

# LÓGOI

Caracas  
Venezuela  
Semestre  
enero-junio  
2006



Escuela de Filosofía  
Universidad Católica  
Andrés Bello  
ISSN: 136693X

# 9

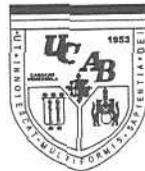
REVISTA DE FILOSOFÍA

LÓGOI Revista de Filosofía N° 9

Semestre enero-junio

=2006=

**LÓGOI**  
*Revista de Filosofía*



Escuela de Filosofía  
UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO

LÓGOI Revista de Filosofía N° 9  
Semestre enero-junio 2006

Fundada en 1998  
*Revista arbitrada de Filosofía*

Director:  
*José Luis Da Silva P.*

Consejo Editorial:  
*José Lezama, Aurelio Pérez, Lorena Rojas.*

LÓGOI Revista de Filosofía es editada por: *Publicaciones UCAB*

Apartado Postal 20332. Caracas 1020-A  
Urb. Montalbán. La Vega

©Universidad Católica Andrés Bello  
Depósito Legal: pp. 199802df38  
ISSN: 136693X

Indizada en: REVENCYT; Índice y Directorio de Revistas Venezolanas de Ciencia y  
Tecnología. Código: RVL006

Correspondencia, aceptación de colaboraciones y canje: UCAB, Escuela de Filosofía,  
Edificio de Aulas, Piso 3º, Módulo A-5. Montalbán. Caracas.  
Correo electrónico: [joma79@movistar.net.ve](mailto:joma79@movistar.net.ve) [jdasilva@ucab.edu.ve](mailto:jdasilva@ucab.edu.ve)

Diseño y Producción:  
*Publicaciones UCAB*

Diagramación:  
*Isabel Valdivieso*

Diseño de portada:  
*Isabel Valdivieso*

Impresión:  
*Editorial Texto, C.A.*

Venta:  
[vfiguera@ucab.edu.ve](mailto:vfiguera@ucab.edu.ve)

Canje y Donación:  
[bchacon@ucab.edu.ve](mailto:bchacon@ucab.edu.ve)

## Sumario

PRESENTACIÓN .....	7
ARTÍCULOS	
<i>Notas de lectura de la crítica de las providencias de(L) Gobierno de Simón Rodríguez</i> Carlos H. Jorge .....	9
<i>Sociedad y poder político en Simón Rodríguez</i> Juan Rosales Sánchez .....	25
<i>¿Puede ser universalizado el procedimiento argumentativo?</i> <i>Una crítica contra la ética del discurso</i> Luis Alfonso Malavé Naime .....	53
<i>Una hermenéutica del cuerpo</i> Sandra E. Pinardi Gallinatto .....	75
COMUNICACIÓN	
<i>El Filebo y The Matrix. Una apología de los placeres falsos</i> Arturo Serrano Álvarez.....	113
RESEÑA	
<i>El misterio de la conciencia de John Searle</i> Héber Antonio García Valero.....	121
DISCUSIÓN	
<i>El hombre como ser histórico. Del “modo de ser histórico” al “ser histórico” en el pensamiento de Mario Sambarino</i> Mario A. Herrera Aldana.....	131
NOTICIAS	
Eventos y participaciones de La Escuela de Filosofía UCAB y de su cuerpo profesoral Año académico (Octubre 2005-Marzo 2006) .....	139

Revistas recibidas por canje.....	141
Índice acumulado .....	147
Reglamento general de las Revistas UCAB .....	151
Reglamento sobre LÓGOI Revista de Filosofía.....	155
Normas de publicación .....	159

## Summary

PRESENTATION .....	7
ARTICLES	
<i>Notes of reading of the "Crítica de las Providencias de(l) Gobierno" of Simón Rodríguez</i> Carlos H. Jorge .....	9
<i>Society and political power in Simón Rodríguez</i> Juan Rosales Sánchez .....	25
<i>Can the argumentative procedure be universalized? A critic against the ethics of the speech</i> Luis Alfonso Malavé Naime .....	53
<i>A hermeneutics of the body</i> Sandra E. Pinardi Gallinatto .....	75
COMUNICACION	
<i>The Matrix and Philebus: An apology of false pleasures.</i> Arturo Serrano Álvarez.....	113
REVIEW	
<i>The Mystery of Consciousness of John Searle</i> Héber Antonio García Valero .....	121
DISCUSSION	
<i>The man like historical being. Of the "way of being historical" to the "to be historical" in Mario's Sambarino thought</i> Mario A. Herrera Aldana.....	131
NEWS	
Events and Participations of the School of Philosophy UCAB and of their professorial body (November 2005-March 2006).....	139

Magazines received in exchange .....	141
Accumulated index .....	147
Regulate general of the magazines UCAB.....	151
Regulate sobre la magazines LÓGOI.....	155
Publication norms .....	159

## PRESENTACIÓN

Este número de la revista tiene, frente a los anteriores, *diferencias de forma que bien vale la pena enumerar*. Primero, los resúmenes en español e inglés de cada colaboración aparecen en una misma página. Segundo, en los encabezados hemos considerado pertinente indicar en la primera página de cada contribución el número de la Revista con el semestre y año correspondiente, código de indización y páginas que abarca el trabajo; en las subsiguientes páginas de cada artículo, discusión, reseña y comunicación se ha respetado la norma generalmente aceptada y por demás recomendada de colocar el título de la investigación y en la siguiente el nombre de su autor, autora u autores. En tercer lugar, tenemos a pie de página en cada una de las carillas donde se encuentra título, autor y resumen la fecha de recepción y aceptación de los trabajos. En cuarto lugar, la colocación en la portada del ISSN, editor responsable, y dirección física y electrónica con la finalidad de establecer con la mayor claridad posible procedencia de la publicación y sus responsables.

En quinto y último lugar, el Consejo Editorial como también el Consejo de Escuela de Filosofía, Escuela a la que pertenece la Revista, *consideró como buena la inclusión de un apartado que llevará por nombre discusión* y que tendrá por principal objetivo incluir trabajos de aventajados estudiantes de pre y post grado, en principio de la Escuela de Filosofía de la UCAB, pero que aspira y anhela que sea para todos los estudiantes que cursan carreras de Filosofía en Venezuela. Los requisitos son iguales para todos, primero contar con el aval de profesor que examinó el trabajo, y después pasar por los filtros académicos delineados por el Consejo Editorial y el posterior veredicto de los evaluadores. Es un deseo de todos los que de alguna manera laboran para *Lógoi* que esta idea sirva para formar pedagógicamente a los futuros investigadores, y sepan qué hacer, para cuando les toque tomar las riendas de una disciplina, la cual cuenta con una extensión tan rica en matices, movimientos, y tendencias como lo es la Filosofía.

Mas las noticias no acaban aquí, hemos de manifestar que *Lógoi Revista de Filosofía* es desde ahora y esperamos que sea por siempre, una publicación académica incluida en el Índice y Directorio de Revistas Venezolanas de Ciencia y Tecnología. Bajo el código: RVL006. En una palabra, se encuentra Indizada en el

REVENCYT. Tómese esto como el comienzo de una travesía que nos llevará en procura de otros reconocimientos e índices, en especial, internacionales.

Esta necesidad por mejorar la calidad de la *Lógoi Revista de Filosofía* tiene varias explicaciones. La primera, retribuir y agradecer en lo poco que podemos a los que estuvieron antes de nosotros y que pusieron todo su empeño para que se mantuviese constante y de aparición regular en el tiempo. Segundo, estar a la altura de sus colaboradores, sirviendo de portal y espacio para el desarrollo de las investigaciones filosóficas, principalmente en Venezuela. En tercer lugar, mostrar una Revista en la que se pueda valorar los esfuerzos de la Escuela más pequeña de la UCAB, pero una de las más llenas de capacidades y talentos, tómese en cuenta, tanto a su cuerpo profesoral como a su alumnado. En cuarto, compensar los afanes, que han sido muchos y seguidos del Director de la Escuela de Filosofía actual, Jesús Hernaez. Finalmente, agradecer a las autoridades universitarias el apoyo decidido y constante para que este espacio lejos de desaparecer crezca y pueda ser uno más de los tantos reflejos que el recinto universitario tiene en su haber representar de cara a una sociedad que así lo exige y demanda.

José Luis Da Silva P.  
Director

## **Notas de lectura de la CRÍTICA DE LAS PROVIDENCIAS DE(l) GOBIERNO de Simón Rodríguez**

Carlos H. Jorge \*

### RESUMEN

Una constatación: no le ha ido nada bien a la *Crítica de las providencias de(l) Gobierno*, de Simón Rodríguez, con sus editores modernos. La obra, publicada en Lima (Perú) durante mayo y junio de 1843, repite muchos conceptos de otras obras anteriores, que el autor aprovecha para ampliar y darles su configuración definitiva. Es, sin duda, la obra de ética del filósofo caraqueño. En cuanto a su estructura, por un lado, constituye un desarrollo doctrinario de ideas morales y políticas; por el otro, el filósofo defiende tales ideas ante sus críticos.

**Palabras claves:** Simón Rodríguez, Ética, Crítica, Gobierno

## **Notes of reading of the CRÍTICA DE LAS PROVIDENCIAS DE(l) GOBIERNO of Simón Rodríguez**

### ABSTRACT

A verification: it has not gone its well anything to the *Crítica de las providencias de(l) Gobierno*, of Simón Rodríguez, with their modern editors. The work, published in Lima (Peru) during May and June of 1843, it repeats many concepts of other previous works that the author takes advantage to enlarge and to give them his definitive configuration. It is, without a doubt, the work of the philosopher's from Caracas ethics. As for their structure, on one hand, it constitutes a doctrinal development of moral and political ideas; for the other one, the philosopher defends such ideas before his critics.

**Key words:** Simón Rodríguez, Ethics, Critic, Government

---

\* Doctor en Filosofía por la UCV, se ha desempeñado como profesor y conferencista en varias universidades venezolanas. Entre sus publicaciones destacan: *Educación y revolución en Simón Rodríguez*, Monte Ávila Editores Latinoamericana, Caracas, 2000 (esta obra ganó el Premio Municipal de Literatura 2001, mención ensayo); y *Un nuevo poder. Estudio filosófico de las ideas morales y políticas de Simón Rodríguez*, UNESR, Caracas, 2005. Colaborador regular de las páginas de opinión del diario TalCual y de El Araguëño. Coreo electrónico: [carloshjorge@hotmail.com](mailto:carloshjorge@hotmail.com)

## I

No le ha ido muy bien a la *Crítica de las providencias de(l) Gobierno* de Simón Rodríguez<sup>1</sup> con sus editores modernos. Monte Ávila, en la selección de textos que lleva por título *Inventamos o erramos*, Caracas, 1980, la ignora. Igual comportamiento se puede observar por parte de la Biblioteca Ayacucho, tomo 150, en la antología del pensamiento del filósofo y que divulgó en 1990 con el nombre de *Sociedades Americanas*.

La UNESR, editora en 1975 de las *Obras Completas* de Simón Rodríguez en dos tomos –edición que estoy empleando para escribir estas líneas-, la incluye en el II tomo, pero impresa en una letra tan piojosa que necesariamente obliga a que se la lea con lupa. Tal vez por esta razón apenas la nombran muchos autores. Aunque también puede deberse al hecho de que no la consideran sino una obra menor.

A. Rumazo González, en el *Estudio introductor* de las *Obras Completas*, menciona la publicación de la obra con el título de *Críticas...*, sin añadir ningún comentario, salvo lo siguiente: "Regía al Perú una administración provisional, consecuencia de haberse disuelto la confederación Perú-Boliviana que el general Santa Cruz había sostenido por lapso de tres años"<sup>2</sup>.

Este mismo historiador apuntó en otro lugar: "Sus artículos publicados tres años antes en Valparaíso sobre la misma cuestión [política], hicieron únicamente dilucidación del asunto. Ahora, no hay exposición sino cuestionamiento, crítica; pone en solfa las decisiones oficiales en un Perú en crisis grave..."<sup>3</sup>

Para J. A. Lasheras esta obra constituyó "una nueva forma de insistir en su tesis política central: Para vivir en sociedad hay que formar la razón. Lo que algunos creyeron iba a ser una diatriba contra el gobierno quedaron decepcionados. La crítica de las providencias del Gobierno consistió en una serie de lecciones de teoría para dotar a los lectores de instrumental metodológico con

1 Simón Rodríguez: "Crítica de las Providencias de Gobierno", en *Obras Completas*, Caracas, UNESR, 1975, tomo II, pp. 405-428

A. Rumazo González: "Estudio introductorio", en *Obras Completas*, Caracas, UNESR, 1975, tomo I, pág. 118

2 A. Rumazo González: "Estudio introductor", en *Obras Completas*, Caracas, UNESR, 1975, tomo I, pág. 118

3 A. Rumazo González: *Simón Rodríguez maestro de América*, Caracas, UNESR, 1976, pág. 242

que intervenir en política con la propiedad necesaria, haciendo crítica racional<sup>4</sup>. Comparto con el profesor Lasheras esta última idea, pero quiero añadir algunas precisiones.

No parece tener mucho sentido el haber incluido esta obra en la sección de “discusión política”, como quiso la edición de las O.C. En apoyo de mi opinión cabe decir que en ella aparece toda una concepción de la justicia que no tiene nada que ver con lo que habitualmente se entiende por discusión política.

En esta obra podemos reconocer cuáles son los fundamentos de la moral. Simón Rodríguez se inscribe entre los autores que consideran la necesidad como el último punto de referencia para indicar en dónde está el bien humano, y el deseo como interpretación de lo que nos hace falta. El sistema ético de Rodríguez se alza entre el deseo y el goce. Ambos conceptos, a mi entender, se presentan en esta obra en una relación dialéctica entre sí, donde el goce es el término universal y el deseo, el particular. Entendidos de este modo, el goce es para un deseo y el deseo es deseo de goce. Ambos términos aparecen entonces como dos momentos que, dentro del movimiento del todo y a través de él, se contraponen y se cancelan dialécticamente, esto es, conservándose.

## 2

*Crítica de las Providencias de Gobierno*, Lima 1843, es la portada manuscrita de la obra, dividida en seis artículos, cada uno de cuatro páginas, excepto el primero que tiene dos y media. Todos terminan firmados por SIMON RODRIGUEZ en *Imp. del Comercio por J. (M) Monterola*.

El primero está datado en LIMA MAYO 17 DE 1843. Se entiende que el título es CRITICA DE LAS PROVIDENCIAS DEL GOBIERNO, que aparece encabezando la primera página.

El segundo artículo, además de llevar el título anterior al igual que los cinco artículos restantes, tiene el subtítulo de “ESTADO DE COSAS”. Concluye: *Lima Mayo 30 de 1843*.

El artículo N° 3 tiene el subtítulo de “*Continuacion del ESTADO DE COSAS*”. La publicación fue hecha en *Lima 10 de Junio 1843*. Una nueva “*Continuacion del ESTADO DE COSAS*” es el subtítulo

4 J. A. Lasheras: *Simón Rodríguez maestro y político ilustrado*, Caracas, UNESR, 1994, pág. 253

del cuarto artículo. No dice en qué día o mes fue publicado, sólo *Lima 1843*.

"ASUNTOS PUBLICOS" es el subtítulo del artículo N° 5. Concluye igual que el anterior. De la misma manera termina el sexto artículo, que lleva por subtítulo "REFORMAS".

Tengo para mí que fue el Dr. Pedro Grases -encargado en 1949 por el Ministerio de Educación de Venezuela de compilar los escritos de Simón Rodríguez- quien puso a rodar la idea, muy generalizada, según la cual "únicamente una porción de sus escritos vio la luz pública, y aun en reiterados e incompletos intentos, que nos hace difícil comprender su total pensamiento"<sup>5</sup>. Se lamenta el compilador de que hubiéramos podido tener todos sus escritos, que había reunido un tal Alcides Destruge, si los manuscritos no se hubieran perdido en un incendio en Guayaquil en 1896. "Lo perdido -anota Pedro Grases- nos habría quizás dado la ilación de sus escritos o, posiblemente, la redacción definitiva de lo que vemos repetido en obras de distinto título. Con lo que hay podemos examinar que no se aclaran totalmente las vinculaciones de un texto con otro; quedan sombreados algunos aspectos, que no hay más remedio que dejarlos como están"<sup>6</sup>.

Quiero puntualizar sobre esta opinión lo que sigue.

1. Si existieran otros escritos de Simón Rodríguez, no añadirían mayor claridad a los que conocemos. Una de las características de la escritura de Simón Rodríguez es -como concede P. Grases- la repetición de lo mismo "en obras de distinto título". Ahora bien, si la dromomanía del filósofo se explica -tal como ha demostrado suficientemente R. Jáuregui Olazábal<sup>7</sup>- por la necesidad de encontrar impresores (y lectores) de sus obras, no es muy explicable, sin embargo, el hecho de que cada vez que tenía oportunidad de publicar, ya fuera en Perú, Chile o Colombia, repitiese las ideas que ya habían sido impresas. Lo lógico hubiera sido que diese a la luz las obras que, según se estima, guardaba en un baúl para finalmente ser alimento del fuego devorador.

---

5 P. Grases: *La peripecia bibliográfica de Simón Rodríguez*, Caracas, UNESR, 1979, pág. 16

6 Pedro Grases: "Estudio bibliográfico", *Simón Rodríguez: escritos sobre su vida y su obra*, t. I, pág. XLIV. citado por A. Rumazo González en *Simón Rodríguez Maestro de América*, Caracas, UNESR, 1976, pág. 292

7 R. Jáuregui Olazábal: *Vida y obra de don Simón Rodríguez*, Mérida, ULA, 1991

2. Creo, además, que esa repetición señala la perfecta “ilación” entre sus obras. Posiblemente la Crítica de las Providencias de(l) Gobierno es un ejemplo particularmente ilustrador de lo que afirmo. Es el propio filósofo quien nos aclara el sentido de su forma de publicar. En la última página de la Crítica recuerda que fue en Arequipa, en 1828, donde aparece “el primer ataque al Gobierno Representativo” en un cuaderno de nueve pliegos intitulado SOCIEDADES AMERICANAS. Continuó el ataque, también en Arequipa pero en 1830, con la Defensa de Bolívar. Y añade: “En Concepcion de Chile, en Valparaiso i últimamente en Lima, he insistido imprimiendo lo mismo i algo mas, según las circunstancias,, i ahora reaparece [el ataque al gobierno representativo] en estas hojas, como Crítica de las Providencias del Gobierno”<sup>8</sup>.

3. Lo afirmado por mí arriba puede constatarse en la lectura de esta obra. si se tiene un buen conocimiento de la producción total del filósofo. Simón Rodríguez se mueve siempre en constelaciones de conceptos que se van expandiendo para formar nuevas galaxias de su pensamiento.

Pero no hay sólo repetición de lo mismo en esta obra de 1843. Muchos temas se amplian, como su proyecto de educación popular; otros se enriquecen, por ejemplo, el tema de la necesidad. La necesidad de estar “fuera de nosotros mismos” enreda todas las necesidades porque las trasmuta en deseos. Igualmente se enriquece la teoría de la persuasión con varios ejemplos, al igual que el concepto de la paternidad del gobierno. Otra idea, muy querida por el filósofo, se aclara plenamente en esta obra. Considera que la genuina y natural aspiración a la propiedad, en donde el ser humano puede verificar la libertad, debe darse “fundando cada uno la adquisicion en sus propias fuerzas,, i si necesita de las ajenas debe asociárselas nó comprarlas”<sup>9</sup>. Y un buen número de ideas son nuevas.

Por el último tema apuntado puede entreverse que ésta es su gran obra de ética. Como la *República (Politeía)* de Platón, pudo haber subtulado a la suya “O sobre lo justo; Político”. Si se deseara atisbar cómo serían las instituciones políticas de las que el filósofo caraqueño nunca habló, el aspecto ético es fundamental. Así se

<sup>8</sup> Simón Rodríguez: “Crítica de las Providencias de Gobierno”, en *Obras Completas*, Caracas, UNESR, 1975, tomo II, p. 428

<sup>9</sup> *Ibid.* p. 418

entiende mejor la disparidad de títulos: Crítica de las providencias de gobierno -de cualquier gobierno que ha habido- y *del* gobierno peruano de 1843, desde el punto de vista de la moral.

### 3

Es fácilmente reconocible la estructura de la obra. Por un lado hay un desarrollo doctrinario; por el otro, un diálogo con los lectores... críticos. Paso, de inmediato, a la doctrina de la *Crítica de las Providencias de(l) Gobierno*, no sin antes pedir excusas al lector por verme obligado, no sólo a deshilar la obra, sino también a recortarla. Sirva la disculpa para invitarlo a leerla tal como fue compuesta.

Señala el autor que la indiferencia o aprecio, el gusto o disgusto con que se reciben las providencias públicas tienen mucho que ver con la comprensión, o no, de su fin. Ahora bien, en una República, no sólo todos tienen el derecho de opinar sobre lo que interesa a todos, sino también el deber de penetrar en el espíritu de las providencias.

Si el que ha de obedecer no penetra el espíritu del precepto  
cumple mal con él, si es *dócil*,  
lo elude, si es *rehacio*,  
terjversa el sentido, si es *sofista*,  
intriga para anularlo, si es *envidioso*,  
o lo quebranta abiertamente, si es *atrevido* <sup>10</sup>.

