posea conciencia moral y un código deontológico, pues si así fuese no tendría sentido la nota entera, sino porque no se ha reflexionado sobre el papel que el lenguaje desempeña en estos asuntos. Si la realidad no es una cosa, sino un proceso, un devenir del cual forman parte las propias perspectivas, los comentarios, los juicios del periodista, lo que en el ensayo hemos sintetizado con el término relato o narración, estamos frente a una realidad *ella misma* retórica que implica por parte del medio de comunicación operaciones igualmente retóricas, que, finalmente, deben ser sopesadas con el baremo de la *ética retórica*, anteriormente señalada por el presente ensayo. Por añadidura, el hecho de que podamos entendernos y criticarnos mutuamente, con mayor o menor constructo, señala que compartimos ciertos valores básicos, sin los cuales no habría “conversación”

Vale la pena recordar aquí las siguientes palabras de Vattimo, en polémica con Umberto Eco: *“Si deseamos tomar en cuenta de verdad el curso de las cosas, no podemos ignorar que de su ‘curso’, forma parte también nuestro hablar y nuestro tomar en cuenta. Esto equivale a sostener que nosotros no miramos el curso de las cosas desde el exterior, ‘from nowhere’, como ha dicho un filósofo norteamericano, o desde el punto de vista de Dios. Nosotros miramos el curso de las cosas, distinguimos su fluir de manera ‘general’ antes bien que de otro modo,*

*pero estamos dentro del proceso y no podemos poner entre paréntesis este 'hecho'*<sup>25</sup>.

¿Significa todo esto que estamos condenados a no alcanzar la verdad? ¿No conducirá la retórica en su doble vertiente de 1) mundo retórico, porque mundo donde el lenguaje es constitutivo y lo es con su carga afectiva, con la “energía sonora de la palabra” y, 2) de operaciones retóricas que se inscriben en dicho mundo, a la imposibilidad de esclarecer la verdad, según el viejo precepto ilustrado del cual los medios de comunicación (en ese entonces, principalmente, el libro, el periódico, los semanarios, las gacetas, los almanaques y así sucesivamente) forman parte? Más llanamente, ¿es posible, en el seno del contexto presentado y de los valores y supuestos comunes al Occidente, una “Nueva Ilustración”? ¿Es posible, partiendo de lo que al comienzo del apartado, hemos denominado con Raimondi, “mitos”, Ilustrar? ¿No es acaso la Ilustración la lucha que la razón emprende contra los mitos y contra la retórica de todo tipo? Finalmente, ¿es posible una “ética retórica ilustrada”?

##### 5. LA “NUEVA ILUSTRACIÓN” Y LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN

Para Vattimo, a quien sigo, el hecho que *“nuestra mirada sobre el mundo forme parte del curso de las cosas significa, ante todo, que es un hecho, es decir, un producto históricamente “motivado”. Ningún científico observa el mundo ‘objetivamente’ por amor de la verdad o para respetar un deber eterno. Lo hace para ganar el Nobel, o para producir una medicina útil también para si mismo, o para realizar un mundo más justo, etc. Los ‘valores’ en función de los que actúa no están escritos en algún orden natural, sino son libremente elegidos. Lo que tampoco quiere decir que se los elija caprichosa y arbitrariamente: sino, precisamente, en relación a su ‘presentabilidad’ ante los otros, a su capacidad para resistir a cada objeción humanamente imaginable en la situación concreta*<sup>26</sup>.

De este pasaje deseo resaltar dos aspectos. Primero, que la mirada que tengamos sobre el mundo es un “producto históricamente motivado”. Segundo, que los valores que informan

---

<sup>25</sup> VATTIMO, G., “Soffusi e deboli: così li preferisco”. En *Attualità dell’Illuminismo*, Bari, Laterza, 2002. p.35. T.N.

<sup>26</sup> *Idem*, p.38.

dicha mirada (perspectiva, relato) no son arbitrarios, pues están restringidos por el criterio de la ‘presentabilidad’ ante otros, traducida en su capacidad para contener una válida *argumentación* frente a otras posibles contrargumentaciones. De esto se desprende, que un valor no es presentable cuando no contiene argumentación alguna o contiene una incapaz de resistir a las objeciones de terceros. Por su parte, “históricamente motivado”, alude, al menos en mi interpretación, al hecho de formar parte de una cultura colectiva y a la posibilidad de incrementar la participación en ella mediante un conocimiento más profundo de la misma.

Vattimo considera innecesario el recurso a la “verdadera naturaleza” de las cosas, porque ve en ella una operación dirigida a investir de autoridad a los “elegidos” que alcanzan a ver tal verdad, toda vez, claro está, que se esté en presencia de una diferencia de opiniones. Son muy conocidos los debates respecto de cuándo se está en presencia de algo “natural”. Instituciones que se consideraban “naturales” hace dos siglos, en la actualidad son reconocidas como un producto histórico y social. Los límites de lo “natural” han sido desplazados inclusive en el campo de la genética. De no ser así, no se abrirían discusiones acerca de si el hombre debe o no intervenir sobre lo “natural”. En otras palabras, inclusive concediendo que algo es natural, no se infiere, sin más ni más, que sea también bueno o valioso para todos. Por poner un ejemplo trivial, las enfermedades son fenómenos naturales y, aun así, las combatimos. Por tanto, siempre hay que discutir acerca de cuándo hay que respetar lo natural y cuándo no.

Desde las posiciones ganadas por el ensayo, podemos decir que el recurso a la objetividad, a las “verdades naturales”, es una operación retórica vuelta a ocultar la presencia de elementos retóricos en tales asuntos con el fin, expuesto por Vattimo, de garantizar la autoridad a algunos grupos. Estos grupos se valdrían así de la “retórica de la evidencia” para evitar la discusión. No deberían ni siquiera pedir *obediencia*, pues si la verdad es evidente ella se impone de una forma no autoritaria. Nadie se siente violentado por la precisión de las matemáticas. El problema consiste en que algún medio reclame para sí la transparencia matemática o que basemos la ética de los medios de comunicación sobre semejante dispositivo.

Así, pues, tenemos que, por añadidura, la ética retórica permite una libertad mayor que aquellas éticas “fundamentalistas” que se remiten a criterios evidentes e inconcusos. La permite pagando el precio de una mayor “confusión”, aquella que deriva del debate y que obliga, para estar informado, a seguir la discusión, a conocer los argumentos ora de uno y ora del otro. Tal vez, esta práctica no sólo no está difundida entre los receptores, sino que puede resultar fatigosa. El receptor promedio quiere estar informado con rapidez y tiende a perder la paciencia ante análisis demasiado prolongados. De allí que la “retórica de la evidencia” gane sobre la otra, pero lo haga de manera éticamente incorrecta desde nuestra perspectiva, precisamente por acallar los argumentos. También hay que decir que los receptores han sido acostumbrados por los medios de comunicación a informarse de esa manera y que, por tanto, para transitar el camino del *esclarecimiento de la verdad*, mediante la elaboración de las diversas perspectivas, hay que romper con ese esquema. Modificar tanto la forma de la emisión como aquella otra de la recepción. La presencia, por ejemplo, en las aulas de los liceos de “talleres” de lectura de periódico o de análisis de los contenidos de los noticiarios audiovisuales, representan buenas iniciativas del lado de la ética del receptor. Porque, y éste es un punto central, corremos el riesgo que el mundo de la comunicación generalizada se convierta en un mundo de desinformación y que las “luces” de los videos se transformen en las nuevas “tinieblas” del mundo contemporáneo.

El punto de partida de la “Nueva Ilustración” debe consistir, en mi particular opinión, en tomar una postura más crítica respecto de la verdad, sin por ello decaer en el nivel de un nihilismo extremo que la eliminaría. Sobre la Ilustración se ha escrito mucho, se han realizado minuciosas diferenciaciones, la más notoria entre *Les Lumières* y la *Aufklärung*, la primera de corte político y social, orientada a la transformación del mundo mediante reformas de todo tipo, la segunda votada al espíritu científico y filosófico, pero igualmente interesada, sobre todo con Kant, en la difusión de las “luces”, de los saberes y conocimientos. No obstante, la Ilustración sigue estando empaquetada en un estereotipo: se la cree la empresa solitaria de una Razón que conoce la realidad tal y como ella es, superando y deshaciendo los mitos, los prejuicios, las supersticiones.

No es este el lugar donde presentar un análisis detenido de un panorama que es mucho más complejo. Me limitaré a decir que la “Nueva Ilustración” reconoce la complejidad de la realidad, la implicación constitutiva del lenguaje con sus diversas dimensiones en el mundo, y que frente a ella se pone, desde los valores comunes, desde los “mitos”, entendidos como *algo acerca del cual no se discute y que nos permite conocer algo otro*, en calidad de conjunto de razones que conversan entre sí con el fin de esclarecer la verdad hasta donde esto resulte posible, con toda la finitud y caducidad del caso, tratándose del ser humano, pero también fortalecida de la comprensión que sólo mediante la asociación-confrontación de tales razones, de estas, “sociables insociabilidades”, por decirlo con Kant, se puede avanzar algo y mejorar los entornos. Avances y mejoras que no aluden ya a ninguna idea ilimitada y salvadora del Progreso, sino a igualmente limitados campos de acción. Sobre esto, la pregunta es: ¿Cómo pueden los medios formar parte y contribuir con esta “Nueva Ilustración”?

Algo ya sabemos. La ética retórica, votada a lo práctico, dejando de un lado especulaciones acerca de los fundamentos, proporciona tres “reglas de juego” que, si son bien aplicadas, deben arrojar, en el ámbito de los medios de comunicación, el siguiente resultado: todo receptor deseoso de acceder a un esclarecimiento de la verdad debe poder contar con un suficiente número de perspectivas proporcionadas por *el conjunto de los medios de comunicación existentes en una sociedad en un determinado momento de su historia*. Nótese bien, que aquí existe una responsabilidad colectiva de los medios: ellos deben ser muchos para que el receptor los contraste entre sí y su propia percepción de los fenómenos, con ese “algo” que permite a los relatos comenzar la narración. Pero esta responsabilidad colectiva involucra el Estado. Éste debe facilitar la libertad de expresión y promover cuántas iniciativas privadas aparezcan en el escenario mediático, además, como es obvio, de contar con sus propios medios de comunicación.

El motivo por el cual confiamos en el *conjunto* de los medios, reside en el hecho de que si se acepta dar riendas sueltas a las narraciones, habrá algunos medios que de forma intencional (por creer en alguna ideología en particular que asegura decir todo lo que hay que decir y que, aún presentando las otras perspectivas, las descalifique de entrada, logrando de esta manera que su consciencia de ser

“perspectiva entre perspectivas” sea sólo de carácter “formal”, en el sentido de que la propia posición es siempre la mejor y, por ello, no se está dispuestos a modificarla<sup>27</sup>) “recorte” su relato. El receptor de ese medio, mirará los acontecimientos desde esa perspectiva y recibirá una visión parcializada. Este es un *incidente* que se desprende de las “reglas del juego”, (si se quiere, es una modalidad “perversa” de interpretarlas, un “defecto” de la ética de la retórica).

Empero, en virtud de la ética del receptor, la parcialidad del medio “ideologizado”, puede ser “corregida” mediante el contraste con el conjunto. De hecho a las tres reglas del emisor (1. persuadir principalmente con la argumentación; 2. presentar el mayor número de perspectivas posibles; 3. saberse perspectiva entre perspectivas) han de corresponder tres reglas para el receptor: 1. querer reconocer la argumentación en el seno de un discurso que involucra la totalidad de la persona, y, por tanto, también su parte afectiva; 2. buscar el mayor número de perspectivas posibles (en esto, como acabamos de sostener, el Estado debe cumplir con su parte); 3. saberse parte de un juego de perspectivas<sup>28</sup>. Digamos, pues, que el *conjunto* de los medios de comunicación, si se cumplen estas reglas de ambas partes (emisor-receptor), proporciona una excelente plataforma para el debate esclarecido y para la consecución de una verdad siempre *in fieri*, que se va haciendo en el proceso mismo de su búsqueda, ideal este último, propio de los Ilustrados, que jamás se creyeron en posesión de la verdad, como aparecen en cambio retratados en el estereotipo, sino en su constante persecución<sup>29</sup>.

Para comprender mejor este aspecto, reparemos en que Rousseau, en “Essai sur l’origine des langues” considera que el lenguaje más enérgico es aquel “*en el cual el Signo ha expresado ya todo inclusive antes de que se hable*”<sup>30</sup>. El ginebrino piensa que “*el objeto colocado frente a los ojos sacude la imaginación, excita la*

<sup>27</sup> Respecto de las relaciones entre “ideología” y “retórica” reparemos en el siguiente pasaje: “*La retórica es enemiga de toda ideología, porque si la ideología es una ontología no dialógica, la retórica descubre sus límites y sus mistificaciones y, paradójicamente, de estrategia de construcción de astucias verbales se convierte en instrumento para dismantelarlas y volverlas inútiles y provisorias*”. RAIMONDI, E., *Ob.cit.*, p.85. T.N.

<sup>28</sup> Según veremos en seguida, no debe pensarse la argumentación como ontológicamente separada de la “energía sonora de la palabra”, pues, en rigor, ambas se presentan simultáneamente. La separación es de carácter formal, lógico y también un recurso pedagógico propio del orden expositivo.

<sup>29</sup> Cfr., FERRONE, V., ROCHE, D., *L’Illuminismo nella cultura contemporanea*, Bari, Laterza, 2002.

<sup>30</sup> ROUSSEAU, J.J., *Essai sur l’origine des langues*, Bordeaux, Porset, 1970, p.31. T.N.

*curiosidad, mantiene la mente a la espera de lo que se está por decir y a menudo este objeto, por si solo, lo ha dicho ya todo*<sup>31</sup>. Como puede verse, Rousseau confía en que los gestos penetran en el alma humana con más fuerza que las palabras, porque los gestos son imágenes y llega inclusive a sostener que estas últimas son las apropiadas para las “almas fuertes”, las que son inclinadas a escuchar más el corazón que la razón. La sola razón no logra empujar al hombre a la acción transformadora y siempre en el “Emilio” afirma que el razonar es la manía de los espíritus mezquinos.

Estamos en presencia de una retórica sin palabras que Rousseau considera más sana y saludable, que regenera sociedades corrompidas por palabras desgastadas. Para rescatar los hombres de su decadencia se requiere del gesto-imagen que actúa sobre la imaginación transportando el individuo más allá de las limitadas fronteras de su yo. Quien no imagina nada se encuentra solo en el medio de la humanidad. También las instituciones y el conjunto de las relaciones sociales funcionan únicamente mediante la imaginación. Esta facultad transforma los conceptos abstractos de, por ejemplo, virtud, justicia, igualdad en poderosos imanes que entreven el horizonte de los múltiples posibles.

Puede, entonces, decirse que, si bien en una dirección jamás intuida por Rousseau, los actuales medios de comunicación, en particular los audiovisuales, actúan de manera similar a esta descripción. Su mayor impacto frente al libro o al periódico se debe al “gesto global” que la televisión o el internet son capaces de realizar. La retórica sin palabras de Rousseau se ha dado, pero no ha suscitado las virtudes que él esperaba. Creo que es precisamente esta clase de retórica la que produce severos daños a los valores requeridos por una sociedad ilustrada, inclusive en la nueva acepción que aparece en el ensayo. Pero hay más. Rousseau considera que la facultad de razonar, los afectos y la misma imaginación están separados. Divide el hombre en “razón” por un lado, “corazón” por el otro y no se percata que el acto argumentativo, el acto de razonar siempre se une con lo afectivo y se vale de la imaginación. Eso es lo que decíamos a propósito de la acotación de Perelman que volvemos ahora a recordar. Según este autor, hay retórica allí donde el fin es la persuasión, es decir el logro de un

---

<sup>31</sup> ROUSSEAU, J.J., *Emile*. En *Euvres complètes*. Paris, Gallimard, 1964. Tomo IV, p.647. T.N.

consenso obtenido pacíficamente, gradualmente, captando todas las facultades del oponente: *no sólo el intelecto, sino también la voluntad y la sensibilidad*, esto es, la entera dimensión corporal de la persona humana.

Si se acepta esto, lo de Rousseau se inscribe precisamente en el marco de lo que hemos denominado “mala retórica”, la que persuade sólo a punta de voluntad y sensibilidad, incapacitada en ofrecer argumentos viables para la situación actual. No se trata de descalificar la posición del ginebrino porque es utópica, sino porque de aplicarse produciría una “contrailustración”, fenómeno que bien puede ser imputado a cierta parte de los medios de comunicación cuyas argumentaciones son escasas o inexistentes, que no inducen reflexiones ni críticas. Si es cierto que la palabra se desgasta, también es verdad que la “retórica rectamente entendida” tiene entre sus fines recuperar “la energía sonora”, y, ahora añadido, “valorativa” de la palabra. Persuadir, como en nuestro caso, que puede haber una ética para los medios de comunicación que no esté reñida necesariamente con su imprescindible dimensión económica, con el espectáculo y con la diversión. Argumentaciones bien estructuradas, son argumentaciones que “mueven” toda la persona y no sólo su parte intelectual. Por ello, estimulan la afectividad y la imaginación, ese “gran laboratorio de la razón”, como afirmaba Dewey<sup>32</sup>.

Pero frente a nuestra propuesta de que los medios de comunicación, siguiendo la ética retórica, se inscriban en el marco de una Nueva Ilustración puede objetarse que el lenguaje mediático puede rechazar la originalidad e impedir, por tanto, cualquier discurso alternativo a los imperantes. En “Los intelectuales en la sociedad democrática”, Jeffrey C. Goldfarb, refiriéndose al rol de los intelectuales afirma que *“algunos han intentado trabajar utilizando los medios de comunicación de masas para ir más allá, procurando crear mejores discusiones públicas, y otros han tratado de trabajar en su contra o al menos alejados de ello, buscando discursos públicos alternativos”*<sup>33</sup>. Esta disyuntiva corresponde, en los términos de nuestro trabajo, a los “lógicos” que ven en los medios de comunicación la imposibilidad misma de la verdad, su constante

---

<sup>32</sup> Cfr. DEWEY, J., *Naturaleza humana y conducta*, México, F.C.E., 1964.

<sup>33</sup> GOLDFARB, J. C., *Los intelectuales en la sociedad democrática*, Madrid, Cambridge University Press, 2000, p.30.

mistificación o algo que en todo caso se encuentra fuera de lo que debe ser tomado en cuenta, y los retóricos, capaces de comprender que los medios pueden – y nosotros añadimos “deben” – ser portadores de argumentaciones dirigidas a esclarecer la verdad.

El grupo de intelectuales que rechaza los medios de comunicación e intentan constituir discursos públicos alternativos, *“lo hacen con la esperanza de que los nuevos centros de discusión y percepción competirán con los centros mediáticos dominantes de discurso público, lo cual llevará a terrenos alternativos de acción social y política o hacia un desafío al sentido común de los medios de comunicación de masas”*<sup>34</sup>. Es una estrategia respetable y hasta loable, pero en mi opinión no alcanza a ser efectiva por la gran difusión de la comunicación mediática, denominada por ello también “comunicación generalizada”. Por el contrario, hay que trabajar en el seno de los medios para modificar, aunque sea en parte, su manera de proceder. El espacio “alternativo” debe ser creado *dentro* de los medios que no siempre rechazan toda novedad. Se trata de persuadirlos y no de rechazarlos. Tal vez se los rechaza cuando no se sabe persuadirlos o cuando el acto de persuasión luce como un esfuerzo desmedido.

A pesar de todos los ataques que se dirigen a los medios de comunicación, en lo personal considero que abren un espacio crítico importante. Puede que la calidad de la crítica no sea la deseada, pero aún así hay notables márgenes de mejora. Por lo demás, otras instituciones tan veneradas en esta área, como la Universidades, no permiten muchas veces la crítica auténtica: criticar la Universidad donde uno trabaja implica siempre exponerse al riesgo de muchas retaliaciones<sup>35</sup>. Los medios de comunicación presentan frente a esta institución y muchas otras, la ventaja de no estar estructurados jerárquicamente, en el sentido de que su misma pluralidad genera intersticios y fisuras en las que colarse. Además, son por definición inter y transdisciplinarios. Sus lenguajes

---

<sup>34</sup> *Ibidem.*

<sup>35</sup> Hay que pensar que las Universidades están divididas en Facultades o Departamentos muy celosos de su propio “orden discursivo” y que el empleo de lenguajes de inspiración transdisciplinar puede causar “sanciones”. Foucault habla al respecto de “policías discursivas” para indicar este fenómeno. Estas “policías” pueden castrar la creatividad al igual que los medios de comunicación. De esta manera, si se quiere criticar a los medios por hacerlo, no hay que olvidar que no son los únicos y que la creatividad siempre encuentra barreras por parte de los conservadores del “orden discursivo”. (Tampoco estoy diciendo que estos órdenes sean inútiles: excesiva me parece su rigidez.)

múltiples pueden ser dispersivos, pero también pueden converger en centros de gravedad discursivos, actuando de forma relativamente autónoma de los centros de poder y dirigiéndose a un público general. Si es cierto que los medios de comunicación se constituyen en un nuevo poder, no menos cierto es que, a pesar de fenómenos como la *agenda setting* y el rol de *gatekeepers*, en las sociedades democráticas cumplen con el papel de fomentar la discusión sobre temas sociales urgentes.

Ahora bien, el punto nodal, desde la perspectiva de la “Nueva Ilustración”, es que esta discusión eleve su calidad, concediendo espacio a la argumentación. El criterio para distinguir un buen medio de comunicación de uno meramente “sensacionalista” (“prensa amarilla”) radica precisamente en que se haga conscientemente uso de la retórica correctamente entendida, sometiéndose, y, a la par, promoviendo las “reglas de juego”, señaladas por el ensayo. A veces, puede tener uno la impresión de que los medios de comunicación lo único que hacen es “hablar” y que al fin y al cabo eso es *barato*. Detrás de esta concepción, se esconde la idea de que hablar es inútil puesto que no modifica el mundo a través de la acción. Sin embargo, esta concepción olvida que el lenguaje forma parte del mundo y que *interpretar* no está reñido, ni mucho menos se opone a *transformar*. Si la transformación no quiere ser un ciego accionar, se requieren nuevas ideas y éstas nacen del debate y de la confrontación de interpretaciones procedentes de perspectivas y relatos diferentes. Interpretar es, por tanto, preparar para una acción informada y, al hacerlo, es ella misma acción (si bien, simbólica).

Esta acción simbólica que es el hablar, se coloca en el centro de la condición humana, condición simbólica por excelencia. El hombre responde a los estímulos de la “energía sonora de la palabra”, de tal forma que si ésta se estructura en argumentación, bien puede concluirse que la argumentación es una peculiar forma de acción, y que es la acción prototípica de las sociedades democráticas. Al respecto, Goldfarb señala que *“las democracias parecen empantanadas en discusiones interminables que quizás satisfagan el ego de los que intervienen, pero que básicamente son una excusa para la falta de acción. Y, sin embargo, sigo manteniendo que hablar es la savia vital de la política del cuerpo democrático. Los problemas políticos existen*

entre la gente y el único modo de identificarlos, y no digamos de abordarlos, es hablando; cuanto más, mejor<sup>36</sup>.

El papel de los medios de comunicación como agentes de la “Nueva Ilustración” es sumamente importante toda vez que, “*la esencia de la anti-ilustración hoy popular no equivale a una forma de desconfianza en la razón teórica y científica, sino, más bien, a un escepticismo frente a la razón práctica*”<sup>37</sup>. Podemos intentar ver los medios de comunicación generalizada como el precipitado *socializado* de esta razón práctica: los niveles de calidad del conjunto de los medios de comunicación de un determinado país, constituyen buenos indicadores para comprender hasta qué punto existe en dicha sociedad la confianza en la argumentación y en la manera en la que ésta resuelve los problemas de la vida política, en el sentido más amplio de esta palabra (como *polis*, por tanto, cuestiones que incluyen las morales, las estéticas, las culturales, y así sucesivamente). En la medida en la que los medios se ciñen a la ética retórica se entiende cómo la gran mayoría de las operaciones lingüísticas realizadas por éstos, representan y son el suelo de toda racionalidad concreta, aquella que se inserta en las situaciones y en los contextos sociales cotidianos.

Hagamos notar que esta “racionalidad concreta” de los medios de comunicación, este “precipitado socializado” de la razón práctica, no está alejado del poder sino, según hemos dicho, lo está sólo *relativamente*. Lo que es más, destacando ora uno ora otro acontecimiento (“agenda setting”) y filtrando las fuentes y la información que juzgan valiosa (“gatekeeper”) los medios son ellos mismos un poder. E inclusive así, dentro del juego de poderes que se establece, representan un contrapoder importante para el esclarecimiento de la verdad. La verdad de la “Nueva Ilustración” sabe que ésta se halla imbricada entre los poderes. Pero sabe también que, aun sostenida por algún poder, puede dirigirse en contra de su mismo soporte. Decir que “detrás de cada verdad hay un poder”, no significa afirmar que la “verdad se reduce al poder”. Su juego es muy complicado. Una vez aceptado en su comienzo, el entramado argumentativo sólo puede ser frenado (en el seno de una sociedad democrática) por alguna otra argumentación, so pena

---

<sup>36</sup> *Idem*, p.53.

<sup>37</sup> MAFFETTONE, S., “Le idee scettiche e l’illuminismo. En *Attualità dell’illuminismo*, p.17. T.N.

de que el poder quede desnudo. Y en las sociedades democráticas, cuando el poder queda desnudo, pierde fuerza. En la democracia, la negación de la palabra mediante la violencia socava el poder. Es mejor una “palabra débil” que ninguna palabra. Desde luego, esta palabra débil será derrotada por la argumentación más fuerte, por la más persuasiva, pero permanecerá en el entramado, en el juego argumentativo. Quien, en cambio, opte por la mera violencia, se deslegitima y pierde la “facha-da”.

Perder la fachada, significa no tener rostro con el cual presentarse. De allí que los poderes tradicionales busquen siempre la alianza con algún medio de comunicación, por más incómodos que esto les resulten. Si los medios, a su vez, se rigen por la ética retórica, que lejos de declarar sin lugar los problemas planteados por la relación entre verdad y poder (en rigor, verdades y poderes), les otorga ciudadanía, tendríamos un choque realmente democrático entre poderes sobre la base de un sano pluralismo. Más allá no se puede ir, so pena de regresar al modelo de la *adecuatío rei* y de la verdad como evidencia.

A estas alturas, alguien podría objetar que el perspectivismo mal se lleva con la Ilustración, vieja o nueva que ésta sea. Si los anteriores argumentos no han persuadido, intentaré este último. Si cada medio de comunicación cultiva un particularismo derivado de su perspectiva, bien podría sostenerse que se está en presencia de un “oscurantismo” o una postura irracional. Sin embargo, el perspectivismo que presentamos en el presente ensayo no apunta al particularismo: todo lo contrario. Partiendo del propio punto de vista, y mediante el debate público argumentado, pretende ampliar la propia percepción hacia perspectivas que antes considerábamos de “otros”.

De esta manera, el perspectivismo retórico no se opone a la formación de una consciencia universal y cosmopolita, tampoco se opone a la tolerancia ni a la solidaridad. Sólo se opone a la razón abstracta, al respeto formal y huero de la “humanidad en sí misma” que, amparada detrás de estos principios de “Vieja Ilustración”, jamás trata de conocer y comprender el otro concreto. Si en algo contribuyen los medios, es al ejercicio de la razón crítica, a la capacidad de imaginar al otro hombre y de desplazarse, aunque sea por un momento, en su lugar. Confrontando perspectivas, los medios relativizan los absolutos y disponen al diálogo (he dicho “disponen”

y no “alcanzan”, puesto que el diálogo es una situación casi ideal, muy difícil de actualizar). Si se quiere emplear un lenguaje religioso para ejemplificar mejor esto último, diremos que para “amar al prójimo como a uno mismo” hay por lo menos que conocerlo como uno se conoce a sí mismo (que, a veces, no es mucho decir, pero que al menos implica algo de familiaridad, en el sentido de que, si bien muchas personas pueden no conocerse bien a sí mismas, si se perciben familiarmente. Si este no fuera el caso, estaríamos en presencia de una grave patología).

#### 6. LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN: ¿ESPERANZA O CONOCIMIENTO?

Todavía cabe responder una última interrogante, a saber, ¿los medios de comunicación, mientras efectúan su trabajo de relatar los acontecimientos, aportan algún tipo de conocimiento para un mundo mejor o, en cambio, sólo abren la puerta a la esperanza de un mundo mejor? La diferencia entre conocimiento y esperanza queda establecida en el siguiente texto de Rorty, a quien en esta oportunidad seguimos: *“Decir que uno debe reemplazar el conocimiento por la esperanza es decir (...) que uno debe dejar de preocuparse por si lo que cree está bien fundado y comenzar a preocuparse por si se ha sido lo suficientemente imaginativo como para pensar alternativas interesantes a las propias creencias actuales”*<sup>38</sup>.

Está bastante claro que la actividad realizada por los medios de comunicación, y todavía más si se siguen las “reglas de juego” sugeridas por el presente ensayo, se coloca del lado de la esperanza. A pesar de las restricciones a la creatividad, a lo imaginativo, discutidas al final del anterior apartado, la prensa, la radio, la televisión, el internet, recibidas de acuerdo a los parámetros de actividad consignados en la ética del receptor, pueden aportar, mediante el debate público argumentado, soluciones a los problemas que se vayan presentando tanto a nivel global, como en lo local. De hecho, respecto de este último punto, se conocen experiencias muy positivas en el ámbito de la comunicación para el desarrollo. Los medios no representan simplemente el acontecer, sino en virtud de lo presentado en el presente trabajo, indagan y usan los relatos para producir cambios que pueden llegar a ser significativos.

---

<sup>38</sup> RORTY, R., *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*. México, F.C.E., 1997, (1994), p.27.

Resumiendo nuestros esfuerzos, podemos identificarnos en este otro pasaje de Rorty: “...no hay algo así como un cartesiano ‘orden natural de las razones’ que se debe seguir para justificar las creencias. No hay ninguna actividad llamada ‘conocimiento’ que tenga una naturaleza a descubrir y para la cual los científicos naturales estén especialmente dotados. Existe, **sencillamente, el proceso de justificar las creencias ante una audiencia. Y ninguna audiencia está más próxima a la naturaleza** ni es mejor representante que cualquier otra de algún ideal histórico de la racionalidad”<sup>39</sup>.

Si “ninguna audiencia está más próxima a la naturaleza”, entonces los medios de comunicación se presentan como el dispositivo, siempre plural y polimórfico, de justificación de las creencias ante una audiencia, con el fin práctico de ofrecer nuevas soluciones. Esto tampoco significa que se pueda creer en cualquier creencia. Para ser justificable una creencia debe, por así decirlo, *encajar*, si bien en parte, en el conjunto de creencias existentes, debe ser, como decía Vattimo “presentable” ante los otros. “Por mucho que lo intentemos, no podemos sostener una creencia que hemos tratado de insertar en un entramado justificatorio con otras creencias. Por más que desee creer en una creencia no justificable, no puedo hacerlo”<sup>40</sup>.

Por este motivo, cuando sostenemos que el esclarecimiento de una verdad se logra mediante su *elaboración*, lo que decimos es que la elaboración sólo es posible si se encuentran justificaciones capaces de “presentarse” ante otras y de hablar con ellas. La elaboración no es *ex nihilo*, sino que se construye con materiales ya dados, la mayoría de ellos de procedencia histórica, sedimentados en hábitos y costumbres e insertados con fuerza en el tejido de la sociedad y de su cultura. Cuando esclarecemos la verdad mediante la elaboración, decimos también que nosotros estamos involucrados en ella, que nosotros *poseemos* la verdad, sino que la conformamos. La verdad es humana, tal vez demasiado humana – parafraseando a Nietzsche – como para que muchos la soporten de esa manera. Pues, así tomada, la verdad no nos libera de la búsqueda: ella es la búsqueda. Al perseguir la verdad, producimos *verdades* y nos producimos a nosotros, los seres humanos, con nuevas autodescripciones y autointerpretaciones. El hombre – como

---

<sup>39</sup> *Idem*, p.32. Lo resaltado es nuestro.

<sup>40</sup> *Idem*, p.34.

sostiene Charles Taylor – es un animal que se autointerpreta, al estar envuelto en el lenguaje<sup>41</sup>.

Si deseamos hablar en los términos de “naturaleza humana”, habrá que decir que la caracterización más amplia que cabe darse de la “naturaleza humana” parte del reconocimiento de que *“existe un ser vivo, una de cuyas propiedades más importantes es la de tener que adoptar una postura respecto de sí, haciéndose necesaria una ‘imagen’, una fórmula de interpretación. Con respecto a sí mismo significa: con respecto a los impulsos y propiedades que percibe en sí mismo y también con respecto a sus semejantes, los demás hombres...”*<sup>42</sup>. Desglosemos esta caracterización. Tenemos, entonces,

- 1) Que el hombre es un ser vivo que responde a las leyes biológicas como cualquier otro organismo.
- 2) Sin embargo, la peculiaridad de este organismo consiste en la necesidad que experimenta de adoptar una *postura* frente a sí mismo.
- 3) Esta *postura* sólo puede ser conseguida mediante una *fórmula de interpretación* que es mucho más que una simple teoría.
- 4) Se trata, en rigor, de una *‘imagen’*, en el sentido de ser algo siempre presente en el hombre, si bien no siempre consciente.
- 5) Vale decir, entonces, que esta *‘imagen’* condiciona la conducta humana, su acción, que no siempre es acción consciente.
- 6) La *‘imagen’* debe, pues, ser desvelada progresivamente; no es inmediata, no está “ante los ojos”, sino como un negativo que debe ser desarrollado.
- 7) La *‘imagen’* es una fórmula de interpretación y se accede a la fórmula mediante la interpretación. Es decir, la *práctica* de la interpretación oculta a veces la *fórmula*.

---

<sup>41</sup> TAYLOR, Ch., *Radici dell’io*,

<sup>42</sup> GEHLEN, A., *El hombre*, Salamanca, Sígueme, (1974)

- 8) Obviamente, esta fórmula nada tiene que ver con modelos matemáticos. Sería más conveniente denominarla una *traza*.
- 9) Esta *traza* permite interpretar los impulsos y propiedades, canalizarlos oportunamente, gobernarlos y, de este modo, dirigirse hacia los demás hombres.
- 10) La autointerpretación, interpretación de sí, implica la interpretación del otro. En consecuencia, estamos en presencia de una 'imagen-traza' ética, de un *ethos*.

Aplicado a nuestra área, tenemos que los medios de comunicación generalizada constituyen en la actualidad el más formidable dispositivo de "imagen-traza" existente y que, en cuanto tal, condicionan marcadamente la autointerpretación del hombre al formar parte de ella, pero, a la vez, concentrando en sí mismos el poder de "objetivar" tal imagen. Tratándose de un *ethos*, que los medios de comunicación sigan una ética retórica se convierte en una prioridad básica para que el hombre alcance las condiciones de un debate público argumentado, poderosa herramienta en lo concerniente a la consecución de una mayor estabilidad política y de la misma paz.

Esto no significa que los medios de comunicación puedan evitar las guerras y en general todos los males, pero sí que pueden en muchos casos, correctamente empleados, aminorar la animosidad existente entre bandos opuestos, funcionando como *facilitadores de la argumentación*, permitiéndonos a nosotros mismos más variedad y libertad. Hasta podemos identificar *mejoras morales* concretas, cuando los medios de comunicación generalizada incrementan con su debate la *sensibilidad*, entendida esta como "un aumento de la capacidad de responder a las necesidades de una variedad más y más extensa de personas y cosas"<sup>43</sup>.

En efecto, cuando se logra establecer una argumentación y contrargumentación se logra, al mismo tiempo, "sentar a una mesa" a los participantes (puede ser una mesa imaginaria, una mesa construida desde la distancia de emisores ubicados en puntos lejanos, pero "cercanos" el uno al otro mediante la conversación) y, tal vez, desarrollar en ellos el "gusto por la mesa". Nada parece estar

---

<sup>43</sup> RORTY, R., Ob.cit., p.91.

más cerca del debate civilizado, propio de todas las culturas, que las comidas, los banquetes, a los que sigue la buena conversación o, en otras latitudes, el baile, forma, seguramente menos argumentativa, pero de gran cercanía, que, en el fondo, indica ya una superación de las controversias. Esperemos, pues, que los medios de comunicación puedan, mediante el auxilio práctico de la ética retórica, converger sobre esta metáfora y ser una gran mesa redonda de sociedades globales y locales.

## 7. CONCLUSIONES

Resumimos abruptamente los resultados obtenidos por el ensayo. Éste debe haber mostrado:

- 1) Que el modelo de verdad más adecuado a los medios de comunicación masiva no es el de la *adecuatio rei* sino el de la verdad retórica.
- 2) Que este último modelo compite con un rival muy poderoso, a saber, aquel representando por la “retórica de la evidencia”, o “retórica de los no retóricos”.
- 3) Que la ética que debe juzgar el desempeño de los medios de comunicación es la “ética retórica” y que ésta se sustenta en una serie de supuestos que le sirven como “suelo”. Por tanto, que esta clase de ética no tiene fundamentos, porque elude el problema mismo de la fundamentación. Es finita y consciente de sus límites.
- 4) Que la “ética retórica” puede avenirse a los preceptos de una “Nueva Ilustración” y ser, por tanto, una “ética retórica ilustrada”.
- 5) Que los medios de comunicación que se rigen por la “ética retórica ilustrada” contribuyen a generar soluciones a los problemas sociales más urgentes, respondiendo a los criterios de la razón práctica.

Lo expuesto en este trabajo no considera haber ni remotamente cerrado el problema de la ética de los medios de comunicación, cuestión ardua y muy amplia. Casi nada se ha dicho respecto de las relaciones existentes entre los medios de comunicación y el mercado por un lado, y los medios y el Estado por el otro. Las

limitaciones impuestas por todo trabajo, por su extensión, pero también, por las metas que se prefije, no impiden, sin embargo, haber señalado una posible dirección, una orientación mediante la cual encarar tan delicado asunto. Existen otras tradiciones de pensamiento muy respetables dentro de las que trabajar y aportar soluciones. En este caso, se ha tratado de un simple “esbozo de persuasión” de alguien que, hasta el momento, posee una sola firme convicción: el mundo de los medios de comunicación lo tiene *claramente confundido*.



BIBLIOGRAFIA CITADA

- BARILLI, R., *Corso di retorica*, Milano, Mondadori, 1995, (1976).
- BERLIN, I., *El sentido de la realidad*, Madrid, Taurus, 2000, (1996).
- DEWEY, J., *Naturaleza humana y conducta*, México, F.C.E., 1964.
- FERRONE, V., ROCHE, D., *L'Illuminismo nella cultura contemporanea*, Bari, Laterza, 2002.
- FOIX, LL., "Oficio de periodista", *La Vanguardia*, España, Jueves, 28 de noviembre de 2002.
- FOUCAULT, M. *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 1974.
- GADAMER, H.G., *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1996.
- GEHLEN, A., *El hombre*, Salamanca, Sígueme, (1974)
- GOLDFARB, J. C., *Los intelectuales en la sociedad democrática*, Madrid, Cambridge University Press, 2000.
- GUBERN, R., *La mirada opulenta*, Barcelona, Gili, 1992, (1987).
- HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*. México, F.C.E., 1992.
- MAFFETTONE, S., "Le idee scettiche e l'Illuminismo. En *Attualità dell'Illuminismo*, p.17. T.N.
- PERELMAN, Ch., *Tratado de la argumentación*, Madrid, Gredos, 1989.
- RAIMONDI, E., *La retorica oggi*, Bologna, il Mulino, 2002.
- RIGOTTI, F., *La verità retorica, Etica, conoscenza e persuasione*. Milano, Feltrinelli, 1995.
- RORTY, R., *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*. México, F.C.E., 1997, (1994).
- RORTY, R., *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1991, (1989).

ROUSSEAU, J.J., *Emile*. En *Euvres complètes*. Paris, Gallimard, 1964.

ROUSSEAU, J.J., *Essai sur l'origine des langues*, Bordeaux, Porset, 1970.

SARTRE, J.P., *El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada, 1994.

TAYLOR, Ch., *Radici dell'io*, Milano, Feltrinelli, 1993, (1989).

VATTIMO, G., "Soffusi e deboli: così li preferisco". En *Attualità dell'Illuminismo*, Bari, Laterza, 2002.

WITTGENSTEIN, L. *Investigaciones filosóficas*, México, Unam, 1986.

## ***En Torno A La Plenitud Del Origen***

Prof. Mario Di Giacomo

Vive vivo tu ser propio –y sólo sobre esta experiencia fundamental, tu última y más plena autoexperiencia, se alza el conocer. Agustín vio en el *inquietum cor nostrum* el grande e inacabable desasosiego de la vida.

*Martin Heidegger*

### **RESUMEN:**

Más allá de los abordajes específicos de Troeltsch, Harnack y Dilthey, Heidegger, en el texto *Estudios sobre mística medieval*, intenta abordar la genuina facticidad del ser religioso en el hombre que vive en primera persona dicho trance existencial. Los abordajes anteriores le han parecido, así lo expresa, poco auténticos, pues restringen el objeto dentro del lecho de Procusto metodológico-conceptual que concluye oprimiéndolo. Por eso se lanza el autor a la aventura de encontrar un acceso que da en denominar “originario”, captando, por decirlo así, la emocionalidad del alma religiosa en su mismo darse, anterior a toda figura conceptual, teórica o metodológica, pretendiendo dar cuenta de la situación existencial pre-reflexiva, así como de la inmediatez de esta suerte de dramaturgia, previa a cualquier acercamiento que involucre una mediación desfiguradora del momento primigenio del existente religioso.

**Palabras claves:** Momento religioso, momento originario, Fenomenología

## ***Onto the Plenty of the Origin***

Prof. Mario Di Giacomo

**ABSTRACT:**

Beyond the specific treatments of Troeltsch, Harnack and Dilthey, Heidegger, in his text *Studies onto Medieval Mystic*, tries to face the genuine facticity of the religious being in the man who lives in first person the mentioned existential moment. The previous approaches looked to Heidegger –that’s what he says- non authentic because they restrain into a methodological and conceptual ‘*Procusto bed*’ that finally oppresses it. Thus, the author launches the adventure of finding an access named ‘originary’, catching by this way the emotionality of the religious soul in its giving, previous to any conceptual figure, theoretical or methodological, trying, thus, to give account of the existential situation pre-reflexive, and also the immediacy of this kind of dramaturgy, previous to any approach that could involve a defiguration of the primigenius moment of the religious being.

**Key words:** Religious moment, originary moment, Phenomenology

Afirma Victorino Capanaga que San Agustín sintetiza los tres tipos más interesantes de la cultura europea, el pagano, el medieval y el moderno. El primero, porque no conoce a Cristo y vive in *puris naturalibus* fuera del orden, pero tras un nuevo orden que adivina con su corazón y su razón; el segundo, porque ha infundido, cristocéntricamente, el espíritu del Evangelio en la cultura; el tercero, por la manifestación de una subjetividad inflamada que se manifiesta en el dramatismo de la conciencia y en los conflictos de la voluntad<sup>1</sup>. Pues bien, de este hombre de contrastes aparecen, en primera reimpresión de la segunda edición española, estos *Estudios sobre mística medieval* de Heidegger.<sup>2</sup> Desde las despectivas definiciones que marcan al cristianismo como un platonismo para la plebe (Nietzsche), hasta los intersticios ilustrados que no ven en él sino resabios de una superstición que se expresa en una semántica ininteligible, el cristianismo y, más concretamente, el pensamiento cristiano, la filosofía que brota en suelo cristiano, encuentra aquí una nueva edición de las notas, esbozos y lecciones de los cursos dictados en la Universidad de Friburgo. Se hace también recuento del curioso trance heideggeriano en su propia experiencia vital como brevísimos novicio en la Compañía de Jesús (1909), y como estudiante de teología que debía haber conducido a la ordenación del estudiante como sacerdote católico.

Ahora bien, y dentro del contexto teórico, que es el reino que aquí interesa, la pregunta regulativa es la que sigue: ¿cómo asumir el legado agustiniano y recibir su influencia histórico-espiritual? Heidegger se propone, entonces, examinar dicho legado a la luz de tres concepciones<sup>3</sup>, que considera fundamentales para delimitar su propia comprensión del problema.

- a. La concepción de Ernst Troeltsch: la de Agustín sería una filosofía general de la cultura. Incumbe a San Agustín, más allá de las dispensadas razones teológicas que le agiten interiormente, dar el “cierre” adecuado a un momento histórico, sintetizando en sí el contenido cultural de una época que caía, agonizante, bajo los bastonazos de un evento histórico

---

<sup>1</sup> Cfr. Capanaga, V., En: Introducción. San Agustín. (1994). *Obras completas*. Vol. I .6ª. p. 261. ed. Madrid: Biblioteca de Autores Católicos.

<sup>2</sup> Cfr. Heidegger, M. *Estudios sobre mística medieval*. 2ª. ed. México: Fondo de Cultura Económica, México, 1999.

<sup>3</sup> Heidegger, op. cit., pp. 14-18.

que, sin duda, debe ser transportado a la autocomprensión de la teoría: el asedio y la caída de una cultura y de su concepción de la vida. En la costura de los mundos que se confinan encuentra expresión vital la formación de un pensamiento concebido como síntesis orgánica y viviente del *ethos* que vive de su ocaso, y de la re-composición de un mundo que ya no puede organizarse bajo los patrones de una eticidad inmanente al mundo. Se trata, pues, de una colocación a partir de una descolocación: de colocar la cultura antigua, que viene desplazada y al mismo tiempo asumida, en el seno del mundo cristiano y armonizarla, hallándole su sentido propio, con la jurisdicción salvífica en las que la nueva cultura halla su enclave definitivo. Se trata, por consiguiente de acoplar la cultura en un nuevo sentido y en un nuevo *ethos* que la define y reconstituye.

- b. La concepción de Adolf von Harnack: Agustín sería el reformador de la piedad cristiana y un aspirador a la unidad doctrinal de la fe. Piedad cristiana que hallaría su renovación allende las formas del culto y la comunidad en la forma de la religión interior (Lutero). En la profundidad de las almas se encontraría la adecuada expresión de esta nueva clase de piedad, ceñida a la doctrina del pecado y a la doctrina de la Gracia y la redención.
- c. La concepción de Wilhelm Dilthey: el marco propicio es la evolución de las ciencias del espíritu o una fundamentación de éstas desde una posible teoría del conocimiento que se retrotrae a la vida del hombre interior agustiniano. La vida anímica se trueca en objeto del conocimiento científico. La psicología descriptiva de la interioridad, del *agon* agustiniano según un abordaje existencial, deriva, de toda necesidad, más allá de la afirmación solitaria del sujeto que prefigura el *cogito* cartesiano, en la expresión metafísica sobre la que descansa toda certeza en la que el hombre se asienta. Si el escepticismo neoacadémico queda diluido en la apuesta agustiniana que va en pos de una certeza inmovible (*si fallor sum*), la certeza inmovible en la que la interioridad reposa se muestra como trascendente al mismo sujeto que la afirma. Por eso es que la interioridad agustiniana desborda, a todas luces, las lindes de una psicología descriptiva o de una gnoseología que haría del yo el centro tonal de todos los acontecimientos que no son

el yo. El desbordamiento conduce a una nueva oscuridad: si el alma humana es fundamento, es imposible visualizarla como fundamento intransformable, como elemento inmutable de la mutabilidad del hombre. Si hay algo que se reconozca como no-mutable, como figura autoidéntica que asegura la fijeza del yo, no será el yo la fuente helada en sí misma: el yo, en lectura reverencial y piadosa, reconocerá al otro, al gran Otro, como fundamento intransformable del yo, del cual éste cosecha sus propias certezas. El giro metafísico pasa por un acto previo, una prelación cognoscitiva, que termina refiriendo el sí mismo a las *veritates aeternae* en Dios.<sup>4</sup>

Tres tipos de acceso, pues, al objeto que San Agustín expresa. Troeltsch opera en términos de evolución cultural europea y, por consiguiente, resulta en un marco de comprensión más amplio, que fija a San Agustín como figura esencial de la evolución que caracteriza. Intenta Troeltsch estudiar, pues, la irradiación y el implante, el rasgo distintivo del implante, que trae a colación una nueva cultura que no ha dejado tras de sí y orilladas, simplemente, las fórmulas culturales helenas y helenísticas. Harnack lee a San Agustín con ojos de reformador y se sitúa desde la perspectiva del dogma y de su evolución. Dilthey (Heidegger, op. cit., p. 22) lee en él, *ante litteram*, el buscador iniciático del fundamento de las ciencias del espíritu: el alma sería el “paraje de Dios”, el sitio donde éste se irradia en teofanías y apariciones, y, en este mismo irradiar, hallarían su fundamento las disciplinas inferiores adscritas a la *ratio inferior* y las superiores –ciencias del espíritu- bajo la tutela de la *ratio superior*. No obstante, parecénle a Heidegger poco auténticos los modos del acceso al objeto que Agustín representa. Los accesos han, de alguna manera, predeterminado al objeto, lo han cristalizado en una forma específica de su ser objeto, no abordándolo según método y acceso originario<sup>5</sup>, anteriores a estas constelaciones descritas que se demoran en lo histórico-cultural, histórico-dogmático e histórico-gnoseológico.

Más allá de un contexto específico y conforme a un tipo de ordenación, Heidegger cree que hay que encontrar un modo auténtico de acceso al objeto que pase, por así decirlo, por detrás de las objetivaciones historicistas, alzando la historicidad hasta lo

---

<sup>4</sup> Heidegger, op. cit., p. 17.

<sup>5</sup> Cfr. Heidegger, op. cit., pp. 26, 189.

genuino. ¿Qué entender por esta historicidad alzada hasta lo genuino, que alcanza al objeto por detrás de toda objetivación histórica, esto es, le alcanza de manera auténtica? Se trata de desocultar el momento inicial, anterior al *logos*, que sería fundamento del mismo *logos*. La vida fáctica, anterior a cualquier reflexión ulterior que la disponga como horizonte, previa a todo mirar configurador en la cual la dispersión de lo fáctico se ordene y categorice, sería esa suerte de fluir vital, ese estar-ahí siendo posibilidad y apertura, ese riesgo que comporta la apertura al mundo, ese tenerse con las cosas y con los otros de un “modo genuino”, al cual se debe acceder –modo del acceso– de manera radical, no usurpada por una aproximación objetivista, cuyas categorías devendrían en policía conceptual de la cosa. Así, pues, la constitución de la cosa es ya siempre posterior al acto primario que el enfoque fenomenológico pretende propiciar. Según esta teoría general del acceso, la vida agustiniana que vive en primera persona su propia fe sería el acto radical de este arranque existencial. El decir puramente expresivo, la emocionalidad del existente en la relación expresiva con el mundo está más acá, o más allá, del carácter conclusivo del sistema, que tanto Heidegger reprocha a la Escolástica, y que Levinas expresaría como el primado del Decir sobre lo dicho

El decir fluidifica lo dicho, expulsa del pavimento ontológico, radicaliza la subjetividad, que se hace piel y se ofrece allí al otro: el Decir nos hurta del abrigo de la morada.<sup>6</sup>

Decir que involucra una dinamicidad cuyas fronteras no han sido segmentadas por una teoría del conocimiento que hubiese asumido para sí prohibir esferas vitales a la experiencia del sujeto. Lo dicho involucra ya el límite interior, la frontera en el seno del sujeto, que le indica a este mismo sujeto los bordes teoréticos del sistema, más allá de los cuales los significados se abisman en el sinsentido de un océano sin orillas. El acceso fenomenológico descarta tanto el territorio extranjero propiciado por una reflexión de corte gnoseológico, como una subjetividad marcada por las zanjas interiores, las contenciones, que el territorio extranjero le prescribe.

Extranjera en sí misma, la subjetividad queda abalizada por el recorte epistémico, vetándosele saltar sobre de los objetos a los que

---

<sup>6</sup> Cfr. Levinas, E., *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme. 1987, pp. 97-111.

paradójicamente aspira, extranjero allende las murallas que le edifican el límite infranqueable de la conciencia. Pero la vida fáctica, y en concreto la vida fáctica agustiniana, no sometida aún al lecho de Procusto de lo dicho, de la teoría, del sistema, aún no encorsetada en la petrificación de los linderos que la acechan, se moviliza dentro de un horizonte en el que el sedimento de la reflexión y el sedimento de todos los presentes que confluyen en el tiempo vital agustiniano no se ha depositado. La teoría general del acceso pretende dar cuenta de esta situación pre-reflexiva, así como de su expresividad. La inmediatez del existente religioso, del hombre que es aun en la finitud *capax Dei*, aspira a la *vita beata*<sup>7</sup>, dentro de un horizonte relacional con el absoluto. Se trata de acceder a una conciencia que, antes de constituirse en fundamento de ciencia o en las condiciones *a priori* de su posibilidad –yo trascendental kantiano–, es un existente en trato con las cosas de su mundo y es expresividad de ese existente en su trato con el mundo. Es inevitable, la conciencia religiosa vive en pos de una noción de vida beata, empero, más acá de las posibles acusaciones deterministas achacadas al cristianismo y más allá de las precisiones de relojería salvífica que otros encuentran en él, la *beata vita* opera como elemento agónico del existente religioso. Éste se las tiene que ver con el temblor interior y con el espacio en que éste se repliega. Intemperie también aquí en una conciencia que no se sabe aún como conciencia de sí misma, conciencia que mucho menos sabe de sí en cuanto a su condición de sujeto. Existente que se prefigura un *telos*, la *beata vita*, en medio de las *tentationes*<sup>8</sup>, que flanquean la *beata vita*. Demorado en la mediatez de su *telos*, que no viene asegurado por estructura legaliforme alguna o por decreto divino estabilizado por oficio griego, pero también en la posibilidad de su ida –y pérdida en lo otro de sí–, la *defluxio*<sup>9</sup>, y el recogerse desde lo otro en una vuelta a sí, la *continentia*, el existente desbroza el camino de una situación agónica: un estar en conflicto con. Situación y posibilidad, un estar puesto ante, un estar expuesto ante, intemperie en la situación y situación desde la intemperie. Este existente es siempre posibilidad y autoconfiguración desde la elección posible. Caer en la *voluptas*, voluptuosidad, el *amor laudis*, la búsqueda de honores, *concupiscentia*, concupiscencia, la desviación absoluta hacia sí mismo que deriva en caída abismática, opacidad en relación con su fundamento,

---

<sup>7</sup> Heidegger, Op. Cit., pp. 45-51, 54-55.

<sup>8</sup> Ibid. p. 109-116.

<sup>9</sup> Ibid., pp. 59, 107.

*superbia*, soberbia, *amor sui*, amor de sí, *peccatum*, pecado, deriva a la postre en el hombre clauso en sí mismo, incapaz de dispensarse a los otros y refrenado en su apertura a lo totalmente Otro<sup>10</sup>; y nos place ser amados y temidos, no por ti, sino en lugar de ti, *libeatque nos amari et timeri, non propter te, sed per te*<sup>11</sup>. Y dice Agustín: *Ecce, vulnera mea non abscondo*<sup>12</sup>: he aquí, no escondo mis heridas. Es de toda evidencia que el desgarrón existencial brota de las primerías de una relación del existente con su mundo, vivida en permanente inseguridad. La morada no está prescrita para un existente que vive su propio ser con la radicalidad de su propio ser, y quien desconoce de qué parte del conflicto se encuentre la victoria: *ex qua parte stet victoria nescio*.<sup>13</sup>

Allí está, pues, el existente, en su mirar el mundo, en su experimentar fáctico, en su habérselas con las direcciones de la experiencia. Esta textura primordial de la que se habla, la vida en su mismo vivirse, es para San Agustín *tota tentatio*. Sin embargo, ¿qué involucra a este punto la *tentatio*? ¿Sería la pura negatividad que en este plano vital conduciría al hombre a perderse a sí mismo o lleva en sí el índice de un desocultamiento? Aquí se bifurcan las sendas del habérselas el existente con el mundo, apareciendo, brotando ante nosotros un arriba y un abajo: *tentatio* es autoconciencia, o mejor, *tentatio* es autoconocimiento, un cierto conocimiento de sí en el acicate que representaría la misma *tentatio*: *nescit se homo, nisi in tentatione discat se*<sup>14</sup>. El hombre no se conoce sino en la misma tentación, conoce su propia cualidad desde la tentación. Pero la *tentatio* nos coloca sobre la bifurcación arriba señalada: nos pone en la senda de perdernos o en la de ganarnos a nosotros mismos. En esta molestia radica, a la vez, el lance del existente hacia un “dónde”, un “hacia dónde”. O fluye en la dispersión de la vida, se precipita en ella, se abre a y se ocupa con lo mundanal, perdiéndose a sí mismo en lo inauténtico y cediendo al impostor que hay en el fondo de uno mismo; o se concentra en sí mismo por mor de la *continentia*. Y ambas opciones son el resultado de vivir en lo abierto, sometido a la intemperie y sin posibilidad de huida ante esa apertura. Porque rehuir lo otro, rehuir la *tentatio*, no es sino un escamotearse el hombre a sí mismo: no hay huida que

<sup>10</sup> Ibid., p. 96.

<sup>11</sup> Ibid., p. 90.

<sup>12</sup> Ibid., p. 62.

<sup>13</sup> Ibid., p. 62.

<sup>14</sup> Op. Cit., pp. 99, 103.

no refluya hacia el existente mismo, realimentando la molestia del vivir fáctico. Se está obligado a estar ahí, disponible para el mundo, disponible con el mundo. Esta posición de apertura, de estar desde siempre habitando en la apertura, de ser en sí mismo apertura, no permite al existente deslizar más allá de sí la intemperie, las *tentationes*, en las que se va constituyendo. Y no permite clausurar en sí, conjurándolas para siempre, las *tentationes* que le advienen desde fuera y que visualizaría como simples accidentes de la existencia. Aquí no hay un tenerse a sí mismo radical y absoluto, según el cual la clausura podría ser un decreto soberano de la propia interioridad. La clausura es imposible porque la conciencia está siempre, inequívocamente, infiltrada de mundo. Pero esta melancolía heideggeriana del origen, esta nostalgia por un pasado preteorético y precientífico, esta nostalgia por un acceso originario que cumpliría con la destrucción de las situaciones teoréticas que no saben ver –o acceder- a lo originario, ¿es en sí misma posible?, ¿puede ella dar cuenta de sí y del cometido que la caracteriza o éste es desde ya y siempre un esfuerzo descomedido y una desmesura teórica? Porque de lo que se trata es, *sine dubio*, de hacer teoría y sistema sobre aquello que es *ex hypothesi* preteorético y ante-sistemático. Se trata de un acceso que, en última instancia, es inefable. Se trata de poner palabras sobre un origen y sobre un modo originario en que se despliega el existente que no ha podido dar cuenta de sí, porque el dar cuenta es ya, para Heidegger una operación acaso demasiado reflexiva, que está marrando el origen o distorsionando su momento fundante.

El momento basal de la protoexperiencia<sup>15</sup>, funda, precisamente, la superestructura teórica sobre la que se monta el andamiaje conceptual que debería dar cuenta –conciencia de y autoconciencia- de la originariedad del habérselas con el mundo. Brota la pregunta de si es posible, primeramente, la tal pureza del origen, y, secundamente, si el acceso a la cosa misma, el acto originario de tratar con el mundo, no quedará desvirtuado por un acceso que no puede sino echar mano de todo aquello que quedó excluido de la protoexperiencia. Empero, además, cabe inquirir por la posibilidad de que así como la conciencia, constituida desde la apertura, se muestra calada de mundo, el lenguaje de la protoexperiencia no niegue ya su propia radicalidad, en cuanto y en tanto el mismo

---

<sup>15</sup> Ibid., p. 161.

lenguaje permea en sí un saber sedimentado y un decantamiento cultural que ninguna reducción podría dejar de lado.

Es preciso, entonces, hurgar la pretensión de poner entre paréntesis, de manera que en ese estrechamiento y esponjamiento de la conciencia pudiésemos prescindir de todos nuestros lugares constitutivos: cultura, historia, axiología<sup>16</sup>. Que las valoraciones no dejen ser al ser, vaya y pase. Pero reiterar ya, una y otra vez, que las valoraciones no dejan ser al ser, ¿no es una fórmula que abdica en sí misma y es por consiguiente no realizable o, como diría Habermas, no realizativa por autocontradictoria?: ella misma se transforma en una valoración más: que las valoraciones no dejan ser al ser. ¿Es que más allá de las valoraciones, del lenguaje que utilizamos para cribar las valoraciones, cabe encontrar la verdad de un ser liberado de las contenciones que lo constreñían a algún valor determinado? Si las teorías y los sistemas son los policías<sup>17</sup> que impiden el acceso al evento originario situado allende la violencia del sistema, si las valoraciones impiden el despliegue del ser, ¿cómo constituir una teoría que, destruyendo los accesos anteriores, presuma de un no-saber radical que dé cuenta del sentido auténtico de una experiencia no decantada en conceptos?

El punto focal de la teoría en cuestión es describir la cosa, el evento, tal como se da, desacoplado de la constricción que le significaría la teoría. No obstante, este dar cuenta de un momento pre-reflexivo, ante-teorético, ¿no anticipa ya de suyo que esta pre-reflexión y esta ante-teorización está desde siempre sumergida y sumida en la sustancia del lenguaje que todo lo penetra? El mismo ser humano, situado en un horizonte de indeterminación, esto es, de posibilidades a las que se abre, ¿no está pues instalado, hundiendo sus raíces en ella, en una cultura constitutiva y a la que, a su vez, constituye?

El último capítulo, *Fundamentos filosóficos de la mística medieval*, se detiene en la experiencia fáctica y vivencial, la vivencia pura de Dios<sup>18</sup> por parte de la mística. Es sabido, afirma Heidegger, dejando de lado y en la oscuridad de los paréntesis la religión de altos vuelos, que el hombre religioso, en cuanto hombre religioso, no necesita rastro alguno de filosofía de la religión<sup>19</sup>. El método intentará,

---

<sup>16</sup> Cfr. Derrida, J. *Posiciones*. Valencia, España. Pre-Textos, 1977, p. 43.

<sup>17</sup> Cfr. Heidegger, Op. Cit., p. 168.

<sup>18</sup> Ibid., pp. 159, 161, 163.

<sup>19</sup> Ibid., p. 165.

entonces, asir la inmediatez de la vivencia religiosa, lo que fecundaría así la pérdida de rigidez del sujeto, que en el nominalismo queda por lo menos apuntado<sup>20</sup>. Esto es, el sujeto quedaría casi contraído al corsé diseñado por la estructura sistemática del discurso escolástico, desvaneciéndose por consiguiente como sujeto. No ayudan demasiado a esta fluidificación del sujeto que vive de manera radical su propia experiencia de vida las doctrinas que intentan captar la relación *vox-res*, discurso y realidad, palabra y cosa, cuando éstas siguen apresadas por las coordenadas de la metafísica platónico-aristotélica. La mística tiene que ser entendida como un contramovimiento elemental<sup>21</sup>, un movimiento a contrapelo anterior a toda etapa de cristalización del sujeto en trance de vivir su vivencia. El lenguaje descriptivo debería captar como por detrás el evento que tiene lugar en el hondón del alma: *humilitas*, *tribulatio*, *oratio*<sup>22</sup>, esto es, vida trascendente, una vida que anhela más vida, *vita beata*, *beate vivere*<sup>23</sup>, un vivir beatamente a la manera y figura del hombre piadoso. La ejecución de la *epojé*, en la propia autosuspensión teórica y axiológica, propende arrancar de aquel acto primigenio la verdad de su origen, precisamente en la virtud de las fronteras que no deja de autoimponerse. Es como decir que hay que captar la vitalidad del *homo religiosus*, su interioridad sagrada y marcada por una agónica<sup>24</sup>, que la salvación no puede dejar de sugerir, con un marco conceptual que ha decidido dejar que las cosas sean, para poder acceder a la cosa misma (el fenómeno religioso).

Arduo en verdad el esfuerzo de postular una teoría que pretenda dejar de ser algo sobrevenido que ausculta un evento originario<sup>25</sup>. Como si ella no arrastrase en sí y como si no se le pudiese enrostrar que ella misma se ha hipotecado radicalmente en la historia de la que deviene. Como si pudiera mermar dentro de sí misma, en su radical interior, las dioptrías históricas con las que contempla cualquier evento, sea éste teórico, pre-teórico, pre-reflexivo. Como si se pudiese captar la plenitud original envuelta en su atmósfera histórica con la plenitud de una teoría que, para serlo,

---

<sup>20</sup> Ibid., p. 172.

<sup>21</sup> Ibid., p. 169.

<sup>22</sup> Ibid., p. 164.

<sup>23</sup> Ibid., pp. 42, 45, 170.

<sup>24</sup> Cfr. Groethuysen, B., *Antropología filosófica*. 2ª. ed. Buenos Aires: Losada.1975, pp. 115, 123, 128.

<sup>25</sup> Cfr. Heidegger, Op. Cit., pp. 175, 177.

tendría que desvestirse de su propia historicidad y de la cultura que de suyo arrastra. Capturar la vivacidad de la fe en su momento no-intelectual, el sentimiento de la entrega, el donar-se, el dar-se, el entregar-se, la *intentio*, en una palabra, de la relación con lo otro, capturar esta vivacidad —decimos— es la pretensión que tiene que cavar profundas trincheras para arrancar el sentido originario del evento<sup>26</sup>.

No es dado negar la importancia de la vida pre-teorética en la constitución de la conciencia ulterior que termina por descentrarse a sí misma y al mundo, interponiendo entre ambas edificaciones científicas que fungen como medianías de entendimiento, control y dominio. Esas edades pre-teoréticas se filtran en la ulterior disposición de la conciencia. Lo que no parece tan plausible es dedicarse a atrapar el pestañeo del origen, la infraestructura del evento, la cosa misma en su mismo manar, mediante una disposición teorética que aspira a prescindir casi de sí misma, anulando de sí todo aquello de lo que resulta: historia, cultura, temporalidad. Es como si quisiera atrapar la infraestructura haciéndose casi como ella, asimilándose a ella. Negándose a sí misma en la *epojé*, de alguna manera recoge las huellas del pestañeo originario: sólo lo idéntico captura lo idéntico. Pero esta identidad resulta forzada en las líneas limítrofes que un discurso se autoimpone, precisamente porque se las autoimpone. Además, cabe siempre pensar en la posibilidad de que la vivencia religiosa originaria que brota en el hondón del alma del *homo religiosus*, de una manera no filtrada teóricamente, es un asunto verdaderamente arduo: como si todo un pasado, así como el *ex tasis* correspondiente, no preñara de mediaciones la pureza del evento. Total que escabulléndose de la dialéctica constrictiva que no daría acceso a la protoexperiencia fundante, el método practica en sí las constricciones propias que sí darían acceso al núcleo certísimo, irrefutable, del origen: la manantía misma del origen. El origen, la protoexperiencia, sólo se hallaría a sí mismo en el desasimio. Así como la conciencia no puede venir determinada por sí misma, como no puede ponerse a sí misma de un modo radical, como el yo no es una fortaleza sin resquicios, como no puede fundarse totalmente a sí mismo, puesto que su ser consiste en ser siempre desde algún otro lugar<sup>27</sup>, porque la conciencia está siempre ya

---

<sup>26</sup> Ibid., p. 178.

<sup>27</sup> Ibid., pp. 184-186.

instalada en un mundo que circunda (*Umwelt*), una atmósfera, y siempre en trato con él (*Mitwelt*), el acceso tiene su lugar propio desde el origen que ilumina y que le ilumina. Ello sería el momento estelar de una suerte de conciencia del origen que viene puesta e iluminada por ese mismo origen. Esta melancolía del retorno tendría que determinar dentro de sí la realizabilidad de su vocación. Tendría que determinar si dicho retorno no se detendrá en una aspiración por el cumplimiento.

No parece haber solución de continuidad: el discurso alzado sobre el mundo, dirigido a suturar los desgarrones existenciales, tiende a derivar en heridas autoinfligidas. La sutura siempre deja la huella de sí misma y, aunque lo niegue, aunque haga de sí una descripción sin presupuestos (desmesurado presupuesto), no puede dejar de involucrar los sedimentos que le asedian. Dejar esos sedimentos sería dejarse atrás a sí mismo, sería diluirse a sí mismo en su propia pretensión. Sería más fácil reconocer que no se es sino sutura, una sutura posible, una sutura más, que se lanza a disminuir la distancia entre conciencia y cosa: la asintonía entre ambos es siempre ruidosa porque la alteridad es total. La sutura, que guarda en sí la historia que explora, se inserta en el espacio que separa la infraestructura del origen con la superestructura de la teoría. Eso sí, dejando de ser teoría o jugando el rol de que se ha descosificado como teoría, desconociendo los mismos presupuestos de los que dimana. La captura del alma vivencial en sus tribulaciones religiosas, morada, paraje y asilo de Dios (Eckhart), se realiza y culmina en el método. Y si bien es dificultoso darnos a entender aquello de lo que no hay experiencia, porque no es amigo Dios de que pongan tasa a sus obras, como bien hablaba Santa Teresa, también es arduo capturar la cosa misma en el mecanismo de la suspensión y el autodespojamiento.

Puerta abierta al origen, el discurso cierra las puertas a su propia historia. Extraño presupuesto de esta empresa de reconquista que avanza sin presupuestos. Esta sutura que nos acerca al origen y nos da a entender la pureza experiencial, ¿se toma a sí misma como el discurso de los discursos, la clave y la cifra del secreto que se recoge en el origen? No, dice Lyotard. La fenomenología no se ha comprendido a sí misma como una filosofía exterior al tiempo o como un saber absoluto que resume una historia concluida<sup>28</sup>. Pues bien,

---

<sup>28</sup> Lyotard, J.F., *La fenomenología*. Barcelona: Ediciones Paidós.1989, p. 135.

las palabras de Lyotard tienen asiento en la concepción husserliana de la *Lebenswelt*, el mundo de la vida, que rodea ya desde siempre al yo y a todo discurso de una vida intersubjetiva: el mundo es la realidad misma del sujeto constituyente que, a la vez, propicia la constitución del sujeto. ¿La categoría de intencionalidad expresa ese gesto dilemático en la medida en que la conciencia es siempre conciencia *de algo*, es decir, que la conciencia no se detiene sobre sí y que siempre está como traspasándose a sí misma? Sí, sin duda. Empero, como todo discurso, guarda en sí una ficción metodológica. No obstante, en la dialéctica de una razón mediada con su historia, su ficción también encierra una verdad. El verdadero comienzo mora en una nube de desconocimiento, *in tenebra ignorantiae*, para citar a Dionisio, hasta que el acceso que colma todos los accesos, superándolos, se transforma en el para-sí del comienzo, o lo que es lo mismo, en su autoconciencia. El riesgo de la aventura que se arroja a desentrañar lo originario tiene como destino posible los escombros que porta inadvertidos tras de sí: sobre sus espaldas porta la totalidad de lo que ya ha acontecido, y busca el helado líquido de la fuente cuando se vive ya en la luz del ocaso. La vuelta, el retorno sin medianías, la vuelta al origen, el abrir el origen y el abrirse a él, parece no haber advertido que la verdad, y el lenguaje en el que ella se expresa, tiene un núcleo hecho (lacerado) de tiempo, como afirma Habermas.<sup>29</sup>

La reflexión parece transmutarse en una huida hacia la inmediatez (El *Doktor Faustus* de Thomas Mann narra la atmósfera alienada y el horror en ciernes de una nación que quiso recuperar para sí los símbolos olvidados de su origen, así como re-crear unas instituciones políticas adecuadas a la raza involucrada, la germánica, con ese origen). Pero más allá del origen, cabe decir que el presente se apropia del pasado sólo desde la sustancia que se vive en presente, hoy, aquí, ahora, *hic et nunc*. Y que la sustancia del presente recupera, asume y reconfigura las ruinas históricas que le anteceden. Las grandes catedrales o los pequeños cálices de donde se bebe la fe son obra de un engarce dialéctico que no pretende esculcar el origen desde la mismidad absoluta, autosuficiente, intrascendible, del origen mismo (*sub specie originis*). Sólo hablamos desde el plexo de sentido que nos constituye. Sólo hablamos desde el plexo de sentido que constituimos. Y sólo desde allí comienza el

---

<sup>29</sup> Cfr. Habermas, J., *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid: Taurus.. 2000, p. 68.

regateo filosófico, discurso histórico acerca del ser, de los desfiladeros del ser y de sus inevitables fisuras, exclaustro de la procesión del retorno.



BIBLIOGRAFÍA

- DERRIDA, J. (1977). *Posiciones*. Valencia, España. Pre-Textos.
- GROETHUYSEN, B. (1975). *Antropología filosófica*. 2ª. ed. Buenos Aires: Losada.
- HABERMAS, J. (2000). *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid: Taurus.
- HEIDEGGER, M. (1999). *Estudios sobre mística medieval*. 2ª. ed. México: Fondo de Cultura Económica
- LEVINAS, E. (1987). *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme.
- LYOTARD, J.-F. (1989). *La fenomenología*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- CAPANAGA, V. (1994). En: Introducción. San Agustín. (1994). *Obras completas*. Vol. I. 6ª. ed. Madrid: Biblioteca de Autores Católicos.



# ***Aristóteles, Leibniz y la noción de entelequia***

---

*Prof. Daniel Jove*

## SUMARIO:

Aunque Aristóteles y Leibniz tienen algunos puntos en común –no se limitaron a la filosofía y fueron investigadores científicos que adicionalmente propusieron grandes sistemas metafísicos– la investigación sobre los puntos que estos dos pensadores pueden tener en común no es el objeto de este trabajo. El interés del artículo se centrará en un tema mucho más delimitado: la noción de entelequia. Para darle cierta coherencia a la exposición de la investigación, el autor sigue un orden cronológico: primero expone la noción de entelequia según Aristóteles y luego trabaja, con mayor detalle, la misma noción en Leibniz. Las diferencias o semejanzas que puedan haber entre ambas concepciones de la palabra, son además trabajadas conjuntamente con el desarrollo de la concepción leibniziana.

**Palabras claves:** Entelequia, orden cronológico, sistemas metafísicos

## ***Aristotle, Leibniz And The Notion Of Entelequia***

*Prof. Daniel Jove*

### **ABSTRACT:**

Although Aristotle and Leibniz have some points in common –they were not only philosophers but also scientific researchers, and they proposed wide metaphysical systems– the research concerned with the points in common between these two thinkers is not the goal of this article. The concern of the article is focused in a more limited topic: the notion of entelequia. To give some coherence to the exposition of the research the author follows a cronological order. First, he exposes the notion of entelequia in Aristotle, and later works, more detailed, with the same notion in Leibniz. The differences o similarities between the two conceptions of the word are also worked at the same time that the author exposes the develop of the leibnizian conception.

**Key words:** Entelequia, cronological order, metaphysic systems.

Al leer el título de este trabajo no sería nada extraño preguntarse qué podrían tener estos dos filósofos, Aristóteles (348-322 a.C.) y Leibniz (1646-1716 d.C.), separados por más de mil años, en común. Aquellos que han leído a Leibniz, conociendo también el pensamiento de Aristóteles, no tardarán mucho en reparar en las semejanzas entre ambos. Los años que los separan son de poca importancia; ambos fueron filósofos muy prolíficos, ninguno de los dos se limitó solamente a los estudios filosóficos (ambos fueron grandes científicos, además de filósofos), ambos crearon grandes sistemas metafísicos, esto, entre muchas otras cosas. Sin embargo, entregarnos a la investigación sobre todos los puntos que estos dos pensadores pueden tener en común no es lo que nos interesa en este trabajo. Más bien, nuestro interés se centrará en un tema mucho más delimitado, que no por ello deja de ser interesante. Nos referimos, como aparece ya en el título, a la noción de entelequia.

Al comenzar la investigación sobre este tema, podemos darnos cuenta rápidamente que la palabra entelequia no es de gran uso entre filósofos. Podemos decir sin temor a equivocarnos que, a lo largo de la evolución del pensamiento filosófico en occidente, la palabra entelequia no ha sido muy usada<sup>1</sup>. Fue introducida por primera vez al griego (εντελέχεια), como veremos con mayor detalle más adelante, por Aristóteles, como sinónimo de acto (ενέργεια); y fue luego usada por Plotino, con un significado distinto. En la modernidad, como dice Ferrater Mora en su diccionario, fue “generalmente desechada”<sup>2</sup>, y es justamente Leibniz quien recupera su uso, relacionándola con su noción de mónada.

Para darle cierta coherencia a la exposición de la investigación, seguiremos un orden cronológico, es decir, primero expondremos la noción de entelequia según Aristóteles y luego trabajaremos, con mayor detalle, la misma noción en Leibniz. Las diferencias o semejanzas que pueden haber entre ambas concepciones de la palabra, serán trabajadas conjuntamente con el desarrollo de la concepción leibniziana.

Con relación a la noción de entelequia en Aristóteles, parecería que lo mejor que se puede hacer es seguir la investigación que ha hecho W.D. Ross de este filósofo, sobre todo en su extenso análisis

---

<sup>1</sup> Para corroborar esto basta con revisar la entrada de la palabra en el *Diccionario de Filosofía* de Ferrater Mora, tomo II, págs. 1025-1026.

<sup>2</sup> J. Ferrater Mora: *Diccionario de filosofía*, tomo II, p. 1026.

del texto la *Metafísica*. Aristóteles no limita el uso de la palabra en cuestión al texto mencionado, también la usa varias veces en su texto *De Anima* y en su *Física*. Sin embargo, creemos que podemos prescindir de estos dos textos, y trabajar con lo que dice Aristóteles en la *Metafísica* y en el análisis que de ella hace Ross.

Según el buscador de palabras de la sección de autores clásicos del portal electrónico titulado *Perseus* (ver bibliografía), la palabra *εντελέχεια* aparece en la *Metafísica* de Aristóteles treinta y tres veces. Pero lo curioso de esto es que no todas las veces en que el filósofo emplea la palabra *ενέργεια* lo hace con el mismo significado, éste cambia con el contexto. Siguiendo a Ross podemos señalar que, a pesar de que “estrictamente hablando *ενέργεια* significa acto o actualización, mientras que *εντελέχεια* significa lo resultado de la actualización o perfección [...], la mayoría de las veces Aristóteles emplea las palabras como sinónimos”<sup>3</sup>. De esta manera, resulta casi evidente como lo señala Ross, y al leer la *Metafísica* no es difícil reparar en ello, que en general Aristóteles emplea las palabras *εντελέχεια* y *ενέργεια* como sinónimos.

Sin embargo, en el *Libro IX* del texto aristotélico, en donde trabaja el problema de acto y potencia, el filósofo hace una suerte de diferenciación entre los términos *εντελέχεια* y *ενέργεια*. De hecho, la siguiente cita que haremos del libro mencionado es una de las que utiliza Ross para señalar la diferencia que hay entre las dos palabras. Aristóteles dice “*τὸ ὄνομα ἐνέργεια λέγεται κατὰ τὸ ἔργον καὶ συντείνει πρὸς τὴν ἐντέλεχιν*”<sup>4</sup>. Calvo Martínez traduce esto de la siguiente manera: “por ello la palabra ‘acto’ se relaciona con la palabra ‘actuación’, y tiende a la *plena realización*”<sup>5</sup>. Puede dar la impresión de que la presencia de esta cita no tiene, hasta el momento, sentido alguno. Empero, lo que nos interesa de ella no es su significado total, no queremos saber qué fue lo quiso decir Aristóteles a través de ella, sino observar la evidente diferenciación que hace de los términos *εντελέχεια* y *ενέργεια*. Así, podemos observar, corroborando lo que decía Ross a través de la traducción de Calvo

<sup>3</sup> Aristóteles: *Aristotle's Metaphysics*, tr. W.D. Ross, n. 30, p. 245. En el original: “Strictly speaking *ενέργεια* means activity or actualization while *εντελέχεια* means the resulting actuality or perfection [...], for the most part Aristotle uses the words as exact synonyms”.

<sup>4</sup> Aristóteles: *Aristotle's Metaphysics*, 1050b22. Las itálicas son nuestras.

<sup>5</sup> Aristóteles: *Metafísica*, tr. T. Calvo Martínez, 1050b22. Las itálicas son nuestras.

Martínez, que el término *ενέργεια* queda vinculado a la noción de ‘acto’, mientras que *εντελέχεια* quiere decir ‘realización plena’. Esta sería la diferencia que está en el fondo de la discusión, y queda aclarado que, a pesar de que Aristóteles emplea los términos la mayoría de las veces como sinónimos, no por ello debemos aceptar que son tal. La razón por la cual el estagirita hace esto se desconoce; quizá lo hacía por economía discursiva. Pero ese problema puede quedar para una investigación diferente.

Si bien pudiésemos quedarnos con la explicación hasta aquí dada del término *εντελέχεια*, resulta provechoso ver que más dice Ross al respecto. El comentarista señala que este término seguramente no existía para el tiempo en que Aristóteles escribió su obra, y sugiere la posibilidad de que haya podido ser él mismo el creador del término, por modificación de otro parecido.

*Hirzel -dice Ross-, en Rhein. Mus. 1884. 196-208, propone que Aristóteles en uno de sus diálogos adscribe al alma, como lo había hecho Platón, la ενδελέχεια, movimiento continuo, y luego inventó la palabra εντελέχεια por modificación de la ενδελέχεια para expresar así su cambio de perspectiva en relación a la noción de alma<sup>6</sup>.*

Pero más plausible parece ser lo que propone Ross, a partir de lo que dice Diels, con respecto a el origen de la palabra:

*Diels, en Zeitschr. für Vergl. Philol. xlvii. 200-3, exitosamente convierte esta perspectiva y muestra que εντελεχής es una forma correcta y equivalente a εντελες έχων, ‘teniendo perfección’. Aunque εντελεχής no se encuentra para nada en Platón, y solamente una vez en Aristóteles, no es ajeno al griego de esa época. No es necesario suponer, como parece hacer Diels, que la palabra εντελεχής haya existido en el tiempo de Aristóteles; él puede haber formado la palabra*

---

<sup>6</sup> Aristóteles: *Aristotle's Metaphysics*, tr. W.D. Ross, n. 30, p. 246. En el original: “Hirzel, in *Rhein. Mus.* 1884. 169-208, put forward the view that Aristotle in one of his dialogues ascribed to the soul, as Plato had done, *ενδελέχεια*, continuous movement, and that he later invented the word *εντελέχεια* by a modification of *ενδελέχεια* in order to express the change in his view about the soul”.

a partir del sustantivo abstracto directamente de  
εντελες έχον ο εντελες έχον <sup>7</sup>.

Así, para concluir con esta primera parte dedicada al significado de la palabra εντελέχεια en el pensamiento aristotélico, nos quedamos con esta última explicación, que no difiere mucho de la que mencionamos al principio. Podríamos entonces decir que εντελέχεια significa para el estagirita aquello que tiene perfección, o aquello que se ha completado de manera definitiva, que ha llegado a su realización plena. Aunque, y no debemos dejarlo de lado, también puede ser entendida como la actualidad de algo.

La exposición que acabamos de hacer de Aristóteles fue bastante simple, pues nuestra intención era la de hallar el significado de la palabra, sin tener que conocer con profundidad el papel que juega en su sistema filosófico. Aunque esto último no lo dejamos de hacer, ciertamente no hicimos un análisis detallado del pensamiento aristotélico, porque simplemente no era pertinente para el trabajo. Nuestra investigación tiene como objetivo exponer el significado que tiene la palabra entelequia para Leibniz, mostrando como se relaciona con su sistema de pensamiento, para luego descubrir la relación que tiene con la noción aristotélica. Para ello tomaremos como punto de partida el texto titulado *Monadología*, también tomaremos en cuenta la opinión de dos comentaristas de Leibniz, B. Russell y N. Rescher.

Al leer la *Monadología* podemos percibir, sin mayor dificultad, la aparente ambigüedad del uso de la palabra entelequia por parte del autor. Pero si prestamos atención, y buscamos el hilo conductor de su pensamiento -que en términos muy simples podría ser concebido como la creación de un sistema metafísico (que toma como principio la existencia de las monadas<sup>8</sup> creadas) que explique el

---

<sup>7</sup> Ibidem. En el original: “Diels, in *Zeitschr. für Vergl. Philol.* xlvii. 200-3, successfully controverts the view, and shows that εντελεχής is a correctly formed equivalent to εντελες έχον, ‘having perfection’. εντελεχής though not found at all in Plato, and only once in Aristotle, is not uncommon in the Greek of the period. It is not necessary to suppose, as Diels seems to do, that the word εντελεχής existed in Aristotle’s time; he may have formed the abstract noun directly from εντελες έχον or possibly from αἰδιόαέάο ὕ=ἦ”.

<sup>8</sup> Partimos del supuesto de que el lector está relacionado con el pensamiento leibniziano, por lo cual omitimos la explicación detallada de ciertos conceptos. Sin embargo, recordamos que la mónada, uno de los conceptos más importantes en el pensamiento del filósofo, es una substancia simple (la más simple de todas), y de la cual todos los compuestos están formados; es, además, una substancia no física, sino metafísica, y creada por Dios.

funcionamiento del mundo, la existencia de las cosas y los seres, la existencia de Dios y su intervención en el mundo, etc.- es hasta difícil no darse cuenta de cuál es el significado que cobra la palabra en este contexto, y la importancia que tiene.

El primer apartado de la *Monadología* en el que aparece la palabra entelequia es el 14, pero más nos interesa el segundo en el que aparece, el 18. Veamos lo que dice:

Se le podría dar el nombre de entelequias a todas las substancias simples, o mónadas creadas, pues ellas tienen en sí cierta perfección (*ékhousti to entelés*) y suficiencia (*autarkeía*) que las convierte en fuente de sus acciones internas y por así decirlo, autómatas incorpóreos .

De este primer comentario podemos pensar que no es incorrecto decir que las mónadas y las entelequias para Leibniz son lo mismo, pues es claro que nos dice que todo aquello que es substancia simple, o mónada creada, puede llamársele también entelequia. Inmediatamente relaciona este nuevo nombre que le ha dado a las mónadas creadas con la noción aristotélica de entelequia, como aquello que tiene perfección. De esto se podría decir, en un primer momento, que Leibniz permite que las mónadas creadas se les denomine también entelequias, porque ellas tienen cierta perfección. Empero, por los momentos dejaremos esta idea de la perfección de las mónadas a un lado, procurando no olvidarla, pues más adelante veremos como gracias a estos grados de perfección, la noción de entelequia en Leibniz ocupa un puesto importante en su pensamiento.

Veamos ahora el apartado 19, en donde modifica un poco la noción de entelequia:

*Si queremos llamar alma a todo lo que tiene percepciones y apetitos en el sentido general que acabo de explicar, todas las substancias simples o mónadas creadas podrían llamarse almas. Pero como el sentimiento es algo más que una simple percepción, concedo que el nombre general de mónada y el de entelequia es suficiente para las substancias simples que sólo poseen percepción, y que se llame almas*

---

<sup>9</sup> Leibniz: *Tres textos metafísicos*, p. 72.

*únicamente a aquellas cuya percepción es más distinta y está acompañada de memoria<sup>10</sup>.*

Aquí inmediatamente podemos apreciar que la equivalencia antes hecha por el pensador alemán, entre mónada y entelequia, ya no es tal. No todas las mónadas son entelequias. Así, la noción de entelequia pasaría a ser, más que un nombre intercambiable por el de mónada, una característica de algunas mónadas. Las palabras de Leibniz en este apartado son claras, las mónadas que llamamos entelequias son solamente aquellas que tienen percepciones. Al contrario, parece haber mónadas, a las cuales podemos llamar almas, que gozan, no sólo de percepciones, sino también de memoria. Es más, aparentemente las percepciones de las almas son, por decirlo en palabras sencillas, de mejor calidad que las de las entelequias; es decir, su percepción es más distinta.

Empieza entonces a notarse una suerte de jerarquía entre las mónadas, pues entre ellas hay unas que tienen ciertas cualidades que no tiene otras, que las hacen más perfectas. Sin embargo, esto parece ir en contra de uno de los principios fundamentales de la teoría monádica de Leibniz que dice que entre las mónadas no hay ningún tipo de contacto o comunicación. Si esto es así, ¿de qué sirve tener una jerarquía monádica? Al tener una jerarquía, ¿no podría suponerse que las mónadas más perfectas, que son las que tendrían el “mando”, ejercerían algún efecto sobre las demás? Nos parece que estas preguntas no carecen de sentido, pero es menester no adelantarnos a la exposición con ellas. Seguramente si alguien le hubiese hecho estas preguntas a Leibniz, él las hubiese podido contestar, como veremos en un momento.

Si bien ya en el apartado 19 Leibniz da indicios para pensar en una jerarquía monádica, con la distinción que hace entre mónadas que tienen alma y mónadas que tienen entelequia, no es sino hasta el apartado 70 que salta a la vista que dicha jerarquía existe. Con la teoría de la jerarquía monádica, Leibniz busca explicar, entre otras cosas, la manera en la cual se organizan las mónadas. Esta teoría supone que, al haber mónadas dominantes, debe haber por debajo de éstas grupos enteros de más mónadas que sucumben a su dirección. En buena medida, Leibniz busca con esta jerarquía darle “sentido” a la existencia de seres como los hombres, animales, plantas, etc. Veamos lo que dice en el apartado: “(...) cada cuerpo

---

<sup>10</sup> Ibid., p.73.

vivo posee una entelequia dominante que en el animal es el alma; pero los miembros de este cuerpo vivo están llenos de otros seres vivos, plantas, animales, cada uno de los cuales tiene su entelequia, o su alma dominante”<sup>11</sup>.

Aunque en las palabras que acabamos de citar el pensador no menciona de manera explícita la existencia de una jerarquía monádica, no es difícil darse cuenta de que está implícita entre líneas. Todo parece indicar que en seres como los humanos, animales y plantas, es aún más evidente dicha jerarquía. Pero primero, y regresando a las preguntas antes planteadas con respecto a la posible comunicación entre mónadas, debemos recordar otros aspectos de la teoría leibniziana. Sabemos que el filósofo alemán sostenía que toda relación entre una u otra mónada era simple apariencia. Así, conjuntos enteros de mónadas, los cuales él llama agregados monádicos, son también mera apariencia. Sin embargo, no es tan simple como parece. Los agregados monádicos para Leibniz son un hecho, existen; las mónadas, en efecto, se reúnen y forman grupos, que son el sustento de sus “correlatos empíricos”, que serían los distintos objetos y seres que conforman el mundo que nosotros percibimos (por ejemplo, un agregado monádico lo podemos nosotros percibir como una mesa, una pelota, una flor, un gato, un señor, etc.). Pero, lo que sí es aparente, es que esas mónadas agrupadas se comuniquen entre sí, y por lo tanto es aparente también que esa formación de agregados sea causada por relaciones entre mónadas. A fin de cuentas, Leibniz explicará esas reuniones de mónadas y su aparente comunicación, a través de su teoría de la armonía preestablecida. Con lo cual, estas reuniones de mónadas, que Leibniz llama agregados y que aparentemente funcionan en equipo gracias a su comunicación y a la dirección de una mónada que es la entelequia o alma, no son más que el producto de un orden preestablecido por Dios, y que solamente él conoce de antemano.

Pero entonces, si todo el orden de las mónadas está preestablecido, ¿de qué sirve que haya una jerarquía monádica? A pesar de esto, no hay nada que no permita concebir dicha jerarquía. Ésta existe, no en función a las mónadas dominantes (a pesar de que Leibniz persiste en usar ese término para describirlas), sino que existe, como habíamos descubierto inicialmente, gracias al

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 85.

grado de perfección que tiene cada mónada, la cual viene determinada por la calidad de sus percepciones. En esta jerarquía, la entelequia ocupa un puesto clave. Podríamos decir que la entelequia de una mónada es la condición necesaria para que ella sea considerada dominante. Puede que después también sea considerada, dependiendo de su grado de perfección, alma o inclusive espíritu. Las primeras, las almas, las encontramos en los animales, que gozan de memoria, consciencia, sensación y otras. Las segundas, los espíritus, solamente las encontramos en los humanos, que son capaces de todo lo anterior, pero también de generar conocimiento, razonamientos morales y prácticos, etc.

Para ampliar un poco más nuestra comprensión de la entelequia leibniziana, podemos revisar las siguientes palabras de N. Rescher:

*La mónada dominante de una altamente estructurada jerarquía agregada, la cual Leibniz caracteriza como la entelequia del cuerpo representado por el agregado, tiene todas las mónadas de todos sus sub-agregados (órganos) a su disposición con un más que ordinario grado de claridad<sup>12</sup>.*

No parecería incorrecto afirmar que hay, en la organización monádica, mónadas que son activas y otra que son pasivas. Esto se debe realmente a la función que le fue asignada a cada mónada, a su grado de perfección, y por lo que ella está compuesta<sup>13</sup>. Russell, en su *Exposición crítica de la filosofía de Leibniz*, nos permite comprender esto con mayor facilidad. En sus términos, siempre siguiendo a Leibniz, Russell habla de *materia prima* y *materia secunda* en las mónadas. La primera es la que permite, en conjunción con la entelequia primitiva, que la mónada sea tal; es la que determina su nivel de actividad, y es enteramente inmaterial. La *materia secunda* podría comprenderse como la parte “física” que tienen algunas mónadas. Esto se aprecia mejor en la siguiente cita:

---

<sup>12</sup> N. Rescher: *The Philosophy of Leibniz*, pp. 119-120. En el original: The dominant monad of a highly structured hierarchy aggregate, which Leibniz characterizes as the *entelechy* of the body represented by the aggregate, has all the monads of its sub-aggregates (organs) at its disposal with a more than ordinary degree of clarity”.

<sup>13</sup> Hay que tener cuidado de no mal interpretar esta afirmación que acabamos de hacer. Sabemos que las mónadas son las sustancias simples que conforman todos los demás compuestos, y que por lo tanto ellas en sí son indivisibles, no están compuestas por nada. Pero la explicación que queremos llevar a cabo nos hace forzar, por los momentos, esta definición de mónada y entenderla como compuesta por “partes”.

*Distingo entonces: 1) La entelequia primitiva o alma; 2) la materia primaria o fuerza pasiva primaria; 3) la mónada compuesta de las dos anteriores; 4) la masa o materia secundaria de la máquina orgánica, a la cual concurren innumerables mónadas subordinadas; 5) la sustancia animal o corpórea, que la mónada dominante convierte en una máquina<sup>14</sup>.*

Así, podemos decir que en esta cita Leibniz utiliza la palabra entelequia para referirse a una característica inmaterial que tienen algunas mónadas, que en conjunción con la *materia prima*, es la que permite que lleguen a ser mónadas. Pero lo que no queda claro todavía es si todas las mónadas tienen entelequia, o solamente algunas de ellas<sup>15</sup>.

De esta manera volvemos a nuestra pregunta original, que era ¿cuál es el uso que hace Leibniz de término entelequia? Por lo que hemos visto, podríamos decir que el empleo de esta palabra por el filósofo alemán era bastante ambigua, pero no por ello llega a contradecirse en ningún momento. Lo que sucede es que Leibniz fue impreciso al utilizarla, cometiendo el error de no restringir su uso a una definición determinada, el cual fue, hasta cierto punto, el mismo error de Aristóteles. Sin embargo, esto no le resta calidad a la teoría leibniziana de las mónadas, simplemente hace su comprensión un poco más difícil. Pero, no nos podemos quedar con esa indefinición y debemos hacer un intento, a partir del análisis anteriormente hecho, de descifrar el verdadero significado o significados que Leibniz tenía en mente al emplearla.

Una primera definición la podríamos obtener de la primera cita que habíamos hecho de la *Monadología*, el apartado 18, donde Leibniz hace la equivalencia entre entelequia y sustancia simple o mónada. De eso podríamos suponer que las todas mónadas, al participar en un mayor o menor grado de la perfección, tienen entelequia. Las mónadas son, recordemos, completas en sí mismas (lo cual se parece mucho a la definición aristotélica de entelequia). Empero, por otro lado Leibniz emplea la palabra haciendo referencia a aquellas

<sup>14</sup> G.J. Gerhardt: *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, vol. II, p. 252. Debemos advertir que esta cita, si bien fue obtenida de la compilación epistolar de Leibniz hecha por Gerhardt, seguimos casi enteramente la traducción que de ella hace Russell en las páginas 261-262 del libro anteriormente mencionado.

<sup>15</sup> El apartado 63 de la *Monadología*, también contribuye a lo que aquí queremos explicar.

mónadas que, por ser más perfectas que otras, son la entelequia de un agregado de mónadas. Éstas se convierten en las mónadas dominantes del agregado, dándole así una suerte de cohesión y dirección al grupo entero (aunque, como ya sabemos esto realmente es una ilusión, pues las mónadas no se comunican entre sí, y su organización se debe a la armonía preestablecida). Así, el primer uso de la palabra remite a la descripción de las mónadas, de manera individual; y la segunda remite a la descripción de los agregados monádicos, es decir a los conjuntos de mónadas. De esta manera, el término entelequia es empleado por Leibniz cuando se refiere a que, las monadas, de manera individual y participando de los grados de perfección, son todas completas en sí mismas; pero igualmente se refiere a que los agregados monádicos, que participan también de los grados de perfección, tienen entelequia (que en esta ocasión es gracias a la mónada dominante, que se le puede llamar de igual manera). Porque ellos también son, en su forma de agregados “completos en sí mismos”.

Para concluir, debemos contestar todavía la segunda parte de nuestra pregunta inicial, que se refería a si la noción de entelequia era o no empleada de la misma manera por Aristóteles y Leibniz. Por lo que hemos descubierto a lo largo de la investigación, no sería correcto decir que estos dos pensadores utilizaban la palabra de la misma manera. Diríamos, como dice T.S. Eliot en su *Evolución del monadismo de Leibniz*, que en Leibniz “el uso del término ‘entelequia’ no es idéntico al aristotélico”<sup>16</sup>, a pesar de que sí es similar. Los dos respetan lo que anteriormente habíamos acordado en aceptar como el significado original de la palabra, según Ross, es decir entelequia como aquello que tiene o está teniendo perfección, o simplemente como aquello que es completo en sí mismo. La diferencia entre ambos autores se da en cuanto al uso de la palabra (que altera sutilmente el significado). Leibniz la utiliza únicamente con relación a las mónadas, algo que le es totalmente ajeno a Aristóteles. Este último la utilizaba cuando quería referirse al “acabamiento o actualidad de *algo*”<sup>17</sup>. Sin embargo, no concordamos con Eliot, que dice que “la palabra entelequia como la usa Leibniz pierde el significado que tenía en Aristóteles. Llega a ser figurativa y sin importancia”<sup>18</sup>. En Leibniz, la esencia de la palabra sigue siendo la

---

<sup>16</sup> T.S. Eliot: *Evolución del monadismo de Leibniz*, p. 48.

<sup>17</sup> Ibidem. El subrayado es nuestro.