Pero para juzgar de ese espíritu es preciso conocer las circunstancias en que son dadas. Las circunstancias, en un caso, no son las mismas que en otro. "¿Cómo se juzgará de la propiedad ó impropiedad de una acción, sino por las circunstancias en que se ha obrado o se pretende obrar? \_ ¿i cómo se calificarán las circunstancias, sin atender a las modificaciones que reciben de otras?"<sup>11</sup>.

Si el estado en que se halla una cosa es complicado por los accidentes que presenta, ¿cuál será el estado en que se hallan muchos, diferentes y diversas? Según el autor, cada administrador del asunto social divide y subdivide a su manera las ocho especies de asuntos. Aunque estos asuntos conciernen al bienestar social,

---

<sup>10</sup> Ibid. p. 420

<sup>11</sup> Ibid. p. 407

su conocimiento no es general, por lo que se dijo. El cuerpo de conocimientos sobre el asunto social es la ciencia del mundo. Administrarla es la obra de que se encarga el que asume la facultad de gobernar, sea por herencia, por haber sido electo o por conquista del poder.

En el cuerpo social debe haber organización, como la hay en el cuerpo animal y en el vegetal. Se sabe que hay organización de los asuntos sociales, no por las *conexiones* que guarden entre sí como partes de un todo, sino por las *relaciones* en que están. Sólo los que estudian la estructura de un cuerpo y las funciones que ejercen sus partes pueden dictar remedios oportunos en las enfermedades. Ahora bien, el desorden de la acción general no depende siempre de las impropiedades de *todas* las acciones parciales. A veces *una sola* es la causa del mal estado de la máquina. “La reunion de hombres será mas *Gregal* que *Social*, ó mas *Social* que *Gregal*, según el estado de conocimientos: esto es, según el número de hombres Instruidos en los asuntos públicos”<sup>12</sup>.

Al hablar de las circunstancias, el filósofo se refirió por primera vez a “los antiguos”, para señalar que las adoraron como dioses. Sabido es que *kairós* es un término muy extendido en el pensamiento griego. A *kairós* hay que entenderlo como una de las infinitas situaciones que pueden darse en nuestra vida. Pero la expresión “los antiguos” aparece nueve veces en la obra del caraqueño y este dato es un indicador.

En efecto, el filósofo cuenta, a la manera socrática, varios mitos. El primero es el de Temis, idea de lo justo. El segundo, relacionado con el anterior, es el de Astrea, diosa de la administración de justicia. Ambas, madre e hija, viven en el zodiaco. Se fueron de la Tierra porque la vida les resultaba imposible. “Si por las Alegorías de los antiguos se debiera juzgar de la Indole del jénero humano –comenta el filósofo– el fallo lo condenaría a sufrir en silencio o a destruirse /.../ El jénero humano no es malo, sino ignorante, porque así viene al mundo, i no halla escuela donde se enseñe el arte de vivir”<sup>13</sup>.

De los antiguos, también –específicamente del Platón del *Filebo*– tomó la tesis de los falsos placeres, que él formuló así:

---

12 Ibid. p. 412

13 Ibid. p. 418

todos [los hombres] desean *estar bien*; pero nó todos calculan su bien por los mismos principios – los mas ven su bienestar en goces *exclusivos*; sin advertir que, no pudiendo vivir aislados, EXCLUSIVO vale tanto como IMAJINARIO: goza ficticiamente *uno solo*, de las privaciones de *muchos*, i en realidad *todos* padecen.<sup>14</sup>

De los antiguos, en este caso del Aristóteles de la *Ética a Nicómaco*, expone la tesis del deseo correcto o deseo razonable. El pasaje comienza con que

Solo el que es sensible a la RAZON, puede resistir a los halagos del interes privado. Paraque un juez prescinda de su interés *particular*, tratando del *público*, ha de ver que en el interes de *todos* está el suyo: esto es muy difícil,, porque el Egoismo es de todos los animales...<sup>15</sup>

Y concluye de esta manera:

El hombre sociable *querría... desearía* todo para sí; pero no lo pretende,, porque ve que no tendría quien lo ayudase a gozar – El que no lo es, lo pretendé todo porque lo DESEA, i nada más.<sup>16</sup>

El estado de cosas que describe Simón Rodríguez en el artículo cuarto de la *Crítica* es un estado de necesidad. "Cinco necesidades nos persiguen *incesantemente*, i por los medios de satisfacerlas nos chocamos", escribió. "Debemos *alimentarnos, vestirnos, alojarnos, curarnos i divertirnos*"<sup>17</sup>. En otras palabras, todos necesitamos muchas y muy diferentes cosas para satisfacer la necesidad constante. Pero esas cosas, por su naturaleza o estado, son abundantes, suficientes o escasas. "Solo por el aire no hai disputas", sentencia; por las demás vivimos peleándonos. De ello se deduce que cosas públicas son todas aquellas que todos necesitamos para satisfacer nuestras necesidades. "Sin leer un renglon de historia debemos inferir que primero hubo Tribunales que Gobiernos"<sup>18</sup>.

Si partimos de lo anterior, para dirimir controversias y para evitarlas, tenemos jueces y gobernantes, esto es, los asuntos públicos se dividen en judiciales y gubernativos. Para que la sociedad alcance su fin –que es oponer la razón de todos al

---

14 Ibid. p. 417

15 Ibid. p. 414

16 Idem.

17 Ibid. p. 419

18 Ibid. p. 420

despotismo privado-, el gobierno dispone los negocios públicos: providencias, decretos, órdenes y mandatos. (Rodríguez es un seguidor de la doctrina que reserva estos instrumentos para la autoridad administrativa; la ley, para la potestad legislativa; y la sentencia, para la decisión judicial).

Ante el estado de necesidad descrito, ¿qué reformas propone? En primer lugar, el gobierno debe convencer a la Clase Influyente para que se proponga la educación de la masa, pues "Solo la EDUCACION impone obligaciones a la VOLUNTAD: estas *obligaciones* son las que llamamos HABITOS"<sup>19</sup>. En segundo lugar, la masa ociosa debe tener propiedad en la que pueda realizar su libertad. Pide entonces que se les asigne a los "Nativos, una parte de los Campos Baldíos que los Congresos [por error disculpable] ofrecen, de preferencia, a hombres situados a mil i mas leguas de distancia"<sup>20</sup>.

Estos son algunos de los medios nuevos para construir la República (que no existe en ningún lado). Los otros -los sistemas políticos de siempre: monarquía, aristocracia, oligarquía, democracia, oclocracia o anarquía- están más que desvirtuados. Es más, el Gobierno Representativo que dirige al Perú no es republicano:

porque el Pueblo está presente i no es menor de edad  
 porque tratar de los *Negocios* i de los *Asuntos* públicos no es tratar de las *Cosas públicas*  
 porque las *Cosas públicas* son el motivo de las desavenencias  
 porque *Algunos* hombres, traídos por el acaso a la Representación,  
 no pueden conocer las necesidades *de todos*, ni promover creaciones o reformas  
 de *Cosas* en que no han pensado <sup>21</sup>

#### 4

Pareciera que la obra fuera escrita para poner en claro algunos puntos de su doctrina que fueron discutidos en la plaza el día anterior, como en la ficción de la *República* de Platón. Y creo que fue J. D. García Bacca quien primero llamó "filósofo dialéctico" al maestro caraqueño. La descripción me parece exacta.

19 Ibid. p. 425

20 Ibid. p. 426

21 Ibid. p. 428

En otro lugar<sup>22</sup> mostré en qué sentidos puede decirse de él que es un dialéctico. En toda su obra puede rastrearse el uso del término como juego intelectual, como método de razonamiento no-demostrativo y como proceso de obtención de premisas probables. En estas tres formas, la dialéctica es un tipo de razonamiento opuesto al científico exacto. En un sentido, el razonamiento dialéctico es inferior al científico; pero, en otro sentido, no lo es, en la medida en que es el mejor camino posible para razonar sobre materias que son variables e inexactas. Aunque, por otro lado, no hay que olvidar que la dialéctica está al servicio del método pedagógico del filósofo, hecho que se puede constatar al final de esta obra. Pasemos, pues, a ella sin dilación.

En el primer artículo, compara Simón Rodríguez a sus dialogantes críticos con los "malos litigantes", porque quieren despojar de pormenores los asuntos que está tratando el filósofo. Acusa:

Sus frases favoritas son...  
Ver la cuestión en su verdadero punto de vista  
Concentrarse a lo esencial del asunto  
i.... VAMOS AL CASO... para cortar todo argumento<sup>23</sup>

En el segundo artículo, al pie del cuadro demostrativo de la administración de la ciencia del mundo, escribió no sin muchísima satisfacción:

MIEDO! Debe causar la vista de este Cuadro al Crítico mas alentado.<sup>24</sup>

¿Por qué miedo?, me pregunto. Tal vez porque muestra la cantidad y complejidad de conocimientos que es preciso poseer si se quiere entenderlo a cabalidad. Lo que confirmaría que el autor del cuadro es "un pozo de ciencia", un *socialista*, esto es, que puede escribir *científicamente* sobre las ocho ramas de la administración de la ciencia del mundo. Al final de la obra pide -no que se lo reconozca por tal- sino la aprobación por el aporte que hizo a la "ciencia social": 1º) por haber deslindado las cosas públicas de los asuntos y negocios públicos, con el objeto de que se busque dónde

---

22 Carlos H. Jorge: *Un nuevo poder*, Caracas, UNESR, 2005, pp. 270-291

23 Simón Rodríguez: "Crítica de las Providencias de Gobierno", en *Obras Completas*, Caracas, UNESR, 1975, tomo II, p. 407

24 *Ibid.* p. 410

se asienta el mal de la sociedad; y 2º) por haber mostrado que la usurpación de las fuerzas es la causa del desorden público.<sup>25</sup>

Ya sus críticos han leído dos números de la obra. Es muy posible que la discusión haya continuado, pues desde la aparición del primero al tercero han transcurrido veinticuatro días. Inmediatamente después del subtítulo de esta parte, en la que promete seguir examinando el “estado de cosas”, el primer pensamiento se lo dedica a sus dialogantes. Escribió:

En el número 1º se ha dicho, hablando de CIRCUNSTANCIAS, que,

“VAMOS AL CASO”  
*es frase favorita de malos litigantes, para cortar todo argumento.*  
*“no soi ESCOPETA para vaciarme de un golpe”*  
*es la respuesta que vulgarmente se da.<sup>26</sup>*

La dialéctica como juego intelectual -que el lector puede constatar en el ejemplo- se consideraba en la antigüedad y en la escolástica muy útil como entrenamiento mental y sutileza. Se empleaba entre dos personas que conversaban -de ahí los términos *dialéquesthai* y *dialektikós*- sobre un tema específico (tópico), aunque los dialécticos sostenían opiniones contrarias acerca del tema en discusión. El propósito de la discusión no era saber cuál era la verdad realmente. Cada disputante intentaba probar que el otro estaba errado y él era el acertado. Por eso añade el filósofo:

No por contentar el buen deseo de llegar al fin de la jornada, se ha de acortar el camino echando por *atajos*: ganarian tiempo, es verdad, los que conocen el rumbo; pero, el comun de los viajantes perderia los *puntos de vista* de guia\_\_Por otra parte,, algunos quisieran detenerse á examinar cada punto, para viajar *solos*, sin extraviarse\_\_Laudable curiosidad! Pero que valdria tanto como alargar el camino con rodeos: el guía tiene mucho qué andar en un tiempo dado.. “ESTO *no es lo mismo que* AQUELLO” es cuanto puede exijirsele que diga, al pasar<sup>27</sup>.

En criollo: ni tan calvo ni con dos pelucas, es la respuesta que les da a los disputantes. A continuación, a unos y a otros, les manda que vayan consultando el diccionario para averiguar de ciertos términos que piensa emplear. Esos términos son: conexión-relación, función-acción, órgano-vehículo, comunicación-simpatía.

<sup>25</sup> *Ibid.* p. 428

<sup>26</sup> *Ibid.* p. 413

<sup>27</sup> *Idem.*

No sólo deben tener el significado de cada uno sino que deben estar en condiciones de distinguirlos los unos de los otros. De todas formas, no se fiará mucho de la consulta recomendada y en el artículo quinto los va a definir él (*guía* de este viaje) antes de hacer uso de ellos.

Además de emplear Simón Rodríguez en la *Crítica de las Providencias de(l) Gobierno* la dialéctica fundamentalmente como juego intelectual, la usa un par de veces en su forma dramática, lo que he denominado técnica de cuadro. Veamos el primer ejemplo:

Se publicaban, en Inglaterra, los obsequios que hacia Jorge IV, á los monarcas del Continente, cuando fueron a visitarlo, despues de la victoria de Waterloo. Llegaron las noticias á Petersburgo,, i un borracho de profesion toma, en la taberna, una gaceta y va á hacérsela ver á un amigo.

„ Lee [le dice] i verás un Rei CICATERO.

-No veo [le contesta el otro] que haya CICATERIA en tanta Profusion - mesas espléndidas: Operas! Saraos! Paseos!... prueban magnificencia, y la magnificencia CUESTA.

-Quítate allá, hombre: bien se ve que no lo entiendes...

-¿Y qué más querías tú que hiciese el Rei?

-Yo! En su lugar, habría mandado poner, en cada esquina de esa opulenta Metròpoli,

**PIPAS!** de los mejores **VINOS,**

i que **BEBIERA!** a su satisfacción ese pueblo jeneroso...

Eso sí habría sido digno de un Monarca que representa a la primera nacion del mundo... <sup>28</sup>

Como se puede ver, aquí el autor da cuenta de una discusión entre dos personajes creados por él (aunque el sentido de dialéctica no queda confinado a un debate entre dos personas). El autor no forma parte de la discusión. Deja en manos del lector la decisión sobre la verdad, o falsedad, de lo asentado. Y lo asentado es la crítica que hace al gobierno, a todos los gobiernos, de todas partes, el "egoísta ignorante". Es más, para él todo va bien cuando goza, pero se "queja *del mal estado de los asuntos públicos*, cuando le va mal en su negocio". Así lo hace el mendigo cuando no recoge las limosnas que había calculado. Se queja el mercader en su tienda ("de jéneros ajenos"), cuando no vende al contado o vende poco "al fiado" y se le acerca el día de pagar. En otras palabras, es muy fácil criticar al gobierno cuando se atiende *sólo* al interés personal.

---

28 Ibid. p. 415

Antes de finalizar el artículo cuarto y tras mostrar que las desavenencias se producen al tratar de satisfacer las necesidades cada uno sin consultar a los demás, anota el autor:

*“Esta bien todo eso” [interrumpiran] pero...  
“¿a qué vienen tantas definiciones?... tantas  
descripciones?”  
“no podían darse por SABIDAS,, i entrar desde luego en la Crítica  
de las Providencias?”<sup>29</sup>*

El filósofo se siente acosado, agobiado por la impaciencia de sus críticos. Por eso les responde. Y la respuesta es triple: 1) No puede darse por *“jeneralmente sabido”* aquello que a todos interesa, pero que no todos saben. Así, piensa que es importante distinguir cosas públicas de asuntos y negocios públicos. 2) Esa distinción, que a todos incumbe, es necesaria para juzgar de las providencias. 3) “Yo no pretendo *Aconsejar* al Consejo ni *dirijir* al Director; sino ayudar, con mi crítica, a hacer entender... como yo entiendo... [i creo que lo entiendo bien, porque me fundo] el fin que llevan las providencias del Gobierno actual”<sup>30</sup>

Esta tercera respuesta del dialéctico ante el apremio de sus críticos parece dar cuenta de la acusación de alguno que lo tenía por gobernero. La acusación debió de haber sido real y persistente. *Sólo así se entiende que vuelva sobre el asunto en el último artículo* para recordar lo que había dicho. Ahora añade:

*ni el Gobierno me espera para mandar, ni el Perú me necesita para juzgar. Como hombre! Nó como Peruano escribo sobre la Sociedad: esta está donde hai hombres reunidos: cada hombre es Individuo del jénero,, i el que se interesa por el bien de todos, es miembro nato del Congreso universal, sin más eleccion que la de su voluntad: el deber que se impone prueba amor a sus semejantes, i el esmero con que lo desempeña hace honor á sus sentimientos*<sup>31</sup>.

La acusación se ha desvanecido, a su entender, porque el acusado la desconoce como tal. No quiere Rodríguez concederles la victoria a sus críticos. Todavía no. Y menos por las razones que aducen.

---

<sup>29</sup> *Ibid.* p. 420

<sup>30</sup> *Idem.*

<sup>31</sup> *Ibid.* p. 428

Pareciera que en el artículo cinco el filósofo se colocara, realmente, de lado del gobierno, a pesar de la acusación de sus críticos. Discurre sobre lo que sucede con los decretos que emite:

Se esmera el Jefe.. se desvirtúa el Ministro, en *largos considerandos*, para insinuar sus intenciones i captar la voluntad que las ha de acoger... i al llegar a manos de algunos lectores, el papel, pierden toda su eficacia los discursos: si no es que se convierten en armas contra el que los hizo,

"a qué viene esto? (*pregunta uno*)

"yo no doi *considerandos* cuando mando, o miento cuando los doi  
== luego "para engañar deben ser estos

"VAMOS AL CASO"

empieza a leer, i sigue poniendo, al pie de cada artículo del decreto, un *Cosiderando* de su opinion ... disputa si se le oponen,, i sale a ayudar al Ministro, en cuanto al COMUNÍQUESE; pero poniendo un NO ántes del *cúmplase* i DOS antes del *ejecútese*<sup>32</sup>

Pero este comentario ejemplifica el uso de la dialéctica como proceso para obtener premisas en el razonamiento que va a seguir. Deriva el filósofo de lo expuesto un "principio" "importantísimo" para la educación mental:

No se mande, en ningún caso hacer a un niño nada, que no lleve su PORQUE al pié.

Deduce: con hombres acostumbrados a buscar porqués se puede emprender lo que sea. Comenta: la falta del PORQUE SOCIAL tiene a los hombres en REBAÑO. Y pasa, entonces, a dar las razones de su afirmación, que es parte importante de su doctrina:

1. porque toman por relaciones sociales las conexiones naturales de familia, clase...;
2. porque toman por funciones sociales acciones indiferentes o contrarias al bienestar común;
3. porque siendo cada individuo del pueblo vehículo de viejos errores, se cree, sin embargo, órgano del orden público;
4. por calificar de simpatía social la natural disposición de cada uno para consultar a otros sobre sus intereses -"para hacerlos prevalecer", agrega.

<sup>32</sup> *Ibid.* p. 423

En el último artículo pasa el dialéctico a los ajustes de cuentas con sus críticos. A propósito de una de sus ideas más queridas, expone:

Un pueblo de FILÓSOFOS! (dicen, con ironía).<sup>33</sup>

Comenta: eso exclaman los que entienden que filosofía es insensibilidad o resignación estúpida. También los sofistas que hicieron profesión de engañar; pero se engañan a sí mismos, les advierte el filósofo. Nuevamente recuerda la burla de que ha sido objeto:

¡Un pueblo de FILÓSOFOS! (i se sonríen).<sup>34</sup>

La descarga que viene es descomunal, aunque ponga un colchón para amortiguar el golpe:

Discúlpeles: no pueden pensar de otro modo. Las impresiones recibidas en la Infancia son indelebles, si no se rectifican en la Infancia misma ó, cuando mas tarde, en la juventud...<sup>35</sup>

Además de sofistas, ahora van a ser insensatos y niños viejos, porque no se ilustraron cuando debieron haberlo hecho. Es decir, viejos esclavos de su propia ignorancia.

Cuando el autor aborda una antigua idea de que Independencia no es lo mismo que Libertad –que es libertad interior-, pasa a resumir en dramático cuadro las críticas que se le han hecho a su *Crítica* y a *Sociedades Americanas en 1828* (e indicar de ese modo cómo sus críticos no son libres):

Para *Crítica* [dicen unos] es demasiado *metafísica* \_\_ demasiado *lógica* [dicen otros] -- *larga, modesta, inconducente* [según los mas]... FRIA! Porque ni ataca ni clojia al Gobierno \_\_ i algunos no ven en ella sino *Verdades de Perogrullo*, que hasta los muchachos saben de memoria...<sup>36</sup>

Les contesta solamente a los últimos para indicarles que verdad es verdad. Pide que le concedan que, al menos, la aplicación de la verdad puede ser nueva.

---

33 Ibid. p. 427

34 Idem.

35 Idem.

36 Ibid. p. 428

"Que me corten las orejas, si no hago una cosa mejor" [dijo una persona, después de haber leído el cuaderno que publiqué en Lima, el año pasado]

*"¡Cuándo empieza este hombre a hablar de las  
Providencias!*

[preguntan algunos]

La respuesta, definitiva esta vez, que les da a todos es:  
Déjese escribir a mi modo, que mal no haré puesto que a nadie  
ofendo<sup>37</sup>.

En otros términos, llámenme paradójico y cambien de conversación; déjenme con mi locura que... ¡hasta les puede ser útil!

Maracay, Navidad de 2005

---

<sup>37</sup> Ídem.

## ***Sociedad y poder político en Simón Rodríguez***

Juan Rosales Sánchez\*

### RESUMEN.

El presente artículo analiza la relación entre sociedad y poder en la filosofía política y social de Simón Rodríguez. En consecuencia, se discute su visión sobre el problema del origen de la sociedad y de la capacidad de pactar del hombre. Asimismo se abordan los problemas sobre el papel que juega el poder en la construcción o destrucción de la sociedad republicana, la tensión de los intereses individuales con los intereses colectivos y, finalmente, la política como juego de poder y como ciencia de la administración de lo social.