<sup>18</sup> Ibid., p. 49.

misma, como lo mostramos a lo largo del trabajo, sobre todo en los dos últimos párrafos. Además, creemos que la noción de entelequia, si bien es verdad que no es una noción que tiene la importancia de otras en el sistema metafísico de Leibniz, como por ejemplo la mónada, no por ello deja de ser importante. Creemos también, que de no haber sido inventada esa noción por el estagirita, Leibniz hubiese tenido que inventar su propio término para hablar de la perfección o “completitud” de las mónadas. Es un término que expresa precisamente lo que Leibniz quería decir acerca de la mónadas, y esto lo logra sin desfigurar la noción como tal. Es decir, si bien Leibniz utiliza el término en un contexto completamente distinto al de Aristóteles, el significado de la palabra sigue siendo el mismo, a diferencia de otros filósofos modernos que utilizaban dicha palabra, en un sentido peyorativo, para referirse a lo “no existente”<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> J. Ferrater Mora: *Diccionario de filosofía*, tomo II, p. 1026.



BIBLIOGRAFÍA

ARISTÓTELES: *Aristotle's Metaphysics*, tr. W.D. Ross, Clarendon Press, Oxford

1970 (1924).

ARISTÓTELES: *Metafísica*, tr. T. Calvo Martínez, Gredos, Madrid 1994.

ELIOT, T.S.: *Evolución del monadismo de Leibniz*. En G.W. Leibniz: *Tres textos Metafísicos*, Norma, Barcelona 1996, pp. 23-52.

FERRATER MORA, J: *Diccionario de filosofía*, Ariel, Barcelona 1994.

G.J. GERHARDT: *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, George Olms Hildesheim, Alemania 1960.

LEIBNIZ, G.W.: *Tres textos metafísicos*, Norma, Barcelona 1996.

PERSEUS: [www.perseus.tufts.edu](http://www.perseus.tufts.edu) [online].

RESCHER, N.: *The Philosophy of Leibniz*, Prentice Hall, London 1967.

RUSSELL, B.: *Exposición crítica de la filosofía de Leibniz*, Siglo Veinte Editores, Buenos Aires, 1970.



# ***La Formación en Valores como Principio Rector de la Calidad Educativa en las Universidades***

*Prof. José Francisco Juárez*

## RESUMEN

El siguiente trabajo ofrecerá una reflexión en torno al papel de la Universidad como formadora, asumiendo que la calidad educativa debe pasar por el ofrecimiento, a los estudiantes, de un modelo educativo que integre el conocimiento científico-técnico con la reflexión ética. Esto supone una evaluación de las políticas educativas que actualmente se desarrollan o se intentan implementar en el país. Se parte del convencimiento de que tanto el Estado como las universidades deben fortalecer sus políticas educativas ofreciendo una educación que responda a las demandas de la nación, entre las cuales se encuentra la referida a una persona con sólidos principios morales y practicante de aquellos valores universales que contribuirían al desarrollo del país.

**Palabras claves:** Calidad educativa, reflexión ética, desarrollo

## ***The Education in Values as a Rector Principle in the Educative Quality of the Universities***

*Prof. José Francisco Juárez*

### **ABSTRACT:**

This article offers a reflection onto the rol of the University as a modeling institution, assuming that the educative quality is linked with the duty of offering, to the students, of an educative model that integrates the technic-scientific knowledge with the ethical reflection. The previous point supposes an evaluation of the educative policies actually in course in our country, or those that are trying to be passed. The author starts from the conviction that the state and the University most to foster its educative policies, offering a quality education that also gives answers to the demands of the nation: among those, there is one related to the formation of person with strong moral principles, who practice those universal values that can contribute to the develop of the country

**Key words:** Educative quality, reflection, develop

## ÍNDICE

### Introducción

1. La formación en valores y el contexto universitario.
    - a. Concepto de valores
    - b. Hacia una formación en valores en la universidad
    - c. Misión y razón de ser de la universidad
  
  2. Calidad educativa y formación en valores
    - a. Aproximación al concepto de calidad educativa
    - b. Calidad educativa y demanda social
    - c. La calidad educativa en la universidad
  
  3. Instrumentación de políticas educativas en lo concerniente a la formación en valores en el ámbito universitario
    - a. Presentación de las políticas educativas de las universidades de inspiración cristiana.
    - b. Hacia la concreción de un modelo de formación en valores en el contexto universitario
- Reflexiones finales
- Referencias bibliográficas

## 1. 1. LA FORMACIÓN EN VALORES Y EL CONTEXTO UNIVERSITARIO

### *a. Concepto de valores*

No es fácil hacer una aproximación al concepto de los valores, sobre todo cuando en la actualidad existen numerosas apreciaciones sobre el asunto. Sin embargo, de cara al presente trabajo, consideramos conveniente puntualizar algunos aspectos referentes al tema que nos permitirán contextualizar nuestra posición, lo que ayudará a despejar cualquier duda que al lector le surja en cuanto al camino que pretendemos transitar y a la postura que adoptaremos en determinados momentos.

Es natural para el ser humano calificar sus propios actos y el de los demás como “buenos” o “malos”. Esta normal percepción le permite distinguir entre las conductas que poseen un carácter de bondad o de maldad. En tal sentido, la conciencia se convierte en una especie de juez que justifica, aprueba o desaprueba los actos realizados. Pero, tal como lo distingue Moreno (en JUÁREZ; 2002:29) la conciencia no puede ser el único parámetro que certifique la bondad o la maldad de las conductas pues “si nuestra conciencia fuera el único parámetro para medir la moralidad o la inmoralidad de un acto, habrán tantos jueces de moralidad como existen personas, y por ende la sinceridad será equivalente a la verdad en cuestiones morales”. De tal modo que la conciencia por sí misma no puede satisfacerse con una opinión subjetiva de la que se sabe puede ser falsa. Ante este enfoque tiene pleno sentido discutir el asunto de los valores.

Todo ser humano nace para ser feliz. O por lo menos se considera natural a la condición del ser humano, la búsqueda del bienestar. Esa condición del ser humano es la que lo lleva a actuar motivado por fines o ideas que considera valiosos. En otras palabras, todo obrar tiende a un bien. Pero ¿qué es un bien?. Es aquello que todos apetecen. El asunto está en que todo lo apetecible cambia de hombre en hombre y de sociedad en sociedad, tanto a través del espacio como de la historia.

Desde la antigüedad se discuten cuáles son esos valores o cosas que se anhelan como las más importantes y si en algo han coincidido los distintos pensadores y expositores del tema es que los valores

son primordiales en la moral, porque éstos iluminan e informan la conciencia del hombre para que busque bienes apetecibles y al mismo tiempo supere los límites que imponen la obligatoriedad del deber. (JUÁREZ, J; 2002:30).

Con lo dicho hasta ahora se puede adelantar que los valores permiten que el ser humano además de su condición natural de percibir “lo bueno” y “lo malo” a través de su conciencia, coincida con sus semejantes en ciertos “bienes” que le coadyuvan a vivir en armonía consigo mismo y con los demás. Y esto parece que solamente es posible afirmarlo, reconociendo la influencia que ejercen los valores en el ser humano.

Veamos lo que se dice sobre los valores. Con la palabra valor se designa lo que vale. También se indica que un valor es una cualidad de una cosa por la que se paga algo. El sentido común indica que los valores son ciertas cosas importantes para una persona. La definición de valor depende del enfoque o punto de vista que se adopte. Por ejemplo, para Adam Smith el valor de un bien se fija con base en la oferta y la demanda. Esta postura sobre los valores se hace desde la óptica de la economía. Otra consideración sobre el valor la encontramos en Marx, para quien el valor es sinónimo de trabajo cristalizado. Desde la perspectiva filosófica, las interpretaciones que se hacen sobre el valor son de dos tipos esencialmente: La corriente subjetivista y la corriente objetivista. La primera afirma que los valores son el resultado de las reacciones individuales y colectivas. De manera que no existen en sí o por sí, sino que son meras creaciones de la mente. Eso quiere decir que el valor de un exquisito manjar no está en él, sino en el paladar de quien lo degusta. Es decir, los valores desde el punto de vista de esta corriente, dependen de la estimación personal. Por su parte, la corriente objetivista sostiene que los valores dependen del objeto y lo único que haría el sujeto, en todo caso, es captar su valor. En este sentido, el planteamiento es que los valores son independientes de toda apreciación personal. (JUAREZ, J; 2002:22)

Frente a las distintas posturas que se han planteado a lo largo de estos años en torno al tema de los valores y más aún en nuestros días, que una vez más hablar sobre los valores ha adquirido relevancia en el ámbito social y académico, Armando Rugarcía (2000:73) sostiene que un valor es algo a lo que vale la pena dedicar la vida o parte de ella. En tal sentido, su postura, conciliadora ante

las dos reflexiones anteriores, reconoce la objetividad de los valores pero asumiendo que cada persona le adjudica un puesto, le da una importancia especial de acuerdo a las circunstancias vividas.

Para nosotros, un valor es lo que motoriza, motiva y orienta la conducta de las personas en la sociedad. Allí radica su vital importancia. Por esa razón es que los valores se hacen imprescindibles estudiarlos y sobre todo, practicarlos. No hay duda de que quien orienta su vida de acuerdo a unos principios o valores puede estar más cerca de vivir “en plenitud” o en otras palabras, estará en condiciones de tener un norte en su vida, una razón para vivir.

### *b. Hacia una formación en valores en la universidad*

La universidad es, desde su fundación, un espacio abierto a la discusión, al diálogo, a la búsqueda de la verdad. Una de sus prioridades ha sido la búsqueda del conocimiento. En todos los años posteriores a su fundación y viviendo los cambios propios de los nuevos tiempos, esta prioridad se ha mantenido incorruptible. De manera que el saber es un valor inseparable de la condición humana. Y esta es quizás una de las razones que justifican la constante evolución del hombre respecto al resto de los seres vivos.

La institución universitaria, así como el resto de las instituciones que conforman el aparato social están diseñadas de tal manera que responden a unos fines o principios que sustentan su razón de ser. La familia, los medios de comunicación, los centros educativos, las iglesias,...tienen unos principios que guían u orientan las acciones de las personas que en ellos se desenvuelven. Esos principios que guían u orientan la vida de las personas dentro de las instituciones que forman parte de la sociedad, son los valores. De tal manera que no hay sociedad sin valores, menos aún pueden erigirse instituciones sin fines anclados o enraizados en ciertos valores reconocidos como prioritarios o esenciales por la mayoría de los seres humanos.

Todo lo anterior permite afirmar que los valores están a la base de toda práctica humana. De hecho, no hay acción ajena a valoraciones porque todas ellas responden a un fin que por lo general corresponde a unos intereses; el fin es el para qué de la acción. En otras palabras, un fin es un valor que se desea alcanzar.

De todas las instituciones de la sociedad, las instituciones educativas, junto con la familia son quizás las que mayor responsabilidad tienen en la formación en valores. En primer lugar hay que señalar que la familia por antonomasia es un lugar privilegiado porque allí se viven y se transmiten con mayor intensidad los valores que han sido aprehendidos por los padres y que se intentan fomentar en los hijos a través de conductas y normas establecidas en el hogar. También las escuelas, las universidades y los centros educativos en general son los espacios ideales para esta formación porque la institución educativa resguarda y transmite los valores aceptados por el colectivo, aspecto importante para el mantenimiento de la misma sociedad.

Se repite con mucha insistencia y hasta la saciedad que las instituciones educativas son las responsables de formar los ciudadanos aptos para vivir en sociedad. Y es que todo acto educativo implica necesariamente hacer referencia a los valores, a algo valioso que se quiere producir a quienes se educa. Esto significa al menos dos cosas: el que ejerce la docencia tiene como compromiso transmitir los conocimientos, habilidades, destrezas técnicas y la formación humana pertinente que le permita a los estudiantes asumir actitudes firmes derivadas de la aprehensión de los valores y por otra parte, las instituciones educativas deben comprometerse responsablemente en la consolidación de una personalidad acorde a los valores aceptados por la mayoría como valiosos.

De acuerdo con esto, los valores son los que le dan sentido al hecho educativo ya que la educación no es un mero formalismo académico que consiste en sentarse en unos pupitres a recibir una lección o de repetir una fórmula matemática; la educación ha de concebirse como una tarea de sujetos y su meta debe ir tras ese objetivo, es decir, formar sujetos, no objetos ni mecanismos de precisión; sujetos conscientes de su rol como ciudadanos, integrantes de un sistema llamado sociedad. Es por ello que Savater (1997: 145) defiende la tesis de que la educación debe ser humanizadora porque está sellada por un fuerte componente histórico – subjetivo, tanto en quien la imparte como en quien la recibe, de tal manera que la humanización viene a ser uno de los fines, sino el único, que persigue el acto educativo, tarea que a nuestro modo de ver, ancla sus raíces en los valores que se pretenden inculcar en la sociedad misma.

De tal modo que las instituciones educativas tienen una importancia vital en la consolidación del sistema social pues de sus aulas no solamente egresan profesionales, sino personas que han adquirido unos valores, unos principios de vida que serán esenciales en el éxito o fracaso de las sociedades.

El documento *Desafíos de América Latina y Propuesta Educativa* (AUSJAL; 2000:11) al realizar un análisis de la situación por la que atraviesa América Latina señala entre otros aspectos que no basta con que las instituciones educativas, específicamente las universidades funcionen eficientemente formando profesionales exitosamente en el mercado. Hoy la Universidad requiere una mejor reflexión sobre su lugar y papel en la sociedad en este momento histórico. El humanismo que se requiere no se restringe a las carreras humanísticas, sino a todas y debe modelar todas las ciencias.

Es por ello que en Venezuela, el Ministerio de Educación, Cultura y Deportes, considerando el rol que tiene la universidad en la sociedad recoge los principios emanados de la Constitución para llevarlos a la práctica a través de la implantación de una política de formación en valores en la educación superior. Al respecto, la magna carta plantea como primer orden el tema de la educación e incorpora valores superiores: la vida, la libertad, la justicia, la igualdad, la solidaridad, la democracia, la responsabilidad individual y social, la preeminencia de los derechos humanos, la ética pública y el pluralismo político (Constitución de la República Bolivariana de Venezuela. Artículo 2). La creación del Ministerio de Educación Superior es el primer paso hacia la consolidación de los principios emanados de la Constitución. Pero como bien se sabe, en el ámbito de los valores no basta con que se presente en forma teórica lo que se desea hacer; una de las debilidades del sistema educativo ha sido precisamente la poca o nula efectividad al momento de poner en práctica las políticas educativas elaboradas por los especialistas.

Significa entonces que una de las razones por las cuales se observa una notable contradicción entre el aparente éxito de los egresados de las distintas universidades y la lamentable situación que padece la sociedad, es que no hay manera de conciliar la teoría con la práctica; todavía está disociado el ser y el deber ser de la formación universitaria respecto a la demanda de la sociedad. Pero aún con toda estas limitaciones, la universidad no puede perder la

perspectiva de su condición de formadora de sujetos con espíritu crítico. Es decir, la universidad no puede apartar su condición de formadora en valores.

*c. Misión y razón de ser de la universidad*

Hay tres tareas que se le atribuyen a la universidad en la actualidad: la educación, la investigación y la extensión. Ya en 1843 don Andrés Bello señalaba cinco funciones a la recién creada universidad de Chile y que son en esencia las mismas que todavía hoy se le asignan, a saber: “1. Ser el centro de conservación y transmisión de la cultura; 2) una organización para la formación profesional; 3) centro de investigación científica; 4) Organización creadora de modelos a ser presentados al pueblo; y 5) Divulgadora para el pueblo de los conocimientos más generales adaptados a la común comprensión, dando cuenta también de sus descubrimientos y convirtiéndose así en una propagadora de la cultura. (MORENO, A; 2002:22)

El documento titulado La Magna Charta, firmado en Bolonia (Italia) el 18 de septiembre de 1988 por los rectores de las universidades europeas nos ayudan a definirla con los siguientes términos: a) es una institución autónoma en el corazón de las sociedades organizadas de distinta manera por razones de la geografía y herencia histórica. Produce, examina, evalúa y transmite una cultura dedicada a la investigación y a la docencia. B) Para alcanzar sus logros la investigación y la docencia deben ser moral e intelectualmente hablando, independientes de cualquier autoridad política y poder económico; c) la investigación y la docencia deben ser inseparables para garantizar los avances la de la búsqueda del saber; d) la libertad en la investigación como en la enseñanza es el principio esencial de la vida universitaria y éstas deben garantizar poder ejecutar ese principio. Rechazar la intolerancia y estar abierta al diálogo, la universidad es el espacio ideal para que los docentes impartan su saber y lo acrecienten mediante la investigación y la innovación y despierten al mismo tiempo el amor por el cultivo de se saber; e) la universidad es el recurso fundamental de la investigación humanística y su objetivo permanente es el de alcanzar el conocimiento universal, satisfacer su vocación trascendiendo fronteras políticas y geográficas y afirmar la necesidad vital de las distintas culturas para conocerse e influirse mutuamente. (Citado por ALBORNOZ, O. 1889:103-104).

De acuerdo con esto, lo esencial, lo propio de la universidad, aquello que la distingue de otras instituciones de educación superior según el texto de la Magna Charta, es la investigación para la búsqueda del saber o de la verdad. Lo propio es la tarea científica, emprendida de una manera libre, sin la coacción de intereses externos. Se pone el énfasis no tanto en la transmisión de conocimientos o en la necesidad de crear profesionales para los puestos de trabajo que demanda la sociedad cuanto en el proceso de la búsqueda de la verdad.

Ninguna sociedad avanzada ha llegado al sitio donde se encuentra, de espaldas a la universidad. La ciencia, la tecnología, el arte y la cultura en sus más amplios horizontes, tienen una referencia ineludible con el quehacer universitario en un mundo cada día más especializado y profesional.

La universidad tiene que proporcionar al estudiante los medios para convertirlo en una persona preparada, más que para aprender a solucionar problemas, cuando a discernir su importancia y tomar posición responsable frente a ellos. En los puestos de trabajo son necesarios profesionales bien formados técnicamente, provistos de actitudes para la toma de decisiones, e iniciativas para abordar situaciones novedosas e inesperadas, como exige la competitividad del mercado laboral; pero ese profesional deberá estar dotado de algunos valores fundamentales tales como la responsabilidad, la lealtad, la honestidad y la justicia, sin los cuales ninguna profesión podría ejercerse cabalmente.

Una de las misiones de la universidad consiste en convertirse en una comunidad ética. La búsqueda de nuevos conocimientos y de la verdad no con el fin de expoliar o someter a otros, sino como actividad que responde a un cuestionamiento sobre el bien. La universidad es también comunidad ética por excelencia porque establece la disputa dentro del terreno de las opciones reales de la vida académica. A ella le corresponde establecer cuáles son las sendas, sus giros y atajos que necesariamente deben trazar las ciencias y los saberes. (FAJARDO, J; 2002: 20)

La Educación Superior, proclama la Declaración de la Educación (:25) debe reforzar sus funciones de servicio a la sociedad y más concretamente sus actividades encaminadas a erradicar la pobreza, la intolerancia, la violencia, el analfabetismo, el hambre, el deterioro

del medio ambiente y las enfermedades, principalmente mediante un planteamiento interdisciplinario y transdisciplinario para analizar los problemas y las cuestiones planteados.

Si la universidad no cumple con su tarea, ni es capaz de acercarse a la misión que la misma sociedad le ha otorgado, entonces debería renunciar a su condición de formadora. De nada sirve una universidad que no responda a las exigencias o a las demandas de la sociedad. De nada vale preparar a brillantes ingenieros si a la larga terminarán permitiendo construcciones ilegales, interesados únicamente por el beneficio económico sin importarles el riesgo que puedan correr otras personas al adquirir viviendas en sitios inestables; ¿qué beneficio tiene para la sociedad unos abogados egresados de las aulas de clase con todos los honores académicos si luego no son capaces de administrar justicia?; ¿cuál es el sentido de los títulos, las maestrías y doctorados en educación si en el momento de ejercer con dignidad el oficio unos cuantos, que no pocos graduados, se quedan anclados en lo aprendido en los años mozos y comienzan a tildar de incapaces intelectuales a los estudiantes y a echarle la culpa de los males educativos a todo el mundo, sin revisar la propia actuación personal?. En fin, parece que no tiene sentido aprobar una carrera si ésta no lleva consigo una preparación humana, cargada de valores, que acrediten a esa persona para resolver los inconvenientes que se le presenten y en definitiva, para humanizar la sociedad.

La misión fundamental de la universidad debe enfocarse en la formación de ciudadanos, porque ello implica por un lado la formación académica necesaria y acorde con las realidades y necesidades de las instituciones que forman parte del entramado social y por otro lado, una formación humana que les permita avanzar con criterios propios y fundamentados en valores universales que le hagan reconocer en la otra persona a un semejante, con los mismos deberes y derechos para realizar su vida en armonía y en convivencia con los demás.

Partimos de la idea, y en ello coincidimos con Savater (2001:125) que la educación en cualquier ámbito debe ser humanista. Ello consiste en fomentar e ilustrar el uso de la razón, esa capacidad que observa, abstrae, deduce, argumenta y concluye lógicamente. Se trata de asumir la ciencia y la técnica, puestas en duda en la

actualidad, sin perder el norte de la función de la educación: humanizar.

## 2. CALIDAD EDUCATIVA Y FORMACIÓN EN VALORES

### *a. Aproximación al concepto de calidad educativa*

Comenzaremos diciendo que el tema en cuestión no es muy sencillo. El término “calidad” es muy ambiguo por cuanto comporta en sí mismo varios significados; tales apreciaciones dependerán del enfoque que se le dé y del contexto en que se defina. Por ejemplo, según el documento elaborado por el Vice ministerio de políticas estudiantiles del Ministerio de Educación Superior, el tema de la calidad en la educación es prioritario.

En el documento se presenta el concepto de calidad como un proceso multidimensional y permanente, ligado a la innovación y a la profundización de las funciones sociales de la educación superior. Por ello lograr la calidad académica es un reto del día a día de las instituciones de educación superior y debe ser consustancial a la transformación de dichas instituciones, visualizada desde la perspectiva del importante papel que deben cumplir en varios renglones de la vida pública. Allí se señalan entre otros: la creación científica, tecnológica y humanística; la formación de sujetos como profesionales y como personas capaces de pensar y actuar críticamente, valorando social y éticamente sus propias acciones, la consolidación de una cultura política democrática y el fortalecimiento del ejercicio de la ciudadanía, la valoración del patrimonio cultural en sus diversas expresiones y en sus dimensiones tanto nacionales como universales, los procesos de integración latinoamericana y caribeña, referido a los ámbitos científicos, tecnológicos, humanísticos, culturales y educativos. (Viceministerio de Educación Superior: 2001).

El Ministerio de Educación Superior concibe la calidad desde una visión holística que abarca tanto los aspectos administrativos como aquellos referidos a la formación del estudiante y del mismo profesorado. Esta posibilidad de una calidad en la educación superior a través de una formación en valores viene siendo considerada con especial énfasis en los últimos años.

Luis Fuenmayor Toro (2002:11) señala que se impone una ética de la calidad en el ambiente universitario. Explica que entre las características de la universidad debería resalta una ética de la calidad académica que la impulse hacia los más elevados niveles de excelencia que le permitan la obtención de un conocimiento pertinente y así contribuir aceleradamente a resolver los graves problemas que el verdadero desarrollo significa. Calidad que debe incluir a la equidad, la cual según sus palabras, no debe entenderse solamente como igualdad de oportunidades para todos, sino como un problema de capacidades, pues la diversidad social y humana: clase, étnia, género, educación, condición física y ecológica, provoca problemas de ventajas y desventajas en lo que la gente es capaz de hacer con las oportunidades que se le brindan. Se trata de distribuir de un modo equitativo las capacidades que permitan la realización de todas las oportunidades lo que significa un cambio cualitativo con relación a la definición de equidad. Calidad que debe incluir la eficiencia en el uso de los recursos financieros y del talento humano pues se trata de una inversión de la sociedad para la obtención de un beneficio, que se traduzca en mejora de sus condiciones de vida.

Berrnad Charlot, por su parte, corrobora lo que se mencionó anteriormente en torno a lo ambiguo que puede llegar a ser el término. En algunos casos se entiende como reducción de las tasas de deserción y de aumento de las tasas de acceso a un nivel escolar determinado. En otras palabras, la calidad queda reducida a un aspecto meramente cuantitativo. Es necesario, sigue diciendo el autor, que se introduzca en las políticas de educación, un enfoque cualitativo, es decir, de problemáticas, objetos de investigación y metodologías sensiblemente diferentes a aquellas por las cuales las políticas de educación se han caracterizado tradicionalmente.

Según el documento de la UNESCO (: 9) tres son los desarrollos claves en la educación superior en el último cuarto de siglo: a) la expansión cuantitativa; b) la diferenciación de las estructuras institucionales, de los programas y formas de estudio y c) las restricciones financieras. En este mismo sentido, hay tres aspectos claves que determinan la posición estratégica de la Educación Superior en la sociedad contemporánea y su funcionamiento interno. Ellos son: pertinencia, calidad e internalización.

El concepto de calidad en la Educación Superior es a su vez, un concepto multidimensional. No sólo abarca las tres funciones clásicas del tríptico misional del que nos habla Ortega y Gasset: docencia, investigación y extensión, lo que se traduce en calidad de su programa y calidad de sus métodos de enseñanza- aprendizaje, sino que comprende también, la calidad de sus estudiantes, de su infraestructura y de su entorno académico. Esta es la imagen institucional que proyecta la universidad a la sociedad.

Pero aún cuando el término permita cierta amplitud en su significado o en las interpretaciones que se dan sobre el mismo, consideramos pertinente acotar que en esencia la calidad transita por la vía de lo que debe ser mejorado; cuando se habla de calidad, sea en cualquier ámbito, no hay duda de que se quiere alcanzar unos niveles altos en comparación con los que se tienen en la actualidad; en otras palabras, el término calidad va a definir “lo que es bueno” “lo óptimo”, “lo deseable”.

#### *b. Calidad educativa y demanda social.*

No hay sociedad que aspire a su propia destrucción. Las sociedades viven, se transforman y se actualizan en tanto sus miembros van evolucionando y se logran adaptar a las exigencias que los mismos procesos históricos así lo determinan. Las sociedades apuestan al crecimiento y al desarrollo sustentable. Pero esto no sería posible si los que la conforman no contribuyen desde su espacio vital, a lograr dichos objetivos. En otras palabras, la sociedad demanda de sus miembros conductas que faciliten o permitan el crecimiento y el desarrollo óptimos para el “buen vivir” de sus miembros.

La práctica de los valores hace posible el equilibrio social. Ellos son los rectores de la vida en sociedad. Si esto es así, los valores sustentan las relaciones y el buen vivir de los ciudadanos. Pero si la formación de los valores no se fomenta o no se pone en práctica, es muy probable que las sociedades entren en crisis. Incluso hay quien señala (García;1998) que la actual crisis de nuestras sociedades se debe más que a una coyuntura social, producto de las macropolíticas aplicadas por organismos internacionales como el Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial, etc. A una crisis de valores porque no se han cultivado en la sociedad y hoy padecemos las consecuencias.

Es desconsolador que en la sociedad actual lo que se estima, lo que se pregona y lo que se practica son los llamados antivalores. Cuando una sociedad no considera el respeto, la convivencia, la solidaridad, la tolerancia y otros valores como necesarios para hacer funcionar el aparato social, se pierde el sentido de la humanidad y por lo tanto, no tiene vigencia ni relevancia hablar de calidad porque en el contexto educativo la calidad es un valor.

La sociedad demanda calidad en todos sus espacios. Hoy el concepto de calidad educativa no es una novedad. Desde hace años se habla de calidad en el ámbito empresarial, productivo, familiar, etc. Frente a los avances generados por la ciencia y la tecnología, el concepto de calidad ha adquirido relevancia y la búsqueda de mejores productos, mejores resultados es lo que ha permitido una competencia en la que el consumidor tiene la última palabra. En educación está sucediendo lo mismo: la sociedad demanda calidad por parte de quienes tienen la responsabilidad de educar. Calidad que ha de manifestarse en la competencia del egresado en su área; calidad, en pocas palabras, del sistema educativo. Hoy se tiene conciencia de que en tanto tengamos una educación de calidad, la sociedad podrá avanzar con paso firme al logro de las metas personales y colectivas que se resumen en la búsqueda del bien común.

### *c. La calidad educativa en la universidad.*

Volviendo a lo que expresa la Declaración Mundial sobre la educación superior en el siglo XXI, allí se reconoce que las universidades tienen una “especie de autoridad intelectual”, que la sociedad necesita para ayudarla a reflexionar, comprender y actuar. Además señala que tal autoridad deben ejercerla de manera autónoma y responsable para lo cual deben reforzar sus funciones críticas y progresistas mediante un análisis constante de las nuevas tendencias sociales, económicas, culturales y políticas, desempeñando de esa manera funciones de centros de prevención y alerta y utilizando su capacidad intelectual y prestigio moral para defender y difundir activamente valores universalmente aceptados y en particular la paz, la justicia, la libertad, la igualdad y la solidaridad, tal y como han quedado consagrados en la constitución de la UNESCO.

Tal como se expresa en el documento, es una responsabilidad inherente a la misma universidad el que la formación impartida sea de calidad, esto significa, entre otras cosas, que los estudiantes tengan una preparación acorde con los requerimientos de la sociedad actual. Y para lograr tal fin hace falta una sinceración de las políticas que se ejecutan en los recintos universitarios. Es decir, hasta ahora las universidades se han manejado con un criterio de autonomía y en ese sentido ha habido discrecionalidad en la ejecución de los programas pautados por las políticas del Estado, pero ha habido fallas en la concreción de dichas políticas.

Por ejemplo, sigue insistiendo el documento, la educación superior debe reforzar sus funciones de servicio a la sociedad y más concretamente sus actividades encaminadas a erradicar la pobreza, la intolerancia, la violencia, el analfabetismo, el hambre, el deterioro del medio ambiente y las enfermedades, principalmente mediante un planeamiento interdisciplinario y transdisciplinario para analizar los problemas y las cuestiones planteadas. (Tunnermann: 25). Ahora bien, esto es posible lograrlo si en las universidades se comienza a plantear el tema de la calidad como una prioridad impostergable.

No se puede hablar de calidad en educación si no se plantea el asunto de la formación de una nueva conciencia entre los miembros de dichos recintos. No se le puede pedir a un profesor de historia que imparta a sus alumnos una historia lo más apegada a la realidad cuando dicho profesor se formó a la luz de una historia narrada por los vencedores. No se puede pretender pedir incorruptibilidad a los funcionarios públicos cuando en las aulas de clase muchas veces reciben las primeras lecciones de lo que se debe hacer para ser deshonesto, impuntual, corrupto... Esto significa que en los salones de clase se puede fomentar una conciencia ciudadana responsable y activa, ciudadanos conscientes de su país y de lo que les toca hacer.

Lamentablemente las universidades, especialmente las financiadas por el presupuesto público, que felizmente permitieron el acceso popular a la educación superior, están atrapadas en muchas deformaciones propias de la burocracia de los organismos públicos. Su papel en el ascenso social se ha estancado e incluso retrocede. La deformación gremialista que lleva a luchar sólo por las reivindicaciones del gremio han descuidado la calidad de lo que

esos gremios ofrecen a la sociedad. La endogamia universitaria tiende a convertir a esos centros en un mundo de intereses propios dejando en un segundo plano los intereses del país. (AUSJAL; 2000: 20). De esta manera, las universidades se han ido convirtiendo en centros de poca calidad, negado a las mayorías populares. Las sociedades no reciben el producto final que desean, es decir, profesionales altamente cualificados con actitudes éticas insobornables y comprometidos con la solución de problemas nacionales.

Desde esta perspectiva, se puede decir que la calidad educativa es inherente a la práctica educativa. No debería haber educación de baja calidad, so pena de tener sociedades fracasadas como las que abundan en la actualidad. Sociedades que están saturadas de profesionales y que paradójicamente son la mayoría de los que luego ingresan las filas de los desempleados. Las sociedades fracasadas son aquellas que no han logrado superar el atraso, la miseria y la pobreza con un mínimo margen de acuerdo a los estándares internacionales. Son las sociedades que no queremos porque el atraso se convierte en una forma de vida miserable aceptada por resignación porque no queda otra alternativa para superarse como persona ni como colectivo.

### 3. INSTRUMENTACIÓN DE POLÍTICAS EDUCATIVAS EN LO CONCERNIENTE A LA FORMACIÓN EN VALORES EN EL ÁMBITO UNIVERSITARIO.

#### *a. Estudio de las políticas educativas de las universidades de inspiración cristiana.*

El propósito General de la Compañía de Jesús, padre Peter –Hans Kolvenbach, S.I., señaló en ocasión de una alocución al colegio Universitario Loyola en Chennai en el año 2000 que se habría fracasado en la misión de llevar adelante las instituciones de inspiración ignaciana si un alumno rico o pobre, sale del centro únicamente con una alta calificación en temas académicos sin haber crecido en su sentido de lo divino, respeto a la dignidad humana, compasión por el pobre, preocupación por la justicia, consciencia de las opresivas estructuras sociales y compromiso para ayudar a construir una más justa y más humana humanidad.

Hemos querido iniciar el apartado con estas reflexiones por cuanto la política educativa que vamos a estudiar es aquella referida a las universidades de inspiración cristiana, específicamente las universidades confiadas a la Compañía de Jesús. Quizás el modo de concebir la institución y los procedimientos que se siguen a lo interno de la misma pudieran mostrarnos una de las maneras de practicar una política que aún cuando ha dado sus resultados en la sociedad, todavía está lejos de alcanzar sus fines como institución.

Pero no por ello las instituciones confiadas a la Compañía de Jesús dejan de ser importantes; por el contrario, el prestigio alcanzado por estas casas de estudios demuestran que tienen unos fines y unos objetivos claramente trazados que definen una política educativa que busca la calidad desde su doble sentido: cuantitativo y cualitativo.

Las palabras expresadas por el superior General de los jesuitas es una clara expresión de la prioridad que tiene para la Compañía de Jesús la formación integral de los estudiantes: una formación que va más allá de un aula de clases. La concepción de la educación trasciende las fronteras de la repetición de una nomenclatura o de la simple transmisión de conocimientos. De hecho, en reiteradas ocasiones el superior de los jesuitas ha alertado de los cambios que suceden en la sociedad y para que las instituciones confiadas a la Compañía de Jesús ofrezcan respuestas coherentes que fundamenten la razón de ser de las universidades católicas.

La Universidad Católica Andrés Bello es desde su fundación un centro que aspira a la formación integral de los estudiantes. Ella ha contribuido al progreso de la sociedad venezolana. En su seno se han gestado los más exitosos avances en el campo del conocimiento humano y científico. Ella goza de un prestigio porque sus egresados han ocupado posiciones de alta responsabilidad en diversos espacios del ámbito nacional. Igualmente se ha de reconocer, tal como manifiesta el rector de la Universidad Católica Andrés Bello, el padre Luis Ugalde (1997) que la universidad ha estado sensible, reflexiva y en cambio en los últimos años. Ha querido escuchar, reflexionar y responder al malestar de fondo en el país. En este sentido, ha producido foros, talleres y jornadas abiertas a la sociedad. De su seno han surgido numerosos documentos como el titulado *Hacia Ucab 2010* donde se refuerza el compromiso que tiene la universidad con la sociedad y está planteado el reto de la búsqueda de la verdad

mediante la investigación, la conservación y la comunicación del saber para la sociedad.

Las universidades encargadas a la Compañía de Jesús se plantearon como una de las tareas para el primer decenio de este milenio ejecutar un plan de trabajo donde se profundizara la identidad y la misión de la universidad de inspiración ignaciana. Lo que implica una reflexión hacia dentro de la institución. Esta tarea se ha venido desarrollando paulatinamente en las distintas escuelas y centros de investigación a la luz del aporte que debe ofrecer la universidad a los estudiantes en lo que a la formación humanística se refiere.

El protagonismo que tiene la universidad católica en la vida nacional no se puede menospreciar, sobre todo en los actuales momentos. Pero es una responsabilidad, si se quiere imperativa, que se siga profundizando en el tema de la calidad del proceso formativo. La formación impartida a los estudiantes universitarios todavía está lejos del deber ser o de la misión de la UCAB; lo mismo podemos decir de los profesores, quienes son nada más y nada menos que el enlace entre lo que la universidad quiere transmitir y lo que les llega a los estudiantes, no sólo en el área técnica o específica de la carrera sino también en la cultura de los valores que se vive en el recinto universitario.

Algunos de los documentos que fundamentan la identidad y la misión de la UCAB son: El estatuto Orgánico; el documento Desafíos de América Latina y propuesta educativa (AUSJAL), el documento pedagogía ignaciana; la constitución apostólica sobre las universidades católicas de Juan Pablo II, el documento Carácter propio de los Centros de la Compañía de Jesús y el documento Hacia UCAB 2010. Todos estos documentos señalan la especificidad de la universidad en cuanto al tipo de ciudadano que debe formar y en cuanto al tipo de docente que debe tener en sus aulas.

Un universitario será valioso para la sociedad en tanto ponga en práctica los valores que se manifiestan en su institución. Para lograr tal cometido, las universidades sean públicas o privadas, laicas o de inspiración cristiana como el caso de la Universidad Católica Andrés Bello, deberán esforzarse por presentar a sus miembros los valores en las que ellas creen; valores que no podrían contradecir los anhelos y los reclamos de la sociedad. Pero no basta con que den

a conocer los valores que se requieren de un estudiante o profesor. Las universidades necesitan establecer estrategias internas que materialicen o cristalicen los valores que consideran prioritarios para alcanzar sus fines.

La UCAB ha establecido a lo largo de sus cincuenta años de existencia, un conjunto de estrategias que a nuestro modo de ver le han permitido profundizar en sus objetivos, acercarse a su misión y contribuir de este modo al desarrollo del país. Las evaluaciones institucionales que se hacen a los docentes y que involucran a los estudiantes, es un paso importante en cuanto a reconocer que la evaluación de la calidad del trabajo del docente no depende solamente de los jefes de cátedra o del mismo profesor sino que los estudiantes son partícipes de su formación. La creación de el voluntariado en casi todas las carreras que se ofrecen en la universidad permite al joven interesarse por los problemas del país, más allá de los temas teóricos aprendidos en el salón de clases. Generalmente un universitario se muestra incompetente cuando sale al mercado laboral porque no conoce más allá que los espacios del campus. Consciente de tal situación, el voluntariado es espacio que libremente se asume para conocer la complejidad del tejido social.

Otras acciones se realizan en la universidad para fomentar los valores en los que se consideran fundamentales para formar a un sujeto con conciencia crítica de su persona y su entorno. Los foros, talleres, seminarios y discusiones en torno a temas de interés nacional le permiten al joven construir su propia opinión referente a temas políticos, económicos, sociales, educativos, etc. Las cátedras de introducción al estudio del hombre y ética profesional que se dan en todas las carreras quieren constituirse en el soporte humanístico que desarrolle la conciencia reflexiva del estudiante en torno a su situación como persona y como sujeto social.

Estos aspectos que se han nombrado son algunos de los detalles que contribuyen a materializar lo que se encuentra escrito en los diversos documentos de la universidad. Como se expresó, falta mucho camino por recorrer en el campo de la formación en valores dentro de la UCAB, pero sin duda hay un aporte específico de este centro educativo para la sociedad en cuanto a ofrecer profesionales con una alta preparación académica y una sólida formación humana.

*b. Hacia la concreción de un modelo de formación en valores en el contexto universitario.*

Hoy se insiste en una reforma del sistema universitario. No cabe la menor duda de que la sociedad está llevando cada vez más a eso en toda Latinoamérica. En Venezuela la creación del Ministerio de Educación Superior es un indicio de esa inquietud. En mayor o menor grado hay quienes se han ido involucrando en la transformación. Pero es interesante observar que los diferentes esfuerzos comparten una misma dirección general del cambio y aplican criterios y principios muy similares. También tienden a ser las mismas, aquellas prácticas específicas que, habiendo sido tradicionalmente aceptadas, son en la actualidad cuestionadas y modificadas. Estas coincidencias gruesas se deben fundamentalmente a que el impulso para el cambio es el mismo en todos los casos. Estamos inmersos en un cambio de paradigma (PEREZ, C; 2000: 49).

El nuevo modelo de formación en valores debería estar basado en las siguientes premisas; el perfil del egresado, para que sepa vivir y actuar en un mundo cambiante; b) el estilo pedagógico cónsono con el perfil esperado ; y c) el nuevo modo de relacionarse con el mundo exterior. De acuerdo con esta propuesta, el modelo de formación en valores debe partir de lo que se podría denominar la revolución docente, tal como lo señala Rugarcía (1999: 46). Nuestra pedagogía ha hecho de la función magistral una actividad intrascendente. Se enseña para la erudición y no para la formación humana; se aprende pero no se comprende, se vive pero sin conocer a fondo el para qué. Y este problema no sólo se queda en los salones de clase, es un malestar que expresa el estado en el que estamos en la sociedad. La idea de escuela, de universidad, investigación, profesor, alumno, hombre y de sociedad que se tengan en forma consciente o no, sin lugar a dudas afectan las decisiones, amplias o concretas, que se tomen para la universidad y, más en concreto, en o para la docencia. En otras palabras, el sistema educativo y en general la sociedad, dependerá mucho del tipo de persona que se desee formar. Las políticas macro, establecidas desde la propia Constitución de la República van a ejercer una influencia determinante en la conformación del tipo de ciudadano que se quiere.

Pero si bien es cierto las políticas vienen establecidas generalmente por entes externos a la propia institución, se deben crear los mecanismos para que la información llegue hasta los niveles básicos y se logren los cambios requeridos. Si los docentes no están convencidos del bien que pueden obtener poniendo en práctica determinados valores, poco se puede esperar de los alumnos que reciben durante varios años la información directa de sus formadores, a su vez, poco convencidos de lo que hacen.

La revolución docente implica combatir el sentido que hasta los momentos tiene la docencia en el ámbito universitario. Es necesario pasar de un docente transmisor de conocimientos a otro profesor- educador, es necesario revisar en profundidad los métodos para enseñar. Rugarcía (1999:49) sostiene que atendiendo a los siguientes principios metodológicos, es probable que se vaya mutando de un docente transmisor, a un docente educador. A) Considerar que el aprendizaje es personal; b) que las habilidades para pensar son desarrollables; c) que el aprendizaje puede ser estimulado por el docente; d) y que el aprendizaje más importante corresponde a un valor.

Se trata de ir más allá de los contenidos, que el docente investigue, se prepare, y que lleve implícita en su carga informativa, un conjunto de valores que sean útiles a la sociedad. Indiscutiblemente los estudiantes, desde esta perspectiva aprenderán no sólo conocimiento sino que serán críticos y aprenderán a establecer juicios de valor a partir de unos valores que la sociedad reclama.

Para lograr esto se necesita más que incentivos económicos y el reordenamiento del presupuesto universitario. La propuesta implica más que una revisión de los pensa de las distintas carreras. El asunto no estriba únicamente en establecer unas macro políticas educativas diseñadas desde las alturas del poder. A nuestro modo de ver, la calidad educativa va a comenzar a dar su cara desde el momento en que se asuma como sociedad que la crisis es de valores. El respeto, la tolerancia, la justicia, la verdad, la libertad, ...no es una quimera. Hay modos de hacerlos parte de la vida de una persona. Pero esto implica nada más y nada menos que creer en ellos no como conceptos abstractos sino como una forma de vivir.

Los valores que acabamos de mencionar sólo son accesibles al mundo real si se practican. Así que de nada vale formular políticas educativas que no manejen la posibilidad cierta de insertarse en unos valores concretos, que los docentes o los ciudadanos en general, puedan llevarlos a la práctica. Por eso reafirmamos que los docentes deben comenzar a cambiar su mentalidad en cuanto a lo que implica su labor. En tanto se mantengan las viejas estructuras, el camino a una transformación real será tortuoso y será la misma sociedad la que vaya empujando a conseguir dichos cambios si la universidad no resuelve el asunto desde adentro.

El documento emanado del Ministerio de Educación Superior, Cultura y deportes (2000: 29), consciente de esta situación plantea que frente a los retos que impone la sociedad, la educación superior “sólo podrá estar a la altura de ellos si experimenta una profunda transformación que involucre la búsqueda creadora de nuevas formas de cumplir sus funciones, poniendo en juego altos niveles de calidad frente a los pocos satisfactorios que actualmente caracterizan al promedio de sus instituciones”. De ahí que entienda la calidad como un valor al cual deben dedicarse los esfuerzos necesarios para llevarlo a una práctica concreta, visible en determinadas áreas de interés social. Sigue el documento en este sentido que la “calidad y la innovación deben constituirse como puntos de referencia fundamentales para los requeridos cambios de su cultura organizacional, para todos los programas de desarrollo y todas las acciones que emprendan, en el cumplimiento de sus funciones de investigación, docencia y extensión”.(: 30)

En la investigación, docencia y extensión converge el sentido de una verdadera transformación universitaria y en todo esto la calidad supone un reto a la vez político, económico, científico, cultural, pedagógico y hasta axiológico, resultando inseparable de la capacidad de innovación institucional en las formas de concebir y desarrollar la investigación, los currículos, las prácticas de enseñanza y aprendizaje; los procesos institucionales de organización académica, las prácticas de administración, la toma de decisiones, las prácticas de gobierno, etc.(: 31). De esto se infiere que las instituciones de educación superior, conscientes de su responsabilidad ante la sociedad deben someterse a una transformación que las lleve a producir calidad, amparada ésta en una formación en valores que penetre en todos los ámbitos del quehacer universitario.

Ahora bien, el primer paso de la visión a la acción, de la teoría a la práctica, del ser al deber ser, comienza por revisar los procesos de evaluación institucional, internos y externos, inspirados en el mejoramiento de la calidad y resaltando los principios o los valores que están implícitos en este tipo de procedimiento. Hay que generar un nuevo paradigma en lo que respecta a la “cultura de la evaluación” en las universidades. Una evaluación responsable, permite detectar deficiencias en cuanto a la práctica docente, la preparación del profesor, la calidad del contenido. En el ámbito de la investigación implica detectar la coherencia y la pertinencia de los trabajos que se realizan de cara a dar respuesta a la situación por la que atraviesa la sociedad. Y junto con ello, la extensión que vendría a ser la conexión directa de la universidad con la sociedad y sus múltiples exigencias.

La formación en valores en los espacios universitarios debe partir de un consenso del tipo de sociedad que queremos y del tipo de universidad que estamos ofreciendo a los ciudadanos. La sociedad reclama unos profesionales particularmente formados con criterios y valores que sustituyan el chantaje, la corrupción, la injusticia y otros tantos modos en los que se expresan los antivalores hoy.

Es bien sabido que la globalización ha penetrado de tal manera las estructuras sociales que ha alterado los patrones de competitividad y ha encontrado en el conocimiento y la capacitación profesional su principal soporte. La productividad y la calidad de una economía se apoya cada vez más en el conocimiento científico y en los avances tecnológicos. La universidad tiene el reto de formar un recurso que no trabaje más arduamente , sino más inteligentemente.

La universidad tiene que formar profesional con una actitud positiva, que se planteen los distintos problemas sociales y empresariales como solución y no como problemas. Que en su actuar tengan siempre un programa y no una excusa. Que hagan mucho más esfuerzo por saber, que por aparentar que saben. Es un cambio de mentalidad. Es buscar la calidad en todos su niveles. Porque el compromiso que tienen la universidad con la sociedad es muy grande. En ella se preparan los que conducen los destinos de un país en el ámbito económico, político y social. Por eso debe tener muy bien claro cuál es su proyecto de sociedad. Es decir, ordenar el rumbo constituyendo un proyecto académico que resuelva los

distintos aspectos, sin ignorar valores y principios fundamentales según los que debe ordenarse la sociedad.

Hay varias modos desde los cuales se puede configurar este nuevo modelo de gestión. En primer lugar la Universidad debe preocuparse porque en cada carrera haya sellos institucionales tales como la ética profesional y cuidarse muy bien de que en todos los años se le permita al estudiante acercarse a materias de corte humanístico con una visión amplia del ser humano. Algo así como una materia dedicada al estudio y comprensión del hombre. No puede haber formación crítica si el joven no tiene la posibilidad de recibir información y discutir sobre los problemas de la humanidad. Y no se trata de presentar visiones segadas o arbitrariamente establecidas por la institución, sino que las materias permitan abiertamente discutir sobre temas controversiales. Sólo de esta manera podremos ir formando sujetos críticos de su propia persona y de su entorno.

Por otra parte, la Universidad debe preocuparse por formar en sus cuadros docentes y administrativos, para que, como comunidad predique con el ejemplo. Porque la palabra puede convencer, pero el ejemplo arrastra. En cuanto al ámbito externo o de extensión, la Universidad también tiene que decir algo, sobre todo en la formación de aquellos cuadros que tienen un efecto multiplicador en el país, tales como: los maestros en sus distintas modalidades y niveles. Debe ser agente de desarrollo humano sostenible. Deben apuntar al mejoramiento continuo de su calidad, de que no solamente aspiren a acreditarse, sino a certificarse.

En definitiva, la Universidad debe formar profesionales que sean capaces. Que un graduado de la Universidad sea cual fuere su profesión nunca tome una decisión importante sin antes haber sopesado sus consecuencias para los demás, sobre todo aquellos que más necesitan en la sociedad. Los que han sido marginados por el mismo sistema.

### REFLEXIONES FINALES

Hemos presentado un conjunto de reflexiones en torno al tema de la formación en valores como principio rector de la calidad educativa en la universidades. Ellas recogen lo que se ha venido comentando con insistencia en los últimos documentos, foros y seminarios realizados en diversas partes del mundo, en relación al tema de la educación superior. Y si algo debemos mencionar con absoluta certeza sobre los distintos aspectos que se han tratado aquí, es que la formación en valores en el contexto universitario es una prioridad a la cual los responsables de dirigir los destinos tanto de la nación como de las instituciones de educación superior, no pueden dejar a un lado. Sobre todo porque referirse en la actualidad a la formación en valores no es hacer mención a una moda de las nuevas corrientes pedagógicas; tampoco es un tema que corresponde exclusivamente a las familias; y mucho menos es de competencia única de la educación primaria y secundaria.

La educación en valores es una urgente necesidad de la sociedad actual. Y si la Universidad quiere mantener viva la esperanza de los pueblos, debe ir tras la búsqueda de los valores que hoy se anhelan. Si se quiere una educación de calidad, si se pretende vivir en una sociedad donde exista respeto, tolerancia, justicia, honestidad...la atención de todos los interesados debe focalizarse en la educación universitaria vista como epicentro de cambios estructurales en la sociedad. Si hoy se habla con insistencia de calidad educativa es porque detrás de dicha afirmación debe existir un soporte que fundamente a qué tipo de calidad nos referimos. Y si a la base de toda propuesta que se haga en este campo no hay unos valores concretos, nada se podrá hacer para mejorar lo que tenemos. Aunque siguiéramos lamentándonos por lo que hay, pero sin lograr los cambios profundos que necesitamos.

Hemos partido de la idea de que los valores son un bien para el ser humano y para la sociedad. Por tal motivo, son los principios que motorizan el actuar humano. Pero los referentes de los valores son las conductas que expresan lo que sentimos, lo que somos, lo que vivimos. De tal manera que aunque se conceptualicen los valores, si no hay una apropiación o una internalización de los valores, no se habrá ganado absolutamente nada en el tema de mejorar la calidad educativa.

La sociedad exige cada día mejor calidad en todos los sentidos; y aunque la expresión guarda relación con lo cuantificable, hay una tendencia en estos días a preferir lo cualitativo en todo lo que se refiere a producción de bienes y servicios. Esto significa que la calidad está ligada a la educación en valores porque recupera el sentido de lo bueno, de lo apetecible por todos, va tras la pista de los valores superiores o universales.

Las Universidades tienen el compromiso irrenunciable de formar ciudadanos de alta calidad. La pregunta es si en los actuales momentos se están dando esos niveles de producción o si por el contrario, las universidades producen profesionales mas no sujetos capacitados para resolver los problemas que se plantean en la sociedad. Confiamos en que las instituciones educativas reflexionen sobre su misión y su razón de ser en los actuales momentos. Es una reflexión en la acción, porque además de la discusión sobre la fundamentación de los valores que se necesitan, hace falta trabajar en paralelo en la formación de dichos valores. Pero la reforma debe darse desde la óptica de lo que significa una verdadera revolución docente. Porque desde allí es donde se podrán gestar los cambios que se quieren. La investigación, la docencia y la extensión tendrían que ser los primeros aspectos que se deben revisar. Es el gran desafío de quienes deseen resolver el asunto de manera pertinente y radical.



REVISIÓN BIBLIOGRÁFICA

ASOCIACIÓN DE UNIVERSIDADES CONFIADAS A LA COMPAÑÍA DE JESÚS EN AMÉRICA LATINA (AUSJAL). (2000). *Desafíos de América Latina y propuesta educativa*. UCAB. Caracas.

FAJARDO, J (2002). *La universidad como unidad ética*. En revista Cuadernos/Question 1, noviembre 2002. N°5. Caracas

JUÁREZ, J. (2002). *Nueva propuesta para educar en valores. Guía teórico-práctica*. Ediciones Paulinas. Caracas.

MINISTERIO DE EDUCACIÓN CULTURA Y DEPORTES (2001). *Políticas y estrategias para el desarrollo de la educación superior en Venezuela. 2000-2006*. Caracas.

MINISTERIO DE EDUCACIÓN SUPERIOR (2002). *Políticas estudiantiles del Ministerio de Educación Superior. Plan de acción 2002-2007*. Caracas

PEREZ, Carlota. (2000). *La reforma educativa ante el cambio de paradigma*. Publicaciones UCAB. Caracas.

MORENO, A. (2002). *La universidad de ayer y hoy*. UCAB. Mimeo

RUGARCÍA, Armando (1999). *Los valores y las valoraciones en la educación*. Editorial Trillas. México.

SAVATER, Fernando (2001). *El valor de educar*. Editorial Ariel. Barcelona

TORO, L. (2002) *¿Por qué la ética en nuestros tiempos?*. En revista Cuadernos/Question 1, noviembre 2002. N°5. Caracas

TUNNERMANN, C. (1999). *La declaración mundial sobre la educación superior en el siglo XXI: Una lectura desde América Latina y el Caribe*. Revista Educación Superior y Sociedad. Vol 10 n°1:7-34



# ***La Pertinencia de los Clásicos en la Ciencias del Espíritu: La Formación del Canon Sociológico***

Prof. Diego Larrigue P. (\*)

## RESUMEN:

Este artículo plantea el problema de las diferentes lógicas de conocimiento que subyacen a las ciencias naturales y a las ciencias del espíritu. Se retoma la discusión desde la célebre *Methodenstreit* de finales del siglo XIX y se defiende la relación de la sociología con la historia y las demás disciplinas afines que, luego de un proceso apresurado de institucionalización, se muestran hoy como *campos* particulares en el sentido descrito por Bourdieu. Se reconstruye además la historia de la sociología y se va dando cuenta de los elementos que permiten explicar en ella la presencia de autores clásicos y su importancia funcional en la renovación de la discusión teórica, al menos desde la primera síntesis parsoniana de 1937.

**Palabras claves:** Ciencias del espíritu, canon clásico, límites disciplinarios.

---

\*Profesor del Departamento de Teoría Social de la Universidad Central de Venezuela

***The Pertinency of the Classics in the  
Sciences of the Spirit: the Development of  
the Sociological Canon***

---

*Prof. Diego Larriquer P.*

ABSTRACT:

This article discusses the problem of the different logics of the knowledge that lies under the natural sciences and the sciences of the spirit. The discussion re-starts since the famous *Methodenstreit* at the end of 19<sup>o</sup> century. Also, the author defends the relation between the sociology, the story and the others disciplines related. Those disciplines, after a fast process of institutionalization, are perceived as particular fields nowadays, in the sense described by Bordieu. The history of sociology is reconstructed, and there is also an account of the elements that allow to explain, in this particular discipline, the presence of classic authors and of their functional relevance in the renewal of the theoretical, un less since the first parsonian synthesis, in 1937.

**Key words:** Sciences of the spirit, classic canon, disciplinary limits.

## I.- PLANTEAMIENTO GENERAL

Plantearnos el problema del surgimiento del canon clásico de la Sociología, y sus implicaciones a principios del siglo XXI, nos remite necesariamente al momento fundacional de la disciplina y a los problemas que en aquel entonces enfrentaron las ciencias sociales frente a la verdad (o al consenso) de las ciencias naturales. El presente trabajo pretende defender el regreso a los clásicos desde la perspectiva hermenéutica de las ciencias del espíritu y con ello tratar de superar la mirada estrecha que la discusión del método y “lo científico” ha planteado con frecuencia entre las ciencias naturales y las ciencias del espíritu, o las ciencias nomotéticas o hermenéuticas como más adecuadamente se les ha llamado<sup>1</sup>.

El surgimiento de la Sociología como disciplina supone, al igual que para las demás ciencias sociales, un costo muy elevado en términos de separación de saberes y especialización de conocimientos propios de las esferas de cada una de ellas, así, la sociología tiene formas particulares de conocer que son “metodológicamente” diferentes a las de la historia o economía, antropología, etc. Esta autonomía cognoscitiva de las disciplinas sociales parece haber mostrado buena parte de su debilidad en el surgimiento de categorías tales como la trans e interdisciplinariedad, que suponen realidades de articulación de conocimientos y saberes transversales a las distintas disciplinas. Aquí nos preocuparemos principalmente de la relación entre la sociología y la historia, cuya separación profesional a finales del siglo XIX supuso el inicio de un menosprecio mutuo en términos de las posibilidades de conocimiento (y de método) que ha hecho que las relaciones entre sociólogos e historiadores sea descrita por el historiador francés Fernand Braudel como un “diálogo de sordos”<sup>2</sup>.

Creemos que buena parte de los problemas actuales referidos al canon clásico de la sociología pueden encontrar respuestas claras en la revisión de cuán estrechas la sociología y la historia son como disciplinas. Los problemas centrales referidos a la pertinencia de los clásicos en el marco de la acumulación propia de las ciencias, la necesidad de “abrir” el canon y la utilización de los textos clásicos como trabajo teórico (y no sólo histórico) serán aquí objeto de estudio.

---

<sup>1</sup> Agnes Héller: *Políticas de la Postmodernidad*, p. 92

<sup>2</sup> Peter Burke: *Sociología e Historia*, p.12

Sin embargo, y a pesar de lo planteado arriba, creemos que la *discusión en torno al canon clásico y su fragilidad en términos de una “cultura sociológica” legada por los autores canónicos para el pensamiento contemporáneo*<sup>3</sup>; que en definitiva es el tema que nos interesa en términos estrictamente sociológicos, tiene que ser precedida por una discusión de fondo y de mayor pertinencia para las ciencias del espíritu en general: la cuestión metodológica y su diferenciación con las ciencias nomotéticas. Para Gadamer, las ciencias del espíritu presentan un reto al pensamiento dominado por la ciencia de la edad moderna, este “problema filosófico” es el que nos interesa: ¿En qué radica lo científico de las ciencias del espíritu? <sup>4</sup>

## II.- EL PROBLEMA DEL MÉTODO EN LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU.

La cuestión acerca de si la sociología (y las ciencias sociales en general) deben volver a la revisión de autores clásicos como punto de partida de su trabajo teórico y no como revisión de la historia de la disciplina, suele estar montada sobre la discusión entre las ciencias naturales con el progreso como estandarte y las ciencias sociales que se resisten a trabajar de acuerdo a un método científico claro en sus pasos y verificable en sus resultados *en el mismo sentido de las ciencias naturales*. Tal discusión, presente en buena parte de la tradición teórica de la sociología: Merton, Alexander, Burke, Giddens, Habermas, etc. presenta buena parte de los retos a los cuales debe enfrentarse la sociología como disciplina. Sin embargo, esta necesidad constante que las ciencias sociales tienen de legitimarse frente a las ciencias naturales creemos debe ser comprendida como ficticia en la medida que la *lógica* de ambas es esencialmente diferente.

El antecedente más importante para comprender la situación de las ciencias del espíritu frente a las ciencias naturales es la *Methodenstreit* de la Alemania de finales del siglo XIX. Esta disputa principalmente dirigida a resistir los ataques del positivismo francés (Comte) y del empirismo inglés (Spencer) permite el desarrollo del campo teórico / metodológico propio de las “ciencias del espíritu” tal como las acuñó Mill. Nos interesa destacar esta disputa metodológica pues ella supone el inicio del devenir metodológico de

<sup>3</sup> Immanuel Wallerstein: *El legado de la sociología, la promesa de la ciencia social*, p.24

<sup>4</sup> Hans-Georg Gadamer: *Verdad y Método*, Tomo I, p.36.

las ciencias del espíritu y muy particularmente la separación definitiva en términos de las posibilidades de conocimiento entre la sociología y la historia.

En su valiosa introducción a los *Ensayos Sobre Metodología Sociológica* de Max Weber, Pietro Rossi presenta en forma sintética lo que fueron las principales posiciones en esta disputa así como las implicaciones que para la relación entre la sociología y la historia tuvieron; allí se explica que los trabajos metodológicos de Weber estaban movidos por la necesidad de construir un cuerpo de conceptos que diera pertinencia a la Sociología y la liberara de las pretensiones de la escuela historicista alemana, que otorgaba un sesgo historiográfico a todas las ciencias humanas<sup>5</sup>. Las disputas en Alemania comenzaron a raíz de la influencia del positivismo como metodología y la pretensión comteana de haber encontrado en la sociología una suerte de “física social”.

La importancia de la escuela histórica en Alemania había impedido el desarrollo de la sociología como una disciplina autónoma y no había hecho sino prefigurar el estudio de las relaciones sociales como su objeto de estudio, pero siempre siendo este conocimiento subordinado a la corriente historiográfica. Sin embargo, el impulso del positivismo francés e inglés del siglo XVIII y XIX obligó a los historicistas alemanes a tomar posición frente a las pretensiones omniabarcantes de una nueva “física social” que, sin duda, sería más inclusiva que la propia explicación histórica. Así, la solución encontrada en un primer término es descrita con claridad por Rossi:

*“...la cultura alemana asignaba a la investigación sociológica la tarea de analizar las formas típicas de relación social, tal como pueden resultar de la consideración del modo en que la vida del hombre en sociedad se ha configurado en las diversas épocas. Trazaba con ello, junto con una diferenciación de la sociología frente a la historiografía, una conexión entre esas dos orientaciones de la investigación; al mismo tiempo, la sociología podía abandonar la pretensión de constituir la ciencia de la sociedad como totalidad y reconocer su función específica dentro de un conjunto de otras ciencias sociales”<sup>6</sup>*

---

<sup>5</sup> Pietro Rossi: “Introducción”, en Max Weber: *Ensayos sobre metodología sociológica*, p.11

<sup>6</sup> Pietro Rossi, *Ibid.*, p.11

La sociología seguía siendo considerada una disciplina que servía al conocimiento historiográfico, sin embargo, la necesidad de construirle un cuerpo conceptual claro<sup>7</sup> propiciaba la discusión interna acerca de la necesidad de diferenciación disciplinaria tanto como la separación de las ciencias histórico – sociales de las ciencias naturales; si la sociología era diferente de la historia, y más aún si ambas eran diferentes de las ciencias naturales había que señalar ahora en qué eran diferentes y cuáles eran sus distinciones en términos metodológicos. Centraremos la atención en las posiciones de Dilthey, Windelband y Rickert.

Para Dilthey (1833-1911) las ciencias histórico – sociales y la psicología formaban las llamadas “ciencias del espíritu”, claramente diferenciadas de las ciencias de la naturaleza en virtud de la distinción del campo de investigación sobre el cual trabajan. Las ciencias del espíritu tienen como punto de partida la experiencia del hombre que otorga sentido al mundo, mientras que el establecimiento de causas es la característica principal de las ciencias naturales: en términos metodológicos la comprensión (sentido) y la explicación (causalidad) son el centro de la distinción entre las ciencias. Aquí todavía las ciencias sociales y la historia se miran las caras en la medida que la comprensión es el procedimiento común a ambas.

La conexión establecida por Dilthey entre las ciencias sociales y la historia no es compartida por uno de los más importantes representantes de la Escuela de Baden: Windelband (1848 – 1915). Para él la principal diferencia entre las ciencias no tiene tanto que ver con el campo de investigación como con la intencionalidad con la cual se construye el conocimiento. Hay ciencias orientadas a la construcción de grandes leyes sociales y otras interesadas en la identificación de la individualidad de los fenómenos sociales. De esta forma la relación entre las ciencias sociales y la historia se perdía en la medida que las primeras al tener una orientación nomotética pasan a ser una ciencia natural más como la física<sup>8</sup>.

Sin embargo, y pese a la clara distinción de Windelband entre el carácter idiográfico o nomotético de las ciencias, Rickert (1863-

---

<sup>7</sup> Los conceptos fundamentales de la Sociología Comprensiva de Weber (1913) responden a este contexto.

<sup>8</sup> Pietro Rossi: *Ibid.*, p.15

1936) logra “recuperar” la relación entre las ciencias sociales y las históricas en la medida que comprende la naturaleza como el estudio con referencia a lo general y la historia con referencia a lo individual. Rickert<sup>9</sup> creía que las “relaciones de valor” posibilitaban la selección por parte del investigador de un objeto como individual frente al resto de la realidad; así, el mundo de los valores para Rickert es el mundo de la cultura y el campo de investigación de la historia es la cultura misma.<sup>10</sup> De forma que las “ciencias de la cultura” de Rickert se caracterizaban por la presencia de las relaciones de valor, mientras que su ausencia era la característica propia de las ciencias de la naturaleza.

De esta forma, la disputa sobre la validez metodológica de las ciencias del espíritu de Dilthey y las ciencias de la cultura defendida por la Escuela de Baden se movía entre el historicismo del primero y la importancia de las relaciones de valor como fuente de legitimidad en los segundos. Independientemente de cuál sea la posición que hoy podamos tomar en esta disputa, lo importante es entender que en el contexto del historicismo y romanticismo alemán de finales del siglo XIX, los embates de la sociología Occidental y su metodología positivista hija de la Ilustración tenían que ser limitados en sus pretensiones así como relativizados en su ambición metodológica totalizante. Pero además, en este contexto de institucionalización de las ciencias histórico - sociales, la sociología tuvo que encontrar su campo de investigación prescindiendo de sus relaciones convergentes con la historia y la economía, al menos formalmente.

La perspectiva de Lepenies a este respecto es vital pues ubica la disputa metodológica de las ciencias histórico - sociales en Alemania como una “competencia” entre disciplinas que fue producto de una controversia aún mayor de los “antisociólogos” alemanes con el Modernismo y la Ilustración, impulsores de los desarrollos teóricos del positivismo. Esta perspectiva permite comprender la disputa alemana (principalmente en Dilthey) como el inicio de la resistencia a la “ideología de la ciencia”, es decir, a la supremacía de la mirada de la ciencia moderna como criterio generador de verdad.

---

<sup>9</sup> Aquí hay que notar la influencia que tuvo este autor en Weber, quien construía sus “individuos históricos” bajo la idea de las “relaciones de valor” como punto de partida de la investigación sociológica. No es tema de este trabajo pero sabemos que la cuestión axiológica en Weber es fundamental: el investigador puede conocer apenas una ínfima parte de la realidad y son las relaciones de valor quienes guían tal elección epistemológica.

<sup>10</sup> Pietro Rossi: *Ibid.*, p.15.

Sin embargo esta disputa con el positivismo de la “Europa Occidental” no significó el auge de la sociología como disciplina, muy por el contrario, al formar ella parte de esa pretensión metodológica positiva, tuvo que resistir ataques académicos y *culturales* de la más variada validez e intención. Lepenies refleja claramente la situación de precariedad de la sociología ya que ella “...nunca pudo volverse una verdadera ciencia, y su posición en el sistema de las disciplinas establecidas, ya de por sí precarias, se dificultó aún más por la furia generalizada de los ingleses y de los franceses. Lo que estos generaron no fue otra cosa que niebla metafísica, la cual se abatió con máximo espesor sobre la obra de Comte”<sup>11</sup>

La tradición del romanticismo alemán, contraria a la universalización de la razón ilustrada, fue el marco contextual en el cual la disputa metodológica fue configurando la necesidad de legitimación de las ciencias del espíritu o de la cultura frente a las ciencias naturales. La metodología positivista y sus pretensiones empíricas de *objetividad y científicidad* nada tenía que ver con la intención de Spengler en *La Decadencia de Occidente* de “llevar al lector vivir a posteriori lo leído” y mucho menos era cercana a la idea diltheyana de comprensión del sentido de la individualidad de los fenómenos. No obstante, la reacción alemana frente a la sociología deja clara la necesidad (y obligación) de diferenciar las ciencias naturales de las histórico – sociales en su campo de investigación (mundo de la naturaleza / mundo humano) y en la orientación de la producción de conocimiento (nomotética / idiográfica).

Hasta aquí hemos trazado las líneas que permitieron la diferenciación de las ciencias naturales de las históricosociales tanto como el contexto en que tal diferenciación se dio; no obstante, queda pendiente en el camino de nuestra exposición la cuestión fundamental planteada por Gadamer: ¿ en qué radica lo científico de las ciencias del espíritu?. El “problema filosófico” que plantea Gadamer tiene relación con el desafío que para las ciencias modernas representan las ciencias del espíritu y su particular forma de percibir la experiencia del mundo de la vida. Aunque más preocupado por la filosofía, dentro de las ciencias histórico – sociales

---

<sup>11</sup> Wolf Lepenies: *Las Tres Culturas*, p.251.

su explicación es fundamental para superar la “estrechez” con la cual los conceptos de método y cientificidad han procurado “atrapar” la complejidad del mundo social y las formas de percibirla que caracteriza a las ciencias sociales todas.

Aunque para Robert Merton la sociología se desarrolla frente al contraste de las orientaciones científicas y humanísticas<sup>12</sup> y para Lepenies la sociología es una “tercera cultura” en el seno de la cual se “oportunan” la ciencia y la literatura<sup>13</sup>, Gadamer comprende que las ciencias del espíritu tratan con problemas que superan la posibilidad de conocimiento del método científico de las ciencias naturales. La hermenéutica como posibilidad de comprensión y “correcta interpretación de lo comprendido” es la característica fundamental del cómo percibir en las ciencias del espíritu.<sup>14</sup> Los problemas que ocupan a las ciencias del espíritu para Gadamer están relacionados con la filosofía, el arte y otras formas de experiencia, por lo tanto las tradiciones del humanismo<sup>15</sup> son fundamentales para avanzar en la resistencia que los problemas del mundo humano y social plantean a la mirada propia de la ciencia del mundo moderno. La tesis central de Gadamer presenta la ruptura entre la ciencia moderna y el estudio de los conceptos propios de las tradiciones históricas que experimentamos en nuestra existencia y que forman un “universo hermenéutico” frente al cual estamos abiertos<sup>16</sup>.

Gadamer critica la dirección que las ciencias naturales infligieron al debate metodológico que hemos descrito aquí con anterioridad. El sentido ideográfico y la esencia propias de las ciencias del espíritu superan los límites del debate dirigido por las ciencias naturales. Nos permitimos esta extensa cita de Gadamer en virtud de su claridad e importancia para nuestros propósitos:

---

<sup>12</sup> Robert Merton: *Teoría y Estructura Sociales*, p.44.

<sup>13</sup> Wolf Lepenies: *Ibid.*, p.7.

<sup>14</sup> Hans-Georg Gadamer: *Ibid.*, p.23.

<sup>15</sup> Con “tradiciones del humanismo” nos referimos básicamente a los conceptos a través de los cuales en su “Significación de la tradición humanística para las ciencias del espíritu” Gadamer retoma los conceptos propuestos por Herder para explicar la peculiar forma de percibir del humanismo, tales conceptos son: formación, sentido común, capacidad de juicio y el gusto.

<sup>16</sup> Hans-Georg Gadamer: *Ibid.*, p.26.

*...el verdadero problema que plantean las ciencias del espíritu al pensamiento es que su esencia no queda aprehendida si se las mide según el patrón del conocimiento progresivo de leyes. La experiencia del mundo sociohistórico no se eleva a ciencia por el procedimiento inductivo de las ciencias naturales. Signifique aquí ciencia lo que signifique, y aunque en todo conocimiento histórico esté implicada la aplicación de la experiencia general al objeto de investigación en cada caso, el conocimiento histórico no obstante no busca ni pretende tomar el fenómeno concreto como caso de una regla general. Lo individual no se limita a servir de confirmación a una legalidad a partir de la cual pudieran en sentido práctico hacerse predicciones. Su idea es más bien comprender el fenómeno mismo en su concreción histórica y única.<sup>17</sup>*

Entendida así la orientación del conocimiento de las ciencias del espíritu, resulta necesario superar la discusión con las ciencias naturales pues los senderos que recorren tienen sentidos si no opuestos sí diferentes. De esta manera la discusión sobre el canon clásico de la sociología debe ser repensada y buena parte de sus argumentos (a favor y en contra) reacomodados; la pertinencia del regreso a los clásicos, el problema de la acumulación en las ciencias sociales, la idea de progreso y verdad de la ciencia y la orientación de la investigación son temas que deben, necesariamente, ser reformulados.

Precisamente esto pretende realizar Gadamer cuando reconoce en la tradición del humanismo la adecuada forma de percibir la realidad humana de las ciencias del espíritu. Una revisión breve de tales conceptos humanistas perfilará más claramente a qué nos estamos refiriendo. En contraposición con el perfeccionismo de la Ilustración, la propuesta de la *formación del hombre* es el primer gran concepto sobre el cual trabaja el humanismo y sus formas de percibir. La noción de formación tiene una relación estrecha con el mundo de la cultura y pasa por “el modo específicamente humano de dar forma a las disposiciones y capacidades naturales del hombre”, se trata de un modo de percibir que procede de la experiencia vivida, del sentimiento de la vida. La formación tiene

---

<sup>17</sup> Hans-Georg Gadamer: *Ibid.*, p. 32-33.

que ver con el apropiarse de aquello con lo cual crecemos en la vida, tiene como función principal la “conservación” y en ese sentido es un concepto histórico. Los elementos centrales de esta formación tienen que ver con el quehacer teórico en tanto enajenación<sup>18</sup>, la formación de la memoria como posibilidad de retención de experiencias así como la sensibilidad que podemos tener frente a tales experiencias (tacto)<sup>19</sup>.

Los demás conceptos del humanismo trabajados son en buena medida constituyentes del concepto de formación. Tanto sentido común como capacidad de juicio y gusto son conceptos que permiten la comprensión de las tradiciones en las ciencias del espíritu. El sentido común es vital en la medida que es el sentido constitutivo de la comunidad. Aquí Gadamer recurre a Vico para establecer que “lo que orienta la voluntad humana no es en opinión de Vico, la generalidad abstracta de la razón, sino la generalidad concreta que representa la comunidad de un grupo”<sup>20</sup>. La capacidad de juicio está estrechamente relacionada al sentido común y tiene que ver con la diferenciación entre lo justo y lo injusto en el marco de la preocupación por el “provecho común”. El gusto, referido a la capacidad de alejarse de las preferencias privadas, es un modo peculiar de conocer en la medida que su pretensión de “buen gusto” siempre está referida a la seguridad del juicio que supone el compartirlo.<sup>21</sup>

El criterio fundamentalmente estético que subyace a la idea de formación que la tradición humanista le hace propia a las ciencias del espíritu creemos es el elemento central que permite comprender la diferencia que a Gadamer le interesa mostrar entre los límites evidentes de la ciencia moderna (y su concepto de método) y la peculiaridad del obrar de las ciencias del espíritu. Aunque la esquematización exagerada que aquí hacemos del trabajo de Gadamer quede en evidencia, esto no debe impedir el reconocimiento de una propuesta metodológica de conocimiento que supera la mirada positivista de las ciencias naturales del siglo XVIII

---

<sup>18</sup> Gadamer se refiere a la enajenación de la formación teórica para explicar el ocuparse de lo otro, de lo extraño, se trata de “reconocer en lo extraño lo propio, y hacerlo familiar, es el movimiento fundamental del espíritu, cuyo ser no es sino retorno a sí mismo desde el ser otro” (p.43)

<sup>19</sup> Hans-Georg Gadamer: *Ibid.*, p.40-45.

<sup>20</sup> Hans-Georg Gadamer: *Ibid.*, p.50.

<sup>21</sup> Hans-Georg Gadamer: *Ibid.*, p. 63-68.

y XIX. Por tanto, la verdad no puede quedar reducida a criterios conceptuales, sino que debe aceptarse el criterio estético como fuente de conocimiento, lo que interesó a buena parte de quienes formaron parte de las disputas metodológicas de la Alemania de finales del XIX fue precisamente el reconocimiento de existencia de verdad en las manifestaciones que no eran reconocidas como científicas por el positivismo en boga. Así Simmel fue definido por Lukács como "...un Monet al que hasta ahora no le ha sucedido ningún Cézanne"<sup>22</sup> y la sociología como una "forma de arte"<sup>23</sup>.

En todo caso, nos ha interesado reconocer en los conceptos del humanismo la imposibilidad del trabajo metodológico unificado en el sentido que lo propuso la metodología positivista comteana, más aún cuando la institucionalización de las disciplinas sociales ha necesariamente creado cercos metodológicos que han tratado de ser superados, como dijimos al inicio, por mescolanzas metodológicas como la transdisciplinariedad<sup>24</sup>. Esta imposibilidad de la unificación metodológica nos revela en toda su importancia la hermenéutica propuesta como posibilidad de conocimiento de las ciencias del espíritu. Sin embargo, como ha sido señalado, la utilización de la hermenéutica como centro metodológico sin basamento teórico produciría "...una serie de interpretaciones textuales una detrás de la otra, sin ideas que guíen, valores o metanarrativas de ningún tipo"<sup>25</sup>. Estamos básicamente de acuerdo con esta idea y creemos que la propuesta gadameriana resiste tal crítica en la medida que la hermenéutica ha sido pensada como una posibilidad de comprensión de la interpretación de la experiencia humana, que está guiada por los propios conceptos del humanismo que, en definitiva, están dirigidos a la formación del hombre.

La centralidad de la hermenéutica para las ciencias del espíritu permite colocarse en la posición de comprender el sentido de los hechos sociales, ¿qué ha permitido que tal fenómeno haya llegado a ser lo que es? ¿cómo lo ve el otro?. La respuesta a tales preguntas nos hace ir de nuevo a la fundamental cuestión planteada por Gadamer: ¿en qué radica lo científico de las ciencias del espíritu? Hasta ahora al menos podemos afirmar con cierta seguridad que no

---

<sup>22</sup> Wolf Lepenies: *Ibid.*, p.258.

<sup>23</sup> Robert Nisbet: *La Formación del Pensamiento Sociológico*.

<sup>24</sup> Julio López: *La música de la posmodernidad*, p.18.

<sup>25</sup> Agnes Héller: *Ibid.*, p.78.

radica en el problema metodológico, es decir, lo científico de las ciencias del espíritu no es aprehensible por el concepto moderno de método o científicidad, es en cambio la propia formación del espíritu a través de los conceptos propios del humanismo la que nos permiten repensar el problema. De lo que se trata es de comprender que la separación disciplinaria de las ciencias sociales a finales del XIX no hizo sino separar en términos profesionales un *tipo particular de conocimiento* que requiere una respuesta que muchas veces supera el ámbito de las “esferas” de las disciplinas, y hace que, más allá de toda nostalgia gremialista, pensemos incluso en la posibilidad de desechar la sociología misma en función de la pérdida de su perspectiva intelectual<sup>26</sup>.

La necesidad de la exégesis y la hermenéutica ocupa un lugar central dentro de la práctica de las ciencias del espíritu en la modernidad. La estrechez metodológica que supone la simplificación de las características esenciales de las ciencias humanas encuentra aquí una salida posible. El filósofo español Julio López entendió la necesidad de la superación de tal estrechez disciplinaria y metodológica en los siguientes términos:

*He aquí que el teórico de las ciencias humanas sea hoy por hoy más consciente que nadie de esta interpenetración epistemológica de las disciplinas, tanto más cuanto con mayor ahínco se buscan fundamentaciones comunes – en el orden teleológico, fenomenológico, hermenéutico – a las ciencias humanas y a las ciencias naturales. Vivimos una doble tendencia a que cada especialista maneje la nomenclatura de su propia disciplina, encasillándose dentro de una curiosa “aseidad” terminológica por un lado, pero también, por otro, que el estudioso busque en los alrededores de otras teorías, incluso en otras ciencias, respiraderos metodológicos para los “sin-salida” que la propia evolución de su disciplina le plantean cada día con mayor urgencia.<sup>27</sup>*

Ahora la comprensión de la relación entre la sociología y la historia, así como la forma particular en que se da en ellas la “interpenetración epistemológica” de la que habla López, nos interesa en función de las implicaciones que para la primera ha

---

<sup>26</sup> Hugo Pérez: “Nueve puntos para debate en torno al Canon Clásico de la Sociología”, p.4.

<sup>27</sup> Julio López, *Ibid.*, p.14-15.

tenido la configuración de su canon clásico y su pertinencia actual. Por lo pronto debemos reconocer que la presencia de los autores clásicos en el desarrollo de las ciencias del espíritu es fundamental y es parte del proceso de formación que Gadamer supone como parte básica del modo peculiar de concebir el mundo humano.

### III.- EL COSTO DE LA SEPARACIÓN DISCIPLINARIA Y LA NECESIDAD DE LOS CLÁSICOS

El empeño en argumentar la centralidad de la explicación gadameriana sobre la diferencia que hace imposible la unificación metodológica entre ciencias positivas y ciencias del espíritu no es más que declarativa. La realidad es que el debate sociológico que se ha desarrollado en torno a su canon clásico y a las condiciones de la disciplina en términos de su dudosa vocación hacia el futuro, progreso, avance, solución de problemas etc. ha estado siempre medida por el baremo que se ha construido sobre la base de los conceptos positivos de científicidad y método. La certera afirmación que hace Simmel en una carta a Husserl en 1911 acerca de lo “maravilloso” que le parecía trabajar con problemas que no podían ser resueltos así como la aceptación de la sociología como ciencia sin objetivos nuevos tiene respuesta clara en la forzosa marginación a la que se vio sometido Simmel por la academia sociológica en general.<sup>28</sup>

El influyente artículo de Jeffrey Alexander sobre “La Centralidad de los Clásicos” termina defendiendo la presencia de autores clásicos desde una visión construida residualmente desde las ciencias naturales; la “visión post – positivista” que permite la existencia de autores clásicos se basa sobre la idea del consenso que permite la acumulación de trabajo empírico sin la engorrosa discusión de los problemas teóricos generales<sup>29</sup>. Aunque volveremos sobre este trabajo más adelante, queremos significar aquí que la necesidad de “mirar hacia delante” ha hecho que la sociología se mueva, efectivamente, en el marco de la legitimación frente a las ciencias naturales, *cuando el desarrollo realizado en este escrito precisamente quiere alertar sobre esta superación por imitación y abrir*

<sup>28</sup> No negamos aquí las dificultades que para Simmel supuso su condición judía, sin embargo, el carácter ensayístico y aparentemente desorganizados de sus escritos nada ganaron frente al “Gran Hermano” en que se convirtieron las ciencias naturales desde finales del siglo XIX hasta la primera mitad del XX.

*paso a la comprensión de la interpretación de los fenómenos sociales, hermenéutica que sólo puede realizarse en el marco del trabajo humanístico de formación del hombre.*

La afirmación de Merton acerca del riesgo que supone en el trabajo de los sociólogos la mezcla entre la historia y la sistemática de la teoría social<sup>30</sup> hizo inclinar nuestra atención al proceso de diferenciación entre la sociología y la historia como disciplinas que, con un cuerpo conceptual diferenciado y una metodología aparentemente propia e independiente, se veían ahora separadas en términos profesionales cuando la peculiaridad de los problemas que trabajan parece requerirlas a ambas. Aunque Merton defiende la necesidad de revisar los textos clásicos de la sociología, lo hace por medio de categorías tan próximas a las ciencias naturales como descubrimientos, adumbraciones, anticipaciones, etc. y aunque esta crítica es la que subyace al inicio del texto arriba citado de Alexander, queremos hacer notar que el papel que Merton plantea con respecto a los clásicos es el del regreso para la acumulación (acumulación en el sentido de las ciencias naturales), no el regreso para la exégesis o el comentario histórico. La función de la historia no es más que la de presentar las relaciones de los exponentes de la teoría con el contexto de su tiempo, así como las (abstractas) tareas del estudio que la difusión conlleva en las ideas, los cambios en la estructura organizacional de la sociología, etc.<sup>31</sup>

La relación entre la sociología y la historia se presenta problemática en la medida que su precariedad impide la creación de lazos metodológicos comunes para la comprensión del sentido de los problemas que ambas tratan. Además, defensas de los clásicos como las de Merton no hacen mayor esfuerzo por comprender la relación entre ambas sino que, muy por el contrario, ven la posibilidad de “inutilidad” de la vuelta a los clásicos si esto no supone una superación de sus teorías.<sup>32</sup> La explicación del surgimiento de las disputas entre sociólogos e historiadores está claramente

---

<sup>29</sup> Jeffrey Alexander: “La Centralidad de los Clásicos”, en Anthony Giddens: *La Teoría Social hoy*, p.32.

<sup>30</sup> Robert Merton: *Ibid.*, p.17.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p.52-55.

<sup>32</sup> Jeffrey Alexander sostiene precisamente lo contrario: la exégesis y el comentario alrededor de los clásicos ha sido desde la primera síntesis de Parsons el lugar común desde el cual han surgido las más importantes discusiones teóricas de la sociología.

registrada en el trabajo del historiador norteamericano Peter Burke, quien sitúa el inicio de tales disputas en el período de institucionalización de tales disciplinas, a finales del siglo XIX. Burke es un defensor de la sociología histórica y cree que la utilización de métodos comunes como el comparativo ha hecho que la separación entre estas disciplinas haya sido más formal y gremialista que efectivamente realizada en la propia investigación. Los sociólogos, dice Burke, nunca dejaron de interesarse por la historia independientemente de lo que pensarán de los historiadores. Tal afirmación, y la cronología que supone el nacimiento tardío de la sociología frente a la historia como disciplina, hace afirmar a este autor que el establecimiento de padres fundadores de la sociología puede ser equivoco en la medida que la formulación de una nueva disciplina no era explícitamente su intención.<sup>33</sup>

Aunque en el mejor de los casos esta afirmación puede ser discutible (principalmente si aceptamos que el esfuerzo de Durkheim por establecer la sociología como una disciplina científica era explícito), creemos que la importancia del señalamiento de Burke tiene mucho más que ver con la débil separación que los autores clásicos de la sociología hicieron entre los estudios sociológicos y los históricos en sus propias investigaciones. Son señalados los numerosos ejemplos históricos de El Capital de Marx, el trabajo basado en archivos de El Antiguo Régimen y la Revolución Francesa de Tocqueville, las consideraciones históricas sobre la educación de Durkheim, la monografía Histórica de Engels sobre la Guerra de los Campesinos Alemanes, la amplitud de los conocimientos históricos reflejados por Weber en sus investigaciones sobre Sociología de la Religión, el interés de Tönnies por el pasado, el tratado de Pareto sobre Atenas, Roma y Esparta etc.<sup>34</sup>

En todo caso, la afirmación anterior de Burke no tiene otra intención aquí que llamar la atención sobre la amplitud del conocimiento que las ciencias del espíritu requieren por parte de quien se aboque a la tarea de captar su sentido y la dificultad que para tal tarea ha supuesto, principalmente desde finales del XIX, el establecimiento formal de las disciplinas como ámbitos

---

<sup>33</sup> Peter Burke: *Ibid.*, p.13-14

<sup>34</sup> *Ibid.*, p.34-35.

diferenciados de conocimiento.<sup>35</sup> No podemos negar en este momento que los clásicos canonizados de la sociología son, al menos, insuficientes para los problemas que se le plantean a la disciplina hoy (Wallerstein, Luhmann,). La necesidad de abrir el canon, de aceptar los desafíos de la sociedad de principios del XXI, requiere también hacer más blandos los límites entre las disciplinas. No es casual, por ejemplo, que uno de los catedráticos más destacados del primer departamento de sociología de Estados Unidos en 1892, Albion Small, haya sido anteriormente profesor de historia, o que la primera cátedra de Antropología social en Inglaterra en la primera década del siglo pasado haya sido ocupada por Sir Jams Frazer, antiguo estudioso de la historia comparativa del pensamiento primitivo.<sup>36</sup>

Podemos rastrear un punto de vista similar, en el sentido del reconocimiento de la investigación histórica como subyacente a la sociológica, en el artículo de Connell “Why is Classical Theory Classical?”. Allí la historia del surgimiento del canon clásico de la sociología no es precisamente una historia armoniosa para nuestra disciplina, muy por el contrario, el esfuerzo que hace Connell por demostrar que la tarea de la sociología era más “enciclopedista” que canónica (lo cual está demostrado en la poca importancia con la que los autores de principios de siglo XX consideraban las obras de Weber, Durkheim o Pareto; Marx por su parte no aparecía ni por casualidad, tendría que esperar hasta bien entrado el siglo XX para ser considerado como clásico de la sociología) ubica la inclinación temática de la sociología en la idea de la “*global difference*” que es definida como la “diferencia entre la civilización de la metrópolis y lo Otro cuya mayor característica era su estado primitivo”<sup>37</sup>.

La diferencia global sobre la cual trabajó la sociología enciclopedista de principios de siglo tenía como principales preocupaciones temas fundamentalmente relacionados con el concepto de *progreso*, que necesariamente remite a la *historia* de

---

<sup>35</sup> También Pierre Bourdieu ha criticado el costo de esta separación disciplinaria: “...a causa de su afán por adecuarse a una representación mutilada de la cientificidad, los sociólogos han llegado a una especialización prematura. No terminaríamos de enumerar los casos en que las divisiones artificiales del objeto – generalmente a partir de categorizaciones realistas, impuestas por fronteras administrativas o políticas – constituyen el mayor obstáculo a la comprensión científica” (Bourdieu, 2000, 37)

<sup>36</sup> Peter Burke: *Ibid*, p.21.

<sup>37</sup> R. Connell: *Why is Classical Theory Classical?* en *American Journey of Sociology*, Vol.102, Nº6, Mayo 1997. Traducción propia.

su desarrollo. Connell explica las implicaciones que esta diferencia global tuvo en la temprana investigación sociológica:

*El bulto de material de investigación de la sociología, como Durkheim y sus colegas documentaron, no concernían a la modernidad (...) muchos de los artículos concernían a sociedad antiguas y medievales, sociedades coloniales o remotas, o exámenes globales de la historia humana. Estudios de la Guerra Santa en la antigua Israel, magia Malaya o la India Budista, asuntos técnicos de la ley Romana, venganza medieval, parentesco entre los aborígenes de la Australia central y los sistemas legales de las sociedades primitivas eran más característicos de la “sociología” como se veía en L’*Année sociologique* que los estudios de nueva tecnología o burocracia.*<sup>38</sup>

Con la sociología definida en términos de los temas arriba descritos, la utilización del método comparativo era una necesidad primaria en la medida que permitía el trabajo con sociedades primitivas y que construía, daba cuerpo, a lo que Connell llamó la “mirada imperial”, refiriéndose a la subordinación que el trabajo sociológico tenía frente a los intereses de la expansión económica del imperialismo. Aquí los planteamientos de Burke y Connell se encuentran; aunque sus escritos tienen intenciones y direcciones diferentes, la comprensión de la relación sociología – historia es fundamental en ambos, Burke señala parafraseando a Nisbet, en la misma línea de la diferencia global arriba descrita, que “el método comparativo practicado por Marx, Comte, Spencer y algunos de sus contemporáneos era un método histórico en el sentido de que colocaba a cada sociedad, e incluso a cada costumbre y artefacto, en una serie temporal que conducía desde la “barbarie” a la “civilización”<sup>39</sup>.

Este reconocimiento de lo que la primera etapa de la sociología significó, en términos de sus métodos de investigación y sus principales preocupaciones, explica la inexistencia de un canon clásico en la medida que la idea de progreso propia del positivismo francés e inglés del XIX eran incuestionables e iban de la mano de la expansión imperialista que, en Connell, no presenta una historia muy feliz para la sociología como disciplina. Sin embargo el advenimiento de la Primera Guerra Mundial, y sus implicaciones para la sociología europea y para la propia centralidad de la idea de

---

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 1516, traducción propia.

<sup>39</sup> Peter Burke: *Ibid.*, p.15.

progreso, va a marcar el fin del enciclopedismo sociológico y, luego de la experiencia del trabajo empírico de la sociología norteamericana (principalmente la escuela de Chicago), así como la influencia creciente del funcionalismo de la antropología (principalmente de Malinowski), van a dar lugar a la necesidad de la conformación de un grupo de autores clásicos. La explicación de Connell nos parece adecuada y trataremos de sintetizarla a continuación.

Luego de explicada la relación entre la sociología y la diferencia global como idea rectora de sus temas de investigación, debemos aceptar que el canon no es una construcción de vieja data. El interés de Connell tiene que ver con la caracterización del proceso histórico que ha permitido tal formación: ¿Por qué existe el canon en definitiva? ¿Por qué la sociología ha construido su memoria en torno a “la teoría clásica”? estas preguntas encuentran respuesta en distintos momentos del desarrollo de la sociología: en primer lugar la diferencia global no pudo mantenerse mucho más allá de la Primera Guerra Mundial y sus pilares fundamentales: la idea de progreso y el colonialismo europeo imperante perdieron su estabilidad. La característica fundamental de este período fue el trabajo con el método comparativo y la “gran etnografía” como posibilidades de clasificación de las sociedades en términos de sus niveles de desarrollo económico, político, institucional etc. Esta gran etnografía fue descrita por Connell como el clímax artístico de la sociología comteana.

La superación de esta primera etapa estuvo marcada por lo que hace muy poco Wallerstein, como respuesta al inquietante artículo de Connell, ha llamado el reto del eurocentrismo, entendido éste como la necesidad del reconocimiento de proyectos civilizatorios alternativos<sup>40</sup>. Connell expone las críticas realizadas por escritores no europeos sobre el carácter de la sociología como *uno de los discursos* posibles sobre lo social. El carácter burgués y metropolitano de la sociología, sobre el cual trabajaba, no era siempre aceptado como realidad natural aceptable sin mayores discusiones.<sup>41</sup>

---

<sup>40</sup> Immanuel Wallerstein: *Ibid.*, p.31.

<sup>41</sup> Esta discusión básicamente se dio en Europa, nos recuerda Lepenies que la Sociología en Alemania era considerada como una “...amenaza, porque tomaba la sociedad burguesa como algo natural para norma de sus análisis, y por ello no podía hacer justicia a la peculiaridad de Alemania ni al desarrollo alemán” Esta idea fue compartida también por Dilthey y Windelband al comprender la sociología y su positivismo como hijos de la Ilustración. (Lepenies, 1993, 250)

En el período de entreguerra, el surgimiento de la primera generación de libros de texto sobre la sociología tuvo relación con la institucionalización de la disciplina en términos profesionales, la implementación de cursos de pre - grado y el establecimiento de revistas especializadas. La sociología surgía como una “formación” intelectual. Sin embargo, el advenimiento de la Guerra del 14 al 18 es para Connell el contexto de lo que llama la “crisis de la sociología” dando por terminado el primer período que movido por la pretensión del establecimiento de leyes sociales, caracterizaba a la sociología europea. Comienza además, con el advenimiento del totalitarismo en Europa, la crisis de la sociología europea y el “florecimiento” de la sociología norteamericana entre la década de los años 20 y 50. Los grandes estudios basados en la diferencia global fueron sustituidos por el trabajo de campo impulsado desde los departamentos de antropología fundados por Franz Boas a finales del siglo XIX y su notable influencia es registrable en las declaraciones de los antropólogos más destacados de este tiempo en Estados Unidos, principalmente Malinowski y Radcliffe-Brown.<sup>42</sup>

Igualmente significativos son los estudios de la Escuela de Chicago en las primeras dos décadas del siglo XX. La publicación de *El Campesino Polaco en Europa y los Estados Unidos de América* tiene una notable significación en la medida que procuró ser una investigación fundamentalmente sociológica en la utilización de su metodología.<sup>43</sup> Nos interesa la Escuela de Chicago pues la masificación de la sociología como disciplina fue, en alguna medida, impulsada por la función de control y vigilancia que de la convulsionada Chicago permitían los trabajos de esta Escuela. Nos ha parecido digno de mención que, entre 1922 y 1929, las Donaciones de la Fundación Rockefeller a estos trabajos hayan sido de 41 millones de dólares.<sup>44</sup>

Sin embargo, y a pesar de la importancia que la Escuela de Chicago tuvo en términos del avance de la investigación sociológica empírica, su capacidad en la construcción de un marco conceptual

---

<sup>42</sup> Peter Burke: *Ibid.*, p.22

<sup>43</sup> George Ritzer: *Teoría Sociológica Contemporánea*, p.54. No es casual que en la notoriedad metodológica de esta obra Ritzer incluya la revisión de archivos periodísticos y la revisión de documentos. La metodología sociológica y la histórica están, en el sentido expresado por Julio López, “interpenetradas”

<sup>44</sup> Randal Collins: “*A Sociological Guilt Trip. Comment on Connell*” en *American Journey of Sociology*, Vol.102, Nº6, p.1536. Traducción propia.

que definiera en términos claros qué era la sociología, después de superadas las pretensiones omniabarcantes de Comte, fue muy reducida. El “triunfo empírico de la sociología norteamericana falló en la creación de un programa intelectual para la sociología”<sup>45</sup>. La disputa metodológica de las ciencias del espíritu definida al inicio de este trabajo, tiene su herencia en la dificultad que, incluso después de la década de los años 20 del siglo pasado, tuvo que enfrentar la sociología para abrirse paso entre las demás disciplinas, de las cuales ahora estaba aparentemente diferenciada en su foco de interés pero con una sustentación teórica débil.

El desarrollo de la sociología norteamericana es descrito por Jeffrey Alexander en términos tales que nos permite ubicar la necesidad del surgimiento de “tradiciones sociológicas” como piso teórico sobre el cual pudiera desarrollarse la investigación sociológica, una tarea que la Escuela de Chicago y el empirismo norteamericano en general no logró realizar con éxito.

...la sociología norteamericana de entreguerra, aunque más afianzada que la europea, también sufrió perturbaciones. La sociología norteamericana en general, y la sociología de Chicago en particular, eran peligrosamente ateóricas y profundamente empiristas. Sufrían la influencia de las teorías “instintivistas”, los vestigios del darwinismo social y las formas individualistas del pragmatismo, y adolecían de una tendencia antifilosófica que obstaculizaba la creación de una teoría sociológica sistemática.