**Palabras claves:** política, pacto, poder, sociedad republicana

## ***Society and political power in Simón Rodríguez***

### ABSTRACT.

The present article analyzes the relation between society and power in Simón Rodríguez's political and social philosophy. In consequence, his vision is discussed on the problem of the origin of the society and of the aptitude of compromising of the man. Likewise the problems are approached on the paper(role) that plays the power in the construction or destruction of the republican society, the tension of the individual interests with the collective interests and, finally, the politics as game of power and as science of the administration of the social thing.

**Key words:** politics, agreement, power, republican society

---

\* Magíster en Filosofía por la UCAB. Licenciado en Filosofía por la UCV. Profesor de Teoría del Conocimiento en las Escuelas de Teología y Educación (mención Filosofía) de la UCAB. Profesor de la cátedra de Lógica en las Escuelas de Derecho y Educación (mención Cs. Pedagógicas) de esta misma Casa de Estudios. Profesor de las cátedras de Filosofía y educación y Pensamiento Formal de la carrera de Educación Preescolar en el Colegio Universitario de Caracas. Ha publicado recientemente en la Revista ITER-Humanitas de la Facultad de Teología de la UCAB un artículo intitulado: *Educación y Política en Simón Rodríguez*. Correo electrónico: [juanitove@yahoo.com](mailto:juanitove@yahoo.com)

## 1. Introducción

La reflexión respecto a la posibilidad de una sociedad regida por la Justicia, sólidamente configurada en torno a valores ciudadanos constituye una idea recurrente en la tradición filosófica de Occidente. Es harto sabido que Platón nos ha proporcionado una de las primeras versiones de tal mundo. Así, *Politeia* puede considerarse un diálogo comprometido con el establecimiento de una sociedad ideal. No obstante las objeciones y críticas que se han dirigido contra la empresa platónica, ha de reconocerse que la tarea favorita de los Pensadores (con mayúsculas) posteriores a Platón ha consistido en replantearse el problema de la convivencia humana que Sócrates, personaje central de la mayoría de los diálogos platónicos, expone magistralmente en *Politeia* 352d: “No es una pregunta trivial, estamos hablando acerca de cómo se ha de vivir.”<sup>1</sup> Aristóteles, Marsilio de Padua, Maquiavelo, Hobbes, Locke, Rousseau, Montesquieu, entre otros, nos han dejado obras monumentales sobre la cuestión.

Es evidente que en la América postcolonial se tiene que lidiar con semejante problema y para Rodríguez es el tiempo para discutir las cuestiones que atañen a la constitución de un modelo de sociedad más justo, sobre el tipo de régimen de gobierno que conviene, sobre el papel de los modelos económicos, de la religión, de los medios de comunicación de masas, de la “cultura” y fundamentalmente de los modelos educativos más convenientes para la conformación de la sociedad que se pretende establecer.

En el marco de esta problemática Simón Rodríguez hace, por una parte, un diagnóstico de la realidad americana de su tiempo; pero por otra propone reflexionar sobre un proyecto para fundar las repúblicas americanas del sur. Éstas, según él, se encuentran “*Establecidas, pero no Fundadas*”<sup>2</sup>. ¿Cómo fundarlas? Esta pregunta motoriza toda la reflexión del autor en cuestión. Al respecto sabe que no existe un modelo *a priori*, que imponerle a las nacientes repúblicas suramericanas los modelos políticos, económicos y sociales de Estados Unidos o Europa constituye un gran error, pero reconoce que la sabiduría que ha producido Europa, sus experiencias, deben ser tomadas en cuenta para

1 Platón: *República*, Vol. 8, en *Obras Completas*, 12 Vols., Caracas, coedición de la Presidencia de la República y la Universidad Central de Venezuela, Traducción y notas de Juan David García-Bacca, 1983

2 Rodríguez, S.: *Obras Completas*, Caracas, Ediciones del Congreso de la República, 1988, tomo I, p. 261

orientar el esfuerzo teórico y práctico que requiere la conformación de una sociedad libre en América del Sur.

Rodríguez se dedica al estudio de la realidad americana y de su historia y entiende que se hace necesario excluir la imitación servil. Advierte que se debe tomar en cuenta el suelo, el clima, la historia, el genio de sus habitantes como elementos fundamentales para pensar en el establecimiento de un nuevo sistema social, obviar esto es dirigirse al fracaso porque:

NI LA MONARQUIA NI LA REPUBLICA CONVIENEN  
EN TODOS LUGARES NI EN TODOS TIEMPOS.<sup>3</sup>

Por tanto, insiste en que debe pensarse en un nuevo modelo de sociedad, en una sociedad verdaderamente republicana y la América Española es el lugar adecuado para hacerla. En muchas partes se ha hablado de República, pero han sido sociedades que sustentan la desigualdad, la esclavitud, que promueven las guerras. Esas sociedades están enfermas de poder. La sociedad que se puede hacer en América debe excluir todas estas prácticas inhumanas. Debe haber una distribución adecuada del poder y debe usarse racionalmente. La república sólo se alcanza cuando todos los hombres viven sin estar sometidos al imperio del interés particular.

Para él las condiciones están dadas en el Nuevo Mundo, porque los americanos del sur han sido sólo colonos, no tienen costumbres arraigadas, no han sido ni siquiera monárquicos, es una población joven en su mayoría. Tales condiciones del americano hacen posible plantear un nuevo modelo de sociedad, una sociedad cuyo centro es el valor del hombre. Se está, pues, en presencia de una filosofía de corte Ético-Político que penetra en el estudio del hombre y de sus relaciones. El presente artículo abordará la relación sociedad-poder desde una discusión plenamente política. En este sentido, el primer tema que se discutirá será el problema del origen de la sociedad y su relación con la capacidad de pactar del ser humano. El segundo tema constituye el núcleo del artículo y versa sobre el papel que juega el poder en sus distintas acepciones en la construcción o destrucción de la sociedad republicana. En el tercer apartado se discutirá la visión de Rodríguez respecto a la tensión de los intereses individuales con los intereses colectivos, cuáles son los límites de ambos y la posibilidad de armonizarlos.

<sup>3</sup> Ibid., p. 262

Finalmente se expondrá y discutirá la visión del filósofo caraqueño en torno del tema de la política como juego de poder y como ciencia de la administración de lo social.

## **2. El hombre es el único animal que pacta**

La sociedad republicana en Simón Rodríguez es el resultado de la racionalidad. Su arquitectura está garantizada, en buena medida, por la capacidad de los seres humanos de entenderse, es decir, de vincularse mediante la palabra. Tal sociedad, fundamento de la república que plantea, se diferencia de las antiguas en tanto que: "Las antiguas **Repúblicas** eran crías de **Soldados**,, porque todos los derechos se deslindaban con las *armas*: ha llegado el tiempo de entenderse con *Palabras*."<sup>4</sup> El diálogo entre seres que propician el reconocimiento recíproco y entienden el verdadero sentido de la autonomía, es el soporte de los acuerdos necesarios para la convivencia plenamente humana.

Ahora bien, en general lo que impulsa a los hombres a asociarse es el deseo de satisfacer sus necesidades, no es el miedo<sup>5</sup> o la conservación de la propiedad. Para Rodríguez, el hombre no nace para vivir solo, está obligado a asociarse para subsistir. Para satisfacer sus intereses y necesidades, el hombre se encuentra con la imperiosa necesidad de asociarse. Las necesidades materiales marcan la pauta para la asociación. En esto se parece muchísimo a Platón, quien señala:

Sucede que el origen del estado descansa en el hecho de que cada uno de nosotros no se basta a sí mismo, sino que carece de muchas cosas (...) Cada individuo trata, por necesidad, de entenderse con otro y luego con otro, y de la multiplicidad de necesidades surge la unión de muchos en una misma morada, por asociación y ayuda. A esta forma de residencia en común (*xynoikía*) la hemos llamado *polis*.<sup>6</sup>

---

4 Ibid., p. 405

5 Para Rodríguez, el temor que abrigan las personas hacia la violencia física o moral, que sus semejantes les puedan infringir, es causa de disgregación, de aislamiento y de envilecimiento. Una sociedad mal ordenada es precisamente la que dificulta la satisfacción de las necesidades básicas de alimentación, vestido, alojamiento, curación y distracción. Obviamente, al no ofrecer estas satisfacciones a sus miembros será muy regular que haya hombres dispuestos a la violencia, al robo, al engaño, a la usurpación, a la detracción y a la impostura. El propietario, quien posee los medios de vida, seguramente estará temeroso de los otros que buscan lo que él posee. Véase al respecto el epílogo de "Sociedades Americanas en 1828", en *Obras Completas*, tomo I, p. 378

6 Platón: República, 369 b-c. Citado por Nuño, J., *El pensamiento de Platón*, Caracas, E.B.U.C, 1963, p. 46

Aparece en su horizonte el otro, que también desea satisfacer sus propios intereses y necesidades. Toda comunidad humana está signada por la presencia de intereses y necesidades individuales, pero si privan éstos hasta el punto de instrumentalizar al otro, aparece la amenaza real de la depredación. La comunidad que surge de las necesidades naturales ha de perfeccionarse para que dé lugar a la verdadera sociedad, aquella en la que el centro lo ocupa un interés común: *el bien común*.

Cada hombre en una organización política republicana tiene como punto fundamental reglar su relación con los otros para poder satisfacer sus intereses, intereses que deben estar en armonía con el bien común. Ese bien común es definido categóricamente por Rodríguez como *económico*, el único bien que hay. Pero, ¿con sólo juntarse se puede hablar de sociedad?

La sociedad es entendida por Rodríguez no como un agregado de hombres, sino como “una compañía de comercio”<sup>7</sup> de la cual todos son socios, en ella cada uno tiene su capital. Esto le impone, también a cada individuo, la obligación de velar por el interés general de la compañía. Esta es la razón por la cual cada socio debe instruirse en los negocios públicos. El hombre en sociedad necesita entender para defender *su* bien. El hombre debe instruirse para que pueda dar su consentimiento y su aporte para el sostenimiento de la sociedad. “Socio” significa para Rodríguez aquel que toma parte activa de los “negocios públicos.” Este tipo de sociedad es la republicana, que hace a los hombres hermanos, solidarios. Una sociedad que es económica, pero no fríamente económica sino cálidamente humana. Lo opuesto a esta visión económica de la sociedad es aquella que la considera como una “compañía de accionistas;” ésta sólo resalta el individualismo, el disfrute egoísta. La presencia del otro no importa, sólo las ganancias del capital invertido.

Se acepta que el hombre tiende a reunirse para convivir gracias a los lazos de las necesidades mutuas,<sup>8</sup> pero esa convivencia está marcada por un equilibrio muy frágil. No basta con el deseo de satisfacer necesidades e intereses, hace falta otro cúmulo de factores para construir la sociedad. Fundamental en la construcción efectiva del cuerpo social debe considerarse el poder

<sup>7</sup> Rodríguez, S.: *Obras...*, tomo II, p. 397, coincide en esta idea con Adam Smith y Destutt de Tracy. “La sociedad, dice el primero, es una sociedad mercantil. Cada uno de sus miembros es un comerciante.” El segundo dice: “La sociedad es una serie de intercambios recíprocos...” Cf. Marx, K., *Escritos de Juventud: notas de lectura*, Caracas, Instituto de Estudios Políticos, Universidad Central de Venezuela, 1975, tomo V, p. 147

<sup>8</sup> Cfr. Rodríguez, S.: *Obras Completas*. tomo II, p. 180

de la comunicación entre los hombres. Que el hombre es el único animal que hace pactos, se deja ver precisamente en esa capacidad de utilizar la palabra para construir.

“Porque sólo los hombres hacen pactos.”<sup>9</sup> aparecen las constituciones políticas. Éstas son el producto hasta cierto punto del libre arbitrio, pero sin el concurso del entendimiento entre los individuos nada de provecho traen. Hacer constituciones políticas que sustenten sociedades con “*Familias i Jerarquías* que se creen dueños, no sólo del suelo sino de sus habitantes!... con herederos forzosos instituidos por las leyes!”.<sup>10</sup> Nótese que Rodríguez pone en evidencia que los pactos entre clanes, grupos, castas, etc., no son pactos sociales. El pacto que debe dar vida a la sociedad republicana ha de ser de tipo social. Rodríguez entiende por social no necesariamente el consentimiento de todos y cada uno de los individuos<sup>11</sup>, sino aquel que toma en cuenta a la sociedad en su conjunto y recoge en sus constituciones el bien común.

En la sociedad republicana el pacto debe ser continuo,<sup>12</sup> pues es la forma idónea de mantenerla viva. Pactar se entiende como el ponerse y obrar de acuerdo. Visto así, el pacto requiere que los individuos asuman la responsabilidad de hablar (y vigilar) de lo público para juzgar de la mejor manera sobre el curso que han de seguir los asuntos políticos. Permítase citar al filósofo caraqueño en apoyo de las afirmaciones precedentes:

En la *Sociedad Republicana*  
no es permitido decir  
*no me toca hablar de las cosas públicas*  
ni preguntar á otro  
*qué injerencia tiene en ellas.*<sup>13</sup>

Ahora bien, la idea de pacto social está profundamente arraigada en la filosofía política moderna. Los sistemas de Hobbes y Locke explican el origen de la comunidad política desde tal idea, aunque con distintos enfoques. Examínese a Locke, por ejemplo, quien ha escrito: “Lo que origina y constituye de hecho una sociedad política no es sino el consentimiento de una pluralidad de hombres libres que aceptan la regla de la mayoría y que acuerdan unirse e

<sup>9</sup> Rodríguez, S.: *Obras...*, tomo I, p. 384

<sup>10</sup> *Ibid.* p. 385

<sup>11</sup> Para Rodríguez, los hispanoamericanos, desde el punto de vista social, se encuentran en minoría de edad. Así, quienes desean que haya república deben asumir la obligación de velar por el interés general mientras se forma el pueblo republicano. Esta es la única justificación de la representación política en Rodríguez.

<sup>12</sup> “El Interés SOCIAL, pide que la nación esté en Congreso perenne.” Rodríguez, S., *Obras...*, tomo I, p. 363

<sup>13</sup> Rodríguez, S.: *Obras...*, tomo II, p. 140

incorporarse a dicha sociedad. Eso es y, solamente eso es lo que pudo dar origen a los gobiernos legales del mundo.”<sup>14</sup>

El pacto de institución del poder público, del Estado, presenta diferencias entre Locke y Hobbes. Este último lo plantea como un despojamiento completo que obliga al individuo y no implica ninguna obligación por parte del Estado.<sup>15</sup> Pero en Locke la sociedad en el estado de naturaleza posee la capacidad de organizarse armoniosamente, sin necesidad de recurrir al orden político. Lo que obliga a instaurar tal orden es la impotencia a la que se ve reducida la sociedad cuando su orden natural es amenazado por enemigos interiores y exteriores. Los derechos naturales se ven privados de su fuerza: es indispensable constituir un poder que los enuncie y formalice —que les dé *fuerza de ley*— y que imponga su efectividad mediante la coerción.

Pero Locke ve además el motor de la sociedad civil en la propiedad: “Por consiguiente, el grande y principal fin que lleva a los hombres a unirse en Estados y ponerse bajo un gobierno es la preservación de su propiedad, cosa que no podían hacer en el estado de naturaleza...”<sup>16</sup>

Rodríguez entiende la hipótesis del pacto para explicar el origen y desarrollo de la sociedad y el Estado. Pero más allá de lo teórico, el pacto es una necesidad política constante. Los hombres deben consultarse para obrar en común acuerdo. Carlos Jorge observa que:

la sociedad que nos describe Locke es denominada por Rodríguez “conjunto por agregación”. Es el reino del egoísmo, de la mera naturaleza. Su divisa: “Cada uno para sí y Dios para Todos.” Es la guerra simulada. No es el estado de enfrentamiento claro y abierto—estado de odio y destrucción que nos pintara Hobbes—. En fin en el concepto de sociedad de Locke no aparece para nada el otro, a no ser como mi adversario (actual o potencial), en todo caso aquél de quien debo cuidarme en cualquier lugar y en todo tiempo.

Por el contrario, en Simón Rodríguez la presencia del otro es imprescindible. Pues para él, la vida social

Es una circulación del espíritu de UNIÓN, entre socios, como lo es la sangre en el cuerpo de cada individuo asociado (...).<sup>17</sup>

<sup>14</sup> Locke, J.: *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Traducción de Carlos Mellizo, Madrid, Alianza Editorial, 2000, p. 114. Rodríguez, S., *Obras...*, tomo I, p. 384

<sup>15</sup> Cf. Hobbes, T.: *Leviatán o la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*, Madrid, Traducción, prólogo y notas de Carlos Mellizo, Fondo de Cultura Económica, 1999, p. 156

<sup>16</sup> Locke, J.: *Segundo tratado...*, p. 135

<sup>17</sup> Jorge, C.: *Educación y revolución en Simón Rodríguez*, Caracas, Monte Ávila editores Latinoamericana, 2000, p. 146

sociedad. Quiere decir, entonces, que las acciones y situaciones a las cuales el sujeto se acostumbra desarrollan nuevas facultades, una especie de segunda naturaleza.

¿Cuáles son las causas que contribuyen a formar el carácter de un pueblo? Simón Rodríguez atribuye, como ya se ha visto, muchísima importancia al entorno en el que se desarrolla el individuo, pero admite la posibilidad de transformar o modelar el carácter de los pueblos a través del poderosísimo medio que constituye la educación. Pues bien, según el tipo de sociedad habrá o convendrá un tipo de educación. En el horizonte teórico de la obra del filósofo caraqueño la sociedad que se perfila tiene visos de perfección, de modo que ni las antiguas repúblicas ni las modernas sirven de modelo, puesto que unas y otras tienen el estigma de la esclavitud, la explotación y la exclusión de una buena parte de los hombres.

Así las cosas, se hace evidente una visión de la sociedad que puede colocarse en el más alto de los grados de la escala moral y política con que mide a éstas. La Sociedad por antonomasia, la perfecta, la que constituye modelo requiere que todos, absolutamente todos los hombres sepan lo que significa ser socio y que, además, actúen como parte interesada en los negocios públicos.

El punto de arranque de la teoría de la sociedad en Simón Rodríguez es que ésta tiene como motor la debilidad del individuo humano, pues “si los hombres pudieran valerse solos, no estarían en Sociedad,, i si pudieran entenderse no tendrían gobierno.”<sup>19</sup> En este sentido señala el fin primordial que hace que los hombres se unan en sociedad: “Los hombres no están en Sociedad para decirse que tienen necesidades—ni para aconsejarse que busquen cómo remediarlas—ni para exhortarse a tener paciencia; sino para consultarse sobre los medios de satisfacer sus deseos,, porque nó satisfacerlos es *padeecer*.”<sup>20</sup> La dimensión del lenguaje y por ende de la comunicación está presente en la teoría de la sociedad del filósofo caraqueño. Consultarse significa aquí dialogar y entenderse, acordar sobre las reglas y procedimientos para satisfacer las necesidades individuales y colectivas sin que sea menester destruirse. Pero es fundamental que no se olvide que la reunión de hombres en principio no forma sociedad, es de primera importancia que los hombres adquieran conocimientos y nociones para transitar de lo gregal a lo social: “La reunión de hombres será más *Gregal* que *Social*, o más *Social* que *Gregal*, según el estado de

<sup>19</sup> Rodríguez, S.: *Obras...*, tomo I, p. 392

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 324

los conocimientos: esto es, según el número de hombres Instruidos en los asuntos públicos."<sup>21</sup>

En la aproximación al origen, construcción y desarrollo de la sociedad en el pensamiento político de Rodríguez no cabe duda de que se debe tener presente el concepto de *naturaleza* como un concepto nuclear. Todas las cosas, según el planteamiento del filósofo caraqueño, están sometidas a la naturaleza y, en ese sentido, todas las que constituyen el mundo político y social están sometidas a un devenir que puede ser explicado por medio de Principios y Causas primordiales. En consecuencia, no extraña que las formas políticas y sociales se encuentren explicadas en su pensamiento como formas "naturales" que, siguiendo al resto de las cosas del mundo, están sometidas al cambio. Ahora bien, la pregunta que naturalmente surge aquí inquiera, obviamente, por la noción de naturaleza.

Rodríguez usa el término en varias obras, en el estudio de la desviación del río Vincocaya, por ejemplo, dice:

NATURALEZA...para nosotros...es VERDAD CONOCIDA. La verdad no admite romances."<sup>22</sup> Y en *Partidos*: "Sobre los hechos PROBADOS por resultados CONSTANTES se establecen TEORÍAS: y toda resolución fundada en teoría, debe reconocerse por una ley natural: la sociedad está obligada a declararla para que sea positiva."<sup>23</sup>

Es decir, los eventos que consideramos históricos y que transforman constantemente el mundo están marcados por la constitución natural de los hombres y por las leyes físicas que rigen las cosas. Éstas producen las circunstancias que hacen propicias o no las empresas del hombre. Las circunstancias influyen por sus propiedades y todo es obra de las circunstancias."<sup>24</sup> De modo que la razón tiene como tarea perpetua el conocimiento de la naturaleza de las cosas.

Es así como la sociedad está determinada en gran parte por el movimiento de la naturaleza. Pero para Rodríguez lo que más importa es que precisamente la naturaleza produce las circunstancias que hacen posible la constitución de una sociedad verdaderamente

<sup>21</sup> Rodríguez, S.: *Obras...*, tomo II, p. 412

<sup>22</sup> Rodríguez, S.: *Obras...*, tomo I, p. 432

<sup>23</sup> Rodríguez, S.: *Obras...*, tomo II, p. 392

<sup>24</sup> Cf. Rodríguez, S.: *Obras...*, tomo II, p. 406

republicana en Hispanoamérica: “una sociedad perfecta.” Para él los acontecimientos históricos y las características del mundo hispanoamericano convergen para crear lo que muchos filósofos europeos imaginaron. América es el buen lugar (la *eutopía*) como ha escrito Carlos Jorge<sup>25</sup>.

¿Cuál es la relación de la sociedad con el poder político en la teoría de Rodríguez? En un primer momento de su desarrollo teórico, que puede llamarse descriptivo, apela a un poder político que funge de tutor de la sociedad. Justifica Rodríguez esta relación en razón de la minoría de edad social de los pueblos, en esta etapa no queda otro remedio que asumir la dirección de los asuntos públicos como una tarea para los hombres conocedores de la materia. Cuando describe la sociedad postcolonial encuentra que ésta se caracteriza por una ignorancia bastante acentuada de lo político, los pueblos han sido sólo colonos, obedientes, dóciles a los mandatos y, lo más resaltante es que, la mayoría de los hombres han sido siervos. ¿Cómo construir el poder político sin el concurso pleno de la sociedad? Ésta es la pregunta que lleva a Rodríguez a plantear la instrucción social (que se entiende como general, pública y popular). Los pueblos que han sido colonos formarán sociedad y serán dueños del quehacer político si y sólo si se les educa para ello. Esta propuesta de la educación política y social de los pueblos configura el momento normativo sobre la conformación del poder político en relación con la sociedad.

En su aspecto preceptivo, la teoría de Rodríguez pretende cimentar el poder político en el poder del pueblo. Pero *poder* ha de entenderse como la capacidad para obrar y transformar las sociedades de acuerdo a las reglas de la razón. De manera que, para el autor, una sociedad que construye sus lazos en torno al bien común entenderá el poder político como una de sus propiedades. Si en principio el poder político reposa en manos de unos cuantos, es sólo porque estos han de llevar a cabo la tarea de crear pueblo. Serán representantes y gobierno en tanto preparan el tránsito de una “sociedad” de colonos y siervos a una de ciudadanos. La representación es, en todo caso, temporal. Los pueblos para constituir una sociedad republicana han de saber y han de ser libres. La sociedad que prescribe Rodríguez para los pueblos de Hispanoamérica es verdaderamente soberana porque en ella está el fundamento del poder político. No hay representación que valga en la sociedad que propone el filósofo.

<sup>25</sup> Jorge, C.: “América, la eutopía de Simón Rodríguez”, ponencia presentada en el IV Congreso Nacional de Filosofía, Mérida, 1994

En torno al problema de la constitución del poder político, Rodríguez escribe:

Así como los Neografistas, Neologistas i Lenguistas, han hecho Ortografías, Palabras y Locuciones nuevas,, así los Publicistas deberían hacer una NEOCRACIA [*nuevo poder*] —fundándolo en principios *buenos*,, porque los que rijen actualmente son *malos*.

Se ha dicho que "*ya no hai medios, que no esten, una y mil veces, probados*" i es verdad

contemoslos —

Monarquía o = *poder de uno*, dado por la providencia—

Monarquía

Aristocracia—= *poder de muchos, tenidos por buenos, porque sus padres lo fueron*—

Oligarquía—= *poder de pocos*,, ejercidos por algunos que se arrojan la autoridad—

Democracia—= *poder del pueblo*,, (ejercido por unos que se dicen Diputados de un pueblo

que no los conoce ni ellos conocen

Oclocracia—= *poder del populacho*,, cosa que nunca se ha visto, i que equivale a...

Cosa que tampoco se ha visto,

Anarquía—= *sin gobierno* ,, i que *se supone*, sin mas .....

.....el motivo que .....

.....*alboroto*, .....

.....armado en los barrios de .....

.....una Capital, .....

.....por algunos .....

descontentos. <sup>26</sup>

En la mayoría de sus escritos, Rodríguez procede a examinar casos que permitan dilucidar el problema del poder social según la constitución del poder político. Para evitar proceder dogmáticamente, ya que también el tema del régimen de gobierno es un tema central de discusión en la filosofía política, aborda las clásicas concepciones del régimen de gobierno determinándolas en pocas palabras. La primera dificultad que encuentra Rodríguez con estas denominaciones tiene que ver con que el tipo de régimen de gobierno corresponde a ciertos tipos de organización social. Así, quien es considerado ciudadano en una democracia no necesariamente lo es en una oligarquía y en otros regímenes no existen ciudadanos sino súbditos. Esto es, porque en el tejido social algunos ejercen el señorío sobre pocos o se quiebran tales yugos y aparece la violencia en masa. No obstante, puede colegirse de esta primera aproximación al concepto de poder que deben examinarse el tipo

<sup>26</sup> Rodríguez, S.: Obras..., tomo II, p. 426

de sociedad y los distintos regímenes de gobierno para determinar la conveniencia de su adopción. En efecto, no es difícil observar que entre una oligarquía y una democracia subsisten diferencias políticas esenciales. Por otro lado aparece una crítica a cada uno de los regímenes políticos bajo la idea central de racionalidad, es decir, aquella según la cual el poder político vendría a determinarse por la autoridad de la razón<sup>27</sup> y no por los elementos irracionales que según el filósofo lo sustentan. En cualquier lugar donde está establecida una cierta sociedad, la prueba fehaciente de que ella es causa determinante del establecimiento del poder en una, pocas o muchas personas es la presencia de esclavos y personas en la más espantosa miseria y abyección. Es interesante el pedido de un nuevo vocablo para designar el poder. Rodríguez está hablando del poder republicano y éste es incompatible con todas las formas de poder que han existido. Es necesario reelaborar el ejercicio del poder bajo los criterios de justicia y equidad.

Rodríguez quiere colocar en el centro del poder al ciudadano, pero ¿quien es el ciudadano en sentido estricto? Aquél a quien debe corresponder perfectamente la definición será quien esté instruido en los asuntos de la sociedad, quien se interese y participe en los negocios públicos porque está en el “deber de contribuir con sus luces á fundar el Estado, como con su persona y bienes á sostenerlo.”<sup>28</sup> La ciudadanía resulta el centro de la construcción del poder político. Rodríguez utiliza la palabra ciudadanía sólo en un par de ocasiones,<sup>29</sup> pero el término ciudadano abunda y éste, como ya se ha dicho, es central en la constitución del poder político. El sistema republicano sólo existe si lo integran todos los hombres como ciudadanos, si hay esclavos, excluidos, ignorantes, entonces estamos en presencia de formas sin materia<sup>30</sup>. En consecuencia, todos los hombres en las repúblicas hispanoamericanas han de ser ciudadanos. Rodríguez parece ser un seguidor del criterio aristotélico de ciudadanía: “El ciudadano sin más por ningún otro rasgo se define mejor que por su participación en la justicia y en el gobierno.”<sup>31</sup>

27 “Es verdad que, los Derechos del Hombre, en cuanto a reñir la Sociedad, no son los de su *persona*, sino los de sus APTITUDES; pero...NATURALES,, que consisten en sus FACULTADES... MENTALES.” Rodríguez, S.: *Obras...*, tomo I, p. 341

28 Rodríguez, S.: *Obras...*, tomo I, p. 261 y también *Ibid.*, p. 339

29 Cf. Rodríguez, S.: *Obras...*, tomo II, págs. 61 y 129

30 En *Sociedades Americanas en 1828* el filósofo critica las formas republicanas hispanoamericanas que carecen de la materia para hacerse realidad: “El que ponga los ojos en la jeneración que se levanta, podrá decir ,, aquí se van á hacer Repúblicas sin Ciudadanos.” Cf. Rodríguez, S.: *Obras...*, tomo I, p. 286

31 Aristóteles: *Política*, 1275 a

Es preciso advertir que Rodríguez apela a una calificación de los regímenes de gobierno que le permite delinear una definición de ciudadanía y tal parece que del régimen más perfecto resulta la definición más adecuada de ciudadanía. Pero, en ninguno de éstos encuentra el que conviene a Hispanoamérica. Ahora bien, *en la medida en que haya menos participantes en el poder político menos ciudadanos habrá.* Pero en cuanto que cada sociedad tiene su régimen de gobierno se llamará ciudadano a quien el régimen existente permita participar plenamente en los asuntos políticos.

Esta visión del poder centrado en la ciudadanía constituye uno de los planteamientos más polémicos de su tiempo y que conllevan la discusión sobre los privilegios que se arrogan las clases económicamente fuertes de Hispanoamérica o los blancos descendientes de españoles. Rodríguez entiende que no es posible una ciudadanía heredada de los padres o de los ancestros en detrimento de una ciudadanía adquirida por la instrucción social y por el ejercicio pleno de los derechos y deberes que se adquieren por estar en sociedad. *En conclusión, no se es ciudadano por descender de ciudadanos sea cual sea el grado de consanguinidad o el privilegio que los padres hayan detentado.* Pero más interesante resulta reconocer que para Rodríguez la cuestión fundamental es que quienes han recibido la ciudadanía participen efectivamente del ejercicio del poder como ya lo ha definido. Pues no se trata de una mera formalidad sino de una cuestión de actividad. Nótese cómo Rodríguez acentúa esta idea en el siguiente pasaje:

El dogma de la vida social es...  
estar continuamente haciendo la sociedad, sin esperanzas de  
acabarla  
porque  
con cada hombre que nace, hai que emprender el mismo trabajo.<sup>32</sup>

Es importante cerrar estas reflexiones destacando que Rodríguez entiende la sociedad como un ente anterior al individuo, pues es el "útero." *La sociedad es la esencia plena de la verdadera humanidad, quien perfecciona o deteriora al hombre. Pero no menos cierto es que para el desarrollo y constitución de una sociedad de tipo republicano necesita del concurso armonioso de individuos que tienen como fin el bien común.* Rodríguez parte de la agrupación de los individuos y entiende que allí empieza la conformación de la comunidad y que ésta se perfecciona con la conformación del régimen de gobierno que tal comunidad se dé. *Pero en este*

<sup>32</sup> Rodríguez, S.: *Obras...*, tomo II, págs. 418-419

punto hace hincapié sobre la sociedad perfecta: la sociedad será verdaderamente tal si los individuos a quienes corresponde la tarea de administrar justicia y legislar, en definitiva, a quienes corresponde ejercer el gobierno, atienden a tales deberes buscando el bien común. No hay, pues, verdadera sociedad republicana sin ciudadanos. La sociedad no es un agregado de personas.

Pero es notorio que la sociedad bien valorada por el filósofo es aquella que se ha constituido en república y que permite que la justicia y la igualdad reinen entre los ciudadanos. Ahora bien, debe destacarse que la igualdad no es algo que alcance a todos los individuos en lo económico o todos los aspectos de la vida, sino que trata de la igualdad como seres humanos, lo que implica el derecho a vivir dignamente y a participar plenamente de los goces que proporciona la sociedad, lo que incluye, obviamente, la igualdad política. Pero el hombre debe prepararse para ser ciudadano o "para gozar de la ciudadanía" y así convertir la igualdad política en una realidad.

Cabe decir que para Simón Rodríguez todos los hombres de una sociedad verdaderamente republicana están en el deber moral de ejercer su ciudadanía y que ésta va más allá de ser un privilegio, es una responsabilidad. Respecto a esto cabe llamar la atención sobre la propuesta que hace Rodríguez respecto a la ciudadanía. No sólo el ciudadano ha de ser libre, sino que no debe estar exento del trabajo. Todo individuo ha de ser útil a sus socios para ser considerado ciudadano y digno de ejercer el poder. En consecuencia, el artesano, el agricultor, el obrero, el clérigo, la religiosa, las amas de casa, etc., deben ser formados primeramente para participar en la construcción de la sociedad y el sostenimiento del Estado. Con individuos que ejercen, con pleno conocimiento, su rol de ciudadanos, Rodríguez ve asegurada la estabilidad de las instituciones republicanas y la estabilidad del poder. Aquellos que por su ignorancia social constituyen "populacho" y amenazan la vida de la república pueden ser transformados en "pueblo," sólo quien es ciudadano hace pueblo.

Finalmente se puede afirmar que Rodríguez asume en relación al poder y a la ciudadanía el concepto de soberanía. Esta última debe residir en el pueblo y éste debe ejercerla desde sus "distintas formas, grados y estratificaciones del conocimiento."<sup>33</sup>

<sup>33</sup> Jorge, C.: *Educación y revolución...*, p. 196

#### 4. Sociedad e intereses

Uno de los problemas teóricos más delicados en la reflexión política de Simón Rodríguez es la relación individuo-sociedad. Entender a cabalidad la sustantividad del individuo no es tarea fácil en una filosofía social que apunta a la constitución de un modelo político que pretende privilegiar de alguna manera lo colectivo, pero que al mismo tiempo aspira a salvaguardar la dignidad del hombre en tanto individuo.

Es cosa sabida que Rodríguez persigue formar un pueblo y desterrar al “populacho”, puesto que con este último se hace imposible una sociedad homogénea que permita conciliar los intereses particulares con los generales. El filósofo sabe que este logro aseguraría el destierro de las revoluciones, descrédito de la naturaleza racional del hombre. En Rodríguez hay una abierta oposición al desarrollo de los intereses de grupos, a la exacerbación de las rivalidades entre castas. En fin, él piensa que puede evitarse la lucha de grupos de individuos contra otros y también la perpetua tutoría justificada por la minoría de edad, en lo social, de las naciones suramericanas.

De ahí que la educación popular, social, sea en principio un instrumento primordial para remediar la situación de minoría de edad. Ella es la abanderada contra la idea de representación. De darse su aplicación se haría inútil la presencia de los congresos y de los reyes, puesto que daría lugar a que todos los ciudadanos alcancen los conocimientos sociales necesarios para vivir como ciudadanos o, si se quiere, como seres civilizados. Brillarían las virtudes republicanas. *La educación hace posible que los individuos participen activamente de los problemas del Estado sin menoscabo de sus propios intereses. “Saber es facultad necesaria para hacer,”*<sup>34</sup> nos dice. Por eso los individuos de una nación deben saber qué es la república para poder hacerla, porque ésta no se hace con nombres, con leyes, decretos, sino con hombres que sirven de soporte a las instituciones. El gobierno y el Estado deben reposar sobre el pueblo y no al contrario.<sup>35</sup> Sin pueblo no hay república.

Rodríguez pretende reformar costumbres y educar pueblos, para hacer reposar las instituciones republicanas sobre bases sólidas. Intenta subvertir el “orden” existente que consiste en pueblos que

34 Rodríguez, S.: *Obras...*, tomo II, p. 121

35 Cf. Rodríguez, S.: *Obras...*, tomo II, p. 321

reposan en el gobierno. Por no atacar este mal, por no haberlo diagnosticado siquiera es que las repúblicas hispanoamericanas son una "parodia de las monarquías."<sup>36</sup>

El planteamiento ético-político de Rodríguez constituye una fuente de reflexión, porque después de cientos de años todavía se discute cómo educar para salvar a las naciones hispanoamericanas de una suerte de caos social y económico que parece una muestra de la más poderosa maldición bíblica. En la discusión política actual se discute y se critica el abandono de las clases desposeídas y se teme por los "estallidos sociales." Ese es el caos al que intenta oponerse Rodríguez, no solo con una revolución pedagógica, sino con una revolución económica conformada por el acceso a la propiedad de la tierra (revolución agraria) y por el acceso de los individuos a los conocimientos técnicos que les permitieran ser económicamente productivos y útiles a la sociedad, fundando en ese trabajo productivo la propiedad. Para el filósofo, sin conocimientos y sin propiedad no hay hombres virtuosos y sin virtud no hay república.

Rodríguez, en su planteamiento ético-político, está a mitad de camino entre aquellos que ponen todo el acento en la existencia del Estado en perjuicio del individuo y los que por el contrario ven en el individuo y lo privado el motor de toda la vida social. Su aspiración es armonizar ambos intereses en la sociedad que intenta ayudar a construir. Según él, debe evitarse el recurso de la fuerza física, de la violencia, para defender los intereses. Una verdadera sociedad debe tender a un fin primordial: el de "oponerse al abuso de la fuerza física."<sup>37</sup> No debe olvidarse que la fórmula de República es:

PUEBLO X *intereses particulares* = I = REPUBLICA.  
*intereses particulares.*<sup>38</sup>

Una lectura ligera o a medias de su planteamiento puede ubicarlo en uno de los extremos, por cuanto encontramos elementos de ambas posiciones; no obstante, debe fijarse la atención en el tratamiento dado tanto al poder del Estado como a los alcances de la libertad individual.

<sup>36</sup> Rodríguez, S.: *Obras...*, tomo I, p. 231

<sup>37</sup> Rodríguez, S.: *Obras...*, tomo I, p. 373

<sup>38</sup> R Rodríguez, S.: *Obras...*, Tomo II, p. 180

En el modelo político planteado por Rodríguez, el Estado no anula al individuo, puesto que en la conformación y el desarrollo de la sociedad influyen notoriamente cualidades del individuo humano, tal es el caso de las pasiones. Nótese cómo el filósofo resalta la importancia de la ambición, "pasión predominante en el hombre,"<sup>39</sup> sin la cual "no habría sociedad."<sup>40</sup> El hombre es también pasión y ésta no puede quitársele al hombre, pero la voluntad individual tan asediada por las pasiones debe ser guiada por la razón que encauza la fuerza que éstas dan al individuo para su accionar en el mundo. Algunas de las pasiones, en cuanto se escapan de la barrera que les impone la razón, producen trastornos sociales de no poca importancia. Rodríguez fustiga sobre todo a la pasión de dominar,<sup>41</sup> de subyugar a sus congéneres, puesto que impide la armonía entre los socios y conlleva a que el Estado deba arbitrar con la espada. Rodríguez propone instruir y educar para que el individuo conscientemente sepa lo que significa vivir en sociedad y se haga parte de ella. Esto evitaría que el individuo se sintiera tiranizado por reglas e instituciones que no comprende. En consecuencia, de quedar anulado el individuo, el Estado marcharía hacia su destrucción. El caso contrario es igualmente descartado, el individuo consigue en el Estado un aliado, un ente que le asegura la supervivencia y el gozo de sus bienes. El Estado es un aliado que protege y nunca es un enemigo. El Estado, que por una parte se manifiesta en el gobierno, ha de cuidar de todos los individuos para que todos cuiden de él. Para Rodríguez no hay una dicotomía Sociedad—Estado, porque lo público y lo privado no deben estar reñidos. Porque Sociedad y Estado son correlativos.

Pero para que pueda alcanzarse esa armonía entre el todo y la parte, entre el individuo y el Estado en las repúblicas hispanoamericanas, es urgente poner en práctica, piensa Rodríguez, el proyecto de república que consiste en educar al pueblo, destinarlo al trabajo socialmente útil, darle acceso a la propiedad de la tierra y establecer colonias con los propios habitantes de la América hispana.

---

39 *Ibid.*, p. 367

40 *Ibid.*, p. 209

41 En *Crítica de las providencias del gobierno*, *Obras...*, tomo II, p. 421, Rodríguez se refiere a las pasiones como sigue: "Solo así acertarían con la causa eficiente o primitiva de las querellas,, que está en la pasión de *dominar*; pero no se trata de esta causa, en la *Sociedad*, sino de la *causa formal* de las desavenencias = que es 1.º, la *propensión* a adquirir, — i 2.º, la *tendencia* a apropiarse, EXCLUSIVAMENTE, los medios de subsistir,, por no exponerse a carecer de ellos en ningún caso. El amor de sí mismo predispone a la propensión, i el amor propio la confirma."

Por otro lado, resulta notorio que Rodríguez tiene en alta estima al hombre en cuanto individuo, que reconoce la importancia de ganar las voluntades para la causa de fundar el estado: “EDUCAR ES CREAR VOLUNTADES.”<sup>42</sup> Por tal razón desprecia, por superfluo, todo intento de hacer repúblicas a fuerza de decretos o de amenazas. En su definición de sociedad republicana, Rodríguez subraya el lugar del individuo y su importancia en el desarrollo de la filosofía política y social que propone:

SOCIEDAD REPUBLICANA

es

la que se compone de hombres ÍNTIMAMENTE unidos, por un común sentir de lo que conviene a todos – viendo cada uno en lo que hace por conveniencia propia, una parte de la conveniencia JENERAL.<sup>43</sup>

Si entre los fundamentos de la sociedad y el Estado encontramos al individuo con las pasiones, también hallamos como fundamento a ese mismo individuo con la razón. En el examen de los argumentos que versan sobre el problema de la tensión y armonía de los intereses individuales entre sí y con los colectivos, el filósofo caraqueño introduce la racionalidad y la reflexión como elementos social y políticamente equilibrantes. Pese a sus tendencias empiristas, en cuanto al problema del conocimiento, Rodríguez elabora una doctrina que le permite equilibrar el papel de los sentidos y de las sensaciones con el de la razón. Se puede decir que en Rodríguez se da un racionalismo muy singular, no se entiende en él el racionalismo como la imposición del intelecto sobre el mundo, sino como la facultad individual que informada por las cosas del mundo es capaz de reconocer las leyes de su funcionamiento y, en consecuencia, actuar apegado a ellas. Influida por este tipo característico de “racionalismo” comprende el filósofo que el éxito de la empresa de fundar la sociedad republicana requiere de un principio inherente a la razón y a la reflexión, a saber, “la crítica” a la que califica de “alma de la sociedad”<sup>44</sup> y a quien también atribuye autoría en su existencia. Éste es un punto clave en el desarrollo de su filosofía y en la valoración del individuo y sus intereses dentro del cuerpo social.