*A fines de la década de 1930, la situación de la sociología era la siguiente: por una parte, tradiciones teóricas sin nación; por la otra, una nación sin teoría. Esta paradoja permitió el surgimiento de Talcott Parsons, la figura que a mi juicio creó el marco para el debate contemporáneo.*<sup>46</sup>

Hemos tratado de construir hasta este momento la respuesta que entre Connell y Alexander se ha formulado a la pregunta acerca de por qué el canon de la sociología. La “mirada canónica” y sus implicaciones para la sociología contemporánea nos van a interesar de aquí en adelante más en términos de su pertinencia funcional,

---

<sup>45</sup> Randal Collins: *Ibid.*, p.1537. Traducción Propia.

<sup>46</sup> Jeffrey Alexander: *Ibid.*, p.26.

es decir, en “la necesidad de integrar el campo del discurso teórico”<sup>47</sup>. que como la selección de los padres fundadores de la sociología. Lo que ha estado en el tapete del debate sociológico contemporáneo no es solamente la implicación que tiene la selección de uno u otro autor como fundador de la disciplina sino fundamentalmente el reflejo que esto supone en la unión del campo científico de la sociología en tanto disciplina profesional.

#### IV.- La construcción del canon clásico

La conformación de lo que Connell ha llamado la “Mirada Canónica” tiene su inicio en la interpretación que desde Norteamérica se hizo sobre el estudio del desarrollo de la teoría social europea, principalmente la generada desde finales del siglo XIX hasta las primeras dos décadas del XX. El punto de partida para la creación de lo que ha sido llamada la “primera síntesis de Parsons”<sup>48</sup> es la publicación en 1937 de *La Estructura de la Acción Social* de Talcott Parsons. Es importante señalar, antes de continuar, que lo que pretendemos no es una sociología de la canonicidad sino apenas la denuncia de las implicaciones que la formación del canon ha tenido en el desarrollo teórico de la sociología. Así, más que discutir el por qué de la selección hecha por Parsons de los autores clásicos de la disciplina (Marshall, Weber, Pareto y Durkheim), nos interesa demostrar cómo a través de la discusión de los clásicos que arranca con Parsons, la sociología ha encontrado el piso teórico necesario para su desarrollo en términos académicos.

La discusión que en la sociología se ha desarrollado desde el establecimiento por parte de Parsons de los padres fundadores de la teoría social clásica ha sido el eje del desarrollo teórico en buena parte de los más importantes representantes del pensamiento sociológico contemporáneo; Habermas, Giddens, Alexander, Luhmann, Nisbet, Collins, Wallerstein, Heller, Merton, Garfinkel, etc Precisamente ésta es la importancia “funcional” que Alexander le otorga a la existencia del canon clásico: la integración del campo del discurso teórico<sup>49</sup>. Tal tarea de unificación la debemos principalmente al trabajo de Parsons en el establecimiento de las relaciones entre la teoría y las tradiciones sociológicas. La historia

---

<sup>47</sup> *Ibid.*, p.42.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p.28.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p.42.

posterior de desplazamiento de la teoría funcionalista parsoniana y el esfuerzo por el establecimiento de figuras diferentes a las establecidas por él, como padres fundadores de la disciplina, debemos comprenderla como parte del desarrollo propio de la teoría histórica de la sociología, a pesar de las críticas del historicismo.

Los principales problemas planteados por la “síntesis” parsoniana en *La Estructura de la Acción Social* tienen relación con la pertinencia de la elección de los autores así como con la “idiosincrasia” que la elección de algunos de éstos tuvo para el desarrollo de sus propias doctrinas, especialmente en el caso de Weber<sup>50</sup>. Además, el esfuerzo de Parsons en la introducción de su “selección” particular de padres fundadores no tuvo necesariamente unánime aceptación en la comunidad académica más allá de los primeros 15 años luego de la Segunda Guerra Mundial. Ni Marshall ni Pareto sobrevivieron la prueba del tiempo, sólo Durkheim y Weber siguen siendo autores canónicos a pesar de la *despersonificación* que a partir de la década de los años 60 del siglo pasado caracterizó el debate teórico de la sociología. Por otra parte, la omisión de Marx en la síntesis parsoniana fue prontamente recriminada por la teoría del conflicto que tuvo importante influencia política en el contexto del surgimiento de la opción socialista de Europa del Este. La exclusión de Freud tampoco pasó desapercibida.

No obstante las críticas hechas al canon parsoniano, la unificación del campo teórico que implicó supuso la posibilidad del desarrollo que la sociología tuvo en términos académicos principalmente en los Estados Unidos a partir de 1945, la masificación de la sociología y la necesidad de textos sobre “teoría clásica” para cursos de pregrado tuvo en el trabajo de Parsons una primera respuesta. La propia idea de canonización de autores, desde su sentido original religioso supone la existencia de escrituras sagradas que, bendecidas por el carisma profético de épocas pasadas, guardan los saberes sagrados de la doctrina<sup>51</sup>. Esta religiosidad del libro descrita por Weber es precisamente la que explica las disputas que la selección de los clásicos de Parsons supuso (y supone) para el desarrollo teórico de la sociología, más aún cuando el acercamiento a la obra de los clásicos supone una “fuente de

---

<sup>50</sup> Anthony Giddens: *Política, Sociología y Teoría Social*, p.12.

<sup>51</sup> Max Weber: *Sociología de la Religión*.

autoridad académica<sup>52</sup>, un “jugar sobre seguro”<sup>53</sup>, una “insignia de membresía”<sup>54</sup> o como lo llama Giddens la obtención de “pedigrí”<sup>55</sup>.

Las críticas realizadas al canon de Parsons desde distintas corrientes de pensamiento sociológico están enmarcadas en esta disputa sobre lo que la teoría social clásica debe suponer, a fin de cuentas no son sólo autores sino también problemas los que se canonizan y se convierten en sociológicos por consenso. Así, Alexander realiza una detallada revisión de las críticas que en el esfuerzo de despersonificación de los clásicos se ha realizado desde mediados del siglo XX. Desde las obras de Zeitlin, Rex y Dahrendorf se inició la crítica a la exclusión de Marx como autor clásico de la sociología; Gouldner con su traducción de *Socialismo y Saint – Simon* de Durkheim quiso mostrar una cara diferente a la funcionalista mostrada por Parsons; Bendix se encargó de alejar a Weber del sesgo normativo impuesto por las traducciones parsonianas; Mitzman mostraba la lucha contra los valores racionales en Weber frente a la orientación valorativa otorgada por Parsons; Garfinkel intentó introducir la obra de Schütz entre los clásicos al atacar el estatus “clásico” de la teoría parsoniana; Blumer contribuyó a la “recuperación” de Mead, etc.<sup>56</sup> Estos ejemplos recogen algunas de las discusiones que sobre los clásicos parsonianos se han desarrollado; además permiten ver cómo la teoría social considerada “clásica” es de reciente construcción y sigue, aún hoy, siendo cuestionada en términos de los criterios de inclusión que la guían.<sup>57</sup>

Sin embargo, y a pesar de la importancia de las discusiones teóricas que ha supuesto la discusión en torno a los elementos o tradiciones que hacen “clásica” a la teoría social, hoy es una verdad indiscutible que, en términos académicos, la sociología conserva a Marx, Weber y Durkheim como los autores canónicos por excelencia, principalmente en el sentido académico que para la disciplina y su enseñanza hemos señalado que tiene. En una afirmación

---

<sup>52</sup> Hugo Pérez, *Ibid.*, p.4

<sup>53</sup> Agnes Heller: *Ibid.*, p.67.

<sup>54</sup> R. Connell: *Ibid.*, p.1545

<sup>55</sup> Anthony Giddens: *Ibid.*

<sup>56</sup> Jeffrey Alexaner: *Ibid.*

<sup>57</sup> No nos referiremos aquí a las críticas hechas a partir de la década de los años 80 del siglo pasado desde el posmodernismo tanto a las limitaciones de la teoría social clásica como a la concepción misma de la sociología como disciplina producto de la modernidad.

plenamente auto – referenciada Anthony Giddens se permite ubicarse como el origen del canon clásico antes referido:

*En El Capitalismo y la Moderna Teoría Social incluí secciones sobre Marx tan exhaustivas como las centradas en Weber y Durkheim. Mi intención era cuestionar la idea de Parsons de la generación de 1890 – 1920 como una generación de “ruptura”, así como también alguna de las especificidades de sus interpretaciones de Weber y Durkheim. También intenté mostrar que Marx se anticipó a algunos de los teoremas clave desarrollados por Weber y Durkheim; la influencia de Marx sobre Weber aparecía sólo de forma implícita en el análisis de Parsons y yo quería dejar bien claro cuán profunda era la deuda de Weber con Marx. **Se estableció firmemente a partir de entonces la idea de un trío de padres fundadores, algo que yo no había cabalmente previsto y a lo que no quería contribuir en particular**<sup>58</sup>*

Podemos estar de acuerdo o no con Giddens en su pretensión de haber establecido la idea de un trío de padres fundadores de la sociología, poco contribuiría en este momento una valoración de tal afirmación, en todo caso lo que si podemos afirmar es que el canon clásico que actualmente conservamos en la formación sociológica de pregrado es de construcción reciente. Además, el derrumbe de la opción comunista soviética ha permitido que la discusión se mantenga abierta en virtud de la importancia o no que seguiría teniendo Marx como autor canónico; el mismo Giddens reconoce que actualmente la sociología no tiene un consenso general como el creado en la década de los años 70 del siglo pasado<sup>59</sup>.

Por otra parte los libros de texto sobre la teoría social clásica aceptan hoy la necesidad de afrontar el canon clásico con criterios más amplios que los utilizados hace 30 o 40 años. Salvador Giner en su reciente *Teoría Sociológica Clásica* ha admitido que el criterio de selección utilizado es el del *canon* que desde la perspectiva histórica, humanista y vinculada a la ética supone la sociología<sup>60</sup>. Sin embargo, tal criterio canónico supone en Giner la revisión no

---

<sup>58</sup> Anthony Giddens: *Ibid.*, p.13. Subrayado nuestro.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p.20.

<sup>60</sup> Salvador Giner: *Teoría Sociológica Clásica*, p.14

sólo de Marx, Weber y Durkheim sino también de Comte, Saint Simon, Montesquieu, Tocqueville y Mill, Spencer, Tönnies, Simmel, Pareto etc. Josexto Beriain por su parte cree en *Para Comprender la Teoría Sociológica* que es necesaria la diferenciación entre clásicos “fundadores” entre los que incluye a Marx, Weber, Durkheim, Mauss, Simmel, Tönnies y Engels y un grupo de clásicos en el ámbito del interaccionismo simbólico, entre los cuales figuran Cooley, Mead, Park, Blumer etc, esto en la medida que “...los pliegues de la teoría sociológica constituyen, más bien, la historiografía de las interpretaciones – desde el nacimiento de la sociedad industrial - sobre la *naturaleza y función de las relaciones sociales*”<sup>61</sup>.

La tríada de Marx, Weber y Durkheim no agota de manera alguna la posibilidad de la investigación sociológica; no abarcan los principales temas que la sociología estudia hoy, muy por el contrario, buena parte de la investigación sociológica actual va por caminos diferentes a los trazados por estos autores. Es claro entonces que la pertinencia del canon está estrechamente relacionada con la supervivencia académica de la sociología en términos de enseñanza de la disciplina, lo que se ha producido alrededor del canon en términos de las disputas que supone su configuración no es sino la muestra de, al menos, las exigencias que los rápidos cambios sociales han hecho en la investigación de problemas sociológicos.

En este punto nos toca dejar de mirar la “historia construida” que supone la formación del canon y voltear la mirada hacia delante. La sociología se enfrenta a inicios del siglo XXI con sociedades altamente complejas en su constitución y que además presentan, en virtud de los cambios que supuso el siglo XX, características diferentes a las que los teóricos “clásicos” observaron hace casi ya 100 años<sup>62</sup>. En virtud de lo explicado hasta este momento, y principalmente en la primera parte de este escrito, pensar en la inutilidad o impertinencia del canon no tiene sentido alguno, más cuando la existencia universitaria de la sociología a nivel mundial se basa fundamentalmente en él; la exigencia tendría que ver más bien con la comprensión de los “desafíos” a los cuales tal canon se enfrenta. Wallerstein ha puesto la discusión retórica que supone el discurso sociológico sobre el canon en el terreno más útil al

---

<sup>61</sup> Josexto Beriain: *Para Comprender la Teoría Sociológica*, p.7.

<sup>62</sup> Niklas Luhmann: *Ibid.*

preguntarse sobre el grado de inclusividad que tal canon tiene frente a los desafíos de las sociedades contemporáneas; ha diferenciado en este sentido el “legado” que supone el canon en términos de una “cultura sociológica” y los “desafíos” a los cuales se enfrenta hoy la disciplina.<sup>63</sup>

El legado de la sociología está vinculado en Wallerstein a la construcción de tres axiomas que rigen el pensamiento canónico a la luz del aporte que Marx, Weber y Durkheim han hecho a la disciplina. Estos axiomas son definidos como 1) *Existen grupos sociales que tienen estructuras explicables y racionales* (Durkheim); 2) *todos los grupos sociales contienen subgrupos que se escalonan en jerarquías y que entran en conflicto entre sí* (Marx) y 3) *En la medida que los grupos/Estados contienen sus conflictos, ello acontece mayormente porque los subgrupos de menor rango conceden legitimidad a la estructura de autoridad del grupo, basado en que esto permite al grupo sobrevivir, y los subgrupos ven ventajas de largo plazo en la supervivencia del grupo* (Weber)<sup>64</sup>. Lo que hemos llamado aquí la integración del campo del discurso teórico, siguiendo a Jeffrey Alexander, es precisamente lo que expresa Wallerstein en la identificación de estos tres axiomas; sobre la aceptación de tales ideas se ha desarrollado el campo sociológico de la disciplina, queda ahora por ver si tales axiomas, que representan la teoría social “clásica”, la “cultura sociológica” para Wallerstein, siguen siendo el reflejo de lo que la realidad misma en su complejidad exige.

En un recorrido histórico sobre los cambios que las sociedades modernas experimentaron en las tres últimas partes del siglo pasado, Wallerstein identifica seis grandes desafíos a la teoría social “clásica”. Tales desafíos están referidos a: 1) la necesidad de repensar el concepto abstracto de racionalidad; 2) la superación del eurocentrismo; 3) la aceptación de la construcción diacrónica del tiempo frente a la “historia episódica” del siglo XIX; 4) la inclusión de los estudios sobre la complejidad, 5) el feminismo y 6) la reconsideración de la existencia de la modernidad<sup>65</sup>. Estos retos son parte de la fragilidad que ha caracterizado para Wallerstein a la “cultura sociológica” y a la vez son el punto de partida para su

---

<sup>63</sup> Immanuel Wallerstein: *Ibid.*

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 19-24.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 24-45.

fortalecimiento. La pregunta sobre si los axiomas antes definidos responden a los desafíos planteados nos ubica frente a la necesidad de re-pensar la teoría social clásica y, más allá del sentido utilitario con que la academia utiliza al canon, preguntarnos si necesitamos realmente que la investigación sociológica vaya de la mano con nuestros clásicos o si nos contentamos apenas con el uso funcional que desde el pregrado hacemos de él.

#### IV.-

Hemos querido demostrar en este trabajo cómo la separación de las disciplinas humanas ha significado, tanto a lo interno de las ciencias del espíritu como en su relación con las ciencias naturales, una especialización tal de los saberes que no puede sino ser caracterizada como autodestructiva<sup>66</sup>. Por otra parte, y por esta misma situación, hemos tratado de demostrar cómo el surgimiento del canon clásico de la sociología tiene que ser contextualizado en el marco de tal separación epistemológica, principalmente en las dificultades con las cuales la sociología se ha enfrentado para abrirse camino entre las ciencias desde las dos últimas décadas del siglo XIX hasta acá. Las dificultades que el surgimiento de la sociología y su diferenciación disciplinaria han significado nos anima a aceptar con Burke que la historia de la sociología ha sido una historia de errores<sup>67</sup>

En relación al primer problema creemos que las perspectivas de las ciencias sociales en el siglo XXI deben apuntar a la superación de los límites disciplinarios propios del XIX. Así sea a través de una reunificación epistemológica de las dos culturas (las ciencias y las humanidades) o a través del surgimiento de una sociología histórica, el precio que supuso la separación disciplinaria no debe seguirse pagando.<sup>68</sup> La realidad misma nos enfrenta a los límites de nuestra mirada clásica y anti – naturalista de la sociología y las ciencias del espíritu en general. No podemos seguir pensando en la legitimación de nuestras ciencias por medio de las definiciones residuales que nos legan las ciencias naturales, es hora de aceptar que las ciencias sociales podrían ser un malentendido y que la

---

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>67</sup> Peter Burke: *Ibid.*

<sup>68</sup> *Ibid.*, p.33.

promesa de conocimiento cierto a partir de la búsqueda hermenéutica de significado no ha sido siempre exitosa.<sup>69</sup>

Los límites de la racionalidad abstracta y del cientificismo propio de la ciencia moderna y su pretensión de verdad hace necesario el resurgir de las fuentes de verdad que en virtud de nuestra necesidad de legitimación frente a lo natural hemos perdido. La distinción hecha por Ágnes Heller entre la explicación como el cerebro de la ciencia y la interpretación como su alma nos parece adecuada y plenamente útil. El rescate de la religión, la política, las artes e incluso la economía deben defenderse en contra de la ofensiva de la ciencia como ideología<sup>70</sup>. Quienes han defendido tales esferas de conocimiento frente al mundo académico han, sin embargo, pagado el precio que Burke cree ya necesario olvidar; Simmel, entre otros, es un buen ejemplo de esto.

El segundo problema planteado, el del canon clásico, se nos presenta como una realidad derivada de la diferenciación analítica de las disciplinas propias de las ciencias el espíritu dilttheyanas. La necesidad de hacer de la sociología una disciplina académicamente viable y con cierta independencia de las demás nos coloca la necesidad del canon como una suerte de paradigma Kuhniano, con la particularidad que supone que el nuestro no es siempre reflejo de un período de “ciencia normal” sino más bien parece estar, en prolongados períodos en una “crisis” más o menos develada. La propia experiencia que nos acompaña en la práctica sociológica desde la academia nos revela cuán importante es la consideración del problema de los clásicos como fuente de discusión teórica, tanto que los concursos de oposición para los docentes están básicamente estructurados sobre la tríada de Marx, Weber y Durkheim

Enfocadas en el problema del canon de la literatura, las afirmaciones de Sir Frank Kermode nos son sumamente útiles para comprender el destino del concepto de canon para las disciplinas humanas, entre las cuales la sociología se ha colado con, por cierto, no pocos inconvenientes:

---

<sup>69</sup> Agnes Heller: *Ibid.*, p.96.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p.95.

*Los cánones, que niegan la distinción entre saber y opinión y son instrumentos de supervivencia contruidos para que resistan el tiempo, no la razón, son por supuesto deconstructibles; si la gente creyera que tales cosas no deben existir, probablemente encontraría el modo de destruirlas. Su defensa ya no puede ser asumida por un poder institucional central; ya no pueden ser obligatorios, aunque, de no existir, resulta difícil imaginar cómo las instituciones académicas podrían llevar a cabo sus actividades normales, incluida la contratación de profesores<sup>71</sup>*

En el sentido descrito por Kermode el canon de la sociología sigue su destino sin titubear: resiste al tiempo más que a la razón y, además, es defendido por las instituciones pero cada vez con una mirada más proporcional a su importancia y menos referida al mito que para toda disciplina supone su época fundacional, este trabajo, aunque de limitadas pretensiones y capacidades, es un aporte más a la necesaria reubicación de la sociología como disciplina por un lado y a su canon como brújula epistemológica por el otro. Si aceptamos la propuesta gadameriana de la hermenéutica en el sentido descrito al inicio de este trabajo y estamos ganados a la idea humanista de la “formación” como posibilidad de inducción artístico – instintiva frente a la inducción lógica de las ciencias naturales, entonces el regreso a los clásicos no supondrá un trabajo meramente histórico o una retórica sociológica descontextualizada sino la superación de ambas; además, en definitiva la noción de formación introducida por Herder supone la comprensión de las tradiciones tal como han llegado a ser para nosotros, y tal proceso no puede escapar de las influencias que tales tradiciones han transitado a través del tiempo. Conocer el mundo humano y sus significados exige el desarrollo de una peculiar forma de percibir que nos obliga a formar parte de la experiencia humana; para el caso de la sociología formar parte y conocer su “historia construida” o teoría sociológica; en última instancia la historia de la sociología contiene su objeto<sup>72</sup>.

---

<sup>71</sup> Harold Bloom: *El Canon Occidental*, p.13-14.

<sup>72</sup> Anthony Giddens: *Ibid.*, p.17

Finalmente es necesario reconocer que todos los asuntos tratados en este escrito son temas de polémicas y refutaciones por doquier. Algunas discusiones centrales han quedado excluidas de nuestra exposición: fundamentalmente el cuestionamiento a la separación entre hermenéutica y positivismo reflejados en las discusiones entre Habermas y Gadamer<sup>73</sup>, la re – lectura que de Connell hace Randal Collins, la defensa parsoniana de los clásicos en las posturas neo – funcionalistas y la valoración positiva que del piso teórico del pragmatismo norteamericano se han hecho frente a la posición de Alexander. La envergadura del problema amerita un estudio mucho más detenido, la intención de este escrito es denunciar tal envergadura, de ninguna forma contenerla.

---

<sup>73</sup> Gabriel Gutiérrez Pantoja, *Metodología de las Ciencias Sociales*, p. 359-366. bir del humanismo, tales conceptos son: formación, sentido común, capacidad de juicio y el gusto.



BIBLIOGRAFÍA

- ALEXANDER, Jeffrey (1998) “La Centralidad de los Clásicos” en Giddens Anthony et al.: *La Teoría Social Hoy*, Madrid, Alianza Universidad.
- ALEXANDER, Jeffrey (1997) *Las Teorías Sociológicas desde la Segunda Guerra Mundial, Análisis multidimensional*, Barcelona, Editorial Gedisa.
- BERIAIN, Josexto (1998), *Para Comprender la Teoría Sociológica*, Editorial Verbo Divino, Navarra.
- BLOOM, Harold (1997) *El canon occidental*, Barcelona, Editorial Anagrama.
- BOURDIEU, Pierre (2000) *Cuestiones de Sociología*, Istmo, Madrid.
- BURKE, Peter (1987) *Sociología e Historia*, Madrid, Alianza Editorial.
- COLLINS, Randal (1997) “A Sociological Guilt Trip: Comment on Connell” en *American Journey of Sociology*, Vol. 102, No. 6, Mayo.
- CONNELL, R. (1997) “Why is Classical Theory Classical?” en *American Journey of Sociology*, Vol. 102, No. 6, Mayo.
- GADAMER, Hans – Georg (2001) *Verdad y Método*, Salamanca, Ediciones Sígueme.
- GIDDENS, Anthony (1997) *Política, Sociología y Teoría Social. Reflexiones sobre el pensamiento social clásico y contemporáneo*, Barcelona, Editorial Paidós.
- GINER, Salvador (s/f) *Teoría Sociológica Clásica*, Ariel.
- GUTIERREZ P, Gabriel (1998) *Metodología de las Ciencias Sociales II*, México, Oxford University Press.
- HABERMAS, Jürgen (2001) *Teoría de la Acción Comunicativa, II. Crítica de la razón funcionalista*, España, Editorial Taurus
- HELLER, Ágnes y FEHÉR, F. (1994) *Políticas de la Postmodernidad, ensayos de crítica cultural*, Barcelona, Península / Ideas.

- LEPENIES, Wolf (1994) *Las Tres Culturas. La sociología entre la literatura y la ciencia*, México, Fondo de Cultura Económica.
- LÓPEZ, Julio (1988), *La música de la posmodernidad. Ensayo de hermenéutica cultural*, Barcelona, Anthropos.
- LUHMANN, Niklas (1996), *La Ciencia de la Sociedad*, Anthropos, 1996, México.
- MERTON, Robert K. (1992) *Teoría y Estructuras Sociales*, México, Fondo de Cultura Económica.
- NIBET, Robert, (1996), *La Formación del Pensamiento Sociológico I*, Buenos Aires, Amorrortu editores.
- PÉREZ H, Hugo (2002), *Nueve puntos para debate en torno al Canon Clásico de la Sociología*, s/p.
- RITZER, George, (1993), *Teoría Sociológica Contemporánea*, Madrid, Mc. Graw Hill
- WALLERSTEIN, Immanuel, (1999), *El Legado de la Sociología, la promesa de la ciencia social*, Caracas, CENDES; UNESCO, Nueva Sociedad.
- WEBER, Max (1997), *Sociología de la Religión*, Madrid, Ediciones ISTMO.
- WEBER, Max (1993), *Ensayos sobre metodología sociológica*, Bs. Aires, Amorrortu Editores.

# **Dao: Unidad, Vacío, Totalidad. ¿Una Visión Generadora y Orgánica del Cosmos ?**

*Prof. Julio López Saco\**

## **RESUMEN:**

Nuestra intención en este trabajo, lejos de promover una recopilación pormenorizada de la historia del ideal de Dao a lo largo de los siglos, se verá abocada a interrogar la sustancia que emana del mismo, a corroborar o desmentir sus sentidos y significados simbólicos y a sugerir su pervivencia como herramienta filosófica en relación a una más que probable encarnación de arcaicos esquemas míticos.

**Palabras claves:** Sustancia, sentidos simbólicos, esquemas míticos

---

\* Profesor de la Escuela de Historia en la Universidad Central de Venezuela y de la Escuela de Educación en la Universidad Católica Andrés Bello

***Dao: Unity, Emptiness and The Total: An  
Organic and Generatrix Vision of the  
Cosmos?***

*Prof. Julio López Saco*

ABSTRACT:

Our goal in this article, far from promoting any detailed recompilation of Dao's ideal concept through of the centuries, is focused to interrogate the substance that emanates from the concept itself, to prove or not its significances and symbolic meanings. We shall suggest its permanency as a philosophical tool related with a more than probably revival of archaic mythical schemes.

**Key words:** Substance, symbolic significances, mythical schemes

## PRELIMINAR

El enfrentamiento directo, sin protección alguna, frente a uno de los conceptos clave de todo el pensamiento chino de la antigüedad, como es el del dao, no deja de ser ciertamente temerario y, como poco, arriesgado, en función de las miles de páginas escritas, algunas de gran calidad, que enseñorean su esencia y su funcionamiento tanto en los escritos confucianos como taoístas. Sin embargo, nuestra intención en este trabajo, lejos de promover una recopilación pormenorizada de la historia de este ideal a lo largo de los siglos, se verá abocada a interrogar la sustancia que emana del mismo, a corroborar o desmentir sus sentidos y significados simbólicos y a sugerir su pervivencia como herramienta filosófica en relación a una más que probable encarnación de arcaicos esquemas míticos. No tan alejado de un modo de comportamiento específico, moral y virtuoso, naturalista y eficaz, el dao, al lado de otros conceptos como Qi o Li, va a ofrecernos la posibilidad de contemplar de qué modo el pensamiento de una sociedad como la china ha buscado entender el devenir del mundo y el acontecer humano en la naturaleza, en un viaje de ida y vuelta de sorprendente vivacidad. Finalmente, debe advertirse que sería presuntuoso y utópico de nuestra parte, pretender agotar con una serie de someras elucubraciones y reflexiones, un término cuya expresión semántica y simbólica difícilmente puede ser sintetizada a través del lenguaje escrito. Su inasibilidad e intangibilidad hacen del término y su contenido, como del budismo zen, algo difícil, por no decir imposible de enseñar, y por ello, de acaparar y de someter. Intentaremos, por consiguiente, develar algunos de los más intrincados vericuetos de la compleja vereda del dao y sus implicaciones intelectuales en el seno del pensamiento cosmológico chino de la antigüedad.

### ¿ QUÉ ES DAO Y PARA QUÉ SE UTILIZA ?

El más arcaico significado del vocablo dao es “andar en cabeza” o dirigir la marcha, aunque no tardó mucho en adquirir el sentido de ley que rige la existencia. El ideograma, en su forma primitiva, muestra la señal de paso y denota movimiento, señalando un sentido de avance sin interrupciones ni titubeos. La expresión tiandao o dao del Cielo, empleado en la descripción de las órbitas celestes, acompañado de la relación vinculante del Cielo con la vida humana, a la que determina, le confirió al término ese rango semántico

concreto. Naturalmente, la correspondencia entre el dao del Cielo y el del emperador, wang dao, le generó otro sentido: el arte de gobernar correctamente, el método de ejercer el poder que escenifica y personifica, entre otros, el mítico Huangdi o Emperador amarillo, patriarca del pueblo chino. Los medios taoístas y confucionistas interpretaron dao como el principio del orden natural y la armonía, aunque con variada orientación: Laozi lo emplea como orden metafísico, tal y como ocurría en el famoso y muy apreciado Yi jing, donde abarca yin y yang, coordina su alternancia y pone orden en las mismas, y como un valor, por lo tanto, ontológico, en tanto que desde él se explica y entiende el mundo fenoménico. Hay un planteamiento racional y funcional, como logos, mientras que los confucianos lo interpretan como un mecanismo del orden moral y político necesario para el buen funcionamiento de la sociedad. En cualquier caso, se vislumbra como un poder regulador, ordenador, eficaz y emblemático de la totalidad, que expresa el eficiente orden que domina todo el conjunto de las realidades aparentes, y es entendido, así, como un poder indefinido que suele ser evocado míticamente con el Emperador Amarillo. Implica prestigio y autoridad eficaz, nociones que se explican a partir de una imagen de pivote y circulación, imagen mítica relacionada con el árbol solar, la morera hueca, el *axis mundi*. Es una totalidad alternante<sup>1</sup>, regulador de yin y yang, y cíclica, una categoría concreta que no parece ser un principio primero, “creador” de seres<sup>2</sup>, pues lo que hace es hacer que sean como son y regular el ritmo de las cosas. Aunque diferentes traductores lo han bautizado como Razón, Camino, Providencia, Logos, o incluso Dios, dao no debe entenderse como divinidad en su sentido de gobernante, monarca, jefe providente todopoderoso, arquitecto y hacedor del Cosmos. Para Chuang-tzu, según la interpretación del

---

<sup>1</sup> Tao es “yi yin yi yang tche wei Tao”, un aspecto yin, uno yang, aquí está el Tao. Véase Granet, M., *El pensamiento chino*, edit. UTEHA, México, 1959, p. 225 y ss.

<sup>2</sup> Se ha discutido mucho acerca del papel “divino” de dao como entidad creadora, en especial a partir de su consideración como una evolución del antiguo Shangdi, divinidad antropomorfa celeste, ahora sustituida por un abstracto ideal de rector supremo de los cambios del Universo. Como garante y sustentador del orden universal es identificable en Laozi con la ley cósmica de las transformaciones del mundo, un concepto ateleológico, no de Dios providente. En representaciones que descansan en un fondo mítico solapado, Laozi es el cuerpo del Dao, el “creador”, estableciendo un paralelo con el mito de Panku, y señalándose, de esta manera, una idea de transformación y fuerza motriz. En cualquier caso, se implica en el concepto una indeterminada eficacia y un principio de eficiencia que son rasgos eminentemente mítico-religiosos. Consúltese al respecto, Preciado, I., *Las enseñanzas de Lao zi*, edit. Kairós, Barcelona, 1998, pp. 45-47. El dao como abstracción de una arcaica divinidad femenina primordial puede verse en Kaltenmark, M., *Lao tseu et le taoïsme*, edic. Seuil, Paris, 1965, p. 50 y ss; véase también, Watts, A., *El camino del tao*, edit. Kairós, Barcelona, 2000, pp. 84-85 y ss.

padre Carmelo Elorduy<sup>3</sup>, el Tao es creador, fecundo e inmanente en todo, pues penetra los seres, y como el Inteligible platónico, es la unidad primera y suprema, la sabiduría y la Verdad, trascendente, no originado pero hacedor y progenitor de los seres del mundo. Sin embargo, como concepto filosófico se sobrepone a la divinidad (Ti), como una especie de sobre-esencia que da vida, alimento, a la propia deidad, con lo que, sin anularla, la rebaja de categoría y reduce su poder. Los grandes personajes míticos, los soberanos, representantes del ideal modélico de monarcas sabios, obtienen así su poderío del dao. Este es el patrimonio del rey que ordena el mundo. Los héroes o demiurgos, como Yao o Yu, ordenan el Cosmos, son responsables de ese arreglo y de la armonía de las cosas, pero no son actores creadores<sup>4</sup>. En todo caso, dao es la sublimación de la eficacia y el orden que logran los héroes culturales, aunque desde un ángulo taoísta ello implique la necesaria no intervención con respecto al constante fluir natural, que no debe ser perturbado o degenerado.

En el Laozi o Daodejing, dao es la suprema realidad en su totalidad, origen e inicio, aunque también, como en el Chuang-tzu, implica un doble aspecto, un dao indecible, como origen absoluto, anterior a la producción, y otro decible al producir la manifestación de objetos y seres. En el Daodejing es una referencia al origen de todo, anterior a la existencia y principio absoluto y permanente, incognoscible. Lo que no tiene nombre, dao, posee una fase no conocible e indeterminada, wu, pero a la vez contiene las determinaciones, los nombres, you, en potencia, latentes. Así, dao es xuan, oscuridad, wu y you al tiempo, como aspectos primarios de lo Absoluto. Implica vacuidad, vacío del que todo surge, y por ello, es fecundo, y al que todo regresa, por lo que es abarcante y receptáculo, suponiéndose ciclicidad. En este sentido actúa como un punto ingravido donde todo converge y desde donde todo se difunde, en un doble aspecto complementario. Se puede argumentar que es un Constante inefable y omniabarcante de toda la realidad múltiple, de manera

---

<sup>3</sup> Cf. Chuang-tzu, capítulo 6, 6 y ss., en *Chuang-tzu*, traducción de Carmelo Elorduy, edit. Monte Ávila, Caracas, 1991, p. 25 y ss.

<sup>4</sup> Algunos mitos parecen desmentir esta afirmación teórica, como es el caso de Panku, de cuyo cuerpo, como ejemplo de hombre cosmológico que muere para dar vida, surgen los diferentes ámbitos de la naturaleza, y de sus parásitos los seres humanos, o el de la diosa Nu Kua, considerada la creadora del hombre al modelar la tierra con agua y darle vida con su hálito divino. Al respecto, véase, por ejemplo, Birrell, A., *Chinese Myths*, Univ. of Texas Press, Austin, 2000, pp. 16-17 y ss., y Binjie, C., / Yongqing, Y., *Relatos mitológicos de la Antigua China*, Miraguano edic., Madrid, 1992, en especial, p. 11 y 18.

directa, orgánica, en forma de engendramiento continuo y no en un acto creativo desde la nada, de modo que en el paso del Dao a los diez mil seres y cosas se despliega, como en un abanico, lo uno en lo múltiple<sup>5</sup>.

El vocablo dao y su sentido ha sido identificado y comparado a otros conceptos filosóficos, como la Idea de Hegel o el Apeiron de Anaximandro e, incluso, en su visión como principio material en Laozi, como Arjé, una materialidad atea que en realidad no estaría en él sino en cómo se manifiesta, de un modo particular, en todos los seres. Dao absoluto e incondicionado es idéntico a sí mismo en su falta de cambio, por ello los seres “surgen” de él, pero lo hacen como una auténtica emanación hipostática, por lo que dao no se puede concebir estrictamente como una causa primera o principio creador, una *natura naturans* o un todo donde están prefigurados los seres. Técnicamente no es creador sino que hace ser a los seres lo que son; no es una sustancia sino un proceso o sendero que siguen los organismos y que conduce a sí mismo. La materia nace del dao para luego ser origen del Cosmos y su trascendencia inicial se convierte en inmanencia en los seres a medida que se evidencia palmariamente en su forma de De o virtud. Habría así concebido un puente entre totalidad-vacuidad y particularidad-singularidad de los seres, entre absoluto y relativo, lo idealista y lo materialista, parecido al emanacionismo de Plotino, valoración que podría dar la sensación de un “dualismo” entre un principio que genera o del que todo procede, y otro que rige los cambios de los mismos, pero su carácter totalitario elimina esa presunta dualidad porque el uno y el otro son, en el fondo, lo mismo. Esa totalidad implica una ciclicidad cerrada dialéctica: la unidad del todo es la base de la escisión en opuestos que propician la síntesis de la cual surge la multiplicidad. De ese modo se pasa del Uno a todos los seres. Espiritual o material, o ninguno de los dos, el dao es ley universal funcional que propicia el orden y la armonía en el mundo<sup>6</sup>. Dao sobrepasa el mundo creado pero no se ausenta de él; en su obrar “consciente” y casi con personalidad, es la verdad inmanente a todo, verdad inteligible e “inteligencia” que conoce su verdad. Sobre todo con Chuang-tzu, dao adquiere atributos prácticamente personales, “humanos”, cuando lo nombra como Señor, Pastor o, simplemente, Maestro<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> Consúltese al respecto, Peerenboon, R.P., “Cosmogony, the Taoist Way”, *Journal of Chinese Philosophy*, n<sup>o</sup> 17, 1990, pp. 157-174, en especial, pp. 159-160.

<sup>6</sup> Cf. Preciado, I., *Op.cit.*, pp. 56-62.

## IMÁGENES SIMBÓLICAS DEL DAO

El discurrir del dao y su eficacia se elaboran metafóricamente a través del agua, en función de su transparencia, fluidez y sutilidad<sup>8</sup>. Este líquido sigue un curso natural adaptable, puesto que no fuerza ni modifica, a diferencia del hombre que, con sus acciones, culturales y civilizadoras, resiste y obstaculiza el curso natural y espontáneo de las cosas, imponiendo límites a lo que no debe tenerlo. Dao asimilado al vital líquido, símbolo de sabiduría, ofrece una imagen de quietud y perfecto equilibrio. El agua, como el dao, brota de una sola fuente, constante en su fluir, aunque después se manifiesta en múltiples formas, y es, también como el dao, lo que confiere vida, proporcionando de esta manera un enlace simbólico con lo femenino, que recuerda la valoración del engendramiento y el modo orgánico-generator del pensamiento chino. Creemos que no es descartable pensar que las concepciones y nacimientos míticos milagrosos, a través de un baño en una piscina sagrada, acto que denota fertilización o regeneración, como acontece con Chien Ti, la madre del fundador de los Shang<sup>9</sup>, puedan relacionarse con esta visión mítico-simbólica del agua como fuente generadora y femenina, débil, flexible y adaptable.

Como elemento de fecundidad cósmica, entendido como una fuerza organizadora y generadora presente en todo objeto o ser vivo, dao se identifica con la Gran Madre ( mu ) cósmica, principio primero del Universo con función “cosmogónica” presentada, en ocasiones, de forma genealógica<sup>10</sup>, subrayándose así su aspecto femenino y,

<sup>7</sup> Su inofensiva quietud inmutable impide que notemos su intervención “voluntariosa”, pero ello no le resta cierto aire de “divinidad” a su concepto, si bien se acerca más, en definitiva, al abstracto Logos que a una deidad personalizada. Sea como fuere, dao es el fundamento infinito y perfecto del mundo finito de los fenómenos.

<sup>8</sup> Véase Laozi, LXXVIII, 1-8, en *Libro del curso y de la virtud. Lao zi*, traducción de A.- H. Suárez, edit. Siruela, Barcelona, 1998, p.185.

<sup>9</sup> Dinastía que corresponde a la Edad del Bronce chino, entre 1700 y 1100 a.C. Acerca de las concepciones extraordinarias es de necesaria consulta Allan, S., *The Shape of the Turtle: Myth, Art, and Cosmos in Early China*, State Univ. of New York Press, albany, 1991, especialmente, pp. 19-56.

<sup>10</sup> Bajo una perspectiva ontológica de fundador, como Dios supremo, potencia afirmativa y acto, es designado como De o virtud. Los seres dependen de él; mientras da, los seres reciben. Al frente de esta actividad dao es movimiento y transformación, rotación circular que engloba y une, principio y fin, origen y conclusión, sin embargo, dao no debe entenderse como un Absoluto antropocéntrico inherente al Único de un pueblo elegido. Es el fundamento último, dinamismo móvil sin finalidad ni objeto, por ello, es tránsito, gran imagen sin imagen o reflejo, pero provocador de la multiplicidad de imágenes que, de paso, impiden la fascinación del fanatismo religioso. Véase al respecto del carácter “ontológico” y de la función “cosmogónica” del dao, Robinet, I., *Lao Zi y el Tao*, edic. J.J. de Olañeta, Barcelona, 1999, pp. 53-55 y p. 180.

por ende, débil y pasivo, frente a la fuerza activa de lo masculino. Aunque identificado con la madre, con la matriz pristina, parece que, algunas veces, la identificación maternal es con su virtud, con su manifestación en su labor nutricia de todos los seres en lugar de con su grado absoluto. Como vacío, punto de confluencia y dimanación en su doble condición de receptor y fecundo, su advocación como hembra misteriosa u oscura, pin xuan, implica, además de fecundidad y maternidad de todos los seres, una idea de retorno al seno, entendido como vacuidad, un proceso que está en el fondo de las actitudes de muchos místicos eremiticos de la antigüedad.

Como poder femenino-maternal, dao es la matriz que engendra y, en consecuencia, puede percibirse simbólicamente como un niño recién nacido, encarnación de la inocencia, la armónica perfección, la simpleza original y la extrema debilidad, es decir, el estado original puro y pristino. Estaríamos así en presencia de una entidad, una y autónoma ( du ), oscura y mística, el espíritu del vacío, que podría ser un recuerdo abstracto de una divinidad femenina, probablemente neolítica. La idea de la Gran Madre está bien presente en grandes ámbitos culturales de la antigüedad protohistórica como Anatolia, con la Cibeles de los frigios, Creta, con Rea, o en Tíbet, en el seno del budismo tántrico, con la figura de la Gran Madre Yum Chen.

También dao se visualiza simbólicamente como un leño que en potencia todo lo contiene, así como el recién nacido, imagen de lo que no perdió aun su unidad. El trozo de madera sin desbastar, que todavía no ha sido tallado para la fabricación de objetos, contiene a los mismos de un modo virtual. Este dao sin nombre, sin distinciones e inconcebible, es el origen de Cielo y Tierra, y con nombre, el principio, la “madre” de todos los seres del Universo. Así pues, contiene sin distinción y regula, armoniza y equilibra en su proceso de generación. Como un vapor primordial inasible, personalizado en Chuang-tzu como un personaje de nombre Hung Meng, que flota sin perseguir fines concretos y deambula sin destino, aludiendo de esta manera a lo innecesario de la intervención ( wu-wei ) y a lo impredecible de la inoperancia, es el mecanismo que inflama generadoramente el mundo, convirtiéndose en raíz y fundamento.

## EPILOGO

Los mecanismos que permiten abordar la noción de dao y su profundo sentido son, como se ha podido comprobar, variados, y hasta contradictorios, negativos y privativos, con formulaciones paradójicas y en clave cosmogónica, en relación a una dialéctica, de esencia budista, entre la existencia o you y la no existencia o wu. Como una imagen teológico-mística, que lo señala como algo que no se puede nombrar, percibir o ver, es inefable, desconocido e incognoscible en su fondo absoluto y constante, si bien cognoscible por sus efectos. Como homogeneidad absoluta, sin partes definibles, dao es Uno, la causa de la forma, y por ello, es vacío, infinito, increado y espontáneo, con un origen atemporal y con un sentido trascendente. Su manifestación no inteligible ni representable, es su virtud intrínseca. Pero también, como elemento de fecundidad universal, es una fuerza organizadora y generadora, palpable en todos los seres vivos y en los objetos. Engendrando y diseminando el mundo, ordena el Cosmos, identificándose con el principio del orden o Li, pero no es una fuerza azarosa que actúa ciegamente al modo de lo que pensaban los físicos jonios griegos, sino que se presenta como un proceso vinculador, fusionador, si bien a través de un mecanismo particular: la no-acción, la espontaneidad y la naturalidad. Como principio de cada cosa se comporta casi a la manera de un demiurgo alfarero que crea y modela, un artífice primordial. Dao es Uno y Totalidad; como Uno es la totalidad continua y homogénea, indistinta y sin limitaciones espacio-temporales; como Totalidad supone la percepción del Universo como un todo estructurado, aunque cambiante, en el cual dao es también cada cosa, adquiriendo las formas con la presente actualización de cada objeto o ser. En resumen, se percibe que puede ser varias cosas a la vez, el Uno, infecundo y solitario, que no produce, el seno uterino y maternal, fuente creativa del Cosmos y, además, el producto múltiple y sin limitaciones de aquello que compone la creación<sup>11</sup>. Encarna el wu como Absoluto indeterminable, origen y fundamento, y los wu relativos, las “proyecciones” en imágenes prácticamente holográficas del wu absoluto.

En el Yi jing, dao es la unidad original a la que todo regresa, y yi, equivalente a la mutación, la manifestación de la Unidad,

---

<sup>11</sup> Véase Robinet, I., *Op.cit.*, p. 59 y ss.

adquiriendo ambos el significado de la diversificación de lo que hay desplegándose desde el no haber, fuente pristina innombrable. Ese despliegue, desde el Uno totalitario, se realiza con ritmo binario, de dos, cuatro, hasta sesenta y cuatro trigramas. Dao, como ji o “ínfimo indicio”, “resorte cósmico”, pone en movimiento las cosas; es el momento imperceptible entre la quietud y el movimiento, la virtualidad y la realidad. Lo que está antes de las formas ( xing er shang ), se le llama dao, y lo que está después ( xing er xia ), se nombra como objetos concretos o qi. Lo que los transforma y rige es la alternancia; cuando ésta se extiende a la acción llega a todos los lugares<sup>12</sup>.

En algunas ocasiones se observa el dao hipostasiado, como en el Xiang'er<sup>13</sup>, donde aparece divinizado y formando parte integrante de la tríada superior del panteón taoísta con el nombre de Señor Tao. Otros textos, incluso, lo mencionan como Gran Santo y lo identifican con un Laozi divinizado o con la larga serie de divinidades celestes que, según la alquimia interna taoísta, habitan en el cuerpo humano y rigen cada rincón del mismo. Para algunos comentaristas de la Escuela de los Misterios, movimiento reflexivo desarrollado entre los siglos III y V, desinteresado de los asuntos públicos y dedicado a las charlas puras, como Wang Bi, el dao es casi una sustancia fundamental, de rigor metafísico, que como verdad última sólo existe cuando se concreta o particulariza. Este comentarista del siglo III unifica en el dao el concepto de Uno y wu. Este último es el principio único, el no-haber, el que no tiene las determinaciones y la finitud, no en el sentido de “nada”, de donde proceden los seres, lo que hay. El elemento de complementariedad entre lo que todavía no es y lo que ya es se evidencia en la relación entre el fundamento constitutivo o ti y el funcionamiento del mismo o yong; es esa misma vinculación que se puede observar en la imagen del árbol: la íntima conexión intrínseca entre la raíz, esencial y no visible ( ben ) y las ramas, su despliegue manifiesto y múltiple ( mo ). La raíz es el Uno, los ramajes lo múltiple manifestado pero no confuso; es esta la imbricación entre la esencia y lo accesorio que deriva del fundamento, de la raíz: de lo oscuro nace lo luminoso, el orden y la

---

<sup>12</sup> Cf. Xici, A 11-12, edic. Zhuzi jicheng, Zhonghua shuju, Hong Kong, 1978, pp. 46-47. Véase, asimismo, Cheng, A., *Historia del pensamiento chino*, edic. Bellaterra, Barcelona, 2002, en especial, pp. 163-184.

<sup>13</sup> Comentario anónimo del Daodejing redactado en el siglo III.

armonía de lo incorpóreo, el espíritu del dao y lo corporal del espíritu. Lo amorfo toma forma y lo que la tiene regresa a su amorfidad, cerrándose el ciclo<sup>14</sup>.

Dao encierra, por consiguiente, la simpatía solidaria entre la naturaleza y el hombre. Es un principio, neutro y global, de la espontánea realización, de toda coexistencia que propicia las relaciones de las interacciones, y por ello, el desarrollo natural de las cosas. También es, para los confucianos, la eficacia del príncipe-maestro, que aparenta ser como la del rey-sabio mítico, modelo ideal de soberanía, aunque sea una eficacia moral, de virtudes humanas, y social. Como el gran ordenador natural, de armoniosa perfección, lo mejor que podemos hacer es no perturbarle, seguir, como lo intuyen los taoístas desde la antigüedad, su discurrir espontáneo y amoldarnos a él. Para que cunda el ejemplo, dejemos, sabiamente, de intervenir definiendo lo auténticamente indefinible para sostener su imagen de absoluta quietud y perfecto equilibrio natural que, tradicionalmente, siempre ha sabido ofrecer, conservar y transmitir.

---

<sup>14</sup> A pesar de reflejar una "entidad", el dao no posee lugar alguno donde estar o permanecer fijo, y aunque es duradero, no tiene principio ni fin.



BIBLIOGRAFÍA

ALLAN, S., *The Shape of the Turtle: Myth, Art and Cosmos in Early China*, State Univ. of New York Press, Albany, 1991.

BINJIE, Ch., / Yongqing, Y., *Relatos mitológicos de la Antigua China*, Miraguano edic., Madrid, 1992.

BIRRELL, A., *Chinese Myths*, Univ. of Texas Press, Austin, 2000.

CHENG, A., *Historia del pensamiento chino*, edic. Bellaterra, Barcelona, 2002.

CHUANG-TZU, traduc. Carmelo Elorduy, S.J., edit. Monte Ávila, Caracas, 1991.

ELORDUY, C., *La gnosis taoísta del Tao Te Ching*, Instituto de Investigaciones Históricas, UCAB, Caracas, 1973.

GRANET, M., *El pensamiento chino*, edit. UTEHA, México, 1959.

*I Ching*, edic. y traduc., Mirko Laver, edit. Akal, Madrid, 1990.