Rodríguez parece comprender claramente que el matiz dogmático o crítico de una filosofía política, que pretende tornarse en proyecto

<sup>42</sup> Rodríguez, S.: *Obras...*, tomo I, p. 229

<sup>43</sup> *Ibid.*, págs. 281-282.

<sup>44</sup> Rodríguez, S.: *Obras...*, tomo II, p. 303

político y desea materializarse en el mundo, es decisivo para el establecimiento de los poderes sociales y para la durabilidad en el tiempo de la empresa. Desde siempre el concepto de razón incluyó el de crítica y ésta también constituye signo de la individualidad en Rodríguez. Digase sobre la razón sólo esto por ahora, tocará en otro momento analizar y discutir con mayor detenimiento tal concepto que, además, es central para el pensamiento de Simón Rodríguez.

Los intereses individuales y el colectivo (“interés jeneral”) hallan en la mediación de la razón el punto de equilibrio necesario. Es la reflexión quien puede sosegar los impulsos de la “pasión de dominar.” También ella pueda retornar a su lugar el “amor de sí mismo” que se ha exacerbado.

### **5. Política y sociedad**

*Es difícil encontrar hoy en día un término más desprestigiado y que al ser mencionado provoque tantas muestras de rechazo, como lo es política. En la mayoría de las sociedades actuales el término ha alcanzado un matiz peyorativo. Ha pasado a ser un concepto que se refiere a la clase de los individuos que, valiéndose de todo tipo de artimañas, rigen los destinos del colectivo. Ahora bien, estamos hablando de una clase, la política, que detenta el poder o que pretende hacerlo y que además está reñida con la moral. Es decir, el concepto que vulgarmente se tiene de política se relaciona con una actividad que aparece como un mal necesario.*

*Pues bien, en el mundo hispanoamericano el desinterés en los asuntos públicos tiene mucho que ver con la histórica desvalorización de la política como actividad que compete a la sociedad. Simón Rodríguez vive esta situación en las repúblicas emancipadas del poder español y emprende la reflexión sobre la relación política-sociedad.*

*Como es sabido, la historia de la filosofía enseña que desde Platón la relación política- sociedad ha sido tema infaltable de la reflexión filosófica, pero más allá de esto es necesario elucidar el problema de la política en Simón Rodríguez, ya que estudiarlo y comprenderlo desde una perspectiva crítica equivale a sentar, desde un principio, que en el concepto de política puede considerarse*

inmerso el concepto de hombre, por cuanto ésta, para Rodríguez, no es la actividad de una clase de hombre, sino del Hombre.

Será pues, tema de reflexión en este apartado la relación entre lo político y lo social que aparece claramente en la obra de Rodríguez. En los albores de la reflexión filosófica, concretamente en el mundo griego, el problema de la política y su papel en la vida social no ha faltado. Platón y Aristóteles han legado a la humanidad un tesoro incalculable del cual ésta saca provecho hasta el presente. Pero obviamente desde el tiempo de los griegos hasta nuestros días se han producido cambios en todos los ámbitos de la vida y en esos cambios está la clave del rechazo de gran parte de las sociedades a lo político. No serán tema de esta investigación los cambios históricos, ésta se ocupará fundamentalmente de Rodríguez y su concepción de la relación entre lo político y lo social. Siguiendo esta línea de reflexión se pregunta: ¿Cuál es la noción o nociones de política en Simón Rodríguez? ¿Tiene para él algún interés filosofar sobre una actividad tan indigna para el común de las personas? ¿Cuál es la relación entre sociedad y política en su pensamiento? ¿La primacía pertenece a la sociedad o tendrá ésta sentido desde la política? ¿Qué sugiere el concepto de hombre en relación con lo político y lo social? Pues bien, por razones de brevedad, esta reflexión se limitará a presentar y analizar pasajes puntuales de la política y la sociedad en la obra de Rodríguez que permitirán responder las preguntas planteadas y que, al propio tiempo, servirá para repensar unas nociones que bien valdría la pena revalorizar y reformular en la actualidad.

En toda su obra filosófica la sociedad y la política aparecen como núcleo de reflexión y se ve desde un primer momento que para él están íntimamente vinculadas. Sólo con las palabras que a continuación se citan puede el lector más desprevenido hacerse una idea de esa relación fundamental:

Del mismo modo, que ántes era político el que había leído á Aristóteles, ó visitado a algunas Cortes— ahora debe pensar mucho en lo que Aristóteles dijo, para ser político; aunque no salga de su casa. El médico ha de ser *hoy* filósofo-físico, y el político... **TODO**, porque la ciencia de la sociedad se compone de todos los conocimientos, de *todos* los movimientos, y de *y todas* las relaciones del hombre. Sin ser profesor de cada ciencia, debe tener nociones de todas, el médico y el político han de poder ser autores.<sup>45</sup>

45 Ibid., p. 318

Así que la política es la ciencia que permite la salud del cuerpo social, ella ha de administrar el bien superior al que tiende la asociación y al que deben tender todos los individuos que la integran. La sociedad es la finalidad de la vida y va más allá de la subsistencia de los individuos, en ella está la realización del vivir, del vivir bien.

En Rodríguez está presente un organicismo social, el fenómeno de la sociedad no aparece como resultado de un pacto o acuerdo entre los hombres, sino que es connatural al hombre, o lo que es lo mismo, pertenece a su misma esencia o naturaleza. Aunque genéticamente el individuo y la familia son naturalmente anteriores a la sociedad. La familia surge como la necesidad de los individuos para procrear y para subsistir como especie, es decir, como conjunto. Lo social es una causa primordial, que podría interpretarse usando el lenguaje aristotélico como "causa final."

No hay reunión de hombres sin un fin: el fin es satisfacer necesidades...  
Indispensables, Facticias o Ficticias.

En las indis- el alimento  
Pensables el vestido... los animales nacen .....  
.vestidos.  
Están .el alojamiento .id. Se alojan .....  
.a poca costa.  
.La curación .id. No se .....  
curan.  
.Y la distracción id. Se .....  
distraen sin gastar.<sup>46</sup>

La agrupación se hace primordial para satisfacer las necesidades primarias y cotidianas, pues un individuo no puede procurarse todo lo que necesita. Este proceso de formación culmina o alcanza su plenitud en la sociedad bien organizada, ese es el espacio donde los seres alcanzan su humanidad y donde pueden, ya no solo vivir, sino vivir bien. El verdadero bienestar del hombre se encuentra en la vida social.

La sociedad se comporta, entonces, como un organismo vivo, con un desarrollo que tiende a un fin, éste, la buena vida de los ciudadanos. ¿Qué hace distinto al hombre de otros animales gregarios? Para responder esta interrogante será menester citar al propio Rodríguez:

<sup>46</sup> Rodríguez, S.: *Obras...*, tomo I, p. 229

No es menester decir que los hombres viven juntos, porque en ninguna parte se les ve aislados. En cuanto a sus relaciones, unas le son forzosas como la de la familia, y otras le son ocasionales como las que contrae por negocios. Todos saben esto, sin estudiarlo; pero están muy lejos de creer que su sociedad no es más que un conjunto por agregación.

Carecen de la idea fundamental de la asociación, que es 'pensar cada uno en todos, para que *todos* piensen en él.'

Los hombres, sin esta idea, viven en pequeños grupos...o en grandes...haciéndose una guerra simulada, bajo el nombre de CONVENIENCIA.<sup>47</sup>

Que no se trata sólo de estar reunidos es evidente. Más allá de coincidir en algunos comportamientos con los animales, en la verdadera sociedad humana el individuo es guardián del bienestar del colectivo y éste a su vez se cuida del bienestar de cada uno de sus miembros:

Las miras de la sociedad deben ser

- 1ª. Que los hombres vivan juntos para evitar males y procurarse goces,
- 2ª. Que puedan impedir los choques interiores y oponerse a los exteriores,
- 3ª. Que dure siempre en el mismo estado, aunque aumente ó disminuya el número de individuos.<sup>48</sup>

La clave de la naturaleza política del hombre se halla en el criterio de la buena asociación y ésta depende de una herramienta básica: el lenguaje. La sociedad es una red de memoria compartida, de leyes que van tomando forma y que a su vez modelan a los hombres en su comportamiento. Hay sociedad gracias a la palabra, pues la memoria y la ley no son otra cosa que palabra. Es por medio de ella que se diferencia lo malo de lo bueno, lo justo de lo injusto, lo conveniente de lo inconveniente. Es la palabra el medio por el cual nos entendemos y entendemos nuestro fin último, la ley que ordena y que concede derechos se manifiesta en palabras. Pero es importante mostrar cómo la política está justo allí en el centro de lo social.

Desde la perspectiva de Rodríguez no tiene sentido una existencia privada de lo social o regida por la idea de poder vivir apartado de la sociedad. El verdadero vivir se encuentra en el seno de la comunidad. La vida ha de ser social. Porque la sociedad es

<sup>47</sup> Ibid., p. 228

<sup>48</sup> Rodríguez, S.: *Obras...*, tomo II, p. 344

anterior al individuo, como el todo lo es a las partes. La sociedad es concebida por Rodríguez como un gran organismo autosuficiente y autónomo, sin él ningún individuo humano podría subsistir y si lo hiciera no alcanzaría su plenitud como hombre. No hay, pues, *Isla de Robinson*. Pero ciertamente hay organismos sociales que no están en plena salud y, por tanto, se resienten en algunas de sus partes y el todo no funciona como es debido porque los hombres se consideran islas. Esas enfermedades sociales tienen que ver con ideas falsas de la sociedad,<sup>49</sup> con falsas ideas de la política y con la distorsión de los términos, en fin, por la ignorancia. El ilustre caraqueño sentencia a este respecto: "Las naciones perecen (como todo cuerpo organizado) por accidentes ó de muerte natural... sus enfermedades mortales son siempre civiles, y su muerte... política."<sup>50</sup> Queda claro que para Rodríguez sociedad y política no pueden separarse y que los individuos necesitan de la comunidad política para ser plenamente seres humanos.

Al juzgar a las sociedades Rodríguez toma en cuenta cómo se comportan en los asuntos políticos. La estructura social de una verdadera sociedad está relacionada directamente con su comportamiento público, puesto que ella es quien debe producir derechos y deberes para cada uno de los individuos que la conforman, es ella quien debe producir sus propias leyes (autonomía).<sup>51</sup> Pero es necesario advertir que esto no implica la ausencia de conflicto entre la conciencia del ciudadano individualmente considerado y las leyes de la comunidad. Es evidente que, dado el caso, la justicia deberá invocarse resolviéndose las diferencias siempre bajo la consideración del ciudadano como ser social, miembro de la comunidad. Y también es bueno no confundir aquello de la importancia del individuo en el seno de la comunidad con el individualismo que se coloca de espaldas al interés general y sólo ve hasta donde llegan sus pequeños intereses. Estos conflictos sólo pueden evitarse o minimizarse gracias al beneficio que trae la educación social de los pueblos. Sólo con las verdaderas ideas sociales el hombre comprende que sin la comunidad y sin la ley

49 Cf. Rodríguez, S.: *Obras...*, tomo I, p. 332

50 Rodríguez, S.: *Obras...*, tomo II, p. 122

51 Resulta interesante observar la importancia que da Rodríguez al conocimiento y a la participación en lo político: "Los pueblos pueden engañarse también (y vemos que se engañan) creyendo que no les conviene aprender lo que no se les enseña: y esto lo creen, porque jente de poco talento... ó de ninguno... les han dicho (por encargo de otros) que el conocimiento de la sociedad pertenece á los que la dirijen, nó á los que la componen— que haciendo lo que se les manda *sin preguntar porqué*, han llenado su deber— que Dios no los ha llamado á mandar sino á obedecer." Rodríguez, S.: *Obras...*, tomo II, p. 123

está perdido, pues, a pesar de todo, es en el seno de la comunidad política donde se puede vivir bien.

Para dar profundidad a la comprensión de la relación entre ambas disciplinas, resulta necesario poner de relieve algunos puntos en común. Si reparamos en los temas de la sociedad y de la política abordados por Rodríguez, se evidencia que se reflexiona sobre cuestiones que atañen al buen vivir, la satisfacción de necesidades, la virtud, la justicia, la cooperación, la economía y básicamente la educación como motor de lo social. Pero cuando se refiere a la política se encuentra claramente sentado que, en primer término, la política ha de teorizar en forma general sobre todo lo que corresponde a lo social. Pero en segundo término no la limita sólo al análisis de la comunidad civil o al de las constituciones o la consideración de los distintos regímenes o la educación de los jóvenes. Ella es ciencia de la administración de las relaciones sociales entre los hombres, es una disciplina estratégica. Ella está confeccionada para la maniobra social, para regular la interacción de los intereses económicos que marcan la pauta en las relaciones sociales en general.

Así las cosas, no debe extrañar la definición de política que el filósofo caraqueño emplea en reiteradas ocasiones:

*La política es, en substancia, la teórica de la Economía: porque los hombres no se dejan gobernar sino por sus intereses – y entre estos, el principal es el de subsistencia, según las necesidades verdaderas que sienten, según las facticias que se imponen por conveniencia, y según las ficticias que se suponen deben satisfacer.*<sup>52</sup>

En otro pasaje refuerza esta definición:

si la edad fuerte hiciera como la *tierna* injerirse en los asuntos de todos conocería los intereses de cada clase, y hablaría de ellos con acierto, con tratarse *del bien común*. El bien común es ECONOMICO: y no hay más que un *bien común* – porque la POLÍTICA, aunque vulgarmente encumbrada ó recóndita, en substancia no es otra cosa, que una teórica jeneral, compuesta de las teorías que reglan los procederes de la ECONOMIA (...)

En el arte de gobernar como en otros,

Política

es saber tomar las medidas  
que piden las circunstancias,  
para asegurar el buen éxito  
de una empresa...TRATANDO  
CON HOMBRES.<sup>53</sup>

<sup>52</sup> Ibid., págs. 347-348

<sup>53</sup> Rodríguez, S.: *Obras...*, tomo II, 396. También en: II, págs. 235, 320 y 408, aparecen definiciones muy similares de política.

Sociedad y Política se refieren ambas al bien del hombre, de esta manera el bien de la sociedad y del individuo coinciden. Puede verse que hay una continuidad entre sociedad y política. Para el hombre, *no hay justicia, virtud ni felicidad al margen de la vida de la sociedad*. Pero la consecución de estos bienes depende de la política, de esto se colige que el buen éxito de la empresa social está en manos de ella. Hay una continuidad entre sociedad y política que se ve reflejada en la definición de política. Al propio tiempo no resulta descabellado afirmar que en el ámbito de lo práctico el punto de intersección entre ambas está en la educación. En las reflexiones del filósofo se evidencia el entronque puesto que el funcionamiento de la unidad entre lo político y lo social depende de los logros de la educación. Ésta ha de ser uniforme, pública pues garantiza la estabilidad y subsistencia de la constitución y del régimen. Así que ética, educación, legislación y praxis política en general están entrelazadas y bien pueden comprenderse teóricamente desde la política como ciencia.

Aun cuando haya distinciones teóricas, existe interdependencia entre sociedad y política. En el orden de lo social se desarrolla el de lo político. *Pero el buen funcionamiento de lo social tiene sentido dentro del hecho político*. No cabe la separación real de estos ámbitos. A partir de la ciencia política se determinan cuáles son las medidas indispensables que deben tomarse para la existencia saludable de la sociedad y también cuáles son las ideas y las costumbres, que conviene a los ciudadanos poseer.

En definitiva, desde el punto de vista de Rodríguez la política como praxis y como ciencia adquiere un valor insospechado para la vida social. La sociedad tiene verdaderamente los remedios a sus enfermedades en la ciencia de la política. Sólo en relación con los otros se puede vivir como humano. *Con el otro se hace la vida menos penosa, con el otro se pueden satisfacer necesidades que en solitario jamás podrían satisfacerse*. Pero la verdadera política está en la obligación de regir bajo el imperio de lo justo, de la virtud. Tomadas estas obligaciones, la legislación está en capacidad de dar forma a las más altas aspiraciones humanas (que son básicamente sociales). *No es la política un mal necesario, el ámbito de lo público es la realización del individuo, se es hombre en la medida en que se es político*. De modo que la valoración de la política como ciencia alcanza su cumbre en relación con la sociedad.

Para la cultura colonial hispanoamericana, bastante influida por la doctrina cristiana católica, el individuo humano tiene un valor, está hecho a imagen y semejanza de Dios. Pero también es un ser destinado a someterse a la voluntad divina que crea un orden en el mundo. El hombre no tiene poder para pactar y crear la sociedad. Esto coloca a la sociedad colonial muy distante de las ideas de Rodríguez, quien ve la sociedad como un hecho natural, no divino. La entiende no como algo fijo, sino como un hecho natural que necesita el concurso del hombre para su perfeccionamiento. Este aporte del hombre consiste en su racionalidad y en su voluntad.

De igual manera el viejo lenguaje de vicios y virtudes que Rodríguez exhuma de su conocimiento del mundo antiguo se ve confrontado con su sustituto judeo-cristiano de pecado y santidad, que sustrae al hombre de la evaluación de toda la vida circundante. El cristianismo ha encerrado al hombre en la vida interior dando lugar a la desvalorización de la sociedad.<sup>54</sup> He aquí otro cargo en contra de la sociedad y la mentalidad colonial. La reflexión de Rodríguez aboga por la unidad entre lo social y lo político. Pero ese reclamo de unidad no obedece a una suerte de nostalgia por el pasado griego.<sup>55</sup> Es para él una necesidad impuesta por los cambios del estado de cosas en América. Es por eso que fustiga un mundo en que el individuo aparece de espaldas a su tiempo, perdido en su salvación personal o en el de sus intereses privados.

En su tiempo Rodríguez emprende una lucha contra las doctrinas políticas, religiosas, sociales que promueven la exclusión "voluntaria" de lo político y lo social, de lo público. Busca rescatar de su ignorancia a quien centra su vida en la esfera de lo privado, al que se envilece en el trabajo para la subsistencia o para el enriquecimiento personal. Sin duda, el mundo ha cambiado, pero quizás haga falta mirar nuevamente al pasado, a las ideas de Simón Rodríguez para retomar el justo valor de lo público y convertir el espacio político en ese lugar de ejercicio de las luces y las virtudes que han de ser sociales para que produzcan la vida buena por la que aun hoy suspiran las sociedades hispanoamericanas.

<sup>54</sup> Rodríguez ataca con no poca ironía la vida monástica. Llega a decir que las monjas "no son ni ciudadanas."

<sup>55</sup> Es importante hacer notar que para Rodríguez la democracia esclavista griega y la República militarista e imperialista romana no constituyen modelos a seguir. Pero no hay duda de que la concepción de la vida política como centro del interés humano es un ideal que comparte con los antiguos griegos democráticos y romanos republicanos.



## ***¿Puede ser universalizado el procedimiento argumentativo? Una crítica contra la ética del discurso***

Luis Alfonso Malavé Naime\*

### RESUMEN:

En el presente ensayo destacaré, en primer lugar, el rol que juega uno de los aspectos esenciales que conducen a Habermas a formular la ética del discurso, como es la pretensión universalista de la argumentación; y, posteriormente, intentaré sostener una crítica contra el papel que éste juega para fundamentar la validez de las normas morales.

**Palabras claves:** hipótesis culturalista, tesis evolucionistas, racionalidad

## ***Can the argumentative procedure be universalized? A critic against the ethics of the speech***

### ABSTRACT:

In the present essay I will emphasize, in a first place, the roll that plays one of the essential aspects that lead to Habermas to formulate the ethic of the discourse, such it is, the universalist pretension of the argumentation. After that, I will try to maintain a criticism against the roll that he develops to base the validity of the morals norms.

**Key words:** culturalist hypothesis, evolucionists reason, rationality

---

\*Abogado graduado en la UCAB de Guayana. Cursante de la Maestría de Filosofía y profesor de teoría de la argumentación en la Escuela de Derecho en la propia UCAB de Guayana. Correo electrónico: [lama529@cantv.net](mailto:lama529@cantv.net)

## **Introducción**

En el presente ensayo intentaré destacar, en primer lugar, el papel que juega uno de los aspectos esenciales que conducen a Habermas a formular la ética del discurso, como es, la pretensión universalista de la argumentación; y, posteriormente, sostendré una crítica contra la función que cumple dicha pretensión para fundamentar la validez de las normas morales. Para conseguir tales propósitos, en un primer paso, (I.1) analizaré algunos postulados esenciales de la teoría de la acción comunicativa de Habermas y su vínculo con las teorías de Piaget, Mead y Durkheim, concentrándome especialmente en el análisis de la tesis evolucionista de la razón; para luego, (I.2) intentar vincular los puntos esenciales de tal tesis con la propuesta habermasiana sobre el papel universalista de la ética del discurso; en un segundo paso, (II.1) dibujaré una hipótesis culturalista sobre “procederes” a la luz de la propuesta wittgensteiniana sobre los juegos del lenguaje; con ello, (II.2) trataré de sostener una crítica hipotética contra las tesis evolucionistas de la razón de Durkheim y Mead desde el punto de vista habermasiano, proponiendo posibles aspectos investigativos desde la perspectiva del trabajo de Weber sobre la racionalidad moderna y el papel jugado por las religiones; por último, (II.3) mostraré una posible solución a la autocontradicción realizativa que supone el poner en tela de juicio la argumentación, lo cual me servirá para reafirmar la hipótesis que sostengo, y coadyuvará para (II.4) formular y apoyar la proposición de una paradoja desde la que decantaré mi crítica contra la pretensión universalista de la argumentación en la ética del discurso.