KALTENMARK, M., *Lao tseu et le taoïsme*, edic. Seuil, Paris, 1965.

LAO ZI. *Libro del curso y de la virtud*, trad. A.- H., Suárez, edic. Siruela, Barcelona, 1998.

PEERENBOON, R.P., "Cosmogony, the Taoist Way", *Journal of Chinese Philosophy*, n° 17, 1990, pp. 157-174.

PRECIADO, I., *Las enseñanzas de Lao zi*, edit. Kairós, Barcelona, 1998.

ROBINET, I., *Lao zi y el Tao*, J.J. de Olañeta edic., Barcelona, 1999.

SCHIPPER, K., *El cuerpo taoísta*, edit. Paidós-Orientalia, Barcelona, 2003.

WATTS, A., *El camino del Tao*, edit. Kairós, Barcelona, 2000.

WONG, E., *Taoísmo. Introducción a la historia, la filosofía y la práctica de un antiquísima tradición china*, edit. Oniro, Barcelona, 1998.

## ***Dos Posibles Fuentes del Genio Maligno***

*Alfredo D. Vallota*

### RESUMEN

En el trabajo se presentan dos posibles fuentes de inspiración de la figura del Genio Maligno que Descartes propone en el final de la primera meditación, como culminación de su proceso para poner en duda todos los conocimientos aceptados hasta entonces. Una de ellas es la obra *Amphitruo* o *Anfitrión* de Plauto y la otra las desgraciadas andanzas de Urban Grandier, párroco de Loudun, sometido a proceso de hechicería en 1631.

**Palabras claves:** *Descartes, Genio maligno, Plauto, Anfitrión, Grandier, Loudun*

## ***Two Probably Sources for Descartes' Evil Geenie***

*Alfredo D. Vallota*

### ABSTRACT:

Descartes proposes an Evil Geenie at the end of the first meditation, as culmination of his process of questioning all the accepted knowledge until then. In this paper two probably sources of inspiration for the Evil Geenie are presented. One of them is the play *Amphitruo* by Plauto, and the other one is the unfortunate adventures of Urban Grandier, parish priest of Loudun, prosecuted in a judicial process by sorcery in 1631.

**Key words:** *Descartes, Evil Geenie, Plauto, Amphitruo, Urban Grandier, sorcery.*

Sabido es que Descartes no es generoso en el reconocimiento de las fuentes que pueden haber contribuido a su pensamiento o al desarrollo de sus ideas, cuya originalidad e importancia en la filosofía y en el pensamiento occidental nadie pone en duda. Esto, además de que pudiera ser una característica personal, también es señal de un estilo de su época, diferente al que adoptamos en nuestros días, mucho más interesados en la abundancia y manejo de citas y autores que en la consistencia y originalidad de lo que se propone.

En vista de esta ausencia, queremos considerar cuáles pueden haber sido las fuentes de las que el filósofo francés derivó el fantástico y pertinaz Genio Maligno, el postrer argumento de la duda que esgrime en la primera de sus Meditaciones Metafísicas. Sin duda que la fama y la eficiencia del Genio Maligno en cumplir su cometido son indiscutibles, de un escepticismo tan abrumador que deja al hombre sumido en la más profunda soledad epistemológica del final de la Primera Meditación. Pero, cabe preguntarse ¿Fue la creación cartesiana original? ¿Hubo fuentes que inspiraron a Descartes a crear semejante figura? Tratando de responder a esta pregunta comentaremos dos opciones. La una es propuesta por Benjamín García-Hernández que sostiene una clara influencia de las obras de Plauto en todo el pensamiento cartesiano;<sup>1</sup> la otra, sugerida por R. Popkin,<sup>2</sup> es el escándalo de la acusación de hechicería a Urban Grandier de Loudun que durante más de 10 años fue la comidilla de toda Europa.

#### EL GENIO MALIGNO

*La fantásiosa figura del Genio Maligno culmina la serie de objeciones escépticas con las que Descartes, en su afán de alcanzar un fundamentum absolutum incocussum veritatis, un conocimiento indubitable que superara cualquier escepticismo, opera su radical duda universal y, aplicando el principio metodológico de descartar a lo dudoso como si fuera falso, destruye desde los cimientos todo el andamiaje en el que se apoyaba el conocimiento según la concepción tradicional. Para el momento en que se introduce*

---

<sup>1</sup> García-Hernández, B.: *Descartes y Plauto, la concepción dramática del sistema cartesiano*, Tecnos, Madrid, (1997).

<sup>2</sup> Popkin, R.: *Historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, FCE, México, (1983), p.272.

*este personaje en la primera de las Meditaciones Metafísicas,<sup>3</sup> Descartes ha socavado la confianza ingenua en la información sensorial, pero resta agrietar la coherencia formal del discurso matemático y someter a la razón misma al juicio inquisidor.*

*Para ello emplea la figura del Genio Maligno, un ser tan astuto y engañoso como poderoso que se complace en engañarme cada vez que pienso en la existencia de los correlatos de mi pensar, cualquiera que sea el contenido de ese pensar.<sup>4</sup> El Genio Maligno, presentado con características dramáticas,<sup>5</sup> tiene el fin de interrumpir toda conexión entre los contenidos de mi pensar, contenidos acerca de cuya verdad no puedo dudar si se presentan claros y distintos, y los correlatos de esos contenidos puesto que, cada vez que pienso que dos más dos con cuatro, o en mi propio cuerpo, o en la luna y las estrellas, el Genio Maligno podría estar engañándome. El Genio Maligno, que Descartes presenta como una alternativa a un Dios engañoso, se emparenta con el papel que juega Satanás en el cristianismo, cuya esfera de acción es lo material y el mundo, forzando a que el hombre sólo pueda estar seguro de sus cogitatum.<sup>6</sup>*

La poderosa figura del Genio Maligno hace que Descartes pueda superar su engaño con el conocimiento verdadero de su propia existencia, el *Cogito*. Sin embargo su presencia se mantiene e impedirá alcanzar cualquier otra verdad hasta que logre demostrar la existencia de un Dios que garantice que las ideas claras y

<sup>3</sup> Descartes, R.: *Meditaciones Metafísicas*, Edición de *Obras Completas* de Adam y Tannery (AT en adelante) Tomo IX, p. 18, Traducción de E. Olazo y T. Zwanck (OZ en adelante) para Descartes, *Obras Escogidas*, Ed. Charcas, Buenos Aires (1980), p. 221.

<sup>4</sup> El Genio Maligno es visto por muchos comentaristas como una máscara del Dios Engañador que Descartes presenta como primera alternativa para el engaño universal, pero que luego deshecha pues considera que el engaño es más verosímil si surge de la impotencia que de la omnipotencia divina. Cfr. Arbaizar, B. *El Genio maligno en Descartes y la reiteración moderna de la metafísica*, Revista de Filosofía, Univ. Complutense de Madrid, Vol. 27, #1, (2002)p.22

<sup>5</sup> Cfr. Descartes, R. *Meditaciones Metafísicas*, Med. I, AT IX, 17.OZ 221: *Cierto genio maligno, tan astuto y engañoso como poderoso, que ha empleado toda su habilidad en engañarme. Pensare que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y todas las cosas exteriores que vemos no son sino ilusiones y engaños de los que se sirve para sorprender mi credulidad. Me considerare a mí mismo como sin manos, sin ojos, sin carne, sin sangre, como falto de todo sentido, pero en la creencia falsas de tener todo esto*

<sup>6</sup> Cfr. Heidegger, M.: *El Nihilismo europeo en Nietzsche II*, Destino, Barcelona, (2000), pp. 119-127.

distintas son verdaderas y les corresponde un existente fuera de nuestro pensar.<sup>7</sup>

Sin duda que un motivo como el del Genio Maligno forma parte de las dudas que el mismo Descartes llamó *hiperbólicas*, exageradas, de difícil credibilidad y pareciera un alarde de fantasía el haberlo creado. Pero hay antecedentes que nos permiten especular acerca posibles fuentes de inspiración que podrían haber ayudado al filósofo a delinear la figura del Genio Maligno y ofrecemos dos opciones, sin podernos decidir definitivamente por ninguna ya que el filósofo nada dice al respecto. Una es la influencia del *Amphitruo* o *Anfitrión* de Plauto. La segunda es la figura de Urbain Grandier, párroco de la aldea francesa de Loudun, que en 1631 fue el protagonista de un gran escándalo al ser acusado por las monjas de un convento de ursulinas de ser agente de los demonios que las poseyeron.<sup>8</sup>

#### PLAUTO Y EL AMPHITRUO

Mal conocemos la vida de Titus Maccius (o Maccus) Plautus,<sup>9</sup> que vivió entre el siglo III y comienzos del siglo II a.n.e.. No hay ningún dato fidedigno acerca de la fecha de su nacimiento que podría haber estado entre 259 y 251 a.n.e. en Sarsina, ciudad relativamente importante de la Umbría septentrional, cerca de los Apeninos. Nada sabemos de lo que Plauto hizo allí, y se ignoran las razones de su viaje a Roma, quizás como soldado luego de participar en la derrota de los Galos en la campaña de Lucio Emilio Pappo en el 226. De él nos han llegado 20 comedias de las 130 que se le adjudicaban, siendo el *Amphitruo* la primera en el orden alfabético del *Corpus plautinum*.<sup>10</sup>

<sup>7</sup> Cfr. Vallota, A.D.: *Preliminar cartesiano*, IDEA, Sartenejas, (1994), p. 24.

<sup>8</sup> Huxley, A.: *Los demonios de Loudun*, Sudamericana, Buenos Aires, (1972).

<sup>9</sup> Este nombre fue propuesto por Ritschl ya que hasta mediados del siglo XIX se lo conoció como *M. Accius Plautus*. El trinombre sería de alguna ma.n.e.ra anacrónico ya que la combinación de *praenomen*, *nomen* y *cognomen*, y no para escritores de origen humilde como Plauto, se instalaría recién en el 77 a.n.e.. Probablemente este nombre fuera una colección de apodos: Titus podría significar miembro viril, que hace referencia a un enorme falo que era usado muy frecuentemente en las comedias italianas; *Maccus*, escritor, quizás un apodo que ganó siendo actor de Atelanas. También *Plautus*, que significa perro de orejas grandes y colgantes, o *Plauti*, que era el nombre en Umbría para quien tenía los pies planos, sería un apodo derivado de su actividad teatral, ya que habría sido uno de los actores que actuaba sin coturnos ni zancos sino descalzo, planipedes, por lo que el trinombre podría ser una conjunción de apodos. Cfr. Bravo, J.R., *Introducción en Plauto, Comedias I y Comedias II*, Edición de José Román Bravo, Ed. Cátedra, Madrid, 1997.

<sup>10</sup> Plauto, *Comedias I y Comedias II*, Edición de José Román Bravo, Ed. Cátedra, Madrid, 1997.

En Roma se dedica al teatro, sin que tengamos claro si como actor, operario, traductor, o escriba. Probablemente era actor, dado el conocimiento que muestra en sus obras de la escena y del repertorio griego. De todas maneras, ganó suficiente dinero como para dedicarse al comercio, pero se arruina, al punto que la tradición dice que se vio obligado a trabajar empujando una noria o molino. El fracaso comercial de Plauto pudiera haber resultado de la guerra contra Aníbal, alrededor del 218 a.n.e.. La fecha atribuida a su comedia más antigua, *Arsina*, es del 207 a.n.e. y Cicerón (*Brutus* 73) informa que para el 197 a.n.e. Plauto ya había estrenado varias comedias. Nada se sabe del resto de su vida. Según testimonio de Cicerón (*Brutus* 15, 60), murió en 184, el año de la censura de Catón, aunque bien pudiera ser que alcanzara el 180 a.n.e..

El *Amphitruo*, escrita alrededor de 187-189 a.n.e., fruto del período de madurez del autor, es la más famosa y apreciada de las comedias de Plauto. Es la única de tema mitológico, aunque tratado en clave de farsa o parodia. Toda la obra de Plauto se inscribe en lo que se ha dado en llamar *fabulae palliatae*, es decir, adaptaciones de la comedia nueva griega, y griegos son los personajes puestos en escena. De un gran número de ellas se han conseguido los originales inspiradores, que pertenecen en su mayoría a los tres grandes de la *Nueva Comedia Griega*: Menandro, Filemos y Difilo. Pero no es así con el *Amphitruo* que, junto con *Persa* y *Poenulus*, parecen ser obras originales, ya que no se ha encontrado ninguna posible fuente de inspiración. La gran popularidad del *Amphitruo* de Plauto a lo largo de los tiempos se manifiesta en dos voces de la lengua castellana que recogen los nombres de sus principales personajes: *sosía*, para señalar a un imitador o un doble y *anfitrión*, para señalar al que invita o recibe en su casa.

Si bien la originalidad no es el mérito de Plauto, como tampoco la elaboración de sus héroes, su comicidad se funda en acentuar el carácter grotesco de los personajes y, sobre todo, la medida, la música y el extraordinario dominio de la lengua, delicia de los lectores y desesperación de los traductores. Su estilo es ingenioso, exuberante, sonoro, altamente estilizado, lleno de dobles significados y juegos de palabras, de vivaces diálogos, adaptando el idioma en giros y expresiones capaces de expresar desde groserías hasta los más altos sentimiento y, sobre todo, sumamente divertido. Estos méritos le fueron reconocidos desde antiguo y, excepción hecha de Horacio, fueron unánimes los elogios a Plauto al punto que Elio Estilón

afirmaba que las musas, de hablar en latín, lo harían en el latín de Plauto, el más puro de Roma, elegante, sin asperezas, sin expresiones dialectales, ese que harán suyo Julio César y Cicerón. No en vano Gelio llamaba a Plauto *Honor de la lengua latina y Príncipe de escritores*.<sup>11</sup>

La acción de *Amphitruo* o *Anfitrión* tiene lugar en Tebas, cuando Anfitrión, hijo de Alceo, Rey de Tirinto y casado con su prima la bella Alcmena, hija de Electrion, rey de Micenas, sale a hacer la guerra contra los teléboas. Los teléboas o tafios, dirigidos por Pterelao, habían asolado Micenas, pero ocurre que durante los primeros combates, Anfitrión mata accidentalmente a su suegro. Se refugia en Tebas desde donde, a petición de su esposa, lanza una nueva expedición de castigo contra sus enemigos a los que finalmente derrota matando a Pterelao

Durante la ausencia del marido Júpiter, perdidamente enamorado de la joven esposa de Anfitrión, adopta la forma del esposo para visitarla y satisfacer sus deseos<sup>12</sup> y Alcmena, que estaba embarazada de Anfitrión, queda también embarazada de Júpiter. Mientras Júpiter se aprovecha del engaño, su hijo Mercurio le cuida la espalda adoptando la apariencia de Sosía, el esclavo de Anfitrión. Alcmena, por supuesto, no puede evitar el engaño y piensa que está con su marido cuando en realidad se encuentra en pleno adulterio. Cuando Anfitrión regresa se da una serie de enredos, que se resuelve cuando el mismo Júpiter aclara la confusión. Finalmente Alcmena da a luz gemelos, engendrado uno por Anfitrión y otro por Júpiter.

Acto Primero: Sosía llega a palacio para informar a Alcmena del triunfo de Anfitrión y se encuentra con Mercurio, que luce su misma apariencia y, por supuesto, conoce todo lo que ha sucedido. Mercurio cuida la puerta porque dentro Júpiter, bajo la figura de Anfitrión, hace creer a Alcmena que abandonó el campamento para visitarla y está gozando de sus favores al par que le relata los pormenores de la batalla. Conociendo la inminente llegada del auténtico Anfitrión, Júpiter se despide con excusas. En la puerta, el auténtico Sosía, luego de un vivaz diálogo con Mercurio-Sosía, termina en un mar

---

<sup>11</sup> Cfr. *Introducción* de José Román Bravo a Plauto, *Comedias I y Comedias II*, Edición de José Román Bravo, Ed. Cátedra, Madrid, 1997.

<sup>12</sup> Júpiter se transforma numerosas veces en la mitología. Así, amó a Dánae como lluvia de oro, a Antiope convertido en sátiro, a Europa como un toro y a Leda como un cisne.

de dudas acerca de sí mismo, de sus percepciones inmediatas, de sus experiencias pasadas, de las referidas a su propio cuerpo y hasta acerca de quién en definitiva es y concluye

*Cuando lo observo detenidamente y recuerdo mi propio aspecto... su parecido conmigo es extraordinario. Lleva el mismo pétaso<sup>13</sup> y el mismo vestido. Se parece a mi tanto como yo mismo: las piernas, los pies, la estatura, el corte de pelo, los ojos, la nariz o los labios, las mandíbulas, el mentón, la barba, el cuello, todo él... Pero cuando lo pienso (cogito) no hay duda que soy (sum) el que siempre he sido.*

Acto Segundo: Anfitrión se ha encontrado con Sosía que, confundido, le afirma que simultáneamente está en la casa y con él. Sorprendido, Anfitrión lo acusa de estar borracho, enfermo, delirando, burlándose, víctima de un maleficio o soñando al sostener que puede estar en dos lugares simultáneamente. La situación se torna más confusa para Anfitrión cuando se encuentra con Alcmena, que recién lo ha despedido o, al menos, es lo que ella cree, y lo recibe con frialdad puesto que su marido poco antes se había retirado por urgencias de la guerra y resulta que ahora regresa intempestivamente. Entre ambos esposos surge una seria discusión y, cuando Alcmena le cuenta que acaban de pasar la noche juntos y se muestra conocedora de los relatos de la guerra, Anfitrión concluye que está *loca, sueña* o es una engañadora y adúltera.

Acto Tercero: Júpiter retorna con la intención de sembrar el máximo de desconcierto. Toma el lugar de Anfitrión frente a Alcmena para apaciguarla, lo que logra y es nuevamente aceptado por ella. Igualmente engaña a Sosía a quien envía a buscar a Blefaron, el piloto de su nave para que venga a cenar con ellos, y podemos leer su reflexión

Ambos, la dueña y el siervo se engañan puesto que piensan que soy Anfitrión y se equivocan por completo

---

<sup>13</sup> El pétaso es un sombrero de fieltro de alas anchas usado por los campesinos y viajeros. En la obra, Plauto hace que Mercurio-Socia lleve una pluma en su pétaso y Júpiter-Anfitrión lleve una cadenilla de oro en el suyo para que el público pueda distinguirlos.

Se suceden equívocos generados por el encuentro de Anfitríón con Mercurio- Sosía, que lo irrita, pero cuya ira recibe el verdadero Sosía cuando se reencuentra con su amo.<sup>14</sup>

Acto Cuarto: Ante Blefaron se presentan los dos Anfitríón, que son indistinguibles para el piloto. El verdadero Anfitríón se desespera ante la imposibilidad de ser reconocido por los miembros de su familia y por los suyos, mientras que Júpiter-Anfitríón acude a ayudar a Alcmena que está de parto.

Acto Quinto: El parto de Alcmena, tal como su sierva Bromia se lo relata a Anfitríón, ha sido todo un acontecimiento, pleno de prodigios. Alcmena ha parido gemelos, sin dolor, en medio de estruendos, luces, truenos, como si el universo entero se hubiera caído encima. De hecho, uno de los gemelos mata a dos serpientes aladas que bajaron del cielo para atacarlo.<sup>15</sup> Entonces Júpiter le cuenta a Alcmena que ése es su hijo, ya que mantuvo relaciones con ella bajo la figura de Anfitríón y el mismo Júpiter le aclara todo el enredo al mismo Anfitríón. Anfitríón, iluminado por el dios, recobra el contacto con la realidad y acepta nuevamente a Alcmena. La obra cierra pidiendo un aplauso para Júpiter, el supremo hacedor de estas confusiones.

Sin duda que los aspectos de la obra de Plauto que coinciden con la figura del Genio Maligno son numerosos y claros. Bastaría mencionar el diálogo que tienen Mercurio- Sosía con Sosía para establecer una evidente similitud, ya que en él se revela no sólo todo el proceso de la duda sino también el cogito de Sosía, forzado por la violencia de Mercurio. Pero no son sólo detalles fragmentarios sino que toda la tragicomedia permite establecer una relación no sólo argumental sino de coincidencias terminológicas y fraseológicas, destacado por numerosos comentaristas de la obra

---

<sup>14</sup> Entre el final del tercer y comienzo del cuarto acto hay una ausencia que se estima en 300 versos, aunque la trama de la obra se puede seguir gracias a fragmentos recopilados en otros tratados. En el siglo XV Hermolao Bárbaro intentó completar esta ausencia, agregando 38 versos al acto tercero y 137 al cuarto que transcurren entre Anfitríón, Sosía y Blefaron.

<sup>15</sup> Se trata de Heracles, Hércules, fruto de las ilícitas relaciones con Júpiter. El otro gemelo, el hijo de Anfitríón, es Ificles. Es claro que Ificles nace en término regular de gestación, pero no está claro el de Hércules, porque podría haber sucedido a la noche siguiente de las relaciones con Alcmena, aunque Plauto insinúa que es sietemesino ya que Júpiter tuvo relaciones con Alcmena antes que las escenas que registra la obra. Mercurio dice al público que Júpiter ha querido que fuera un solo parto para ahorrarle dolor a su amada Alcmena. (Acto I, Escena 2, 482.)

de Plauto.<sup>16</sup> El Genio Maligno parece una recreación del Mercurio-Sosía plautino, cuya característica es la maldad y el engaño. El Mercurio-Sosía de Plauto, tal como lo describe, es *malvado sagaz y astuto*, tal como genio es *maligno y sagaz*, y en la versión francesa agrega *tramposo*.

#### URBAN GRANDIER

Casi en el mismo año en que Joachim Descartes, consejero del Parlamento de Rennes, llevaba a su hijo Rene a La Flèche, el canónigo Grandier des Saintes llevaba al colegio jesuita de Burdeos a su sobrino Urbain, hijo de un abogado hermano suyo. Urban permanecería allí casi 10 años, primero como escolar y luego como estudiante de teología. Ordenado en 1615, realizó cursos del noviciado jesuita, pero sin verdaderos ánimos de ingresar en una orden tan rigurosa sino buscando protección para su futura carrera sacerdotal. Los años de estudios, aplicación, buena conducta y esfuerzo tuvieron éxito ya que a los 27 años recibió el beneficio de Saint-Pierre-du-Marché, en Loudun, al par que la canonjía de la iglesia de la Santa Cruz. Todo parecía anunciar un ascenso sin límites ni tropiezos.

Loudun era una pequeña ciudad de unos 15.000 habitantes, con sus habituales calles sucias y sus olores, su mayoría de pobres, una pequeña clase media integrada por comerciantes, artesanos y funcionarios y, en lo alto de la escala social, terratenientes, magnates feudales, ricos mercaderes y los señoriales prelados, divididos entre católicos y protestantes. Dominaba la ciudad el todavía poderoso castillo medieval construido por los condes de Poitiers, que pronto perdería toda autonomía con la concentración de poder del Cardenal Richelieu. No era una ciudad de santos ni de notable religiosidad espiritual sino más bien obediente a los formalismos de la religión y, con el trabajo, los chismes acerca de los vecinos, las alegrías y desdichas de la familia, las controversias de la política y de la religión, llenaba la vida de la gente.

Allí se incorpora Urbain, joven, alto, atlético, muy apuesto, de grandes ojos negros, rizado cabello, cuidada barba, afinado bigote de alzadas guías, bien preparado, dotado con el don de la elocuencia,

---

<sup>16</sup> Cfr. García-Hernández, B.: *Descartes y Plauto, la concepción dramática del sistema cartesiano*, Tecnos, Madrid, (1997), pp. 195-196.

con aire de autoridad pero con buenos modales y vivaz conversación, para reemplazar a la decrepita nulidad que había sido su antecesor. Urbain personificaba la nueva generación de sacerdotes promovidos en Francia, especialmente formados bajo la celosa tutela de los jesuitas, en los que se cifraba la esperanza de revertir la escandalosa imagen sacerdotal de excesos que, en muchos sentidos, había originado la revuelta luterana de la Reforma. También se buscaba corregir una sociedad en la que, podría decirse, los tabúes sexuales no existían y un hombre de recursos y posición podía satisfacer todos sus apetitos casi *ad libitum*, si no era muy exigente en cuanto a limpieza. Claro es que Urbain, por nacimiento, pertenecía a esta clase y sin duda aspiraba a satisfacer ambos cometidos, descollar en la iglesia y disfrutar la vida.<sup>17</sup>

En Loudun, Grandier se mostró como un sacerdote capaz, dando sermones de virtuosa facundia, con muestras de sólida sabiduría, señalando buenas doctrinas en forma entretenida y denunciando abusos y faltas sin poner mientes en el sitio que ocupaban los culpables, incluyendo monjes, sacerdotes y grandes señores. Fue admitido entre los notables del pueblo, como el elegante jurisconsulto, historiador y poeta Scévole Sainte-Marthe, autor de una obra acerca del cuidado de los niños que tenía 10 ediciones, o el Gobernador Jean D'Armagnac, que no dudaba en dejarlo a cargo durante sus ausencias.

Paralelamente no ocultaba sus inclinaciones amorosas, lo que lo hizo rápidamente popular y aceptado entre las mujeres y, por supuesto, malquisto entre los hombres. Para las féminas Grandier era un ejemplar deseable por apariencia y gestión, que no ofrecía resistencia y estaba envuelto en esa atmósfera entre exquisita y repulsiva que rodea a una relación prohibida, ejerciendo sobre ellas un efecto casi mágico. Para los hombres, además de esta afrenta y a pesar de sus méritos, era un extranjero que se apropiaba de los diezmos de Loudun, acompañado de un séquito conformado por su madre, un hermano sacerdote que fue nombrado vicario de San Pedro, otro que medraba en pos de algún cargo sobrante, un tercero

---

<sup>17</sup>Urbain Grandier, 10 años después de llegar a Loudun escribió un pequeño tratado en contra del celibato de los sacerdotes, argumentando por un lado que no tiene sentido una promesa que no se puede cumplir y por otro que el sacerdote no hace votos de celibato por amor al celibato sino para poder recibir las otras órdenes, por lo que su voto no surge de su voluntad sino obligado por la Iglesia para poder ejercer su profesión sacerdotal y, en consecuencia, es inválido. Cfr. Huxley, A.: *Los demonios de Loudun*, Sudamericana, Buenos Aires, (1972), p.22-23.

que se colocó como asistente del principal magistrado y una hermana. En síntesis, la ciudad y los lechos de la ciudad se vieron invadidos por Grandier.

Rápidamente Grandier, a quien los años de estudio no le habían mitigado su egoísmo y orgullo ni le habían hecho ganar un ápice de prudencia, se vio envuelto en disputas y escándalos. El egoísta común quiere lo que quiere, pero el egoísta religiosamente cultivado, que se piensa elegido, iluminado, quiere lo que Dios quiere y esto sin duda exacerba su egocentrismo. Así coleccionó un buen número de enemigos, entre ellos uno al que no debería haber ofendido. En 1618, con motivo de una convención religiosa realizada en Loudun, reclamó con derecho encabezar la procesión que partía de su propia iglesia teniendo una feroz discusión con quien le disputaba ese privilegio, el aristócrata prior de Coussay y Obispo de Luçon, Armand-Jean du Plessis de Richelieu. Richelieu en ese momento estaba en desgracia pero, para pesar de Grandier, 4 años más tarde sería cardenal, primer ministro del Rey y amo de Francia y no lo olvidaría.

Las aventuras amorosas de Grandier se sucedían y, además de fáciles criadas, esposas insatisfechas y viudas anónimas necesitadas de consuelo, eran sus amantes regullares Ninon, viuda del comerciante de vinos; Philippe, la hija adolescente de su amigo más íntimo el fiscal público Louis Trincant, a la que embarazó; y Madeleine, hija de René de Brou, una mojigata treintañera que, a la muerte de sus padres, encontró en el párroco todo el consuelo que necesitaba y pudo descubrir lo que desconocía. Por supuesto nada de esto se ignoraba en Loudun.

Sus opositores no permanecían tranquilos y se sucedieron disputas y acusaciones, que llevaron al Obispo de Poitiers a poner ignominiosamente preso a Grandier, quien logró refutar las denuncias torpemente montadas. Pero estas disputas local adquirieron matices nacionales cuando Richelieu, en su afán de desmontar los poderes locales, ordenó la destrucción de los castillos que servían e fortalezas a los amos regionales. Grandier se anotó en el bando de los que se oponían a la destrucción del castillo de Loudun, apoyando a su amigo el gobernador. El conflicto sumaba aspectos personales, morales, religiosos y políticos.

El escándalo central sobreviene a raíz de la instalación en 1626 de un convento de ursulinas, pequeño y modesto, refugio de 17 jóvenes herederas de fortunas que se habían esfumado. Inicialmente muy pobres, el contar con algunos apellidos famosos entre sus integrantes hizo que muchos comenzaran a enviar a sus hijas para ser educadas en el convento, más por estar cerca de algún nombre rimbombante que por la calidad educativa, lo que les mejoró la situación económica. En 1627 la priora fundadora fue trasladada y se hizo cargo una joven de 25 años Jeanne de Belciel, hija de Louis de Belciel, barón de Coze y Charlotte Goumart d'Eschillais, que había adoptado el nombre religioso de Jeanne des Anges. De rostro bonito, cuerpo muy diminuto y ligeramente deformado, posiblemente por una tuberculosis ósea, no podemos decir que contara con las virtudes espirituales ni intelectuales para el cargo. Revestida de una falsa espiritualidad, Jeanne era una bovarista que vivía una imitación de Santa Teresa, pero en su alma se albergaban odio contra todo y contra todos aunque, gracias a la influencia de su rica familia y una actitud sumisa e hipócrita, logró el cargo.

Cuando alcanzó el priorato flexibilizó un poco su conducta y, a través de los barrotes de la clausura, se entretuvo en charlas en las que recogía chismes y cuentos de la comunidad. Muchos de ellos, la mayoría de los de las damas, se referían a los deseos que en ellas levantaba el párroco con sólo mirarlo, lo que despertó paulatinamente en Jeanne una pasión enfermiza, lo que D.H. Lawrence llama *sexo en la cabeza*, una obsesión, al punto de caer enferma un año después. Aunque no había tenido ninguna relación con Grandier y ni siquiera lo había tratado, no dudó en transmitir a su comunidad sus pecaminosos sueños con el párroco, que generó similar actitud en sus discípulas.

Los secretos deseos de las ursulinas parece que fueron escuchados porque murió su director espiritual y la priora, más que inmediatamente, solicitó a Grandier que ocupara el lugar. Grande fue su decepción, y su odio, cuando la solicitud fue rechazada. A la obsesión se sumó ahora el deseo de venganza y no tardó en seleccionar como confesor a uno de los sacerdotes declarado enemigo de Grandier, el Abate Mignon, renco de nacimiento, sin educación ni encanto, familia de los Trincant que habían caído en desgracia por culpa de Grandier que había embarazado a Phillipe.

Los sueños de la priora eran de clérigos que, con la figura de Grandier, la acosaban en las noches y le susurraban proposiciones indecorosas, y pronto se extendieron a otras ursulinas, particularmente a la hermana Claire de Sazilly, prima de Richelieu. La casa en que habitaban tenía fama de encantada por lo que, al conocer estos relatos, a algunas hermanas no se les ocurrió mejor broma que jugar a los aparecidos en las noches, disfrazándose de fantasmas que asaltaban a sus condiscípulas y las alarmaban con gritos y sonidos extraños, generando en el convento una atmósfera mezcla de terror y deseo. El Abate confesor supo la verdad, pero prefirió aprovechar la oportunidad para hacer creer a sus siervas que se trataba de visitas de los demonios y con sus secuaces preparó una trampa para Grandier.

Pronto la comunidad se enteró de las supuestas y fantasmagóricas visitas que hacía el párroco a las ursulinas, denunciadas por casi todas las monjas. El convento se consideró endemoniado, en donde las buenas hermanas eran poseídas por demonios invocados por el hechicero Grandier. La noticia encantó a la comunidad protestante pues se trataba de un convento de ursulinas pervertido por la confabulación del párroco con Satanás. El párroco, equivocadamente, despreció las acusaciones de las frenéticas hermanas a las que ni conocía, achacándole sus dolencias a una mezcla de melancolía con *furor uterinus*, enfermedad que frecuentemente se atribuía a las monjas, tal como lo denuncia el *Malleus maleficorum*, el misógino manual de los dominicos Kramer y Sprenger que, por casi dos siglos, fue norma de procedimientos de los cazadores de brujas católicos, calvinistas o luteranos.

Comenzaron a desfilan exorcistas para contrarrestar las acciones del Maligno: Pierre Rangier, cura de Vernon y espía del obispo, el Padre Barré, Cura de Chinon, especialista que hacía de su parroquia una vida muy interesante porque casi todos en ella estaban poseídos, desde maridos impotentes hasta vacas que no daban leche. Por supuesto que Jeanne no se consideraba poseída y sabía que sus experiencias correspondían a naturales deseos de una mujer sensual, pero aceptó someterse a la farsa. Por acción del Padre Barre y su tratamiento en la lucha contra el demonio, entró en violentas convulsiones que hicieron las delicias del público cuando en medio de ellas dejaba ver sus partes íntimas. Barré le descubrió 7 demonios y logró que Asmodeo, uno de ellos, la abandonara

mediante el clásico tratamiento de un enema de un litro de agua bendita.<sup>18</sup>

La expulsión de Asmodeo y las declaraciones de la priora, que confesó que la posesión había ocurrido mediante tres espinas de oxiacanto y un ramo de rosas que el Padre Grandier había colocado en una escalera que ella, al encontrarlas, se había puesto en la cintura, fueron elementos suficientes para acusar a Grandier de hechicería, como había sucedido con el Padre Louis Gaufridy que 20 años antes había sido quemado vivo por un caso ocurrido con unas ursulinas de Marsella. Un hechicero era una persona que tenía tratos con el diablo, tanto para pedirle consejo como para emprender una acción y el *Malleus maleficarum*, lo consideraba alta traición a Dios, sujeto a tormento para el acusado, haya o no haya confesado su culpa, al par que sostenía que cualquier tipo de testimonio era válido.<sup>19</sup>

Frente a la acusación, las opiniones se dividieron. Podemos decir que lo burdo de la situación y lo fraguado de los exorcismos y testimonios hicieron que la mayoría de gente influyente y letrada la considerara insostenible, entre ellos el arzobispo de Burdeos. En cambio los exorcistas, la mayoría de la población inculta dominados por ellos, los protestantes, los enemigos declarados de Grandier, la sostuvieron, entre ellos el obispo de Poitiers. Richelieu, como es de prever, se opuso a veces, a veces la apoyó abiertamente. Al cabo de las investigaciones preliminares, quedó en evidencia que los exorcismos eran la principal causa de la perturbación de las hermanas, por lo que se inició una larga lucha en torno a seguir o no con ellos. En consecuencia fueron suspendidos, reiniciados, vueltos a suspender. En cada oportunidad que se reiniciaban, las monjas mostraban un claro aumento de perturbaciones por lo que los padres paulatinamente retiraron a sus hijas del convento. Mientras tanto, Grandier apelaba a sus superiores con suerte

---

<sup>18</sup> Los enemas eran un tratamiento frecuente, al punto que el irrigador era el símbolo de los boticarios, como lo muestran las obras de Molière. Se aplicaba desde la infancia, al punto que los niños iniciaban sus juegos sexuales simulando aplicar enemas a sus amiguitas, y sin duda que los enemas, con su parafernalia de cánulas de todo tipo y tamaño, constituyeron un tratamiento médico pero al par un juego y experiencia erótica, como la de la Hermana Jeanne.

<sup>19</sup> En un caso en que la acusada fue enviada a la hoguera, el testigo denunció que luego de ser insultado por la bruja, su cochina había parido lechones que murieron y había sido contaminado con piojos de los que no pudo librarse y le obligaron a quemar dos de sus mejores trajes. Cfr. Huxley, A.: *Los demonios de Loudun*, Sudamericana, Buenos Aires, (1972), p. 146-148.

variada, debido a los enfrentamientos que había tenido con ellos a pesar que, hemos de insistir, nunca había ni siquiera visto a las hermanas.

Las escenas de exorcismos eran a veces risueñas, lo que las hacía muy populares, como cuando en medio de terribles convulsiones, un exorcista pretendió besarle los labios a una hermana y ésta no se lo permitió porque estaba muy sucio. Finalmente, luego de un examen de un médico de confianza, el arzobispo detuvo los exorcismos durante varios meses. Las monjas se tranquilizaron y cayeron en una profunda melancolía. Se ponía en evidencia la falsedad de sus acusaciones, al par que se quedaron sin alumnos para el sostenimiento del convento y el rechazo de los cultos padres. Regresaron miserias y penurias, perdieron a las criadas y tuvieron que volver a ganar algunos pocos dineros tejiendo lana para voraces comerciantes.

La situación dio un vuelco cuando Richelieu logró vencer todas las resistencias a destruir el castillo de Loudun, entre las cuales estaba Grandier. Esto abría la oportunidad a sus opositores de volver a la carga y así lo hicieron, contando con el apoyo de las hermanas que habían visto su situación tan deteriorada y se les abría una oportunidad de mejorarla. A esto se sumó la publicación de *Les Lettres de la Cordonnierre*, *Las Cartas de la Zapatera*. La belleza de una muy bonita joven de Loudun, zapatera de oficio y amante de Grandier, había llamado la atención de la reina María de Médicis cuando pasó por Loudun y la tomó a su servicio. La joven, desde la corte, mantuvo correspondencia con el párroco. Al tiempo, con el nombre de *Cartas de la Zapatera* había aparecido un panfleto en el que, además de chismes y relatos, se hacían duras críticas al Cardenal Richelieu. La carta podía haber sido producto de la joven misma, pero también de Grandier, y así lo acusaron. La circunstancia era peligrosa porque un edicto de 1626 declaraba a los panfletos un crimen de lesa majestad, al extremo que el impresor de las *Cartas* había sido enviado a galeras.

La situación adquirió la suficiente importancia como para que fuera el único caso de poseídas que entre 1620 y 1640 fuera atendido personalmente por Richelieu, quien el 30 de Noviembre de 1633 lo trató en el Consejo de Estado delante del Rey Luis XIII, quien ordenó una investigación. Especulando las razones de la importancia del caso, podemos citar la venganza personal de Richelieu por las

diferencias que tuvo con Grandier, las denuncias de las cartas, la oportunidad de dominar a la oposición en Loudun, atacar indirectamente a los protestantes lo que no se podía hacer abiertamente luego del edicto de Nantes y reactivar la Inquisición, siempre útil como medio de dominación política. El único punto débil era que los tiempos ya no eran tan favorables a creer en lo sobrenatural y había muchas opiniones en contra de este tipo de acusaciones en toda Francia. Grandier, que se rehusó a huir confiado en su inocencia, fue arrestado. Para evitar reacciones, el Rey promulgó un edicto por el que se le anulaba la posibilidad de una apelación y se prohibía la participación de otros jueces. La suerte estaba echada para Grandier.

Por supuesto que, luego del largo período de inactividad, volvieron los exorcismos a las hermanas ursulinas, con las habituales convulsiones, blasfemias y exhibiciones, no tanto para eliminar a los demonios sino para reforzar las acusaciones contra Grandier. En las escenas que protagonizaban las hermanas, sus demonios insultaban a todos, a Dios, los santos, la virgen María, a monjes y sacerdotes, pero nunca al Cardenal ni al Rey. Los exorcismos se hicieron públicos e itinerantes, recorriendo las iglesias, tornándose tan populares que se convirtieron en una atracción turística y de toda Francia viajaban a Loudun para ver el espectáculo. Este éxito comercial estimuló la aparición de poseídas seculares, que constituían una agregado a la atracción. Todo el mundo, incluyendo las ursulinas, vivía un período de prosperidad gracias a Grandier, que yacía en una habitación cerrada a cal y canto, en medio de grandes maltratos.

En este punto surge lo que podría llamarse el contacto de este proceso con el Genio Maligno. El argumento de los defensores de Grandier, evidente para todos los bienpensantes, tiene estrecha relación con este personaje cartesiano. Se trata de que si las hermanas estaban poseídas por el demonio y Satanás es el padre la mentira, nada de lo que ellas digan puede ser admitido como verdadero. El demonio engaña y cada vez que ellas dicen algo, acusan o profieren algún testimonio, son engañadas por Satanás, por lo que lo que oímos y vemos no se corresponde con la verdad.

El argumento era lo suficientemente fuerte y consistente como para rechazar las acusaciones de las monjas en contra de Grandier. Pero el poder no es racional, o usa la razón en su beneficio, y

entonces Laubardemont, representante de Richelieu, y el Obispo de Poitiers emitieron un edicto por el que sostenían que, frente a un sacerdote católico, los demonios no tenían otra alternativa que decir la verdad y las acusaciones se convertían en una revelación divina. Esta defensa era conveniente y cómoda, pero insostenible y produjo un gran escándalo porque se oponía a la ortodoxia.

En efecto, en 1610 un grupo de teólogos, respondiendo a numerosas consultas había establecido:

*Nosotros, los abajo firmantes, doctores de la Facultad de París, respecto de ciertas cuestiones que se nos han sometido, somos de la opinión de que nunca ha de admitirse la acusación de demonios y de que, aún menos han de utilizarse los exorcismos con el fin de descubrir las faltas de un hombre o con el de determinar si es un mago; y es más, opinamos que aun cuando tales exorcismos se realicen en presencia del Santísimo Sacramento para que el demonio se vea forzado a declarar bajo juramento (ceremonia que, en modo alguno, podemos por lo demás aprobar), no ha de prestarse ningún crédito a sus palabras, pues el demonio es siempre un embustero y padre de la mentira.*

Jesucristo mismo había impuesto silencio a los demonios, aunque lo llamaran hijo de Dios y Santo Tomás sostiene que *no hay que creer a los demonios, aunque digan la verdad*. (Libro 22, Cuestión 9, Art. 22). La doctrina del Obispo de Poitiers, en franca oposición con la doctrina, fue denunciada públicamente, entre muchos otros por Ismael Bouilliau, sacerdote y astrónomo que había sido vicario de Grandier. Pero, en contra de la fe y la justicia, de la ortodoxia y las Escrituras, de la razón y la coherencia, estaba el poder del Cardenal Richelieu que la aprobó. En consecuencia, las acusaciones contra Grandier tuvieron vía libre y se incrementaron hasta ser acusado de sacerdote de la *antigua religión*, agravado por el testimonio de una de las monjas que confesó haberse prostituido para ingresar en la corte del demonio según promesa de Grandier, quien nada podía hacer contra las revelaciones promovidas por los exorcistas.

Grandier fue juzgado, torturado a fin de que confesara sus culpas (lo que no hizo), declarado culpable y murió quemado en la hoguera. A su ejecución asistieron más de 30.000 personas y los gastos de la quema sumaron 29 libras, 2 sueldos y 6 denarios.

RELACIONES DE DESCARTES CON EL CORPUS PLAUTINUM

Como dijimos antes, no se ha encontrado testimonio directo de Descartes que vincule su *Cogito* y el Genio Maligno con otros autores. Sin duda que la referencia mas conocida del *Cogito* es con San Agustín, que Descartes no rechazó, pero tampoco admitió plenamente.<sup>20</sup> En cambio no son tantos los estudios en torno a las numerosas relaciones entre Descartes y el *corpus plautinum*.<sup>21</sup> Aunque no explotada plenamente, fueron notadas ya por J.B. Vico en el Cap. 13 en su *De la Antigua Sabiduría Itálica* donde dice:

*Descartes descubre que ésta es la primera verdad: Cogito, ergo sum: Y en verdad el Sosía plautino es obligado por Mercurio, no de forma distinta que Descartes por el genio falaz... a dudar de sí mismo, de su existencia, y en una reflexión similar se adhiere a esta primera verdad.*

Este descubrimiento de Vico tiene una referencia biográfica importante en Descartes, aunque indirecta. En el inicio de su camino filosófico, ocupan un lugar determinante sus famosos sueños del 10 de Noviembre de 1619 en los que descubrió el rumbo que habría de seguir en la vida. En el tercero de esos sueños, Descartes encuentra un libro sobre la mesa, un Diccionario. Pero en el mismo momento aparece otro bajo su mano que resulta ser el *Corpus Poetarum*, al que abre al azar y encuentra la pregunta *¿Qué camino seguiré en la vida?* Un hombre, presente en el sueño, le pregunta si conoce el poema *Si y No* y Descartes responde que está entre los *Idilios* de Ausonio y que lo buscará para mostrárselo, pues conoce el libro perfectamente en su orden y contenido. A pesar de esto, no lo encuentra.

El *Corpus poetarum* era una obra preparada por Pierre de Brosses, editada en Leyden en 1603, que contiene la mayor parte de la poesía latina, incluyendo a Plauto, y precisamente comienza con el *Amphitruo*, con 1345 versos frente a los 1132 actuales, pues incluye los que Hermolao Bárbaro escribió para completar una laguna que hay en los originales. No hay constancia de cuando Descartes adquirió la obra, pero podría haber sido durante su estancia en La Flèche, ya que era una lectura irremplazable para acceder a los

<sup>20</sup> Cfr. Vallota, A. D. : *San Agustín y la filosofía cartesiana*, *Revista Pensamiento Agustiniano*, # 17, Caracas, (2002), pp. 179 y ss.

<sup>21</sup> Para una relación detallada remito a los lectores a la citada obra de García-Hernández.

autores clásicos latinos. De hecho, hay varios giros del latín de Descartes que reflejan un exhaustivo conocimiento del latín plautino y expresiones tomadas literalmente.<sup>22</sup> En el sueño afirma conocer perfectamente la obra y en Carta a Huyghens de 1640 reconoce que el refrán *noli irritare cabrones* (*no irritar a los avispones*) lo aprendió ha muchos años y es precisamente el que figura en el verso 721 del *Amphitruo*. No es descabellado pensar que el título de *Olímpicas* con que Descartes nombró a sus primeros escritos estuviera inspirado en el Júpiter de la comedia plautina. Pero Descartes no nombra a Plauto sino a Ausonio.

A su vez, desde los primeros lectores de las Meditaciones metafísicas, quedó claro el fuerte carácter dramático de la obra, resultado de un buen conocimiento de la dramaturgia. Gassendi es uno de los que lo destaca cuando en sus Objeciones señala una y otra vez el carácter teatral con que Descartes presenta al sueño, al Genio Maligno, a Dios. De hecho, Descartes en su respuesta, esconde a los interlocutores detrás de las máscaras de *Carne* (Gassendi) y *Mente* (el mismo Descartes), como dos actores en el diálogo de una obra.

Esta impronta teatral reaparece en las respuestas a Bourdin en la que Descartes objeta que el jesuita pretende hacerle usar una máscara que no le corresponde por lo que, afirma, *me la quito y la rechazo porque no estoy acostumbrado a ejercer el arte del histrión y, además, porque no conviene aquí*. Esta expresión *ejercer el arte del histrión* es típicamente plautina y Mercurio la usa más de una vez en el *Amphitruo*. En todas sus respuestas, Descartes imputa al jesuita estar cumpliendo el papel de un personaje teatral.<sup>23</sup>

Cabe señalar que un año antes de la publicación del Discurso y 5 años antes de las Meditaciones se estrenó en París con gran éxito la comedia *Los Sosías* de Jean Rotrou, basada en el argumento del *Amphitruo* de Plauto. Para destacar la presencia permanente de Plauto en el ánimo y la memoria de los franceses, recordemos que treinta años después, en 1668, Molière puso en escena su *Amphitryon*, sin duda la más célebre de las recreaciones del tema

---

<sup>22</sup> En la *Meditación VI* de sus *Meditaciones Metafísicas* Descartes usa la expresión *lo que ha ocurrido* (no puede) *no haber ocurrido* que se corresponde con el verso al verso 903 del *Amphitruo* en el *Corpus poetarium*.

<sup>23</sup> Cfr. Descartes, R. *Meditaciones Metafísicas, Séptimas Objeciones y respuestas del autor*, AT VII, 451 y ss.

## RELACIONES DE DESCARTES CON CASO DE URBAN GRANDIER

El caso de Urban Grandier fue más que conocido en su época, y no se cerró con su muerte. Es imposible que Descartes no estuviera enterado de un escándalo que fue comentario de toda Europa y sacudió a Francia, llegando hasta Richelieu y el mismísimo Rey Luis XIII. Quedan relatos de caballeros ingleses que concurren a Loudun a presenciar los exorcismos y muchos de sus participantes, sea para dejar testimonio, sea para expiar las culpas de la farsa montada, escribieron al respecto.<sup>24</sup>

Debido a la magnitud del escándalo, a la muerte de Grandier intervinieron los jesuitas. El Padre Surin y el Padre Resses intentaron, con variada fortuna, desalojar a los demonios de las hermanas. La hermana Jeanne quedó embarazada, no se sabe si real o falsamente porque el infante no nació, y se publicitaron supuestos milagros cuando alguno de los demonios era expulsado. El Padre Surin sostuvo haber sido poseído por ellos en algunas oportunidades y, en ocasiones, la hermana Jeanne mostró no sólo que era poseída sino que los demonios eran poseídos por ella y obedecían sus mandatos.

La Hermana Jeanne cayó gravemente enferma y fue milagrosamente curada por un ungüento que supuestamente le proporcionó San José en sueños, aunque el médico no quiso atestiguar que fuera un milagro. Finalmente, al cabo de seis años, luego de una peregrinación a la tumba de San Francisco de Sales, condición que puso Behemot, el último de los demonios, las hermanas quedaron libradas de la posesión, dejando Behemot una marca, el nombre de José, en el brazo izquierdo de la hermana Jeanne.

Es bueno señalar, para destacar la popularidad del suceso, que la larga marcha a la tumba de San Francisco de Sales fue un paseo triunfal por villas y pueblos para las hermanas, que eran acompañadas por multitudes. A su paso por París fueron recibidas por el Rey, Richelieu, y la Reina Ana de Médicis, embarazada del

---

<sup>24</sup> Cabe citar *Histoire des Diables de Loudun*, por el pastor protestante Aubin de Loudun publicada en 1693, *Relation* por el P. Tranquille, uno de los exorcistas de las hermanas y quien encendió la hoguera donde quemaron a Grandier, publicado en 1834; *Soeur Jeanne des Anges, Autobiographie*, editada en 1886 escrita en 1644 por la priora de las ursulinas; *Science Experimentale, Dialogues Spirituel* y *Le Catéchisme Spirituel* por Jean-Joseph Surin, entre 1831 y 1856; *La Doctrine Spirituelle du Père Lallemand*, por Pierre Champion en 1694.

que sería luego Luis XIV. La Reina, durante el parto, reclamó la presencia de la hermana Jeanne y fue cubierta con la camisa con el supuesto óleo de San José. En Tours, Sens, Lyon y Orleans fueron recibidas por los arzobispos delante de miles de personas. Para evitar repetir las historias, se imprimió un folleto informativo que se distribuía al público y en las grandes ciudades la hermana Jeanne se sentaba en un balcón desde las 4 de la mañana hasta la noche para que la gente pudiera verla.

Sin tener datos directos, es casi imposible que Descartes no estuviera enterado de este acontecimiento, que afectaba desde el movimiento turístico de Europa hasta discusiones teológicas, pasando por el interés personal de miembros de la Corte. En las discusiones acerca de la veracidad de las denuncias de las monjas puede haber estado el tema que contribuyera a dar nacimiento a la figura del Genio maligno cartesiano.

#### FINAL

Sin poder establecer en forma definitiva cuál ha sido la influencia que llevó a Descartes a gestar su Genio Maligno, hemos tratado de señalar en este trabajo dos posibles fuentes de inspiración. De ninguna manera hace que en nada se desmerezcan los logros cartesianos. Por el contrario, cuando nuestro filósofo decide construir su proyecto filosófico, no sólo que no desdeña el saber que está objetando (entre los pocos libros que llevó a Holanda estaba la *Suma de Teología* de Sto. Tomás) sino que apeló a todo lo que pudiera apoyarlo y, entre ellos, seguramente está Plauto, un autor favorito desde su juventud. En ese intento, surge el Genio Maligno, aquel que pensó le había ocasionado sus sueños al dormir sobre el lado izquierdo y que, al despertar, lo llevo a girarse sobre el derecho,<sup>297</sup> ese representante de lo demoníaco-siniestro<sup>298</sup> frente al que Descartes buscó protegerse construyendo un refugio que dio lugar a la Modernidad.

---

<sup>25</sup> Cfr. Baillet, A.; *Vie de M. Descartes*, AT, X, 181.

<sup>26</sup> Jung, K.: *Los complejos y el inconsciente*, Alianza, Madrid (1992), p. 428: *el lado izquierdo es el lado oscuro e inconsciente, mientras que el lado derecho es el lado consciente.*

## COMUNICACIONES

### ***Escenarios del poder: de Adorno a Foucault<sup>1</sup>***

*Prof. Aníbal Gauna P\**

1. La clave de interpretación: Adorno y Foucault, un mismo escenario
2. Adorno: la verdad y el poder
3. Foucault: saberes y poderes
4. El sujeto: escenario del poder en nuestra actualidad.

#### 1. LA CLAVE DE INTERPRETACIÓN: ADORNO Y FOUCAULT, UN MISMO ESCENARIO

El título de nuestra exposición da lugar a pensar que ya suponemos, como efectivamente ocurre, una comunicación entre los problemas planteados por los autores que esta tarde nos ocupan. Al postular implícitamente una relación entre las obras de Theodor Adorno y Michel Foucault, hemos asumido ya una opción entre otras. Podríamos, por ejemplo, haber tratado de rastrear las influencias en uno y otro de algunos de los pensadores históricamente más relevantes del siglo XIX y la primera mitad del XX, tales como Marx, Nietzsche y Freud. O al menos, si no la influencia de los autores, sí por lo menos su influencia en tanto “corrientes” de pensamiento (marxismo, psicoanálisis, etc.). Estas y otras influencias son sin lugar a dudas de la mayor importancia para comprender del modo más acabado posible, las obras de estos dos grandes pensadores contemporáneos. Sin embargo, este no ha sido nuestro camino que,

---

<sup>1</sup> Esta ponencia fue leída en el homenaje al centenario del nacimiento de Theodor W. Adorno, organizado por el Goethe Institute capítulo Caracas, en el Teatro de la Asociación Cultural Humboldt, el 20 de julio de 2004.

\* Sociólogo (UCAB, 1999). Investigador del Centro de Estudios Filosóficos (UCAB).

siguiendo a Pierre Bourdieu, podríamos llamar *la vía escolástica*. Una segunda alternativa era, por supuesto, establecer de manera directa semejanzas y diferencias conceptuales claras entre una y otra propuesta, o al menos entre algunos de sus textos. Esta es una vía que podemos llamar *la vía lógica-taxonomica*. Esta era una segunda posibilidad que nosotros preferimos no tomar. En ambos casos, el énfasis se pone sobre aquello que con la mayor precisión escribieron los autores; se enfatizan, pues, las palabras dichas, se resalta la letra, el libro. Nuestra alternativa fue otra, una tercera, que nos gustaría llamar *la vía de la actualización virtual*. Lo cual por supuesto no excluye que hayan otras vías posibles tanto como legítimas de aproximación.

Al tomar esta vía queremos destacar el énfasis puesto en aquello que de la *actualidad* histórica nos dicen Adorno y Foucault, así como destacar también que cualquier otra cuestión que presentemos queda supeditada a aquella de nuestra actualidad. La perspectiva tiene justificación en dos direcciones distintas: la primera se encuentra en el adentro mismo de los textos Adorno-Foucault, pues la pregunta por la *actualidad* del conocimiento está vinculada a la cuestión de la ilustración o el iluminismo (en tanto momento histórico particular), como bien lo viera Adorno en su célebre *Dialéctica de la ilustración*, y como también lo plantearía Foucault posteriormente al repetir la interrogación de Kant, acerca de *¿Qué es la ilustración?* Pero hay una segunda justificación que no se extrae directamente de los textos de éstos pensadores del mundo occidental en el siglo XX, y es la preocupación de quién les habla acerca de la actualidad del pensamiento social: ¿tiene hoy algún lugar efectivo la interrogación por la sociedad, el poder, el sujeto? Si lo tiene, ¿cuál es ése lugar?, ¿en cuál o cuáles escenarios se despliega? En fin, ¿cuál es la naturaleza ética de nuestra actualidad histórica? A estas interrogantes difícilmente demos respuesta esta tarde; si tenemos suerte, a penas las plantharemos de modo convincente, y quizá ni siquiera en toda la espesura de su volumen.

Entonces, cobra ahora sí un sentido más pleno el título bajo el cual subsumimos estas líneas: *escenarios del poder*. Pues al querer plantearnos un escenario de diálogo posible entre Adorno y Foucault, según su más acuciante actualidad, la clave que elegimos para su diálogo es el análisis del poder, o, mejor aún, de los poderes. Así mismo, cabe ahora interrogarnos el por qué del diálogo con Michel

Foucault, habiendo personajes del renombre de Jürgen Habermas aparentemente mucho más cercanos a Adorno. La respuesta es relativamente sencilla: hemos planteado de manera insistente que un “continuador” (aunque no un “adepto”) al pensamiento de la *teoría crítica de la sociedad* es este francés que tanta polémica causara en su medio y, en cierto sentido, aún causa en múltiples lugares. Sin lugar a dudas, lo que los distancia es quizá tan importante y contundente como lo que les acerca. Pero es que la *representación del poder* llevada a cabo por Adorno, reclama, nos parece, un escenario apropiado para su desarrollo. Este escenario es expresado por la readaptación que Foucault realiza de algunos temas frankfurtianos en general. El movimiento que va de uno al otro, señala una dirección para el estudio de lo social que es la que propondremos en breve.

Procederemos, entonces, a una presentación del escenario del poder que Adorno nos brindó; luego, haremos lo mismo con Foucault; para finalmente vislumbrar y proponer un posible escenario del poder en nuestra actualidad, y de acuerdo a nuestros autores. Este camino, creemos, es un camino indicado si se quiere rendir homenaje a un pensador de la estatura intelectual de Theodor Adorno, más allá de su letra.

## 2. ADORNO: LA VERDAD Y EL PODER

Para los hombres, trascender el mundo en que viven parece ser una necesidad que se encuentra, a veces, colectivamente organizada. Desde la perspectiva sociológica, este ha sido el rol histórico de las religiones. Sin embargo, las sociedades modernas se han confinado a vivir a la sombra de la *pérdida de sostén en la religión objetiva*<sup>2</sup>, y en consecuencia han instaurado en el núcleo de su organización un principio increíblemente simple para enfrentar la complejidad creciente, a saber, *el procedimiento*. El procedimiento no es más que la manifestación molecular de una tendencia general bien conocida por todos, y hace tiempo ya muy bien descrita y elaborada por Max Weber, a saber, la *racionalización social*. En cuanto a sus manifestaciones sociales concretas, la racionalización social se rige, a su vez, por el principio de la instrumentalidad, o lo que Adorno (tanto como otros miembros de *Frankfurt*), llamaría

---

<sup>2</sup> T. Adorno; M. Horkheimer. *Dialéctica del iluminismo*, Ediciones Sur, Buenos Aires, 1969, pág. 146.

*racionalidad instrumental*: el derecho racional, la burocratización de la sociedad, refinamiento de los mecanismos de control social, etc.

No olvidemos que la acrobacia intelectual que años antes llevara adelante Georg Lukács, permitió desplazar la problemática de la dominación de clase hacia la dominación por medio de la racionalización social; en adelante, habrá toda una nueva dimensión abierta a la crítica de la política que quiere enarbolar como principio la emancipación de la civilización occidental, y que, sin embargo, se quiere distante de los partidos comunistas. Cuando menos tres demostraciones históricas habrían de bastar durante el siglo XX para que hubiese desconfianza suficiente hacia el supuesto privilegio del proletariado como la clase universal, y hacia la élite del partido como sus “representantes”: en primer lugar, el aburguesamiento del proletariado en las sociedades industriales; en segundo lugar, el férreo control del aparato burocrático estalinista sobre el conjunto de la sociedad; finalmente, el apoyo de amplios sectores del proletariado alemán a la causa del nacionalsocialismo. El resultado no era, sin embargo, desechar el anhelo de justicia que se convertía en una de las grandes causas de la política del siglo XX. Habría que afinar la vista, y conservar el pensamiento de la emancipación, pero sin comprometerlo con los partidos, cuya política se distanciaba cada vez más de lo social-universal, en pro de intereses particulares.

Podemos ahora comprender cuál es la concepción de Adorno en torno a la crítica de la sociedad. Lo que hay que construir es *el sentido utópico* que ésta sociedad en particular, reclama, sin abandonar la búsqueda de universalidad. Esta independencia respecto a los compromisos políticos, le permite tener una visión “liberada” de la doctrina oficial. La relación teoría-praxis del marxismo, es desplazada: la categoría trabajo deja de ser la categoría epistemológica por excelencia para el conocimiento de la totalidad de la sociedad. En cambio, y aunque la exigencia dialéctica no es desechada, “dialéctica” será ahora *convención sin necesidad ontológica* (necesidad erigida como el fundamento del argumento totalitario) ni condición trascendental subjetiva (legitimadora de la coacción social existente). Adorno, empero, sabe perfectamente la consecuencia inmediata: la pérdida del punto de vista de la dialéctica como método es la pérdida de la legitimidad del conocimiento histórico que rechaza el cientificismo. Si la dialéctica es otro método, no sería sino un producto más de la fragmentación propia de la

mitología del iluminismo. Para Adorno, la cuestión de la dialéctica no redundaba en su abandono, sino en su fundamentación histórica: la convención no es arbitraria, porque está constreñida históricamente, fruto del desarrollo de la sociedad.

Para vislumbrar el anhelo de justicia de las sociedades modernas, hay que encontrar en ellas el espacio social en donde germina la ausencia de dicha justicia. Ante todo, Adorno sugiere que dicho impulso está en el núcleo del *iluminismo*:

*“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”<sup>3</sup>*

El requisito indiscutible para la aplicación de la técnica, el procedimiento, la racionalidad instrumental, es la *inmanencia*: sólo lo que está determinado, completo, cerrado, definido racional y materialmente, es plenamente manipulable. Por lo cual, el iluminismo quiso dominar el mito, y en general las fuerzas que le aparecían irracionales por no manipulables al imponer el principio de inmanencia sobre los objetos. Pero, y esta es la cuestión relevante, también sobre las conciencias, sobre el cuerpo que es el soporte para toda conciencia:

*“El principio de inmanencia, la explicación de todo acaecer como repetición, que el iluminismo sostiene contra la fantasía mítica, es el principio mismo del mito”<sup>4</sup>*

Las sociedades guiadas por estos preceptos son lo que Adorno llamaría, *sociedades falsas*. Cosa y concepto son, en la sociedad falsa, las actuaciones de la eterna repetición del procedimiento: la técnica, que sólo juega a modificar la cosa; el concepto, pura forma que ignora el contenido. La sociedad falsa es la que cosifica las conciencias por medio de la racionalización. Su principal instrumento: los medios de comunicación de masas, la industria de la cultura, que se vuelve la mediación total de la sociedad falsa. Un totalitarismo oculto, que nadie ve, precisamente porque todos lo contemplan. Por este camino,

---

<sup>3</sup> Op. cit. pág.

<sup>4</sup> Op. cit., pág. 25.

el éxito de la sociedad industrial aparece sólo como la máxima realización de la lejanía del hombre respecto a una posible "condición más humana" ¿Podría ser de otro modo, si según el autor que ahora nos ocupa, "*La maldición del progreso constante es la incesante regresión*"<sup>5</sup>? Si el progreso constante es regresión habría, pues, que analizar la regresión para hacer la crítica a la idea de progreso del iluminismo: en vista de que los conceptos son históricos, aparecen en constelaciones de conceptos y no brotan aislados. La reflexión sobre las categorías con las cuales se constituyen los sujetos históricos, es una temática de índole histórica. Reconstruir la historia de los conceptos, es reconstruir la historia del pensamiento; y el pensamiento sólo se expresa en lenguaje. Así, habría que encontrar el espacio en donde se habla con este lenguaje. Veamos.

¿De qué modo es posible postular una alternativa a la sociedad falsa que no sea un puro mundo de las ideas platónicas, o un ideal regulativo? ¿Cuál es el camino para la liberación si las conciencias han sido también ellas cosificadas, si la masificación es embrutecimiento, y la diversión aquello que se hace para olvidar el trabajo? La respuesta adorniana tiene su modelo en el arte. En consecuencia, puede proponerse que la preocupación estética de Adorno se sitúa en el marco de su búsqueda ética y epistemológica. Lo que sea una vida buena y lo que sea la verdad para Adorno, pasa por un mínimo comentario acerca de su estética. Ello sin pretender, por otra parte, que sus estudios de estética no poseen autonomía relativa del conjunto, como suele suceder en casos de pensamientos sólidos como el de Adorno. Lo relevante ahora, es que su estética es el camino para hacer patente de qué modo la constelación del *discurso* se muestra estructuralmente similar con *la obra de arte*. Nos interesa, pues, la primera cuestión: la del arte, referido a su intersección con la preocupación ética.

El producto artístico es resultado de un doble movimiento: la construcción y la expresión. La construcción es la imposición de la forma a la materia, y, por lo mismo, se sitúa en el nivel de la técnica, requisito de toda actividad humana. Pero a diferencia de otras actividades, en este caso no se reduce a mera instrumentalidad, no es puro procedimiento. La *autonomía formal* de la obra de arte no es *formalismo*. No es posible una "forma" pura ni una "materia" pura,

---

<sup>5</sup> Op. cit. pág. 52.

porque su conjunción es resultado de un proceso histórico; la *autonomía formal* es también resultado del trabajo social. Por otra parte, la expresión es el contenido específico de la obra. A diferencia de la construcción (guiada por la necesidad objetiva del desarrollo histórico), la expresión es un momento que inserta al espíritu (a la consciencia o sujeto) en la obra, esto es: su realización supone la *mediación de la subjetividad finita* del creador.

Como vemos, construcción y expresión, están entre sí en tensión permanente. La construcción debe lograr una armonía que garantice la autonomía. En cambio, “*La verdad sobre la armonía es la disonancia*”<sup>6</sup>. En la obra hay un coro a tres voces: la objetividad del devenir histórico, la finitud del sujeto que se expresa, y la obra por sí misma, en su autonomía formal. La tensión no se alivia, pero se hace crítica si se entiende que la construcción se convierte en una reflexión sobre el momento expresivo: la finitud del sujeto (que es la mediación entre la obra particular, y el proceso histórico objetivo) es la energía que corre por las venas de la crítica. La finitud del sujeto puede ser entendida como su carácter único e irrepetible. El espacio por el cual puede colarse la crítica es la *paradoja estética*; dicha paradoja es la siguiente:

“... cómo un hacer puede conseguir que se manifieste lo que no es hecho; cómo puede ser verdad lo que no lo es según su concepto. Sólo es pensable en lo que toca al contenido si es algo distinto de la apariencia; pero ninguna obra puede tener contenido sino por medio de su propia apariencia, en su propia configuración”<sup>7</sup>

En la obra se manifiesta, entonces, lo *porvenir*. Pues, al haber comprimido un tiempo o un espacio, la obra hace patente que podría haber sido otro tiempo u otro espacio. Ahora bien, la relación entre este modo de ser de la obra con el diagnóstico de la sociedad moderna, debe ser enfatizado para que la ética y el poder emerjan plenamente. En su *Teoría estética* nos dice Adorno de la obra:

---

<sup>6</sup> Theodor Adorno. *Teoría estética*, Orbis, Barcelona, 1983, pág. 148.

<sup>7</sup> *Teoría estética*, *op. cit.*, pág. 145.

*“La renuncia de la conducta mimética a las prácticas mágicas, sus predecesoras, implica su participación en la racionalidad”<sup>8</sup>*

La obra ya no está formada según prácticas mágicas; como vimos, se especifica en la construcción y en este momento del desarrollo de las fuerzas productivas. Pero, en tanto está presente la expresividad de la obra que significa la mediación del sujeto, la obra expresa la crítica de la sociedad capitalista, iluminista y tecnificada, en un doble movimiento: porque en ella la racionalidad está supedita a la expresión, primero, y segundo, porque por este mismo hecho, funciona como indicador de la irracionalidad de la sociedad capitalista; esto es: sirve como un *ideal regulativo* para criticar al sistema, pero que no es idea sino objeto, entre otros objetos. Esta es su paradoja, y su potencia crítica.

Ahora bien, esta paradoja es una llave para entrar al escenario de la ética adorniana, o al pensamiento ético. Para Adorno, y como consecuencia de lo expuesto hasta ahora, el pensamiento es por sí mismo ético, pues él es la práctica (en el sentido de *praxis*) de la configuración del *sentido utópico*. La función del pensamiento es construir dicho sentido, al modo en que el artista construye expresivamente la obra. La teoría se hace, así, un cierto tipo de *praxis*, sino el único al menos el principal instrumento para combatir la *falsa sociedad*. El momento axiológico, de los valores, pertenece entonces al mismo proceso de esta configuración: la reflexión ética, la racionalidad ética no es contrastación entre unos valores dados, y una realidad determinada; es una **sublimación del impulso mimético**: la de la expresión que el sujeto finito, creador, deja en la obra. Los valores se plasman al mismo modo en que la construcción es reflexión sobre la obra. Lo expresivo del pensamiento ético se manifiesta en el “nombrar” la situación de dominación social: es un fenómeno expresivo cuyos conceptos, como vimos, también obedecen a situación histórica; así mismo, el cenit de *la obra de lenguaje* se alcanza cuando una constelación de discurso adquiere este poder de nombrar, pues en este caso lo que está en juego no es la significación (o no solamente) sino el objeto mismo, pues la *expresión nominativa* mimetiza la sociedad, y no la reproduce (en el sentido técnico).

---

<sup>8</sup> Teoría estética, *op. cit.*, pág. 76.

Es por este complejo proceso como el arte se convierte en una vía de acceso a la realidad, una que logra captar la utopía como “imagen”. La *experiencia estética* (como forma de conocimiento) puede presentir la utopía en la apariencia que brinda la obra, en el proceso de creación que ha sido congelado: objetivado, detenido. La obra está abierta a la trascendencia utópica a través de la crítica, y a pesar de la salvación que en ella hay de la objetividad histórica del desarrollo de los principios del iluminismo:

*“El camino histórico del arte en cuanto espiritualización es tanto la crítica del mito como su salvación: cuanto piensa la imaginación queda robustecido por ella en su posibilidad. Este doble movimiento del espíritu en el arte describe más la historia originaria que hay en su concepto que la empírica. El irresistible movimiento del espíritu hacia lo que se ha separado de él habla en el arte a favor de lo que se había perdido en principio”<sup>9</sup>*

No debemos olvidar que, a pesar de todo, existe una diferencia insuperable entre pensamiento y obra: el significado aporta al pensamiento la *intencionalidad*, que lo hace distinto de la obra. El significado es un excedente que está más allá, incluso, de la propia obra: el sujeto que media entre proceso histórico objetivo, y obra, es por sí mismo irreductible a ninguna de las dos, en tanto sujeto significativo (que atribuye significados). Es este espacio indeterminado el que nos queda por explorar, pues ¿por qué habría de desencadenarse el proceso de crítica de la sociedad existente? ¿Qué explicación puede haber para que de repente el sujeto, aquello que debía ser borrado para el correcto funcionamiento de la sociedad industrial, quiera dinamitar el pilotaje del proceso de racionalización social? ¿Cómo de la inmanencia más radical, la de la técnica y el procedimiento, deviene la trascendencia?

La apertura hacia la trascendencia se encuentra en el individuo, precisamente gracias al hecho de que está inserto en la inmanencia, en la objetividad. Es el sufrimiento del individuo (en esta situación) la negatividad que impulsa el proceso dialéctico de mimesis y ruptura; el sufrimiento deviene un modo de oposición a la realidad: verdad y esperanza se funden en el horizonte de la existencia individual. Allí aparece la verdad, pues todos los demás

---

<sup>9</sup> *Teoría estética, op. cit.,* pág. 159.

momentos falsos del quehacer humano (clausurados, muertos, fetichizados) se ponen en marcha por el impulso mimético de la creación de nuevas situaciones, resultado, a su vez, del sufrimiento del individuo, que “siente que no aguanta más y que no puede seguir así”.

Como vemos, la ética de la reflexión subjetiva no es una aplicación de los productos del pensamiento, sino que se halla en la génesis de dichos productos: el *impulso mimético*. Dicho impulso proviene de la existencia de una cortadura en el sujeto, cortadura por medio de la cual se abre paso en la dinámica objetiva de la historia. Esa rajadura es el sufrimiento.

No nos queda más a este respecto, que finalizar con la idea de utopía que se desprende lo que expuesto hasta ahora. *Utopía* es el sentido del pensamiento que aspira a la trascendencia. Es la idea que regula la actividad cognoscitiva del sujeto, y le lleva a trascender la limitación de su entendimiento actual. Es la meta que estira y jalona el esfuerzo cognoscitivo, el esfuerzo por pensar, por comprender, haciéndolo, así, posible. *Utopía* es el nombre que el pensamiento ha puesto a la *identidad mimética*. La cuestión de la utopía no es qué tan cerca o lejos está de ser alcanzada, sino que ella es por sí misma un componente inalienable del pensamiento humano. La fantasía es la que abre el mundo subjetivo hacia el objetivo, es el instrumento de la transposición de uno hacia el otro; desde la perspectiva adorniana, podría decirse que quizá la utopía es el producto de la más elevada capacidad humana, a saber, la facultad de representar un objeto sin tenerlo presente. Utopía es, al cierre, querer el contenido más allá de la forma, o precisamente porque estamos presos de las formas.

La libertad es, por lo tanto, atribución de los sujetos de lo que todavía no son, por ello no puede ser nunca precisada, al precio de serlo sólo por medio del pensamiento (que sin embargo se materializa en los objetos imaginarios y reales que representan las obras de arte). Así, dado que el pensamiento es sublimación del impulso mimético, la expresividad que se hace patente en la obra de arte mantiene ese exceso de significado (imaginario).

Si Adorno teoriza es quizá, en alguna medida, para referirse al sufrimiento. La utopía no debe ser jamás realizada, pues ella se encuentra cerca de la paz eterna, el intento de reposar finalmente

de una vez por todas. El comunismo real, el estalinismo, fue quizá el ejemplo más patente. Como sabemos, de todos modos la trascendencia debe llevarse a cabo *en* el mundo, porque después de todo en él se conjura la única injusticia irremediable del todo: la muerte. La **verdad** es, así, un complejo producto del sufrimiento; el **poder**, la lucha que el sujeto habrá de llevar a cabo por la realización de la verdad, contra las relaciones cosificadas.

### 3. FOUCAULT: SABERES Y PODERES

El punto de partida histórico es similar en la comprensión del esfuerzo de teorización de Adorno y de Foucault. Foucault militó en el partido comunista francés, y bien pronto sobrevino su decepción del mismo. Su intento por comprender cómo fue posible que de pretensiones éticas tan aparentemente distintas como el nacionalsocialismo y el estalinismo, se concretaran movimientos tan similares en sus prácticas: terror, violencia, barbarie. De lo cual puede hacerse ya una hipótesis nada descabellada: la racionalización social, que Adorno subsumía bajo el rótulo de iluminismo, no genera bienestar por sí misma, como tampoco es sinónimo por sí sola de barbarie. La racionalización social está sin duda del lado del desarrollo de la objetividad histórica, en el sentido de que la misma es un dato sólido del presente sociológico, con el cual hay que contar, para bien o para mal.

En el caso de Michel Foucault, la objetividad del proceso histórico no puede proponerse sino en el marco de ciertas prácticas sociales. En la misma línea de Adorno, Foucault considera que si la racionalización social es una configuración histórica palpable, ella tiene que buscarse del lado de los creadores de dicha racionalización. La influencia y al temática weberiana en ambos pensadores es sin duda dispareja, a veces difícilmente clarificable con nitidez, y sin embargo determinante. Pero esta influencia weberiana no es sólo teórica: Weber no pudo presenciar el funesto desarrollo de la burocratización soviética, aunque lo previó. Los acontecimientos que se agolpaban en la Europa de postguerra hablaban por sí solos.

Las prácticas sociales están racionalizadas, o, mejor aún, la racionalización social es posible gracias a la racionalización de las prácticas sociales. Pero para que esta racionalización alcance conjurar tanto como a perpetuar la bifurcación histórica del iluminismo entre mito y razón, la *razón práctica* ha de ser

descompuesta en cada una de sus posibles matrices: no sólo los obreros sufren las consecuencias del desencanto y racionalización del mundo occidental, sino que las múltiples posibilidades de subjetivación aparecen susceptibles a mecanismos de exclusión social.

Parecerá extraño el paso de la *racionalización social* a la *exclusión social*; este paso exige de inmediato ser aclarado. Recordemos que el significado sociológico de racionalización no se limita a optimización del rendimiento y cálculo de las oportunidades: antes bien, esta racionalización se hace cuerpo en la adaptación de las subjetividades a los ritmos sociales de producción; pero también se hace cuerpo en la justificación del malestar social por una legitimación de las desigualdades percibidas como extremas; y así sucesivamente. Si en Adorno la racionalización se traduce en una colonización de las conciencias, tema generalizado por la *Escuela de Frankfurt*, en Foucault la racionalización tiende a la cuestión de la legitimación de la exclusión de las oportunidades del sistema. Ciertamente que ambas facetas son asimiladas a menudo al término de *ideología*, en el sentido marxista de la falsa conciencia. Pero quisiéramos mostrar que en una lectura *foucaultiana* de Adorno, este es el paso conceptual de la *ideología* a lo que Foucault llamaría las *prácticas discursivas*, y que expondremos a continuación.

Foucault, ahora a diferencia de Adorno, no concibe la racionalización solamente como una manera de colonizar las conciencias, pues esto supondría algo así como que la razón es una sola, aunque los sujetos sean múltiples; supondría una razón fuera de toda práctica, y antes de ella. Por este mismo motivo, Foucault también rechazaría al marxismo ortodoxo, pues ya hay un sujeto que encarna esta única razón, a saber, el proletariado; antes bien, la racionalización social se multiplica. Aunque sigue mostrando cierta simpatía ante la concepción adorniana del racionalismo como privilegio de la razón técnica, Foucault propone que esta racionalidad no es igual si de lo que hablamos es de la disciplina de las cárceles, o de la disciplina educativa; que es muy distinto lo que está en juego si renunciamos a la vida por causa de una renuncia a nuestro propio yo, o si renunciamos a la vida por causa de una *práctica de liberación*. En fin, que la temática frankfurtiana del iluminismo es acertada, pero quizá muy restrictivamente planteada para dar cuenta de las mutaciones del mundo contemporáneo. En otros

términos, podría decirse que Foucault se ha percatado de que efectivamente la racionalización social es, por ejemplo, el sometimiento de toda la sociedad a los imperativos del sistema de producción estalinista, pero que la racionalización es también la posibilidad que tienen las sociedades de organizarse rápidamente ante una tragedia; que es la invención de la bomba atómica, pero que es también aumento de la esperanza de vida y bienestar social. En fin, que después de todo la racionalización es un proceso polivalente, polifacético y polifuncional.

La crítica a la racionalización, en el sentido ilustrado del término, es, en el fondo, la crítica a la forma del ejercicio del poder moderno por excelencia. Los Estados burocráticos modernos son también resultado de este modo de ejercer el poder, que controla los cuerpos sólo después de controlar las almas. Y es curiosa en esta dirección, la afirmación de Adorno cuando dice:

*“El análisis cumplido por Tocqueville hace cien años se ha cumplido plenamente. Bajo el monopolio privado de la cultura acontece que ‘la tiranía deja libre al cuerpo y embiste directamente contra el alma. El amo no dice más: debes pensar como yo o morir. Dice: eres libre de no pensar como yo, tu vida, tus bienes, todo te será dejado, pero a partir de este momento eres un intruso entre nosotros’. Quien no se adapta resulta víctima de una impotencia económica que se prolonga en la impotencia espiritual del aislado”<sup>10</sup>*

**En estas breves líneas, constatamos cómo puede ser planteado el problema de la exclusión social, por medio de una mutación en el ejercicio del poder. La presión social se convierte en el principal mecanismo de ejercicio del control por sobre las conciencias. El cuerpo es castigado en un segundo plano, la conciencia en primer lugar. Sabemos cuánto se dedicó Foucault a estudiar los mecanismos sociales de aislamiento, cuán refinadas sus técnicas, cuán elaboradas en el saber se hallan; esto lo sabemos porque tiene una historia de la locura, una historia de las cárceles y una historia del racismo; al menos por esto, podemos darnos cuenta de hasta donde las preocupaciones de Foucault son una suerte de superación que conserva la preocupación por la manifestación histórica de la razón en la era moderna: la**

---

<sup>10</sup> Dialéctica del iluminismo, op. cit., pág. 161.

**tecnificación de todas las áreas posibles de la vida social. Foucault, en este sentido, es continuador de la labor de Adorno tal y como la planteamos, y en general de la temática de la Escuela de Frankfurt. Y decimos continuador, y no uno de sus miembros no sólo porque no lo haya sido materialmente; sino porque tal y como lo dijimos, el desarrollo del autor francés lo ubica un poco también más allá de ella. Más cerca de nosotros.**

Ahora bien, Foucault, es justo decirlo, se halla también a mucha distancia de la búsqueda de una dialéctica que le permita reconstruir las relaciones sujeto-objeto en donde se incubaba la dominación social. En el caso de Foucault, la sola distinción sujeto-objeto es sospechosa pues, después de todo, ¿cuál puede ser un solo ejemplo histórico en el cual encontremos efectivamente una conciencia no intencional, una conciencia sin objeto? Lo que hay que hacer es el recorrido de estas configuraciones históricas de la conciencia, es decir, lo que denomina las arqueologías y genealogías de la relación sujeto-objeto. Estas relaciones están siempre en dos estados posibles: o bien en trance de estructurarse y llevarse a cabo plenamente (es decir todavía difusas), a lo cual llamaríamos **saberes**, o bien plenamente estructuradas y constituirían así dominios de científicidad; en cuyo caso, comenzaría nuevamente el proceso de mutación y desestructuración, impidiéndonos siempre el punto de vista de la totalidad y por consiguiente de *la verdad* de modo definitivo o completo. El lugar del análisis histórico en el cual ambas pueden coincidir es lo que llama **formaciones discursivas**. La estructura de estas formaciones discursivas en un momento dado del tiempo social es la **episteme**.

El análisis de las formaciones discursivas dejaría, pues, entrever cuáles son los discursos que constituyen las conciencias, por medio de las **prácticas discursivas**. Este es el desplazamiento desde la ideología, entendida como una conciencia que no percibe bien su objeto, o que lo hace de modo equivocado, hacia una conciencia que está siempre históricamente constituida y por distintas prácticas. Así, por ejemplo, un mismo individuo empírico puede a la vez estar sujeto al campo de científicidad de la economía, al mismo tiempo que está sujetado por cierto discurso religioso. Aún cuanto es evidentemente el mismo individuo empírico, sin lugar a dudas no tiene las mismas exigencias en una u otra práctica. En ambos casos, la racionalización es con todo muy distinta.

Resultado de lo visto hasta aquí, podemos ahora afirmar plenamente que las prácticas sociales del discurso son las que configuran los sujetos. Que a diferencia de los supuestos no manifiestos de la teoría adorniana de la ética, no hay un sujeto expresivo (ni siquiera las figuras del artista o el intelectual, que privilegiaba Adorno) previo a su constitución histórica por medio de ciertas prácticas. Y sin embargo, este hecho es precisamente el que hace que los sujetos no estén nunca plenamente determinados. Que siempre sea posible movernos por distintos escenarios de la subjetividad.

A estas alturas, nos quedaría solamente la cuestión de las *tecnologías del yo*, que son la otra cara de la racionalización. La constitución de la subjetividad históricamente situada, según vimos por medio de las prácticas discursivas, exige cierta constancia o metodicidad. Sólo es una práctica discursiva la que es reiterada suficientemente, en la dirección en la cual la libido es socializada hasta constituir sujetos. En consecuencia, una práctica discursiva reiterada tiene la forma sociológica de una disciplina. De lo que en principio Foucault consideraba de modo negativo, por su carácter restrictivo y hasta punitivo, nuestro autor deriva una nueva perspectiva: a la disciplina no puede oponerse la indisciplina, la expresividad, la catarsis, el vitalismo barruntado de exaltación desaforada. Sólo la disciplina puede contraponerse a la disciplina. Un escenario nada halagüeño, por cierto. Pero en todo caso, la racionalización social ha perdido ese aire sobre todo aterrador, catastrófico y apocalíptico, que se planteaba en la teoría social desde Weber hasta Adorno.

Queda algo más por decir. Lo que en Adorno es literalmente estética, el análisis de la obra de arte, en Foucault lo encontramos bajo la forma de la estética de la existencia. La disciplina es ahora autodisciplina, sin duda que tampoco total: su objetivo no es ella por sí misma, sino la contemplación del sujeto de su propia vida como una *obra de arte*. Si para Adorno había que atender al modo de estructuración de la obra de arte, pues en él se abre el espacio para la crítica y el enfrentamiento al malestar social, en Foucault las disciplinas han de ser reelaboradas, y convertidas en autodisciplinas, en los contornos de la subjetividad. El resultado: el sujeto nunca es constreñido completamente, cada ejercicio de control y dominación genera sus propios contracontroles y contradominaciones. La lucha

es ante todo contra la razón monolítica de ciertos poderes (que no están previamente definidos), pero empleando las racionalidades en juego. El sistema como totalidad queda en pie, ¿pero podemos estar tan seguro de que el sistema es todavía el mismo, a pesar de su poderío fundado en la organización técnico racional del trabajo? Esto estaría por verse.

#### 4. EL SUJETO: ESCENARIO DEL PODER EN NUESTRA ACTUALIDAD

Ahora podemos replantearnos el lugar del desplazamiento acaecido desde el escenario del poder de la postguerra, hasta pocos años antes de la caída del bloque comunista en el año de 1989. El gran reto ético de nuestra actualidad es, si queremos rendir homenaje a la tradición adorniana que continúa con Foucault, que no podemos perder de vista que los procesos de magasocialización tecnocrática no se detienen, pero tampoco pueden simplemente despacharse románticamente como el mal del mundo contemporáneo. Los imperativos del sistema todavía rinden beneficios en la economía en general, pero sobre todo en la economía de los bienes simbólicos.

La tarea de estas reflexiones no habría de ser otra sino la de continuar indicando los problemas sociales que generan sufrimiento humano; indicando, sobre todo, cuáles son los conflictos y las problematizaciones que se nos presentan a nosotros en *ésta, nuestra actualidad*. Y desde esta perspectiva, empujar el escenario de la lucha a la discusión de la retórica: escenario de la lucha racional de las *razones subjetivas*, por así decir. Los conflictos sociales que los sujetos experimentan como propios, esta es la representación del poder que ha de ponerse en escena.

Si los sujetos estamos inevitablemente constituidos desde ciertas prácticas discursivas, pues habría que obedecer al imperativo que rezaría: hacer la tarea crítica de mostrar el mapa de los saberes y los poderes; pero hacer la curativa tarea conservadora de dejar que cada uno hable por sí mismo, solo en nombre de su propia representación. Nadie está en realidad autorizado para ser más que su propia voz.

BIBLIOGRAFÍA

ADORNO, Theodor. **Teoría estética**, Orbis, Barcelona, 1983.

ADORNO, T; Horkheimer, M. **Dialéctica de la ilustración**, Ediciones Sur, Buenos Aires, 1969.

ADORNO, T; Horkheimer, M. **La sociedad. Lecciones de sociología**, Edit. Proteo, Buenos Aires, 1971.

FOUCAULT, Michel. **La arqueología del saber**, Siglo XXI, México D.F.,

—————. **Tecnologías del yo y otros textos afines**, Paidós, Barcelona, 1990.

—————. **Vigilar y Castigar**, Siglo XXI, México D.F., 1996.

OTRAS REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

GAUNA, Aníbal. **El proyecto político de Michel Foucault**, U.C.A.B., Caracas, 2001.

JAY, Martin. **La imaginación dialéctica**, Taurus, Madrid, 1989.



# ***Tablones y Plumas de Agua (ADVERSUS RICHARD RORTY)<sup>1</sup>***

Prof. Oscar Reyes<sup>2</sup>

A mis padres, que sacrificaron tanto de sus vidas por nosotros

## I

En el año 2003 asistí a los Institutos de Verano Fulbright para estudiar un poco de cultura norteamericana, permaneciendo como *visiting scholar* en la Universidad de Nueva York durante seis semanas. Debo confesar que fue la primera vez en mi vida que no sentí vicisitudes económicas. Estaba en una universidad privada, en una ciudad espectacular y con una asignación generosa depositada en el Citibank. Debía asistir diariamente a unas cinco horas de seminarios en NYU: el resto del tiempo podía leer, escribir o ir a conciertos sin preocuparme por el dinero.

Un tórrido sábado de junio, entré a una librería *Barnes & Noble* y luego de hurgar media hora los estantes me decidí por el libro *Philosophy and Social Hope* de Richard Rorty.<sup>3</sup> Me detuve en un café *Starbucks*, compré un *frappuchino* helado y me senté a leer con avidez, ya que el título auguraba las divertidas deconstrucciones que Rorty suele hacer de términos como “racionalidad”, “profundidad” o “conocimiento”, a los que él habitualmente opone como alternativa programas mínimos de solidaridad y esperanza social.

Pero la lectura me desconcertó y probablemente me descorazonó. En un ensayo titulado *Love and Money*<sup>4</sup> incluido en el citado volumen, el filósofo pragmatista perdía la fe respecto a gente como ustedes o como yo, a los que llama *Southerners* (gente pobre del sur) en oposición a la gente próspera del Atlántico Norte (*Northerners*).

---

<sup>1</sup> Esta ponencia fue leída en las III Jornadas de Educación en Valores de la UCAB, en junio de 2004.

<sup>2</sup> Profesor de filosofía política e investigador del Centro de Estudios Filosóficos de la UCAB.

<sup>3</sup> Ricard Rorty: *Philosophy and Social Hope*: Penguin Books, 1999.

<sup>4</sup> Op. Cit. p.p. 223-228.

Tomando como hilo conductor la novela *Howards End*, Rorty saca de la boca de los personajes algunas preguntas que luego traslada a la filosofía: ¿cuánto amor es suficiente para que dos personas se conecten? ¿cómo pueden dos almas conectarse? La respuesta realista es que todo depende del dinero. Únicamente después que las vicisitudes económicas han desaparecido, pueden las personas tener la suficiente tranquilidad como para ser tiernos. Y no se trata —como en el caso de las telenovelas venezolanas— de que un personaje interesado se enamore del dinero del otro: se trata de que quien no tiene tranquilidad económica se obsesiona con la pregunta sobre cómo sobrevivir día a día y no puede darse el lujo de ser tierno. Sus temas de conversación están limitados, no es un *gentlefolk*, un liberal capaz de conversar desinteresadamente sobre cualquier tópico: en su charla, desde el fondo de sus ojos afilados, acecha el miedo al hambre. Por eso, en la novela la gente rehuye a esos personajes que súbitamente caen en la miseria, porque no se puede hablar con ellos y menos amarlos. Ni qué decir de la gente de África, la India o Venezuela: ese tipo de pobres son impensables, como dice nuestro autor:

‘We are not concerned with the very poor. They are unthinkable, and only to be approached by the statistician or the poet (...) No money, no conversability and no connectability. No money, no chance for love. The very poor, those in the lowest abyss, the people whom Brecht called ‘the ones who live in darkness’ can afford neither love nor conversability<sup>5</sup>.

Esta teoría sobre el amor y el dinero es trasladada de las relaciones personales a la globalidad y, al hacerlo, Rorty rescata una tesis cardinal del pensamiento marxista: que el alma de la historia es monetaria, por tanto, el amor por los pobres debe traducirse en dinero. Por otra parte, los pobres no pueden amar plenamente, porque nadie puede tener un alma refinada para la ternura hasta que no supere la línea que separa la luz de las sombras, es decir, la línea de la pobreza.

Toda una serie de preguntas se me vinieron a la cabeza: ¿cómo podemos amarnos los venezolanos? ¿cómo podríamos reconciliarnos

---

<sup>5</sup> Op. Cit. p. 223. “No nos preocupamos por los más pobres. Ellos son impensables, y sólo posibles al acercamiento del estadístico o del poeta. (...) Si no hay dinero, no hay posibilidad de conversar y de conectarse. Si no hay dinero, no hay chance para el amor. Los más pobres, los que están en el abismo más profundo, la gente a quien Brecht llamó ‘los que viven en la oscuridad’ no pueden aspirar ni al amor ni a la conversación.

si el 80% de nosotros vive obsesionado tratando de llevar algo de comida al hogar y el otro 20% vive paranoico pensando que aquél 80% va a saquear sus casas algún día?

Tendríamos que derrotar la pobreza para lograr una reconciliación mínima. Y los términos de ese tipo de proyectos no son claros para nadie en el mundo: no hay una receta infalible, de manera que los casos exitosos no pueden ser tomados como paradigmas exportables.

Lo anterior es sabiduría de perogrullo entre nosotros, aunque tal vez para liberales bienintencionados como Rorty es un discurso que les renueva el alma, porque les permite pensar en lo impensable, en los pobres del Tercer Mundo. Intelectuales como Rorty, provenientes de los países ricos, tienen la aspiración de ayudar a lograr un mundo mejor: piensan que muchas intervenciones desde arriba hacia abajo –la abolición de la esclavitud, la expansión de las franquicias o el establecimiento del FMI y el Banco Mundial– reposan sobre la esperanza liberal de un mundo más justo donde los *Northerners* no sean los únicos *gentlefolk*, donde la gente del sur también pueda serlo, un mundo donde los *Southerners* puedan dialogar sin estar mediatizados por el miedo y el hambre. La decencia liberal radica en la creencia en que una vez que haya suficiente dinero aparecerá la ternura. Pero el ‘realismo’ de Rorty y los personajes de la novela radica en el convencimiento de que el dinero es la variable independiente, mientras que la ternura es la variable dependiente.

Debo admitir que me sorprendió mucho su desencanto en materia de teoría del desarrollo. En el ensayo, Rorty recuerda un viaje suyo a La India. Estaba en un hotel confortable, rodeado de *scholars*, de gente inteligente que de alguna manera eran *northerners* honorarios. Cada vez que salían a la calle, tomaban la precaución de llevar monedas sueltas para dárselas a los mendigos que los acosaban como moscas. El filósofo se da cuenta que esas monedas no son suficientes para resolver el problema de pobreza de ningún mendigo. Por extensión, piensa que el dinero que los países ricos donan para los países pobres tampoco alcanza. Rorty señala que la esperanza de los marxistas y de la Iglesia radica en la creencia de que la ciencia y la tecnología van a permitir en algún momento acumular tal cantidad de alimentos y de riqueza, que no habrá más justificación para la pobreza en el mundo: a partir de allí, la armonía puede ser posible. Los marxistas proponen una redistribución de

riquezas por vía revolucionaria, mientras que la Iglesia confía en que una vez satisfechas las necesidades de los países ricos, éstos solidariamente podrán dedicar grandes recursos a paliar el hambre en África, India o Latinoamérica. Ambas, la visión revolucionaria marxista y la visión paternalista eclesiástica, piensan que se trata fundamentalmente de un problema distributivo. Ambas proponen una intervención racional: sea interna, como la de una élite o una clase revolucionaria nacional, o sea externa, como la de un grupo de países ricos y solidarios. Rorty, por su parte, confía vagamente en algún tipo de programa tecnocrático-burocrático aplicado de arriba hacia abajo.

Lo curioso es que Rorty no se haga preguntas del tipo: ‘Si hasta ahora la mayoría de las medidas racionales y tecnocrático-burocráticas, si la mayoría de los programas desarrollistas de arriba hacia abajo que se han intentado contra la pobreza han fracasado, ¿no será que los modelos de arriba hacia abajo deben ser por lo menos revisados? O como alternativa opuesta: ¿puede producirse riqueza desde la pobreza, desde la oscuridad? ¿pueden los pobres salvarse ellos mismos –con una pequeña ayuda desde arriba, por supuesto- para tener más chance de vivir la ternura y el amor? ¿realmente hay que esperar a algún Dios tutelar encarnado en un mandatario bondadoso y sus técnicos y burócratas salvadores asesorados por ángeles multilaterales?’

A mi juicio, Rorty acierta al sugerir que de nada vale engatusar a los países pobres con proyectos de cambio en los valores identitarios para que se ‘modernicen’ :

The Marxists were absolutely right about one thing: the soul of history is economic. All the talk in the world about to abandon ‘technological rationality’ and stop ‘commodifying’, about the need for ‘new values’ or for ‘non-Western ways of thinking’, is not going to bring more money to the Indian villages (...) All the love in the world, all the attempts to abandon ‘Eurocentrism’, or ‘liberal individualism’, all the ‘politics of diversity’, all the talk about cuddling up the natural environment, will not help.<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Op. Cit. p. 227. “Los marxistas estaban absolutamente en lo cierto respecto a una cosa: el alma de la historia es económica. Toda esa charla en el mundo acerca de abandonar la ‘racionalidad tecnológica’ y de detener la cosificación, sobre la necesidad de ‘nuevos valores’ o de nuevos modos de pensar no-occidentales, no va a llevar más dinero a las aldeas de La India (...) Todo el amor del mundo, todos los intentos de abandonar el ‘eurocentrismo’ o el ‘individualismo liberal’, todas las ‘políticas de la diversidad’, toda la charla sobre cuidar el medio ambiente natural, no va a ayudar”.

Creo que hay que agradecerle a Rorty por algunos de los atisbos de esta visión pragmatista, porque nos proporciona herramientas para deconstruir el discurso de tantos dictadores y sátrapas tercermundistas que se amparan en manifiestos anti-occidentales, antiglobalizadores, pseudo-ambientalistas y tercermundistas tardíos, para tratar de ocultar su condición de asesinos y violadores de los derechos humanos.

Por otra parte, la duda me acosó al leer lo que el filósofo piensa como posibles salidas para la pobreza:

The only thing we know of which may help are the top-down technobureaucratic initiatives like the cruel Chinese only-one-child-per-family policy (..) If there is a happy solution to the dilemma created for the need of very poor Brazilians to find work and the need of the rest of us of the oxygen produced by the Amazonian rain forest, it is going to be the result of some as yet unimagined bureaucratic-technological initiative, not of a revolution in 'values'. (...) May be technology and centralized planning will not work. But they are all we have got.<sup>7</sup>

¿Es la intervención burocrático-tecnológica de arriba hacia abajo lo único que tenemos? Si ello es cierto, sólo el FMI, el Banco Mundial o nuestros atroces gobiernos pueden salvarnos. Me puse a pensar que confiar en la intervención tecnocrática de arriba hacia abajo es aceptar cánones de racionalidad, de Modernidad y modernización, que están en entredicho<sup>8</sup>. Me temo que las recetas del FMI entran

<sup>7</sup> Op. Cit. p.p. 227-228. El subrayado es nuestro. "La única cosa que conocemos y que puede ayudar son las iniciativas tecnológicas y burocráticas de arriba hacia abajo, como la cruel política china de un solo hijo por familia. (...) Si acaso hay una solución feliz para el dilema creado por la necesidad de los brasileños pobres de hallar un trabajo y la necesidad del resto de nosotros del oxígeno producido por la selva lluviosa amazónica, ésta va a ser el resultado de alguna iniciativa burocrático-tecnológica aún inimaginable, no de una revolución en los 'valores' (...) Tal vez la tecnología y la planificación centralizada no funcionen, pero es todo lo que tenemos".