### ***I. Análisis de los textos de Habermas***

En el presente apartado recorro dos textos de Habermas, *Teoría de la acción comunicativa* y *Aclaraciones de la ética del discurso*, ambos fundamentales para entender la función que cumple la pretensión universalista de la argumentación en la ética del discurso.

I.1.- Teoría de la acción comunicativa - la evolución de la racionalidad

a) Desde el principio del texto, Habermas nos aproxima al concepto de racionalidad que tiene en mente. Partiendo de la crítica contra propuestas anteriores, nos adentra en su propia definición, la de una racionalidad inmanente a las prácticas comunicativas que “se pone de manifiesto en que el acuerdo alcanzado comunicativamente ha de apoyarse en última instancia en razones”<sup>1</sup>. Según Habermas, quienes entran a la práctica comunicativa actúan racionalmente en la medida en que son capaces de fundamentar sus emisiones en las circunstancias apropiadas. Esto nos remite a la práctica de la argumentación como instancia de apelación que permite proseguir la acción comunicativa cuando se producen desacuerdos sin que tengan que ser resueltos por prácticas cotidianas, estratégicas o por decisiones arbitrarias de instancias de poder.

b) Por argumentación, Habermas entiende “un tipo de habla en que los participantes tematizan las pretensiones de validez que se han vuelto dudosas y tratan de desempeñarlas o de recusarlas por medio de argumentos”<sup>2</sup>. La racionalidad de un sujeto puede ser juzgada dentro del juego argumental, apoyándonos en Toulmin, siempre y cuando se muestre abierto a los argumentos, es decir, no sordo o ignorante de los argumentos en contra, o replicando con aserciones dogmáticas.

c) La argumentación sería instrumento o procedimiento fundamental tanto para el discurso teórico (el de las ciencias), como para lo que denomina Habermas el discurso práctico, es decir, aquél en el cual los sujetos buscan un asentimiento racionalmente motivado sobre las normas de acción convirtiéndose, por ello, en fundamento de la validez de éstas. Desde tal punto de vista, es racional aquella persona que: “interpreta sus necesidades a la luz de los estándares de valor aprendidos en su cultura; pero sobre todo, cuando es capaz de adoptar una actitud reflexiva frente a los estándares de valor con que interpreta sus necesidades”<sup>3</sup>.

d) Habermas se da cuenta de que al tratar de aclarar el concepto de racionalidad mediante el uso de la expresión “racional” se está apoyando en una precomprensión anclada en actitudes de la conciencia moderna, por esto, con el fin de realzar la universalidad de la racionalidad, luego de la explicación de las críticas planteadas

1 Habermas, Jürgen: *Teoría de la Acción Comunicativa*, Mexico D.F., traducción de Manuel Redondo, Madrid, Taurus Humanidades, 2002 (1981), Vol.1, p.36

2 *Ibid.*, Vol. 1, p. 37

3 *Ibid.*, Vol. 1, p. 39

por P. Winch y los argumentos contra éste, concluye reformulando algunos de los estudios de Piaget sobre las estructuras cognitivas; afirma, así, que la evolución cognitiva de las formas de vida lleva a la “descentración de una comprensión del mundo de cuño inicialmente egocéntrico”<sup>4</sup>.

e) Puede formarse un concepto reflexivo del mundo, que conduce al actuar comunicativo, por cuanto la descentración de la comprensión del mundo implica la distinción de los sistemas formales de referencia de los tres mundos: El subjetivo, el objetivo y el social.

f) Habermas aclara que sólo pueden ser señaladas características formales de la vida racional (conciencia moral universalista, derecho universalista e identidad colectiva de tipo reflexivo), y no características sustanciales de ésta –que pueden dar lugar a muchas formas de vida-. Si existe una hipostatización de características sustanciales de la racionalidad, puede criticarse, efectivamente, la caída en el error del utopismo, “que piensa que de los conceptos de comprensión descentrada del mundo y de racionalidad procedimental podría obtenerse, simultáneamente, el ideal de una forma de vida perfectamente racional”<sup>5</sup>.

g) Para concluir este esbozo de los puntos más resaltantes de la teoría de la acción comunicativa a los efectos de este trabajo, considero necesario resumir parte de la reconstrucción que hace Habermas de las propuestas de Durkheim y Mead, desde donde se muestra claramente uno de los postulados esenciales que maneja el autor para fundamentar la ética del discurso, como es la existencia de una tendencia evolutiva de la razón en las formas de vida. Para responder a la pregunta de en qué dirección se han transformado las constelaciones de partida determinantes de la acción regida por normas, Habermas sostiene la hipótesis de que “las funciones de integración social y las funciones expresivas que en un principio son cumplidas por la práctica ritual, pasan a la acción comunicativa en un proceso en que la autoridad de lo santo va quedando gradualmente sustituida por la autoridad del consenso que en cada sazón se repute fundado”<sup>6</sup>; tal idea la explica a partir de la reconstrucción de las teorías de Durkheim y Mead, caracterizándolas por lo siguiente: 1.- Durkheim reflexiona

<sup>4</sup> Ibid., Vol. I, p. 103

<sup>5</sup> Ibid., Vol. I, p. 108

<sup>6</sup> Habermas, Jürgen; Op. cit., Vol. II, pp. 111-112

sobre la evolución moral del derecho como forma o síntoma del desencantamiento de las sociedades, una tendencia evolutiva que va desde lo sacro y su autoridad moral hasta las instituciones modernas. 2.- En las sociedades primitivas la cuestión sobre la autoridad moral de lo santo no está planteada partiendo de las instituciones del derecho penal, sino del derecho civil tardío y el nacimiento del derecho de propiedad. 3.- La autoridad sacra se ve sustituida por un acuerdo moral que exprese en forma racional aquello a lo que el símbolo sacro ya apuntaba: A la universalidad del interés subyacente. La conciencia colectiva se encarna en el Estado. 4.- Señala Habermas: "A medida que el consenso religioso se disuelve y el poder del Estado pierde su respaldo sacro, la unidad *del colectivo* sólo puede ya establecerse y mantenerse como *unidad de una comunidad de comunicación*, es decir, mediante un consenso alcanzado comunicativamente en el seno de la opinión pública"<sup>7</sup>. Esta es la interpretación que Habermas efectúa sobre por qué Durkheim piensa en la democracia como el mejor régimen; puede situarse en un grado superior de evolución porque permite la reflexión moral. 5.- El proceso evolutivo que implica el desencantamiento es considerado por Durkheim como emancipatorio. Las personas se guían por una moral universalista cuando aprenden a actuar responsablemente. 6.- Habermas indica que sólo una moral convertida en ética del discurso fluidifica comunicativamente, permitiendo así la sustitución de la autoridad de lo sacro. 7.- Con Mead se destaca un punto importante que enlaza con los postulados de Durkheim sobre la democracia y la posibilidad de reflexión. Según Habermas, Mead desarrolla supuestos fundamentales de una ética comunicativa desde dos perspectivas, una sistemática y la otra desde una teoría evolucionista. En cuanto a la segunda perspectiva, señala que la idea teórica fundamental de una ética de la comunicación es la del discurso universal, el cual se encuentra ya contenido en la estructura del lenguaje y, por tanto, está inserto en la reproducción de la vida social.

## 1.2. La ética del discurso

A.- La ética del discurso pretende la protección tanto de los derechos del individuo, entendiendo con ello el valor de la dignidad de cada persona y su vulnerabilidad, como de las relaciones intersubjetivas de reconocimiento recíproco mediante las que los individuos se hacen miembros de una comunidad. Ambos

<sup>7</sup> Ibid., Vol. II, p., 118

principios morales están conectados a una misma raíz moral, pues, la individuación viene dada a la par que se hacen más complejas las relaciones intersubjetivas. Tal objetivo intenta alcanzarlo a través de las condiciones idealizadas de un discurso universal, donde el sujeto que juzga moralmente no examina las normas, que deben ser fundamentadas, por sí solo, sino junto con todos los demás afectados mediante la argumentación.

B.- En lo siguiente, intentaré reconstruir ciertas características esenciales de la ética del discurso a partir de algunos párrafos esparcidos en la obra *Aclaraciones de la Ética del Discurso*<sup>8</sup>, los cuales servirán, a su vez, como ilustración de dichas características. Veamos:

1.- La ruptura con la idealización del reino nouménico marca la gran diferencia entre la moral universalista de Kant y la postulada por Habermas. "Una motivación que consista sólo en un tornarse consciente de, en un ver, en un inteligir lo que es moralmente debido, no puede ir empero más allá de la fuerza motivadora que quepa atribuir a las buenas razones. Por eso Kant tiene que reclamar para la razón práctica la superior autoridad de un mundo inteligible"<sup>9</sup>. Kant podía justificar la universalidad del comportamiento moral, apuntando por encima de todos los seres humanos a un reino al cual pertenecían los seres racionales -que no sólo son los Hombres-, la fuerza motivadora del comportamiento moral estaba firmemente unida a la idea trascendental de formar parte del reino nouménico. "Pero a nosotros, que no podemos contar ya con tales supuestos metafísicos de fondo acerca del reino de lo fenoménico y lo nouménico, se nos impone la cuestión de por qué hemos de hacer nuestro el punto de vista moral aun en los casos en que ello no redunde en interés nuestro"<sup>10</sup>. En otras palabras, al quebrarse la idealización de los dos mundos, difícilmente puede conseguirse un vínculo tal que apunte por encima de las intuiciones morales de grupos culturales específicos y que, por tanto, justifique la universalidad y fuerza motivacional del comportamiento moral.

2.- La ética del discurso no puede pretender resolver el problema motivacional de atenerse o no al comportamiento moral, pues, tal dificultad es anterior a la moral, corresponde a la interrogante

8 Habermas, Jürgen: *Aclaraciones a la ética del discurso*, Barcelona, traducción Manuel Redondo, Europa Fin de Siglo, 2000 (1991)

9 *Ibid.*, Cap. 4, pte. II, ¶ 15

10 *Ibid.*, Cap. 4, pte. II, ¶ 15

sobre lo que es bueno para mí y para nosotros, el problema de la identidad propia. “Bajo las premisas del pensamiento postmetafísico no se ve ni por qué ni cómo las teorías habrían de tener la fuerza de tracción suficiente como para motivar a los hombres a atenerse a sus convicciones morales aun en los casos en los que entienden que lo que es moralmente debido contraviene a sus intereses”<sup>11</sup>. La ética del discurso pone sólo el proceder universalmente válido que debe seguirse si se quieren resolver los problemas morales, mientras que “las decisiones concretas ha de dejárselas a los implicados mismos; sólo puede ponerles delante de los ojos la manera de proceder a la que han de atenerse si quieren resolver sus problemas morales”<sup>12</sup>. Pero dado que ese proceder está conformado por normas del discurso argumentativo, no hay forma de que argumentando pueda conseguirse que los afectados se identifiquen y se atengan a sus convicciones morales. Que esos motivos racionales se impongan, dependerá de las personas, circunstancias, intereses e instituciones.

3.- Veamos la distinción que, partiendo de un ejemplo de Kohlberg, Habermas ilustra entre los dilemas morales y los problemas éticos:

Kohlberg, recurriendo a las respuestas de una mujer joven, que informa sobre una decisión crítica para su vida, comenta lo siguiente: “Su resolución del dilema maltrato al niño versus unidad de la familia puede pretender ser universalizable, imparcial y algo en lo que podrían ponerse de acuerdo, por considerarlo correcto, todos los seres humanos. La decisión relativa a su divorcio..., no puede ser resuelta desde el <punto de (sic) vista moral>, mientras que el dilema del maltrato a los niños sí que puede”<sup>13</sup>.

En el caso específico del dilema moral, los afectados que quieren resolver el problema que confronta a los principios de la unidad de la familia y del bienestar del niño -en los casos de maltrato a los niños-, de acuerdo con la ética del discurso, deberían confrontar sus argumentos en un procedimiento público, con motivaciones racionalmente fundamentadas y ateniéndose a las posibles consecuencias laterales que puede ocasionar el cumplimiento de la norma válida.

11 Ibid., Cap. 4, pte. V. ¶ 5

12 Ibid., Cap. 4, pte. V. ¶ 5

13 Ibid., Cap. 4, pte. V. ¶ 1

C.- ¿Cómo logra la ética del discurso sus pretensiones formalistas y universalistas? ¿En qué consisten? a.- Señala Habermas<sup>14</sup> que universalista es una ética que afirma que el principio moral no sólo expresa las intuiciones de una determinada cultura o de una determinada época, sino que tiene una validez general. La universalidad conlleva la "deslimitación" del entendimiento que, en principio, estaría circunscrito a una forma de vida determinada. b.- Tal pretensión sólo puede ser lograda mediante una forma de comunicación que apunte más allá de las formas de vida concretas, por esto, es necesario el discurso entendido como procedimiento argumentativo. c.- Mediante el discurso se busca la voluntad colectiva de los afectados para la resolución del conflicto moral. d.- A través de un procedimiento tal, se cumple la doble exigencia básica de la moral: La protección simultánea de sujetos individuados e incanjeables y la inserción en formas de vida intersubjetivamente compartidas. f.- En una comunidad discursiva, además, se cumplen dos características importantes: - Damos cuenta del punto de vista desde el que las cuestiones morales deben enjuiciarse (punto de vista moral) dado que los participantes en prácticas argumentativas deben partir de que, en principio, todos los afectados participan como iguales y libres en la búsqueda cooperativa de la verdad bajo la coerción del mejor argumento. - Los participantes no tienen por qué romper con la forma de vida a la que pertenecen; el proceso argumentativo apunta por encima de éstas.

D.- El lugar más alto de la ética del discurso, antes ocupado por el imperativo categórico kantiano, lo ocupa el procedimiento argumentativo: Principio "D" "Sólo pueden pretender validez aquellas normas que pudiesen contar con el asentimiento de todos los afectados como participantes en un discurso práctico"<sup>15</sup>. El discurso práctico puede entenderse como proceso de entendimiento que, debido a los presupuestos universales de la argumentación, obliga a los participantes a una asunción ideal de rol, de manera que actúan como iguales y libres en la búsqueda cooperativa de la verdad, no a foro interno, sino, al menos en principio mediante un acto público practicado por todos los afectados. Partiendo de tal contexto argumentativo en que se funda la ética del discurso, puede plantearse el principio de universalización "U": "En el caso de normas válidas los resultados y consecuencias laterales que, para la satisfacción de los intereses de cada uno, previsiblemente

<sup>14</sup> Idem.

<sup>15</sup> Ibid., Cap. 1, pte. I, ¶ 2

se sigan de la observancia general de la norma tienen que poder ser aceptados sin coacción alguna por todos<sup>16</sup>.

## **II. Crítica a la Pretensión Universalista de la Argumentación**

Paso ahora a objetar algunos puntos esenciales de la pretensión universalista de la argumentación. Para ello, en primer lugar, partiré de la perspectiva de los juegos de lenguaje, bajo la premisa hipotética fundamental de que el proceso argumentativo, el discurso, es un juego del lenguaje que, como todo juego del lenguaje, está enmarcado en una forma de vida; ello dará pie a una crítica a la tesis evolucionista de la razón desarrollada por Durkheim y Mead; y, posteriormente, centraré mi análisis crítico en el problema de una autocontradicción realizativa al momento de poner en tela de juicio la argumentación, con lo cual me permitiré formular cierta paradoja inter-cultural en la resolución de dilemas morales.

### II.1.- Una hipótesis desde la perspectiva de Wittgenstein y los juegos del lenguaje

Considero los juegos del lenguaje como estructuras de reglas que proyectan una particular imagen del mundo por estar a su vez circunscritos a una estructura anterior cuya propia existencia no está justificada o fundamentada, como es, la forma de vida. De acuerdo con Wittgenstein, las formas de vida son conjuntos de reglas y convicciones fundamentales que conforman una representación del mundo.

Puesto que las formas de vida no pueden ser fundamentadas, parece que tampoco pueden ser criticadas, al menos desde dentro de ellas mismas; están más allá de lo justificado y lo injustificado, presupuestas en las reglas que forman parte del juego del lenguaje<sup>17</sup>.

Una de las críticas contra tal concepción de las formas de vida ha sido formulada por Karl Popper, quien, de manera acertada, señaló que aunque somos prisioneros de nuestras expectativas,

<sup>16</sup> Ibid., Cap. 1, pte. I. ¶ 4

<sup>17</sup> Ver: Wittgenstein, Ludwig: *Investigaciones Filosóficas*, traducción de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines. Madrid, Alianza Editorial. 1988, párrafos 23, p. 241

nuestro lenguaje y nuestra experiencia, mediante la discusión crítica y la comparación de diversos sistemas conceptuales podemos romper con tales formas de pensar y reformular nuestras concepciones; de manera similar, Alexy advierte que una cosa es que en el juego del lenguaje se presuponga algo que no se critica y otra es que lo presupuesto no pueda ser criticado en un momento determinado<sup>18</sup>.

Sin embargo, estimo que contra la hipótesis que aquí he planteado, es decir, si consideramos que el procedimiento discursivo es un juego del lenguaje propio de nuestra forma de vida, no es posible enarbolar tales posiciones críticas, pues, no podemos criticar o cuestionar el papel de la argumentación sin enmarcarnos con ello dentro de la forma de vida a la que pertenecemos. Dado que sólo podríamos utilizar argumentos para criticar la argumentación, estaríamos presuponiendo aquello que queremos criticar –un círculo vicioso–<sup>19</sup>. Las propias características del juego argumentativo, sus normas, nos impiden criticarlo desde dentro de nuestra forma de vida. De allí podemos mostrar la imposibilidad de justificar, así como cuestionar, el fundamento del discurso o proceso argumentativo, sólo podemos descubrir y mostrar sus propios límites.

Veamos qué posibles consecuencias críticas trae consigo esta premisa hipotética y cómo puede sustentarse.

## II.2.- Puntos críticos sobre la “Estructura de lo Racional de la Lingüistización de lo Sagrado”

Tal como señalábamos al principio de este análisis, siguiendo la línea argumental de Durkheim, observamos que sus estudios se sustentan, al igual que los de Habermas, en la tesis que afirma la tendencia evolutiva de la razón, desde donde se explica cómo el desencantamiento de las sociedades modernas produce el cambio de paradigma de la autoridad de lo sacro, legitimante de las relaciones sociales, a la comunidad de comunicación,

<sup>18</sup> Alexy, Robert: *Teoría de la Argumentación Jurídica*, traducción de Manuel Atienza e Isabel Espejo, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989

<sup>19</sup> Es de destacar que Wittgenstein, en *Zettel*, habla expresamente de que la reflexión es parte de un juego del lenguaje, así, podemos decir que de cierta manera tampoco tocaría la crítica a los señalamientos del autor sobre las formas de vida. Wittgenstein, *Zettel*: “Propiamente quiero decir que los escrúpulos del pensar comienzan con el instinto (allí tienen sus raíces). O bien: el juego de lenguaje no tiene su origen en la reflexión. La reflexión es una parte del juego de lenguaje. Y el concepto, por lo mismo, está en el juego de lenguaje como en su casa”. Wittgenstein, Ludwin: *Zettel*, traducción de Octavio Castro y Carlos Moulines, México, Universidad Autónoma de México, 1979 (1967), ¶ 391

legítimamente mediante el consenso general; perspectiva desde la que comprendemos las razones de Durkheim para sostener que el régimen democrático es el mejor al permitir la reflexión en su seno. No obstante, cabe preguntarse: ¿Por qué, desde la perspectiva racional, existen sociedades en la actualidad estancadas en lo que podríamos denominar etapas anteriores a las de las sociedades occidentales modernas? Puesto que hasta sociedades instituidas formalmente con una estructura democrática de poder, y las implicaciones constitucionales de apertura reflexiva de los individuos e instituciones que ésta conlleva, en la realidad tienen un comportamiento irregular, dependiendo más -por ejemplo- de los sujetos estatuidos en determinado momento en puestos de poder político que de verdaderas instituciones democráticas. Incluso, encontramos sociedades en las que las creencias en una autoridad (oráculo, libro sagrado, etc.) conllevan a la expresa negación del valor de la argumentación, cuestión esta de la que no estuvo exento ni siquiera Occidente en épocas anteriores<sup>20</sup>.

Desde el punto de vista de la hipótesis que planteo en este ensayo, cabría preguntarse si la racionalidad (entendida como procedimiento argumentativo) que conlleva a la institucionalización del discurso y la permisión de la reflexión no se sigue, más bien, de la forma de vida a la que pertenece la cultura e institucionalidad occidental, mientras que en otras formas de vida no cristalizarían los procedimientos discursivos tal como se dan en la primera; en otras palabras, una visión tal mostraría que la comunidad de comunicación no es un producto necesario de la evolución cognoscitiva de las culturas de lo sacro en general. Desde este panorama las irregularidades de una sociedad con estructuras propias de los Estados democráticos modernos podrían ser vistas como parte de vacíos estructurales y de perspectivas del mundo formados por su específica aprehensión de concepciones circunscritas a una forma de vida que se ha desarrollado con diferencias a las de aquello que caracterizaríamos, estrictamente, como forma racional de vida -occidental-.