<sup>8</sup> Hay muchos autores que han refutado la tesis de una sola Modernidad. Por ejemplo, el filósofo colombiano Santiago Castro Gómez afirma que no puede hablarse de un modelo unitario de Modernidad y que la Modernidad no puede ser establecida sobre un solo eje: sea el económico, el moral, el estético o el político: las modernidades son plurales. Ver: *Crítica de la razón latinoamericana*, Puvill libros, Barcelona, 1996, especialmente la p. 32. Otro autores que han trabajado el tema son Eduardo Mendieta, *Modernidad, posmodernidad y poscolonialismo: una búsqueda esperanzadora en el tiempo*, en *Teorías sin disciplina (Latinoamérica, poscolonialidad y globalización en debate)*. Edición de Santiago Castro Gómez y Eduardo Mendieta. México, Miguel Ángel Porrúa, 1998, disponible en electrónico: <http://ensayo.rom.uga.edu/critica/eoria/castro/> También, Josetxo Beriain, en su interesante ensayo *Modernidades múltiples y encuentro de civilizaciones*, Revista Mad, # 6, mayo de 2002, Departamento de Antropología de la Universidad de Chile. Samuel Huntington ha considerado también que las civilizaciones son plurales, diferenciadas, y que debido a su peculiaridad han alcanzado diversos y particulares grados de modernización. Ver: *The Clash of Civilizations, Remaking of World Order*, Touchstone Editions, New York, 1996.

dentro de ese espectro, y que son la última encarnación de una serie de modelos de racionalidad fatalmente eurocentristas y autoritarios, que reposan en el dogmatismo, en la fe ciega en ciertas 'verdades científicas' de la economía, justamente, el tipo de verdades que –en el campo filosófico– Rorty acostumbra a deconstruir con sus terapéuticos *papers*. No me molestan porque sean recetas europeas o norteamericanas: me molestan porque han fracasado rotundamente, como lo han mostrado no precisamente los teóricos izquierdosos del Foro de Porto Alegre, sino respetados economistas y teóricos del desarrollo como el premio nóbel Joseph Stiglitz y el también nóbel Amartya Sen<sup>9</sup>.

Stiglitz señala respecto a las políticas recomendadas por el FMI y basadas en el llamado Consenso de Washington:

Una de las principales fallas de las políticas del Consenso de Washington fue la aparente creencia de que las reformas se podían dejar en manos de tecnócratas. Esto se basaba supuestamente en la premisa de que existía una única política económica óptima, y que era mejor confiar a los expertos la tarea de encontrar esa política. Pero no existe un conjunto único de políticas dominantes paretiano, es decir, uno que haga que todas las personas estén en mejor situación que si hubiera aplicado cualquier otra política.

El problema estriba en que los mercados financieros, y el FMI que suele representar sus intereses e ideologías, actúan a menudo como si existiera un único conjunto de políticas dominantes que diese por resultado un óptimo de Pareto. Esto contradice lo que se enseña en una de las primeras lecciones de economía: la existencia de compensaciones (*trade-offs*) recíprocas. El papel del asesor económico es señalar esas compensaciones. La ciencia económica, por supuesto, hace hincapié en las limitaciones de nuestros conocimientos, en las incertidumbres vinculadas no sólo con el futuro sino también con las consecuencias de otras acciones posibles. (...) La función del proceso político es escoger entre las distintas opciones, con conciencia de las ventajas y desventajas que se compensan; de que algunos ganan como consecuencias de

---

<sup>9</sup> De Joseph Stiglitz, se pueden consultar *El Malestar en la Globalización*, Taurus, Bogotá, 2002, y *El Rumbo de las reformas. Hacia una nueva agenda para América Latina*, en Revista de la CEPAL # 80, agosto de 1993. De Amartya Sen, Cfr. sus *paper: Teorías del desarrollo a principios del siglo XXI y Sobre conceptos y medidas de pobreza*. Ambos están disponibles on-line en la dirección: <http://www.geocities.com/WallStreet/Floor/9680/nobel.htm>.

ciertas políticas mientras que otros pierden; de que algunas políticas entrañan mayores riesgos y otras menos.<sup>10</sup>

Rorty habla de políticas burocrático-tecnológicas crueles como la de tener un solo hijo por pareja en China, pero el dogma de las políticas ‘correctas’ recomendadas o impuestas por el FMI puede incluir temas como la flexibilidad laboral, el retiro del Estado de muchas actividades de prevención social, o el recorte de los presupuestos públicos para equilibrar la macroeconomía, algo que suele redundar negativamente en los servicios de salud y educación en los países pobres, haciendo aun más pobres a sus ciudadanos. Todas las políticas que he citado aquí con sumamente crueles, y han sido calificadas como de ‘necesarias’ por el FMI para que nuestros países logren desarrollarse. Me parece evidente el paralelo entre esta visión del FMI y la de Rorty, aunque el filósofo no mencione a ese organismo.

Aparte de lo dicho hasta aquí, entiendo que sin el apoyo burocrático y los recursos gubernamentales, los planes de desarrollo para salir de la pobreza tienen muy pocas posibilidades. Pero hay un factor cultural —*pace* Rorty— que sí cuenta, y es la actitud que la gente adopte hacia los proyectos contra la pobreza. Es lo que los teóricos marxistas llamaban ‘la conciencia’, o sea, las condiciones subjetivas. Si los pobres no entienden ni aceptan los proyectos que se les ofrecen para combatir la pobreza, ninguna medida burocrático-racional-tecnológica va a funcionar y lo más probable es que reaccionen violentamente, como durante el ‘Caracazo’ del 27 de febrero de 1989, porque la mayoría de las recetas multilaterales comienzan por exigirles más sangre, sudor y lágrimas de las que ya derraman por ser tan pobres.

Por otra parte, tal vez no sería descabellado confiar en lo que los marxistas de los setenta, en la época en que yo comencé mi acercamiento a la política, llamaban ‘los poderes creadores del pueblo’, porque tal vez las iniciativas burocrático-tecnológicas no sean lo único que tengamos. Tal vez, la gente como ustedes y como yo tengamos algo más: tal vez tengamos cosas como tabloncillos y plumas de agua.

---

<sup>10</sup> Stiglitz: *El rumbo de las reformas..* p. 29.

## II

El Banco Mundial considera en sus estudios cuatro tipos diferentes de capital: 1) el capital natural, que incluye los recursos naturales con que cuenta un país 2) el capital construido, que es generado por el ser humano e incluye infraestructuras, bienes de capital y activos financieros y comerciales 3) el capital humano, determinado por los grados de nutrición, salud y educación de la población 4) el capital social<sup>11</sup>, un descubrimiento reciente de la teoría del desarrollo, pero que puede ser descrito de manera gruesa como las redes de solidaridad activa y de confianza que funcionan en una sociedad.<sup>12</sup>

Venezuela es un país bien dotado en cuanto al capital natural, debido a sus recursos petroleros y mineros. Pero ya deberíamos saber que eso no nos hace ricos, porque la actual riqueza de las naciones reposa fundamentalmente en su capacidad para transformar esos recursos agregándole valores mediante la tecnología. Sin embargo, la noción de que somos ricos por el hecho de tener miles de millones de barriles de petróleo en el subsuelo es un mito que se ha apoderado de la conciencia de muchos venezolanos, y que fortalece las teorías de la dependencia y el imperialismo, cuya solución es de tipo redistributivo ingenuo. Parecería obvio que si somos ricos a partir del petróleo, alguien se debe estar robando la riqueza del 90% de los venezolanos en situación de pobreza. Pueden ser los yankees, puede ser alguna perversa 'oligarquía' criolla, pero el resultado es el mismo: requeriríamos un redistribuidor benévolo, que le ponga mano dura a los canallas expoliadores de la riqueza del país, para que esa riqueza llegue 'al pueblo' que es su dueño legítimo. Esta noción maniquea ha sido refutada por algunos trabajos recientes, los cuales han calculado que si la renta petrolera se distribuye en partes iguales entre los 24 millones de venezolanos, le tocaría a cada uno algo así

---

<sup>11</sup> Las tesis sobre el capital social se han popularizado a raíz de los trabajos de Robert Putnam en Harvard hacia 1994, sobre todo a partir su famoso estudio sobre la diferencia de riqueza entre el norte y el sur de Italia. Desde entonces, ha sido tema de estudio de muchos teóricos, como Francis Fukuyama, James Coleman, Keneth Newton, Stephen Baas y Bernardo Kliksberg. Incluso, ya existen iniciativas multilaterales para el estudio del capital social, en muchos organismos multilaterales y ONG's. Paradójicamente, hasta donde yo entiendo, no existen aún parámetros econométricos para medir su impacto en grupos de estudio pequeños y mucho menos en espacios amplios como los estados nacionales. Es un campo nuevo en el cual se están afanando muchos teóricos del desarrollo, economistas y sociólogos.

<sup>12</sup> Cfr. Bernardo Kliksberg: *La ética y el capital social cuentan*, Universidad de Carabobo, 2004, p. 40. Los ensayos de Kliksberg pueden además conseguirse on-line mediante cualquier buscador como Google o Yahoo.

como 1,5 dólares diarios, lo cual no cubre ni siquiera un combo en un McDonald's, que es una de las formas más baratas de almorzar en Caracas. Esa riqueza ya no alcanza, ni aun en el supuesto de que la redistribuyéramos equitativamente, como han mostrado los trabajos de Gerver Torres<sup>13</sup>. Como resultado de esta afirmación, se sigue que habría que crear nuevas riquezas para derrotar la pobreza, eso que hace décadas recomendaron Arturo Uslar Pietri y Juan Pablo Pérez Alfonzo a través de la doctrina de 'sembrar el petróleo'.

Si analizamos el segundo tipo de capital, vemos que Venezuela también tiene abundancia del mismo, acumulado a lo largo de los años y financiado con la renta petrolera: tenemos infraestructuras, recursos financieros no desdeñables tanto adentro como afuera: reservas internacionales, refinerías, estaciones de gasolina en USA, para no hablar de los centenares de miles de millones de dólares que los venezolanos pudientes han depositado en bancos del extranjero a lo largo de las tres últimas décadas. Cualquier analista clásico puede decir que para salir de la pobreza es conveniente acumular y fortalecer este tipo de capital. Es decir, el fortalecimiento del capital construido suele formar parte de los programas de ajuste recomendados por el FMI. Se supone que al fortalecer este tipo de capital crece la economía, y que al crecer la economía crece el empleo, y como el empleo es visto como la alternativa más sana para derrotar a la pobreza, el fortalecimiento del capital construido sería la salida del túnel de la pobreza y la oscuridad que le es inherente. Teóricos nada sospechosos de ser neoliberales, como el equipo del *Proyecto Pobreza* de la UCAB, señalan que sólo el empleo formal puede derrotar la pobreza. Desde nuestro punto de vista, los vectores de la macroeconomía, que podemos vincular con el capital construido, son vitales, y sin ellos no es posible sostener una economía que se encamine hacia la riqueza, la cual, por definición, es la forma de derrotar la pobreza mediante su opuesto. Pero, como se dice en filosofía analítica, este factor es necesario pero no suficiente. Stiglitz lo ha estudiado en su libro, y nosotros lo hemos padecido en carne propia con cerca de 3.000 muertos en los saqueos y revueltas callejeras que incendiaron el país inmediatamente después que se anunciara el plan de ajustes en 1989. Tampoco es que vamos a caer en la falacia izquierdista de decir que tales recetas son un invento del diablo para esclavizarnos, para que mantengamos

---

<sup>13</sup> Cfr. Gerver Torres: *Un sueño para Venezuela*, editado por la ONG *Liderazgo y Visión*, y que se ha convertido en libro más vendido en Venezuela en los últimos años.

una relación de subordinación ante los países ricos. Hay que reconocer que ha habido algunos pocos países que los han implementado con éxito, cambiándole matices e interpretándolos de acuerdo a sus propias realidades, como en el caso de las economías del este de Asia. Son necesarios, pero no son suficientes, y son sumamente riesgosos, como ya sabemos. Por supuesto, los apóstoles de la reconstrucción de este tipo de capital son quienes tienen interés particular en él, digamos, los empresarios y todos aquellos que han podido acumularlo a lo largo de los años: la mayoría de los pobres no tiene claro el impacto de este tipo de reconstrucción, aunque deberían darse cuenta que sus ranchos, televisores, neveras, teléfonos celulares e ingresos precarios producto del trabajo formal o del trabajo informal, también forman parte de este segundo tipo de capital.

Al capital construido y su correlato de estabilidad macroeconómica se le suele oponer de manera dialéctica el capital humano. Notamos que el capital humano venezolano está devastado al analizar la deuda social, representada por la caída catastrófica de los indicadores en los niveles de escolaridad, salud y seguridad, que están en picada desde 1977, una tendencia que no ha habido manera de revertir, pese a los diferentes ensayos de nuestras administraciones. En este campo, los gobiernos se adjudican la mayor responsabilidad, puesto que piensan que los programas sociales son la solución a tan vergonzosa deuda con las generaciones futuras, así como con las actuales generaciones que tienen que buscar de comer entre los pipotes y *containers* de basura. Tal vez, desde esta perspectiva es que mi admirado filósofo Rorty analiza la posibilidad de derrotar la pobreza, porque son los gobiernos —entre nosotros— los que tienen la mayor disponibilidad de recursos financieros y tecno-burocráticos para programas contra la pobreza en gran escala.

Pero nosotros sabemos —junto con Dante— lo peligroso que pueden ser las buenas intenciones. Si algo hemos tenido en abundancia en Venezuela y Latinoamérica son gobiernos bienintencionados que han ofrecido diversas panaceas tecno-burocráticas desde el sector público para derrotar la pobreza, para que los venezolanos puedan tener un futuro mejor, un futuro donde puedan ser *gentlefolk* y ser capaces de ofrecer y recibir amor y ternura, para que puedan ser objeto de conversación con los *gentlefolk Northerners* originales o los

honorarios, como dice Rorty. El problema es que usualmente ese tipo de benefactores te piden sangre, te piden que les entregues el alma –como Mefistófeles al Dr. Fausto- es decir, que les entregues tu libertad para ellos devolverla convertida en justicia social. Dictadores de izquierda y derecha han usado este esquema perverso, y muchos pueblos ingenuos han accedido, con el doble resultado nefasto de que no derrotan la pobreza y además hay que derramar mucha sangre para que recuperen las libertades democráticas empañadas en el intento.

Claro, algún ecléctico puede decir: 'Pues que se combinen tanto los programas macroeconómicos como los programas sociales y por allí vamos bien'. Y suena sensato, pero no parece suficiente: si lo fuera, todos los programas del tipo 'tanto mercado como sea posible y tanto Estado como sea necesario' o del tipo 'crecimiento económico con justicia social' habrían dado resultado. Y miren que ese cliché se usa en campañas políticas de todo signo: de demagogos de izquierda y de derechistas disfrazados de ovejas.

Según Stiglitz, algunos países con planes de ajuste exitosos han tratado de equilibrar los indicadores macroeconómicos con los programas sociales, y ello es lo que les ha dado resultados positivos. Han crecido sostenidamente durante décadas, y cuando han tenido crisis no han sacrificado la inversión social. Por su parte, Amartya Sen señala en su análisis sobre las teorías del desarrollo, que los programas que incluyen planes sociales, que valoran la cultura, la ecología y otros indicadores humanos y sociales, pueden tener éxito allí donde no sirven los planes de ajustes debido a la extrema pobreza en los tres primeros tipos de capital. Es la oposición entre programas que piden sangre, sudor y lágrimas (BLAST, de acuerdo a sus siglas en inglés) versus los programas más sensibles en los cuales se cuenta con los otros factores humanos citados, y se acepta la pequeña ayuda de un amigo (GALA a partir de sus siglas en inglés). La recomendación de Sen es abandonar la oposición entre los programas de tipo BLAST versus los programas de tipo GALA y hacer una síntesis tomando en cuenta los factores internos y externos del país en cuestión, sus ventajas comparativas o sus desventajas renuentes. Pero en nuestro país, tenemos una desventaja gravísima vinculada con el tiempo, con los lapsos. Aun suponiendo que Venezuela, que los países latinoamericanos lograran un equilibrio entre ajustes macroeconómicos y planes sociales, el equilibrio entre

BLAST y GALA, la pobreza acumulada es tanta que la primera generación moriría antes de ver los resultados, los cuales apenas empezarían a ser percibidos y disfrutados por nuestros hijos y nietos. Creo que esto es lo que Rorty llama 'algún cruel e inimaginable programa tecno-burocrático' del tipo un hijo por familia, como el que se aplica en China.

Y uno no puede dejar de pensar en los seres vivos que quiere, y en si vale la pena sacrificarlos en aras de un futuro mejor. Desde un punto de vista práctico, no es algo que ellos no hagan. Cuando los latinoamericanos pobres emigran a Estados Unidos, van con un plan de ese tipo. Van dispuestos a fregar pisos y letrinas, a aceptar los trabajos más inhumanos, con el deseo de enviarle dinero a sus familias aquí y para que sus hijos nacidos en USA tengan futuro. Cuando se alistan como soldados y van a guerras como la de Irak, hacen lo mismo: arriesgan la vida para que les den la nacionalidad, de manera que sus viudas tengan una pensión y sus hijos el chance de la salvación: total, el riesgo de que te den un balazo en Caracas es mucho mayor, y nadie va a pagar por esa muerte como si lo va a hacer el Estado norteamericano.

Pero ese sacrificio extremo no es del todo justo desde nuestro punto de vista, sobre todo si existe alguna remota posibilidad de mejorar la condición actual de los pobres sin descuidar los ajustes que conduzcan a un equilibrio a largo plazo, para que lo disfruten nuestros descendientes, con quienes sentimos responsabilidad intergeneracional.

Por supuesto, lo anterior tendría varios prerequisites, y además presenta un reto formidable: los prerequisites implican el compromiso sostenido de los ciudadanos y el gobierno en mantener el equilibrio en los indicadores macroeconómicos, y al mismo tiempo, de mantener una alta inversión social en materia de educación, salud y seguridad. Por otra parte, pareciera que se requieren acuerdos políticos para mantener las libertades y sostener regimenes democráticos mínimos, porque casi todos los estudios muestran que la democracia es un buen piso para el crecimiento económico y viceversa, que el crecimiento económico fortalece los cuatro tipos de capital, siempre que se redistribuya de manera medianamente democrática y mientras se funcione en un Estado de derecho. No en balde, los Estados que entran dentro del tipo de sociedades ricas que producen lo que Rorty llama *gentlefolk*,

*northerners*, son democráticos. Todo lo antes dicho no es una garantía absoluta, pero pudiera sentar un piso más firme para mantener una cierta estabilidad política que evite las tentaciones violentas que siempre sabotean cualquier avance, cualquier crecimiento de cualquiera de los cuatro tipos de capital.

El reto formidable proviene de la oscuridad, de las sombras en las que viven los millones de ciudadanos que gimen del otro lado de la línea de pobreza, que moran en el corazón de las tinieblas, para usar el título de una novela de Joseph Conrad. ¿Cómo crear riqueza a partir de esa miseria? ¿cómo se pueden mejorar las condiciones de vida dentro de esa pobreza mientras se encarna el tipo de utopía liberal, socialista o cristiana que pueda sacar de la miseria a quienes viven en esa penumbra? Esa pregunta, que no se hizo Richard Rorty, es la que nos incumbe en esta lectura.

### III

En un provocativo ensayo sobre ética y capital social<sup>14</sup>, Bernardo Kliksberg señala algunos ejemplos sobre experiencias populares en las que se han mejorado los niveles de servicios básicos, transparencia en el uso de los presupuestos, educación, salud y seguridad, y en los cuales ha estado involucrado el concepto de capital social.

Desde nuestro punto de vista, los factores recién enumerados, junto a los inevitables programas de ajuste y los imprescindibles programas sociales estatales, pueden ayudar a conformar un cierto equilibrio entre el crecimiento a largo plazo y el mejoramiento de las condiciones mínimas de vida actuales, de manera que —aunque no dejen de ser pobres en lo inmediato— los sectores excluidos puedan sobrevivir en condiciones de pobreza menos adversas, menos avasallantes, de acuerdo a sus diferentes situaciones, dado que, como se sabe, hay diferentes grados de pobreza y diferentes maneras de medirla<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> Bernardo Kliksberg, Op. Cit., especialmente el ensayo titulado *El Impacto de la Ética y el Capital Social sobre el Desarrollo*.

<sup>15</sup> Al respecto, pueden consultarse los resultados del *Proyecto Pobreza* de la UCAB ([www.ucab.edu.ve](http://www.ucab.edu.ve)), o revisarse el ensayo de Amartya Sen *Sobre conceptos y medidas de pobreza*, disponible on-line mediante cualquier buscador.

Kliksberg cita tres ejemplos: el Municipio en Porto Alegre (Brasil), las ferias de consumo popular en Barquisimeto (Venezuela), y el caso del Municipio Villa El Salvador en Lima (Perú).

El presupuesto municipal participativo de Porto Alegre fue un programa iniciado en 1989 por el alcalde recién electo de la ciudad, y ahora se ha convertido en una experiencia “estrella” que ha recibido reconocimientos internacionales, en objeto de estudio permanente entre los teóricos del desarrollo, y en modelo que están imitando alrededor de unas 70 ciudades en Brasil, y seguramente algunas otras en el resto del continente.

Cuando el alcalde convocó a que todos los ciudadanos analizaran en qué se iba a invertir el presupuesto municipal, hubo muchos escépticos: los unos, señalaban que pocos se iban a interesar en una materia tan ‘técnica’, los otros, pensaban que aun logrando una amplia participación el resultado iba a ser un conocimiento inútil, opiniones de gente muy pobre, sin visión de lo que mejor pudiera convenirle al gasto público de un municipio tan grande. Pero:

La población reaccionó con una ‘fiebre participativa’, a la convocatoria del Alcalde. En 1995, se estimaba que 100.000 personas participaban en el proceso (...) Rodadas, reuniones intermedias, plenarios y otras formas de reunión se van sucediendo durante todo el año, con participación de públicos amplios, en algunos casos, delegados escogidos por los mismos, en otros, y la colaboración de los funcionarios del municipio. El presupuesto que se va conformando de abajo hacia arriba, es finalmente sancionado formalmente por el Concejo Municipal<sup>16</sup>.

¿Y cuál ha sido el resultado de la consulta, de oír la voz del pueblo pobre junto con la de los técnicos y burócratas?

Los ciudadanos de Porto Alegre han tenido oportunidad de pasar por un proceso plenamente participativo a través de haber:

- Expresado su comprensión de los problemas cruciales que enfrenta la ciudad.
- Establecido prioridades de los problemas que merecen más inmediata atención.

---

<sup>16</sup> Kliksberg, Op. Cit. p. 55.

- Seleccionado las prioridades y generado soluciones prácticas.
- Tenido oportunidad de comparar con las soluciones creadas en otras regiones de la ciudad y en otros grupos de temas.
- Decidido, con el apoyo de los técnicos del Alcalde, en invertir en los programas menos costosos y más factibles de atender.
- Tomado la decisión definitiva sobre la aprobación o no del plan de inversiones y
- Revisado los éxitos y fracasos del programa de inversiones para mejorar sus criterios para el año siguiente<sup>17</sup>.

Todo apunta hacia la creencia de que en Porto Alegre el gasto es más eficiente, hay menos factores que favorezcan la corrupción, y al haber un amplio sentido de participación la población se siente involucrada en la construcción colectiva de su destino. Tal vez sean pobres, pero sus indicadores mejoran con respecto al resto del país, y no se trata de un doloroso programa técnico burocrático de tipo BLAST sino de un programa en el cual un Alcalde creyó en los poderes creadores de su pueblo y los consultó.

El segundo ejemplo de Kliksberg son las cooperativas de distribución de alimentos en Barquisimeto. Se trata de una iniciativa en la que participan agricultores, distribuidores, pequeños comerciantes, organizaciones de vecinos, con el apoyo por supuesto del municipio y el gobierno regional.

Al crear una línea directa entre el campo y los consumidores, se reducen costos de intermediación, y se pueden adquirir productos de la canasta básica a un precio mejor que en el circuito comercial tradicional, dado que uno de los vectores más importantes es que los vendedores que participan en las cooperativas han aceptado un porcentaje de ganancia menor para hacer competitivos sus productos, y para que sean asequibles a las grandes mayorías. Aun así, todos los participantes –que ganan el mismo porcentaje de comercialización estandarizado por la cooperativa- obtienen un ingreso que es 57% superior a al salario mínimo nacional.

Todo comenzó con una feria, cuyo modelo se ha ido expandiendo por todo el estado Lara. Y que también se ha replicado en otros lugares

---

<sup>17</sup> Ibid. P. 56.

del país. El éxito de este programa tal vez se deba a una historia de formación de capital humano y social, al intento de potenciar el capital social por encima del financiero, y a que las cooperativas representan una forma de participación y gestión novedosas<sup>18</sup>. Por supuesto, como ese ensayo de Kliksberg fue escrito hacia el 2000, uno aspira que esas redes de solidaridad social que se crearon con 15 años de esfuerzos sostenidos no hayan sido rotas por el actual y predatorio proceso político que vive Venezuela, que esas redes de la sociedad civil no hayan sido transformadas en programas de distribución popular de alimentos del tipo Mercal, a los que se accede si uno preferentemente tiene un carnet de alguna de las instancias organizadas del partido de gobierno.

Por último, la experiencia que más mueve nuestra curiosidad es la de Villa El Salvador, en 1971. Se trataba de unos terrenos públicos baldíos, de unos arenales inservibles, a 19 kilómetros de Lima, que fueron invadidos por un grupo de gente muy pobre, en su mayoría, emigrantes de la sierra, gente que tradicionalmente ha sido considerada como lo más bajo de la sociedad peruana. A los centenares de invasores originales se les sumaron miles de habitantes de los tugurios de Lima. Tan inservibles los terrenos, tan lejanos y difíciles (había que caminar al menos 3 kilómetros para encontrar una vía que condujera a Lima), que no hubo demasiada lucha para que los cedieran, dado que tal vez nadie les veía posibilidades. Seguramente, los serranos y los cholitos de los tugurios se iban a morir agobiados por los zancudos, por las enfermedades, debido a su falta de cultura 'moderna': la apuesta era que los terrenos terminarían convertidos en una villa miseria, en una favela, en un barrio marginal de ranchos azotado por los malandros, como decimos nosotros.

Pero no fue así. Los invasores fundaron Villa El Salvador, una comunidad de unos 50.000 habitantes originalmente, que ya sobrepasa los 300.000 y se ha convertido en un municipio con su propia alcaldía, y en uno de los ejemplos más asombroso de desarrollo social empleando modelos alternativos.

El mapa para diseñar la Villa fue elaborado por los mismos habitantes, y en vez de ser del tipo centralizado, con un centro donde funcionan todos los servicios de la comunidad, se hizo un modelo

---

<sup>18</sup> Ibid. P. 52.

descentralizado, donde cada grupo residencial tiene su propio pequeño centro, con locales para actividades comunales, deportivas, educativas, de salud, al estilo de los módulos de servicio que nosotros conocemos, pero más pequeños, uno en cada grupo residencial. En menos de dos décadas, tenían 50.000 viviendas, 38.000 de ellas construidas por los pobladores, un 68% de las cuales estaban consolidadas, con bloques y materiales resistentes. Habían levantado 2.800.000 metros cuadrados de calles de tierra afirmada, y habían construido –en su mayoría con los recursos y el trabajo voluntario de la comunidad- 60 locales comunales, 64 centros educativos, 32 bibliotecas populares, 41 núcleos o módulos integrados de salud, educación, y recuperación nutricional, así como una red de farmacias populares, una red de vías internas, 4 rutas principales y 7 avenidas perpendiculares que facilitaban la comunicación interna.

Seguían siendo pobres y con problemas de empleo, como la mayoría de los habitantes de Lima. Pero sus indicadores sociales eran muy diferentes: la tasa de analfabetismo había descendido de 5,8% a 3,5%. La tasa de matrícula en primaria había alcanzado el 98%, y en secundaria era superior al 90%. Todos los indicadores son superiores a la media nacional peruana, y muy por encima de cualquier otra zona pobre del país. Las campañas de vacunación y medicina preventiva alcanzaban a todos los habitantes de la villa, porque participaba la población entera. Las tasas de mortalidad descendieron, y en un plazo menor de 8 años lograron notables avances en servicios como la electricidad y el agua.

“El pueblo de Villa El Salvador ha ido construyendo una ciudad de la nada, con cientos de kilómetros de redes de agua y luz, pistas, colegios, mercados, zona agropecuaria, y hasta un parque industrial, conseguido también en lucha con los pequeños industriales de la zona”<sup>19</sup>.

Esto no tiene nada que ver con los programas de ajuste, o con los planes de desarrollo que usualmente se nos venden o se nos imponen a través de organismos multilaterales como el FMI. Tampoco tiene nada que ver con los centralismos autoritarios que son hijos bastardos del pensamiento socialista en América Latina, y ni siquiera con visiones benévolas de liberales solidarios como Rorty,

---

<sup>19</sup> Ibd. p.p. 46-47.

que o no ven soluciones posibles al problema de la pobreza entre nosotros, o creen que tal problema sólo puede ser afrontado mediante gigantescas y crueles intervenciones técnico-burocráticas de arriba hacia abajo. Me parece obvio que estas enseñanzas, que estos éxitos, no tienen nada que ver con el tipo de racionalidad eurocentrista, con los modelos de modernización que emanan de los centros de producción intelectual o de apoyo a los pobres que generosamente son financiados por los *gentlefolk* ricos y solidarios de Europa o Estados Unidos.

Crear que sólo intervenciones colosales de arriba hacia abajo pueden derrotar la pobreza, es una manera de decir que los pobres no son capaces de salvarse usando su propia cultura y su propia fuerza —con una pequeña ayuda de amigos en el Estado, por supuesto—, lo cual es una manera de decir que son como niños, como los indios o como los negros, es decir, que son una nueva encarnación visible de todos los que durante tantos siglos han sido marginados, perseguidos, negados en sus posibilidades y potencialidades, en su capacidad dialógica, en su capacidad de amar. Es como si nuevamente se debatiera, como en tiempos de la colonia española y de Fray Bartolomé de las Casas, si realmente estos nuevos indios, estos nuevos negros, tienen o no alma.

La imagen poética más notable me surge a partir de la descripción de la primera escuela primaria que edificaron: se trataba de cuatro horcones, cubiertos con un techo precario, y a falta de paredes, pues pusieron plásticos para evitar que el viento frío de Los Andes amoratara a los escolares. Como mucha gente no tenía comida, se quedaba haciendo trabajo comunal, cuidando niños, edificando obras públicas, y eso supongo que les daba derecho a participar en las ollas populares, que eran servidas en largos tablonces de madera, a manera de grandes mesas colectivas, quizás como alguna vez se hizo en Esparta.

#### IV

Esta historia comenzó en un café en Nueva York, leyendo un libro de Richard Rorty. Si mi memoria regresa a ese verano del 2003, debo decir que varias personas conocidas con quienes me encontré allá me decían que yo había cambiado: que me sentían más confiado, tratable, humano, durante los meses que duró mi

viaje. Es posible que estuvieran intentando decirme que era más amable, que era más tierno, que se podía dialogar mejor conmigo.

Es la mirada del otro la que nos da mucha de nuestra identidad, junto con nuestra autopercepción. Si ellos me percibían así, con seguridad es que en ese momento yo era así. Hoy en día supongo que aquel estado de tranquilidad es el estado de ánimo en que puede vivir una persona -digamos un intelectual como yo- cuando, como ya dije, no tiene miedo a las vicisitudes económicas. Me puse a pensar que siendo *visiting scholar* en una universidad norteamericana, en NYU, era como los amigos hindúes de Richard Rorty: un *Northerner* honorario que, por ejemplo, debía comunicar sus pensamientos e ideas en la *lingua franca*, en inglés.

Al darme cuenta de mi situación, me puse a pensar que gente de origen muy humilde como yo puede llegar a ser un *gentlefolk*, un *Northerner* honorario. Pero, ¿cómo puede ocurrir eso? Y es que el título de esta lectura está relacionado con la historia de un niño que se crió en Maracay, en el barrio San Carlos, en un ranchito de latas con piso de tierra.

Al igual que los indios serranos y los habitantes de los tugurios de Lima que invadieron los arenales de Villa El Salvador, nosotros invadimos unos terrenos inservibles, unos zanjones, en el sur de la ciudad. Mis padres eran tan pobres que no tenían la posibilidad de alquilar una vivienda, y menos de comprarla. La mayoría de los invasores éramos gente del campo, empujados por la pobreza desde el llano hacia los inhóspitos suburbios de la capital del estado Aragua, Maracay, llamada en ese momento La Ciudad Jardín de Venezuela.

Al igual que los indios de Villa El Salvador, no teníamos recursos para edificar nuestras casas o escuelas. Al igual que ellos, nos organizamos primariamente a través del trabajo voluntario, conocido entre nosotros como cayapa: recuerdo que un día en que la Guardia Nacional derribó nuestros ranchitos, la comunidad hizo un gigantesco esfuerzo colectivo, y trabajó febrilmente durante toda la noche como los duendes de las historias de hadas, para que al día siguiente amanecieran nuevamente en pie las humildes viviendas. No recuerdo los nombres, pero sí recuerdo los rostros curtidos, las manos callosas, de los vecinos que vinieron a ayudarnos, mientras mis hermanos y yo colaborábamos removiendo tierra, o clavando latas que hacían las veces de paredes.

Recuerdo la larga fila de vecinos alrededor de la pila pública de agua –la única en 20 cuadras a la redonda- ante la cual se formaban gigantescas hileras de tobos, vasijas y envases de todo tipo que se iban llenando para luego ser vaciados en pipotes de acopio que estaban en los patios de todas las casas. Por alguna razón que no recuerdo, esas pilas o grifos eran llamadas por los vecinos ‘plumas de agua’. Nunca hubo un pleito, siempre hubo autoorganización y se respetaba la regla no escrita del orden de llegada; jamás recuerdo que alguien pudiera colearse, saltarse ese sacrosanto fruto del sentido común.

Tampoco teníamos mucho dinero para comer, y no había escuelas aún en el barrio. Los niños tenían muchas dificultades para aprender a leer y escribir, para aprender las cuatro operaciones aritméticas básicas, y mi madre inventó un sistema de capital social mucho antes de que Robert Putnam se pusiera a teorizar sobre ello en Harvard en 1994. Dado que mi hermano Edgar y yo éramos excelentes alumnos, podíamos ayudar a los niños menores y rezagados de la vecindad, para que pudieran rendir en la escuela, y mantener el mismo ritmo competitivo de los otros estudiantes, o del maestro que les tocara.

Mis hermanos y yo conseguimos unos tablones largos, y con ellos construimos mesas toscas, apenas cepilladas, sobre las cuales se apoyaban aquellos otros niños – tan chiquitos como nosotros, por cierto- para tratar de descubrir el mágico e intrincado mundo de la lectura y las matemáticas. Sus padres nos pagaban una suma simbólica, creo que un bolívar por semana. Pero esos 15 ó 20 bolívares que mi madre conseguía a través de la escuelita nos salvaron del hambre, y me permitieron de alguna manera estudiar, graduarme, y finalmente llegar a Nueva York, me permitieron ser un *visiting scholar* en NYU, un *Northerner* honorario.

Éramos niños-maestros, y desde temprano comenzamos a devolverle a nuestros padres y a nuestra comunidad el esfuerzo que ponían en nuestra educación, y lo hacíamos sin abandonarla por un trabajo en la calle: lo hacíamos construyendo capital social, ahora lo sé, 35 años después.

También estaba la cultura, la música clásica que se oía en la radio, los libros que mi padre, un modesto tipógrafo colombiano, jamás me negó: siempre me compró todos los que le pedí, de manera que junto a aquella escuelita, junto a los tablones y las plumas de

agua estaban las novelas de Cervantes, los cuentos de Borges, y posteriormente las óperas de Mozart, de Donizetti y Bellini.

Hoy en día, ni mis padres ni yo vivimos en el Barrio San Carlos. Ese barrio se ha consolidado, todas sus calles están asfaltadas, tienen luz, agua, teléfono, y las casas tienen hasta dos y tres pisos porque las generaciones han ido edificando hacia arriba, posiblemente con el mismo mecanismo de la cayapa de mi niñez. He pasado muchas veces por allí y ya no hay hitos ni rostros que yo pueda reconocer. Pero yo no he olvidado cómo fue que todo comenzó.

Esta es la mejor definición que puedo darles de lo que es el capital social y cómo puede contribuir en la lucha contra la pobreza.

Por todo lo que aquí les he contado, cada vez que tengo que dar alguna charla, no puedo dejar de evocar aquellas plumas de agua del barrio San Carlos ante las cuales los vecinos formaban una paciente fila, o aquellos tablones donde nos iniciamos en el oficio de educadores —oficio que por cierto mantenemos mi hermano Edgar y yo— y que es lo que —en definitiva— nos ha conducido, a través de largos y complicados avatares, a estar aquí delante de ustedes, compartiendo algunas ideas modestas —y por supuesto nada originales— sobre valores, sobre filosofía, sobre política o sobre teoría del desarrollo.

Si me piden que redondee, que ofrezca una síntesis, les diría que hay que confiar en los poderes creadores del pueblo, que ni nosotros como educadores ni los burócratas revolucionarios salvadores, que ni los funcionarios del FMI o los liberales benévols del primer mundo podemos asumir el rol de dioses tutelares que desde los cielos (desde arriba) le impongan un camino de sacrificio a los pobres para que se rediman y lleguen a ser 'como nosotros'.

Me temo que a lo más que podemos aspirar es a ser compañeros de viaje, para un intercambio mutuo, en el cual ellos y nosotros intercambiamos nuestras historias, nuestras experiencias, y que de la curiosidad mutua emerja algo de luz, para contrarrestar la división, para combatir la fea pobreza, el mundo de sombras en el que ciertamente viven debido a su pobreza, pero que, cuidado, es un mundo que puede empeorar aun más si les intentamos imponer programas brutales con la violencia que puede surgir de nuestra soberbia intelectual.

Y con esto, apreciados colegas educadores, espero haber contribuido modestamente a estas Jornadas de Educación en Valores, a las cuales agradezco el honor de haberme invitado.

Muchas gracias.

# **Logoi. Revista de Temas Filosóficos**

## **Índice acumulado**

---

### **ARTÍCULOS:**

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

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

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

**Carrera, Liduvina:** *Paradigma en el personaje de ficción*, 2002, N° 5, p. 45.

**Cavell, Stanley:** *La Visión del Lenguaje de Wittgenstein* (Tr. Víctor J. Krebs). 1999, N° 2, p. 9.

**Chacón, José Luis:** *El espacio del ser, el ser del espacio: la discusión acerca del espacio y sus alcances en la fenomenología de la percepción de Maurice Merleau-Ponty*. 2004, N° 7, p.

**Dastur, Françoise:** *¿Quién es el Zarathustra de Nietzsche?*, 2002, N° 5, p. 69.

**Dávila, Jorge:** *La paz de un guerrero del pensamiento*. 2000, N° 3, p. 10.

**Desiato, Massimo:** *Teoría y Poder (El papel del intelectual según Foucault)*. 1999, N° 2, p. 45.

**Desiato, Massimo:** *Una ética para la retórica: La "Nueva Ilustración" y los medios de comunicación*. 2004, N° 7, p.

**Díaz, Esther:** *La construcción del objeto de investigación: Edipo reci-clado*, 2003, N° 6, p.

**Di Giácomo, Mario:** *En torno a la plenitud del origen*. 2004, N° 7, p.

**Fuenmayor, Ramsés:** *Educación y la reconstitución de un lenguaje madre*. 2001, N° 4, p. 39.

**García, Héber:** *La filosofía de la mente de John Searle*. 2003, N° 6, p.

**González Fabre, Raúl:** *La Teoría del Precio Justo según Francisco de Vitoria*. 1999, N° 2, p. 81.

**Gros, Frédéric:** *Foucault y la función del intelectual: Un jansenismo político* (Tr. Carlos Padrón). 2000, N° 3, p. 25.

**Guevara, María Fernanda:** *El amor en las relaciones concretas con el prójimo (Ontología y ética en El Ser y la Nada)*. 1998, N° 1, p. 7.

**Guzmán, Rayda:** *Cinco órdenes en torno a un problema de ficción, ilusión y conocimiento*. 1999, N° 2, p. 133.

**Hernández, Jesús:** *El liberalismo implícito de la tradición moral Aristotélico-tomista*. 1998, N° 1, p. 27.

**Jara, José:** *De Nietzsche a Foucault, un peligroso tal vez*. 2000, N° 3, p. 39.

**Jove, Daniel:** *Aristóteles, Leibniz y la noción de entelequia*. 2004, N° 7, p.

**Juárez, José Francisco:** *La formación en valores como principio rector de la calidad educativa en las universidades*. 2004, N° 7, p.

**Kohn, Carlos:** *Apuntes para una crítica a la teoría liberal de la democracia: una visión desde América Latina*. 2000, N°3, p. 57.

**Larrique P., Diego:** *La pertinencia de los clásicos en las ciencias del espíritu: la formación del canon sociológico*. 2004, N° 7, p.

**López Saco, Julio:** *Dao: unidad, va-cío, totalidad: ¿una visión ge-neradora y orgánica del cosmos?*. 2004, N° 7, p.

**Mujica Ricardo, Michel:** *Recons-trucción del campo intelectual de las teorías sociológicas del siglo XIX*. 2000, N° 3, p. 69.

**Pérez Hernáiz, Hugo:** *Espacio, cuerpo y conocimiento. Sociología del espacio de producción del conocimiento*. 2002, N° 5, p. 87.

**Reyes, Oscar:** *La esperanza social post-metafísica en Richard Rorty*. 2000, N° 3, p. 111.

**Rivas, Carlos:** *Lo dionisiaco y lo apolíneo como elementos configu-radores de lo humano (Una lectura de "El nacimiento de la tragedia" de Nietzsche)*. 2000, N° 3, p. 131.

**Sarmiento, Gustavo:** *Fuerza ac-tiva y relaciones entre substancias en los Gedanken von der wahren Schätzung der lebendingen Kräfte de Kant*. 1998, N° 1, p. 57.

**Seoane C., Javier B.:** *H. Marcuse: En búsqueda del sujeto perdido*. 1998, N° 1, p. 73.

**Seoane C., Javier B.:** *Mitología, razón moderna, polimitismo y teoría crítica mínima*. 2002, N° 5, p. 101.

**Straka, Tomás:** *De la libertad cristiana a la libertad ilustrada. Notas para una historia de la ética en Venezuela (1753-1839)*. 2002, N° 5, p. 133.

**Tepedino, Nelson:** *La ética dialógica de Jürgen Habermas (Paradoja de una idea de racionalidad)*. 1998, N° 1, p. 105.

**Urriola, Pedro Pablo:** *Algunas consideraciones sobre el materialismo eliminativo*. 1998, N° 1, p. 123.

**Vallota, Alfredo:** *Dos posibles fuentes del Genio Maligno*. 2004, N° 7, p.

**Zerpa, Levis:** *¿Son posibles las divergencias genuinas en lógica?*. 2001, N° 4, p. 59.

#### COMUNICACIONES:

**Astorga, Omar:** *Repensando el ne-xo entre ética y política*. 2001, N° 4, p. 127.

**Briceño Guerrero, José M.:** *Conferencia inaugural del Primer Congreso Internacional sobre Pensamiento Europeo Latino Americano*. 2001, N° 4, p. 81.

**Cuillerai, Marie:** *¿Podemos confiar?: Confianza dada y confianza producida*. 2001, N° 4, p. 117.

**Dávila, Jorge:** *En el camino del pensamiento*. 2001, N° 4, p. 89.

**Dávila, Luis Ricardo:** *La escritura de la modernidad: Gramática (y) política en Andrés Bello*. 2001, N° 4, p. 191.

**Desiato, M.:** *Hermenéutica, post-modernidad, violencia*. 2000, N° 3, p. 159.

**De los Reyes, David:** *Deslinde y unión de dos orillas. Una aproximación filosófica*. 2001, N° 4, p. 105.

**Fernandez-Bollo, Edouard:** *Eugenio Espejo: Ilustración y visión del Indio*. 2001, N° 4, p. 151.

**Florián, Víctor:** *Las bases filosóficas del pensamiento político de Miguel Antonio Caro*. 2001, N° 4, p. 183.

**García Castro, Antonia:** *La memoria: Dilema político, apuesta para el pensamiento de lo político*. 2001, N° 4, p. 141.

**Gauna P., Aníbal:** *Escenarios del Poder: de Adorno a Foucault.* 2004, N° 7, p.

**Hayman, Ezra:** *Ética y estética: una enemistad declarada y una amistad secreta.* 2001, N° 4, p. 97.

**Mayz Vallenilla, Ernesto:** *Hom-bre, 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, lati-noamericanismo y tercermundismo.* 2002, N° 5, p. 187.

**Reyes, Oscar:** *Tablones y plumas de agua.* 2004, N° 7, 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, p. 211.

**Tepedino, Nelson:** *¿Qué hacemos al leer filosofía?* 1999, N° 2, p. 173.

**Zafrani, Haim:** *Lugares de sabiduría judeo-musulmana.* 2001, N° 4, p. 231.

#### NOTAS:

**Hannot, Tamara:** *A propósito de Imposturas Intelectuales: de Sokal y Bricmont.* 2000, N° 3, p. 187.

**Orellana Benado, Miguel:** *Identidad, filosofía y tradiciones.* 2002, N° 5, p. 229.

**Seoane Pinilla, Julio:** *Cuatro consideraciones a tener en cuenta acerca del autismo.* 1999, N° 2, p. 183.

## ***Lógoi. Revista de Temas Filosóficos***

### **Normas para la entrega y publicación de colaboraciones**

*Lógoi* es un anuario cuyo objeto consiste en publicar colaboraciones que constituyan un aporte para el debate filosófico. *Lógoi* es arbitrada conforme a las exigencias establecidas por el CONICIT. Toda entrega de colaboraciones deberá cumplir con las siguientes pautas:

- 1) Los autores enviarán sus trabajos por triplicado al Consejo de Redacción de la Revista. En dos de esas copias, destinadas a los jueces, no figurará ni el nombre ni la adscripción institucional del autor. En la última copia, en hoja aparte al texto, se indicará a modo de sinopsis curricular: nombre del autor, su dirección, teléfono, e-mail (si tiene), adscripción institucional (si tiene) y títulos obtenidos (con Universidad y fecha de cada uno). Este ejemplar deberá estar firmado por su autor en cada página.
- 2) Todo artículo deberá ser acompañado por un resumen en español y otro en inglés, no excediendo ambos de una cuartilla.
- 3) Una copia del trabajo se presentará en formato de diskette con indicación aparte del sistema operativo utilizado. También se aceptan artículos por vía de correo-electrónico, como attachment en formato Word. Los correos de recepción de trabajos se especifican más adelante. *Lógoi* enviará respuesta por e-mail certificando que el artículo ha sido recibido y abierto sin problemas.
- 4) Cuando un autor envíe un artículo para su consideración, se entenderá, salvo la excepción de acuerdo expreso con el Consejo de Redacción, que ese trabajo es inédito. De la misma manera, el autor se compromete a autorizar exclusivamente su publicación a *Lógoi, Revista de Temas Filosóficos*. En consecuencia, a efectos de una ulterior publicación o reproducción, el autor deberá solicitar permiso a la Revista haciendo mención expresa en la nueva publicación del lugar original de publicación.

- 5) Cada artículo será evaluado por dos jueces especialistas en el área. 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
- 6) Su artículo para que en un plazo de 7 días continuos haga las revisiones finales al mismo.
- 7) Las colaboraciones deberán cumplir las siguientes características en su presentación: a) todas las notas estarán a pie de página; b) las citas de libros llevarán el siguiente orden: nombre y apellido del autor seguido de dos puntos; título de la obra en itálicas seguido de coma; en caso de traducción nombre y apellido del traductor seguido de coma (siempre y cuando estén disponibles los datos); 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. *Lógoi* se reserva

el derecho de introducir modificaciones tipográficas para dar uniformidad a la presentación de la Revista.

- 8) En caso de ser aceptada su publicación, los autores recibirán tres ejemplares de la Revista.
- 9) En caso de dudas sobre algunos de los puntos anteriores, o de requerirse información adicional, consultar por medio de los siguientes correos electrónicos:

[oreyes@ucab.edu.ve](mailto:oreyes@ucab.edu.ve)

[cpasqual@ucab.edu.ve](mailto:cpasqual@ucab.edu.ve)

[jhernaez@ucab.edu.ve](mailto:jhernaez@ucab.edu.ve)

---

*Dirección para envío de colaboraciones:* Universidad Católica Andrés Bello, Centro de Investigación y Formación Humanística (CIFH), Edificio de Aulas, Piso 3°, Módulo A-2, Montalbán, La Vega, Caracas (1021) Venezuela.

---



ESTE EJEMPLAR SE TERMINO DE IMPRIMIR  
EN LOS TALLERES DE EDITORIAL TEXTO  
AV. EL CORTIJO, QUINTA MARISA, N° 4  
LOS ROSALES - CARACAS - VENEZUELA  
TELEFONO: 632.97.17