---

<sup>20</sup> Me refiero a la época de los fideístas, en el siglo XI. Personajes como Pedro Damiano encarnan el fideísmo antidialéctico: Lo que la razón y la naturaleza enseñan debe ser rechazado y, contrariamente, lo que rechazan debe ser acogido como verdadero. El primer gramático fue el diablo. Si Dios es omnipotente, lo único que tenemos que hacer es seguir las Sagradas Escrituras, no la razón y la ciencia. Aquí, aunque se utilizan ciertos argumentos -y podríamos objetarlo, sin mucho que ganar, como contradictorio- éstos están al servicio total de la creencia, de allí que, si quisiéramos entablar una discusión con personas como ésta, dándole razones no enmarcadas en el libro sagrado, difícilmente nos salvaríamos de algún tipo de suplicio por herejes.

Sería posible retomar la investigación de Weber sobre la racionalización social y por qué en las sociedades occidentales modernas existe la posibilidad de verificar el cambio de la autoridad *de lo santo por la autoridad de lo racionalmente determinado a causa* del desencantamiento. Recordemos que Weber estudió cómo las religiones abren la posibilidad de tal descentramiento, mostrando que, especialmente, la conjunción de las perspectivas del mundo enraizadas en la ética protestante y las religiones que priorizan la reflexión y la contemplación –caso de la forma de vida de la Grecia Antigua- dan lugar a este tipo de sociedades racionalizadas.

Más allá de posibles críticas de fondo contra los postulados teóricos de Weber, deseo reinterpretar el punto antes señalado desde la perspectiva de las formas de vida que sirven de telón de fondo a los juegos del lenguaje; propongo varios puntos investigativos que podrían llevarse adelante:

- No sólo sería necesario seguir la línea evolutiva racional de las sociedades occidentales europeas, sino también, observar las irregularidades en aquellas sociedades que han seguido patrones institucionales más o menos occidentales, por ejemplo: Las sociedades latinoamericanas, así como sociedades africanas y orientales.

- Aunque exista formalmente una estructura institucional, *podríamos analizar, con Foucault, las efectivas prácticas sociales* siguiendo la hipótesis de que en éstas se enmarcan juegos de verdad muy diferentes a los de la gran estructura formal y sus fundamentos. Por ejemplo, que existen sociedades democráticas en las que el estudio de ciertas prácticas sociales institucionalizadas podría mostrar que los juegos de verdad en ellas inscritos se guían más por la autoridad de la “información publicista” que por la de los buenos argumentos (casos judiciales en los que están de por medio “hechos comunicacionales notorios” podrían ser estudiados a la luz de esta perspectiva).

- Podríamos interpretar las prácticas sociales que conducen por caminos diferentes a los de la gran estructura institucional como el jugar juegos de lenguaje enmarcados en formas de vida diferentes, o como vacíos en el ajuste institucional a la sociedad (las instituciones no serían fiel reflejo de la evolución cognoscitiva de algunas culturas). Aun cuando a partir de la gran estructura estatal sería posible advertir el proceso de desencantamiento,

realmente, en el plano de las prácticas cotidianas notaríamos estructuras e ideales basados esencialmente en lo sacro.

A la luz de la hipótesis mantenida, las sociedades en las que los conflictos intersubjetivos se resuelven mediante el convencimiento por la autoridad de lo sacro, más que ser interpretadas como sociedades de un grado evolutivo racional menor, se interpretarían como formas de vidas distintas y, desde nuestro punto de vista, menos efectivas en el uso de la razón argumentativa.

### II.3. Habermas y Epicteto, la autocontradicción realizativa y una vía de escape

De acuerdo con la teoría de la acción comunicativa y su fundamento en las teorías de la evolución de la razón, damos cuenta de una base que no puede rebasarse mediante el cuestionamiento de la validez de proposiciones, límite que sustenta el consenso normativo para su posterior aplicación. Si el cuestionamiento de la validez de las proposiciones nos remite al discurso, podemos plantearnos posibles críticas a la validez de normas morales, pero sería contradictorio cuestionar si debemos utilizar el discurso o las reglas en las que se basa. En este sentido, señala Habermas<sup>21</sup> que no podemos poner en tela de juicio el contenido normativo de los presupuestos de la argumentación sin autocontradicción realizativa.

Esto recuerda el discurso de Epicteto cuando uno de sus oyentes dijo “convénceme de que la lógica es útil”, a lo que Epicteto respondió: “¿Debo demostrarlo?” “Sí” “Entonces, ¿no debo usar un argumento demostrativo?” y cuando el oyente se mostró de acuerdo, Epicteto sentenció: “¿Ves como tú mismo aceptas que la lógica es necesaria?, sin ella no podrías aprender siquiera si es o no necesaria”.

De manera semejante, ambos denuncian una contradicción. Epicteto: Si pides que te convenza de que la lógica es necesaria, me pides que demuestre mediante la lógica que ella no es necesaria, pero, en el momento en que te convengo de la innecesidad de la lógica, entonces, ello realza su necesidad. Habermas: No podemos poner en tela de juicio el papel del discurso y sus presupuestos normativos porque tal cuestionamiento sólo puede remitirnos al discurso mismo. Una pregunta como ¿Y por qué argumentar?, trae

<sup>21</sup> Habermas, Jürgen: Op.cit, Cap. 6, pte.3, ¶7

consigo una autocontradicción realizativa, pues, mediante ella, quien cuestiona quiere que se le den argumentos, que se utilice la argumentación en contra de la argumentación<sup>22</sup>.

No obstante, en una sociedad en la que los conflictos planteados a partir de preguntas o cuestionamientos se resuelven mediante un juego del lenguaje diferente al nuestro (por ejemplo: Ante tales preguntas consultamos a un oráculo o lanzamos piedras sagradas), yo, como tercero, afirmarí que no existe autocontradicción realizativa en quien plantea la pregunta "¿Debemos argumentar para resolver conflictos?" Pues, el cuestionante no quiere argumentos como respuesta -caso en el que sí estaríamos en presencia de autocontradicción-, sino que, por ejemplo, desea una consulta al oráculo para que dé una sentencia que creamos fielmente sin más cuestionamiento, o que lancemos nuestras piedras sagradas. *La pregunta remite a un procedimiento.*

Veamos qué consecuencias trae a colación tal conclusión, a la luz de un dilema intercultural.

II.4.- Un dilema intercultural conduce a una paradoja propia de la pretensión universalista de la ética del discurso.

Bajo tal subtítulo esbozo una situación extrema pero que no por ello se aparta de algunas perspectivas de vida. Para ello, me serviré de un dilema inter-subjetivo en el que está de por medio el maltrato infantil:

Supongamos que a una remota ciudad de Asia llegan un grupo de exploradores occidentales.

Luego de transcurrir meses desde su llegada, los extranjeros, quienes llevan a sus hijos y esposas a vivir con ellos, notan que los habitantes de la ciudad tienen un grupo de creencias religiosas muy arraigadas e incuestionables. Una de ellas perturba en demasía el espíritu de los exploradores. Los niños varones menores de seis años de toda la ciudad eran iniciados a los tres años en mitos que sólo conocen los hombres, con el objetivo de clasificarlos en jerarquías y elegir al sucesor del oráculo; el problema era que cada vez que

<sup>22</sup> Apel, cita Habermas, señala que: "Quien en serio plantea un <¿por qué?>, a más tardar con ese <¿por qué?> ha pisado ya el terreno del discurso argumentativo, lo cual significa que por vía de reflexión acerca del sentido de esa su acción puede convencerse de que necesariamente ha reconocido ya las reglas... de la argumentación cooperativa y con ellas también las normas éticas de una comunidad de comunicación". Habermas, Jürgen. *Op. cit.*, Cap. 6, pte. 10, ¶ 1. Habermas señala que este argumento ha sido parte fundamental para sostener el principio de universalidad como regla de argumentación.

un niño no pasaba una de las pruebas para subir de categoría en los misterios propios del pueblo, una parte de su cuerpo era amputada, y en los casos de niños que no pasaban siquiera la primera prueba (sólo tienen una oportunidad para hacerlo) eran sacrificados en honor a los dioses que se comunicaban a través del oráculo.

Los dioses, a través del oráculo, deciden que también los hijos de los forasteros deben ser iniciados y realizar las pruebas tradicionales.

Los exploradores se ven en una situación impostergable, el peligro inminente que viven sus hijos de ser iniciados en lo que consideran prácticas barbáricas, y tratan de convencer al pueblo para que dejen de efectuarlas, argumentando que dichas prácticas merman su productividad con hombres lisiados de por vida. Tal propuesta inquieta a los habitantes, quienes no tienen más remedio que consultar al oráculo, pues, sólo él se comunica con los dioses y así puede tomar las decisiones trascendentales de la ciudad. La respuesta del oráculo es un rotundo no, por lo que los habitantes del pueblo rechazan enérgicamente la propuesta de los occidentales, quienes no aceptan el rechazo, sino que cuestionan, por primera vez, la autoridad del oráculo para comunicarse con los dioses, y enarbolan la bandera de la sana crítica y el raciocinio como medio para que juntos –habitantes y exploradores- resuelvan el siguiente dilema moral: ¿Es justo que los niños sean separados de sus madres y sacrificados o ultrajados en nombre de un oráculo que se comunica con supuestos dioses? ¿Qué debe pesar más, la tradición cultural o el bienestar de los niños –entre ellos los hijos occidentales- y el pueblo entero?

Sin embargo, los habitantes sólo conocen una forma de resolver el problema puesto detrás de tales dilemas –el dilema de los dilemas, como es, qué tipo de procedimiento debe utilizarse para resolver los dilemas morales ¿El discurso –identificado, en principio, con los argumentos de los exploradores- o el oráculo? Los habitantes se dirigen al oráculo para que resuelva dicho problema. El oráculo dictamina que el modo de resolver los problemas morales es mediante la respuesta de los dioses que se comunican con el oráculo, tal respuesta es defendida apasionada y dogmáticamente por los pobladores. Los exploradores quedan indignados por lo que consideran una respuesta irracional, acomodaticia y circular.

Imaginemos que un popular periódico europeo se entera del problema intercultural surgido en aquella apartada ciudad asiática y se plantea la siguiente duda: ¿Es justo que unos forasteros intenten enseñar tradiciones nuevas a una sociedad que se niega a aprenderlas y despojarse de sus tradiciones vigentes? ¿O es preferible que una tradición vigente lísie de por vida a sus pobladores y a forasteros? Ante tal dilema ¿podemos llamar a los afectados para que discutan? ¿Los habitantes de la ciudad deben aceptar discutir con argumentos? ¿Podríamos al menos idealizar un auditorio universal en el cual los pobladores –como afectados– den argumentos a favor de su propio método?

A partir de este ejemplo podemos extraer ciertas conclusiones:

1.- Presentado un dilema de carácter moral, la forma de resolución en formas de vida distintas puede remitir a procedimientos distintos –juegos del lenguaje diferentes-. En nuestra forma de vida occidental es posible atenernos a la discusión mediante argumentos racionalmente fundamentados, una de las características de la discusión crítica es no apegarse a posiciones dogmáticas, sino, mantenerse con criterios abiertos a posibles cambios de posición si son presentados mejores argumentos por otro interlocutor, postulamos la autoridad del mejor argumento. Pero en otras sociedades, hemos visto, el procedimiento puede ser muy distinto, pudiera depender de una posición dogmática como la de la autoridad divina.

2.- Es posible, entonces, que para resolver un dilema moral intercultural sea necesario, en primer lugar, dar resolución a un dilema anterior (dilema procedimental): Mediante cuál procedimiento deben resolverse los dilemas. Pero ninguna solución que se dé al dilema procedimental puede justificarse en términos de lo que llamamos racional. Desde la perspectiva de la racionalidad discursiva no podemos justificar el uso de un oráculo mediante las respuestas del mismo oráculo, pero tampoco podemos justificar el uso de argumentos dando argumentos a favor; esto viola una de las reglas de la propia argumentación, como es, justificar una posición mediante argumentos tautológicos; por tanto, es posible mantener la hipótesis planteada al principio, el procedimiento argumentativo es un juego del lenguaje que, entre otras funciones, puede ser puesto al servicio de la resolución de los problemas morales, pero, en sí mismo –como juego de lenguaje que es– no

está justificado, sino que presupone una forma de vida como telón de fondo.

3.- ¿Cómo afectan tales consecuencias la pretensión universalista de la argumentación en la ética del discurso? Pues bien, la argumentación no apunta por encima de los contextos culturales, ni mucho menos pueden entrar al proceso discursivo cualesquiera afectados sin que por ello se vean descontextualizados de su entorno cultural. Si un hipotético afectado perteneciente a la apartada ciudad asiática entra al juego discursivo, entonces, ya no actúa partiendo de sus principios culturales -que le imponen un procedimiento muy distinto al argumentativo- y no puede pretender ser íntegro representante de su cultura. La ética del discurso expresaría las intuiciones de una determinada cultura o de una determinada época y, por tanto, la validez de las normas producidas, mediante ella, no puede ser generalizada.

4.- Partiendo de lo anterior, es posible mantener una crítica contra el supuesto carácter meramente formal de la ética del discurso, porque las consecuencias antes apuntadas son síntoma de que en ese plano meta-dilemático la argumentación no sólo es adjetiva sino sustantiva -para utilizar términos jurídicos-, es necesario un fundamento cultural para utilizar la argumentación como forma de resolver dilemas morales.

5.- Como contra-argumento pudiera aducirse que el papel de la ética del discurso y la fundamentación universalista del procedimiento discursivo no es el que estoy considerando en este capítulo, que muy bien señala Habermas que sólo puede ponerse delante de los ojos de las personas la forma de resolver los problemas morales, pero de ninguna manera puede darse argumentos para motivar a la gente a utilizarlos, eso es papel de la cultura y una educación racional. No obstante, considero que tal contra-argumento no tiene un basamento fuerte, pues, la ética del discurso no puede sólo justificarse, como sí podía Kant, señalando que aunque nadie en la historia haya actuado moralmente, eso no es lo importante, de todas formas allí está la moral puesta en el tapete. Si Kant podía señalar esto era porque consideraba la distinción entre el reino fenoménico y el reino nouménico. Ello puede servir también de justificativo para un religioso aunque nadie haya actuado como Dios manda, no quiere decir que no esté delante de sus ojos la forma de actuar como Dios manda. Pero la ética del discurso pretende aferrarse fácticamente a la argumentación, no puede dar excusas

de carácter trascendental, no hay un reino de lo racional; si esto es así, entonces, el procedimiento argumentativo debe ponerse a prueba, también sus postulados básicos, su fundamentación universalista y formalista; debe existir la posibilidad de refutarlo, no debe hacerse irrefutable.

Un caso de irrefutabilidad puede rastrearse cuando se señala que una moral universalista depende del auxilio que la socialización del entorno le preste, dependiendo de patrones de socialización y procesos de formación que fomenten el desarrollo moral y el desarrollo del yo, impulsen los procesos de individuación por encima de los límites de la identidad convencional atendida a roles sociales determinados, de lo contrario, tal moral universalista quedaría sólo en buenas intenciones y opiniones<sup>23</sup>. Si la ética del discurso debe confiar en un proceso de socialización tal, más cuando se habla de mundos racionales de vida haciendo referencia sobre todo a occidente, cabría nuevamente preguntarse sobre las posibilidades de racionalización de otras formas de vida, cuestión por cierto pertinente en los actuales momentos cuando parece desencadenarse un proceso de radicalización de posiciones religiosas –por ejemplo en Medio Oriente–; digo, si la ética del discurso parte de dichas necesidades para concretarse, puede excusarse a la espera de que se den las condiciones indicadas para la racionalidad de los mundos de vida; pero, desde una perspectiva religiosa también podríamos justificar medidas, ideales y realidades, señalando que si todos tuviéramos una educación tal que insertara la religiosidad concreta en nuestros espíritus, entonces, podríamos llevar a la realidad los ideales, cumpliríamos estrictamente una ética religiosa.

6.- Analicemos el siguiente señalamiento de Habermas: “En asuntos de moral, quien cree tener la solución correcta, lo que sabe es precisamente que no tiene buenas razones para actuar de otra manera”<sup>24</sup>. Si reflexionamos sobre las consecuencias de tal postulado, encontramos que serviría para socavar las conclusiones críticas a las que he llegado hasta ahora, pues, *probablemente deberíamos interpretar que los habitantes de mi ejemplo actúan de esa forma porque no tienen mejor razón, y si eso es así, es porque actúan con razones. Ello es suficiente para postular que también tales habitantes imaginarios se guían por la autoridad de las mejores razones y que esto es así porque la idea*

<sup>23</sup> Habermas, Jürgen: Op.cit, Cap. 2, pte.3, ¶ 10

<sup>24</sup> Ibid., Cap. 4, pte. IV, ¶ 4

del discurso universal se encuentra ya contenida en la estructura del lenguaje, y por tanto, está inserto en la reproducción de la vida social. Sin embargo, aquí hemos caído en un equívoco: Las respuestas a los problemas pueden apoyarse –de manera general- en razones, pero una razón en este sentido puede ser emotiva o dogmática –por ejemplo-; en cambio, en el proceso discursivo se debe actuar con razones en sentido estricto, es decir, según normas fundamentales de la teoría de la argumentación, tales normas son reglas del juego del lenguaje discursivo, entre las reglas fundamentales de la argumentación se encuentran, como señalaba antes, la prohibición de dar justificaciones dogmáticas y la posibilidad de que los interlocutores cambien de posición si sus argumentos son desplazados por mejores razones. De allí que, si con la frase citada se pretendiese resaltar la universalidad del proceso argumentativo, caeríamos en el equívoco de dar a la palabra “razón” dos significados distintos; es por esto que considero posible que los dilemas morales tengan respuestas apoyadas en justificaciones que remitan a un procedimiento enmarcado en un juego del lenguaje, pero no necesariamente en argumentos o razones *stricto sensu*.

7.- Una consecuencia que puede desprenderse del dilema intercultural es la relativización del principio de la argumentación -D- de la ética del discurso: *sólo pueden pretender validez aquellas normas que pudiesen contar con el asentimiento de todos los afectados como participantes en un discurso práctico*; de acuerdo con este principio, veíamos, se exige el tener presente por igual los intereses de todo aquél del que puede suponerse que es capaz de adoptar el punto de vista de todos, y señalaba Habermas “sin su potencial <<sí>> o <<no>> no puede comprobarse si tal norma podría encontrar el asentimiento de todos, ni si, por tanto, es válida”<sup>25</sup>; ese potencial “sí” o “no” debe comprobarse dentro de la práctica discursiva; sin embargo, desde la perspectiva del dilema intercultural el único “no” posible para las formas de vida con un proceder distinto en cuanto a la resolución de conflictos, constituiría la negación de entrar en el proceso discursivo, sin que, por ello, pueda aducirse autocontradicción realizativa desde que la respuesta no está basada en argumentos –estricto sentido- sino en un juego de lenguaje que constituye un posible procedimiento de resolución. Entonces, ¿puede existir un potencial “sí” o “no” para afectados pertenecientes a formas de vida distintas? La respuesta es negativa si para ello exigimos resoluciones enmarcadas en las

<sup>25</sup> Ibid., Cap. 6, pte.13, ¶ 7

reglas propias de la teoría de la argumentación a individuos que deciden –por otros medios– no entrar a la práctica argumentativa. La respuesta, en cambio, es afirmativa si entendemos que las potenciales respuestas negativas o positivas se dan, dentro de la práctica discursiva, por individuos que, al menos potencialmente, decidan entrar al juego discursivo; pero, entonces, las normas morales decididas por los participantes del discurso sólo serán válidas para todo aquél que al menos potencialmente pueda jugar, quedando fuera de la esfera de validez de las normas aquellos individuos culturalmente reactivos a la práctica discursiva; de allí que, todavía la validez normativa estaría circunscrita a las decisiones de determinados individuos enmarcados en ciertas culturas, el principio “D” se relativiza en función de éstos.

Queda la pregunta: ¿Qué status y qué trato deben tener aquellos hipotéticos individuos culturalmente reactivos a la práctica discursiva? ¿Acaso debemos decidir por ellos? O ¿Debe imponérseles los resultados normativos a través de la juridización de los mismos?

### ***Conclusiones. Los límites del discurso***

Considero que mediante el dilema presentado podemos entender que la imposibilidad de darnos argumentos para justificar dar argumentos, al enseñarnos nuestros límites, nos remite a una estructura anterior al propio juego argumentativo, una estructura que parece más bien estar formada por intuiciones propias de la cultura a la que pertenecemos. Desde tal perspectiva nos vemos limitados a nuestra forma de vida, donde las reglas de la argumentación pueden ser utilizadas a cabalidad porque forman parte de la respuesta que procuramos a nuestros problemas. Nuestra forma de vida sería algo así como un submarino desde el cual no podemos nombrar como finalidad del mundo entrar en éste, pero desde el cual sí podemos conocer sus propios límites.

Sin embargo, aunque desde este punto de vista la argumentación sería un juego del lenguaje que no puede, a su vez, fundamentarse, es necesario admitir algo que lo hace diferente a otro tipo de juegos del lenguaje: Parece ser el único que puede reconocer sus límites y, con ello, debería reconocer los demás juegos puestos al servicio de la resolución de los problemas morales (nuestro submarino tiene

ventanillas que permiten mirar al exterior y, por tanto, conocer nuestros límites).

La teoría habermasiana sobre la ética del discurso confundiría ese reconocimiento del otro con absorción y, con ello, el reconocimiento del límite como “deslimitación”. Si estamos en un submarino con ventanillas desde donde vemos a los demás submarinos y nos damos cuenta de nuestros propios límites, ¿se nos ocurriría pensar, tras el reconocimiento de los otros, que nuestro submarino es el Océano?



## **Una hermenéutica del cuerpo**

Sandra E. Pinardi Gallinatto\*

### **RESUMEN:**

Este artículo muestra cómo las obras de arte contemporáneas proceden a través de unos modos expresivos que podríamos denominar, en términos generales, especialización y que tienen que ver, primero, con una declarada vocación de realismo gracias a la que éstas obras se realicen como "cuerpos", administrando y administrando el espacio. Segundo, en virtud de esa condición especializada el arte contemporáneo es el modo de expresión de un "sujeto público" o político, ya que requiere para su lectura y comprensión del establecimiento de sistemas de conexión contextuales inmediatos y siempre cambiantes. Por último, intentamos mostrar el modo en que los distintos ámbitos de expresión se realizan en la sociedad contemporánea, una sociedad regida por la imagen y que procede por una economía de la ficción.

**Palabras claves:** Hermenéutica, arte, cuerpos

## **A hermeneutics of the body**

### **ABSTRACT:**

This article shows how the works of art contemporaries proceed through some expressive ways that we could denominate, in general terms, specialization and that they have to see, first, with a declared vocation of realism thanks to the one that these works are carried out as "bodies", administering and administering the space. Second, by virtue of that specialized condition the contemporary art is the way of expression of a "public fellow" or political, since it requires for its reading and understanding of the establishment of immediate and always changing contextual connection systems. Lastly, we try to show the way in what the different expression environments are carried out in the contemporary society, a society governed by the image and that it proceeds for an economy of the fiction.

**Key words:** Hermeneutics, art, bodies

\*Doctora en Filosofía, USB (2000). Licenciado en Letras, UCV (1984). Profesora del Departamento de Filosofía de la Universidad Simón Bolívar a Tiempo integral y de la Escuela de Filosofía de la Universidad Católica Andrés Bello Correo electrónico: [sandrapinardi@gmail.com](mailto:sandrapinardi@gmail.com)

...Viola nos invita a recorrer un oscuro y estrecho pasillo, donde nuestra única guía es la imagen de una pequeña planta que se encuentra en el fondo del mismo; en el momento en que ingresamos al pasillo la pequeña planta comienza a desarrollarse. El crecimiento de ésta depende de la velocidad con la cual nos desplazamos por el pasillo, si nos acercamos demasiado rápido nuestro ojo no es capaz de captar las distintas etapas de su desarrollo, tales como la floración o la caída de las hojas, de esta manera nuestra percepción se encuentra supeditada a nuestra velocidad. Al encontrarnos aproximadamente a un metro de distancia de la imagen ésta se ha convertido en un árbol de dimensiones mayores a las de un ser humano promedio. En este punto el observador se percata que el espacio de la instalación ha aumentado de manera progresiva y que la imagen del árbol abarca todo el espacio. Si continuamos acercándonos el árbol comienza a secarse hasta morir.  
(...) si en nuestro recorrido llegásemos a retroceder el crecimiento de la planta también retrocedería<sup>1</sup>

Comencemos con un relato, con una voz que describe, invitando a pensar y en la ausencia de formas y colores, el producto “visible” de un recorrido, un objeto para la mirada que es efecto del tránsito predispuesto de un cuerpo; comencemos con una voz que nombra una experiencia física, y que describe, también, en su nombrar una “obra plástica”, una instalación, específicamente un trabajo estético generado por computadora, hecho para contemplar el “tiempo”, su acaecer, en tres niveles distintos que pretenden constituir, además, entre ellos, una dimensión inaccesible de su experiencia –la de un tiempo cósmico, la de la historia–:

Es un corredor de 50 pies, casi del ancho de una puerta. En el final del corredor aparece un vacío negro en el que se ve la imagen de un pequeño árbol joven. Proyectado desde atrás en una gran pantalla negra. Cuando entras en el corredor, y a medida que avanzas hacia la imagen, tus movimientos controlan la secuencia de la imagen en movimiento que muestra el crecimiento de un árbol, desde el vástago hasta su madurez y decadencia. La secuencia pasa a través de su periodo de florecimiento, los frutos crecen y caen, las hojas cambian de color, hasta que finalmente, cuando llegas al final del corredor, las hojas se marchitan y sólo las ramas, blancas y pálidas, de una forma sin vida permanecen. La pieza se llama el árbol del conocimiento porque el conocimiento humano, la “condición humana”, surge de la conciencia y comprensión que tenemos de las consecuencias de nuestra existencia temporal.  
(...) Hay tres niveles del tiempo representados en esta pieza: una visión comprensiva de un lapso de tiempo en ese árbol creciendo y muriendo, sobre ella está delineado un tiempo de tipo epocal, y el

<sup>1</sup> Pérez, Víctor: *Descripción escrita*, 2000.

tiempo real es representado por el viento que sopla sobre las hojas y en la caída de los frutos. (...) trabajando con un tiempo expandido, casi un sentido geológico del tiempo.<sup>2</sup>

Comencemos con esta paradoja: una contemplación que no se hace, ni se impone, como visibilidad –ni para la visión– sino que se presenta como travesía, ruta y pasaje, una contemplación que invita a una sospecha de la mirada y a una mirada sospechosa<sup>3</sup> Iniciemos pensando la paradoja de una imagen elaborada – enhebrada y perforada– en la dinámica más elemental de un cuerpo (en el caminar), que es a su vez la activación de un tránsito en el espacio que apunta, gracias a su propia extensión, hacia la comprensión del tiempo: inmanencia pura, instancia del instante.

Empecemos, entonces, con dos relatos que describen sin describir, dos narraciones de las que están ausentes las referencias específicas al cómo de lo visible (a sus atributos). Relatos de formas sin figuras ni color, sin detalles ni cualidades, en los que se señala sólo lo que sucede –y ocurre– mientras vemos, para “ver” desde allí lo que opera, lo que interviene y obra antes de cualquier visión posible, durante cualquier mirada actual, en la secuencia misma de su realización.

### **I. Como una descripción**

*El árbol del conocimiento*, la obra descrita sin descripciones, se propone ideal y corporalmente como un espacio de tránsito –un umbral extendido– para instruirse de y en el tiempo. Un umbral extendido en el que acaece una imagen que se transforma (crece y muere) mientras lo recorremos, y que por ello es, a la vez, un lugar, un espacio aviado<sup>4</sup>, una experiencia, una imagen en movimiento y una alegoría: un umbral extendido que acontece en, y como, un tejido –provisional y poroso– en el que se encuentran entre sí

2 Viola, Bill: "Art at the end of the optical edge", en *Virginia Rutledge. Art in America*, V 86, No. 3, 1998, (p. 73), pp. 71-76

3 Rojo, parpadeo, pestaño –sedición y seducción–, oblicuidad, borde, extremo, exceso: sin erección, sin afirmación, sin figuras centradas. La sospecha supone, pro-pone, re-inserta, es una actividad de sustitución, o de colocación de algo por debajo, por encima, de lo aparecido, como atribución –impuesta- y conjetura, en el modo y el modelo de la profecía. La sospecha pone, ubica y dispone otros signos o elementos –diferentes, ausentes–, orienta y acomoda, otorga lugar a las significaciones periféricas, del contorno, aledañas. Sospechoso es aquello que oculta –oblitera- disposiciones, marcas, huellas, trazos, rastros de su sentido, de su siendo, entre los protocolos de su estancia.

4 Un espacio aviado, un espacio expuesto desde, de y en su significado mismo, un espacio que otorga –entrega- lo necesario para que algo sea existente, lo que falta, lo que se requiere para la existencia. Espacios aviados: instancias de significación, de definición, que le proveen a la alteridad lo que requiere para cumplirse, para instruirse.

y se relacionan diversas instancias perceptivas e intelectuales. Siendo siempre otra y la misma, esta obra se realiza, se pone en funcionamiento, aparece y se presencia, a partir, y en virtud, del ritmo –que es siempre una señal acústica– de un transcurso corporal, sin sonidos, en la experiencia irreductible e irreplicable del desplazamiento –la forma y la velocidad– propio de un cuerpo cuando éste ingresa en el lugar, cuando éste compone y aviva el espacio, cuando éste funciona como intersección –como inflexión– de la imagen, de la proyección, de su suceder y su narratividad, de su ser compleja elaboración mental. La imagen es, entonces, el tejido poroso de múltiples instancias perceptivas e intelectuales que se combinan en la actividad irrefutable del cuerpo en el que suceden<sup>5</sup>

El lugar que es *El árbol del conocimiento* es un pasaje, un pasillo, un umbral suspendido y extendido<sup>6</sup>, la presentación y la forma misma del tránsito en su determinación más “pura”; tránsito prescrito, propuesto: que es paso, fragmento y travesía, que es galería, corredor y trayecto. Un lugar que no es habitabilidad ni tampoco edificación, sino aquello que le es previo o posterior, lo que comunica y distingue, lo que vincula y separa. Un lugar sin estar, sin presencia, un puro proceder en orden y con una dirección determinada; un lugar hecho de orientación e inducción. Un lugar que es artefacto de recorrido y es artificio de acceso y diferencia, que es la instauración metafórica, retórica, de la forma misma de los sistemas de inclusión y exclusión<sup>7</sup>. A diferencia de otras instancias del tránsito, por ejemplo del camino, este es un lugar cerrado, que da paso sólo a un paso reglamentado, a una travesía determinada y encauzada, sin retorno, unívoca y explícita como la experiencia del tiempo vivido que intenta manifestar y poner para la experiencia. *El árbol del conocimiento* es un pasaje –de espacio, de tiempo– en el que el recorrido corporal fragmenta su

5 “...Yo no usé sonido: no quería que este árbol, y menos la experiencia de sentir un tiempo, pudieran ser objetivadas. Entre otras cosas, no quería que los espectadores relacionaran la experiencia de esta obra con la típica experiencia de una película, o que se confundieran en una relación particular de la obra con la realidad. Quería que el espectador la experimentara, lo más posible, como una imagen mental.” Viola, Bill: Op. cit.

6 Recordemos a Walter Benjamín, cuando entiende la Modernidad (la época que se denomina y se define desde y en lo temporal) en términos de una cultura, una época, que se estructura en el transcurso mismo, como un gerundio, un umbral la llama explícitamente, entre el espectáculo y el significado en la que la significación es siempre el producto de una operación contextual y circunstancial sin resolución determinada. Ver *Las tesis sobre filosofía de la historia*, *El Proyecto de los pasajes*. Ver supra nota 23.

7 El umbral, el paso, el tránsito, tiene siempre una cualidad inquietante, en su experiencia algo esta ausentándose –se excluye– y algo esta por ponerse –se incluye–, pero justamente porque no hay aún figuras (ausencias o posiciones) lo que se implanta –el objeto– es sustituido por la presencia de sus operaciones y fundamentos: duelo por la ausencia, deseo por lo que ha de ponerse.

contexto, cuando resuelve la “presencia” (la imagen) con su propio ritmo, y es a su vez un fragmento de él; es un umbral que discurre una distancia homogénea, sin accidentes, perfectamente limitada y perfectamente resguardada. Un lugar que es, justamente, lo que antecede o aparece después de los lugares: su inflexión, su hiato, su ausencia, su eclipse, la reflexividad misma de su recorrido que intenta figurar una experiencia del tiempo entre los condicionamientos de un espacio sin figuras, sin coordenadas de uso o apropiación.

Como espacio aviado para la experiencia, El árbol del conocimiento es la avivación de una contemplación dinámica, corporal y “temporal” de la naturaleza, en la que ésta –la naturaleza– es una mera imagen artificiosa, un puro parecer que parece presentarse, a la vez, como el simulacro de una alteridad irreductible (imagen de un árbol en crecimiento, naturaleza orgánica) y como una imposible sentencia simbólica (la experiencia del tiempo en el signo de un tiempo cósmico sin experiencia posible). Una contemplación aporética, engranada y perforada de movimientos corporales, sin quietud ni permanencia, que se estructura en la dimensión material misma del que observa, que se hace como efecto, como producto<sup>8</sup>, que no implica pérdidas ni provoca encuentros; una imagen artificiosa que es pura apertura de lo que lleva dentro de sí, a saber, en la que se hace expreso, se dice explícitamente, esa situación de distancia y de inaccesibilidad que la define: una imagen en crisis, que pone en crisis a la imagen misma y a nuestra manera de verla. La manera específica en la que el árbol crece y se desarrolla, el tiempo que ocupa en su suceder y que intenta mostrar, lo que se contempla, dependen del ritmo del caminar que lo convoca y al que convoca, de la cadencia –el acento y la cesura– del cuerpo que lo enfrenta y lo mira; la contemplación y su imagen surgen, entonces, en la intersección entre un ritmo de desplazamiento y un despliegue de imágenes previamente registradas y producidas artificiosamente, en una secuencia predeterminada que es, ineluctablemente, otra cada vez que se actualiza, siendo siempre la misma.

El cuerpo que recorre el pasaje, el caminar que sucede en el corredor, es el dispositivo que realiza la obra actualizando el despliegue de las imágenes. En este sentido, la experiencia que *El árbol del conocimiento* pone en ejercicio está dada para interpelarnos

<sup>8</sup> “... el árbol del conocimiento, el cual está hecho para un solo Performer (actuante), si quiere llamar al espectador de ese modo.” (cursivas nuestras) Viola, Bill: Op. cit.

no sólo en nuestra subjetividad –mirada, pensamientos, ideas, inmanencia– sino también en nuestra corporalidad, en lo que compartimos con los lugares y las cosas, en aquello que nos permite estar entre los objetos y los árboles, en la naturaleza orgánica que nos desplaza, que nos insta. El espectador con su cuerpo dispone, despierta y desata el aparecer –el darse cadencial– de la imagen, su desarrollo, su transformación.

Así, para nuestra mirada la imagen se invierte, percibimos la figura, el documento (un árbol creciendo) desfigurado, exhumado, recuperado junto a la presencia aplastante del lugar y los mecanismos que lo originan; lugar y mecanismos ahora abiertos, percibidos ellos también. Los imperativos expresivos, las señales de un alma cifradas en la imagen, los secretos individuales, desaparecen, ceden su lugar, se desplazan desde lo que vemos hacia lo que hacemos cuando además vemos, hacia lo que es visible sólo por medio de actos, de recorridos, convirtiendo así el momento –y el proceso– de recepción en una producción explícita, convirtiendo la lectura, el desciframiento, en un acto de reelaboración, en una escritura, convirtiendo la mirada en experiencia inquietante. Una expresión en crisis –y un acto de simbolización alegórico– que no se cifra en la imagen o en lo que se figura, sino que, reiteradamente, se insta en el despliegue dinámico que le ocasiona la intervención de un cuerpo: una significación que desaloja las operaciones productivas y de dominio del sujeto empírico en el encuentro de sus operaciones interventivas, en la afirmación de la interpretación como un acto de experiencia, como un ejercicio reificado –previo a la formulación eidética, elaborado antes y después de la palabra, pulsión actuante–: hermenéutica del cuerpo, para un tránsito.

Una imagen, por tanto, que como presencia en movimiento, actualizada con un movimiento, no acude –ni alude– a la subjetividad –al imaginar o al pensar– sino que evidencia el lugar –material, pulsional, dinámico– de ese sujeto en su estar, en su pertenencia al mundo. Sin evocaciones ni anuncios, figurada en la franqueza de un misterio abiertamente revelado, en la trampa de un asombro sin incógnitas, esta imagen desplaza su decir –desalojándolo– desde la presencia hacia aquello que la sostiene y la rodea, su atrás, su debajo, su delante, y hacia el cuerpo que la provoca: su circunscripción y su contención.

Atendiendo a lo que se ve cuando vemos, la imagen en movimiento –en crecimiento– al final del pasaje es la frontera, el destino, el

designio. Un destino, un designio, que no posee rasgos sobre los que pudiera establecerse una posesión o una pertenencia, que no se implanta como propiedad o para el reconocimiento, sino que es el gesto –el síntoma, el trazo y el límite– de una constitución figural (dada para la elaboración provisional de figuras) que se propone como estructura contextual, como escena y lugar: situación en –y entre– circunstancias, en la que –y para la que– necesariamente somos objeto (tanto como sujeto) de y en acción. En la escena el sujeto es un lugar de inflexión, el objeto sobre el que se centra la producción de relaciones: por ello es el cuerpo, con sus acentos y cesuras, lo que conduce, lo que procede y lo que permite, produciéndolo en la actualización de la presencia –de la figura– el pensamiento. Lo que se ve cuando vemos es aséptico, distanciado, una imagen de todos, para todos, pura exterioridad formal e independencia, función explícita del enfoque y encuadre de los registros, una imagen anónima: de cualquiera, en ninguno<sup>9</sup>. De una forma abierta, explícita, sin dudas o encubrimientos, esa imagen señala y registra, indica el borde –o el blanco, la ausencia– último de nuestra experiencia interpretativa y cognoscitiva, a saber, la corporalidad que nos instaura y sus ritmos, y lo hace, justamente, afirmando y afirmándose en la acción ineludible de un cuerpo que, transitando, dispone –y pone– lo que será a la mirada y a las razones.

*El árbol del conocimiento* es, entonces, una alegoría de la imagen que da cuenta de su fracaso porque no cifra ni concentra, porque se impone en el puro mecanismo de su desarrollo, como una presencia, ya no de lo que se puede ver, sino de su entorno y su sostén: el acto de la mirada en su condición corporal, en su “mirando”, en su siendo. Alegoría de la imagen que se impone como la narración de su naufragio en una presencia –la imagen misma, el árbol creciendo– sin evocaciones ni alusiones, sin ausencias o secretos, en la que el único enigma –su huella y su ausencia, su promesa– se afirma en la intersección de esa presencia con el ritmo de un cuerpo que sin recorrerla la recorre, de un cuerpo que es ese otro que se cumple como Ley irrevocable de su despliegue, de su acaecer, de su ser. Se expone, entonces, una imagen que es, a pesar de su visualidad, pura lengua y escritura, pura comunicabilidad anónima, pura textualidad: llamada al otro, en la

<sup>9</sup> “Pienso que la pieza funciona porque mantiene conexiones fundamentales con la vida real. Si, la imagen es una animación, pero no se ve fantástica. Y mientras el solapamiento de los marcos temporales es bastante irreal desde el punto de vista del crecimiento biológico del árbol, tiene una dimensión de autenticidad que refiere realmente a la experiencia humana del tiempo.” Viola, Bill: Op. cit.

que el cuerpo –aquel que transita el pasaje– se pone, a la vez, como expresión de sí –cadencia, cesura– y como conocimiento del otro –despliegue y aparición de la imagen– y lo hace desde la invisible circunstancialidad de su mera presencia dinámica.

La experiencia es mucho más rica que la luz cayendo sobre tu retina. Tú encarnas un microcosmos de realidad cuando caminas por la calle –tus memorias, tus distintos grados de estar conciente de lo que sucede alrededor, todo lo que podemos denominar la información contextual. (...) cómo el mundo se encuentra con la mente, no con el ojo.<sup>10</sup>

El tránsito llega a su fin y *El Árbol del conocimiento* ha crecido, su dimensión nos sobrepasa, su estatura se nos impone; ha llegado a las fronteras de su plenitud, en la expansión posible de sus ramificaciones: abarca la totalidad de su horizonte, ha absorbido los límites de su soporte –de la pantalla de su espectáculo– ha cancelado todas sus distancias, ha convertido en ausencia el “blanco” del muro que podía delimitarla, su borde, su canto. *El Árbol del conocimiento* ya no tiene lugar para su crecimiento, y no tiene lugar, tampoco, en la representación, en la figura, en lo que observamos, la pregunta o la proposición. Toda instancia de significación, todo proceder intelectual, todo ejercicio reflexivo, se ha desplazado de la presencia hacia lo que está más allá de su frontera: en la salida o la entrada, en los espacios que no son visibles, se instaura fuera de la erección presencial y de nuestro adelante. Toda significación se entrama en los pliegues de la presencia y de su presentación, en lo que no se da ni como permanencia, ni ante los ojos. Experiencia de ceguera, escritura corporal, que se elabora a nuestra espalda, en el suelo, entre y en sus soportes –estructuras, fundamentos, desplazamientos– en los techos y tejados –lo imposible, lo impensable– inversión de la imagen en la experiencia fáctica que la fisura, que la hace un siendo y no una figura.

Habla, en este sentido, esta obra no en la imagen, ni de la imagen, sino en y de aquello que ella retira, y en el retiro (ausencia y fisura) que es su experiencia, habla desde lo que la funda y la hace, habla en y de sus pliegues y sus solicitudes: desde la reflexión y el pensamiento que genera el tránsito de un cuerpo. Dice, por ello, acerca de las instancias que hacen y soportan el existir estético y también político de la imagen: de la ley que funda el lenguaje haciéndolo necesariamente “realización en otro” y una forma de

10. Viola, Bill: *Ibid.*, p. 74

la “alianza”, y de cómo nuestro recorrido y nuestra experiencia son el lugar, la forma y el “espacio aviado” de cualquier imagen posible (de cualquier representación). Le provee, en efecto, de una definición distinta y le impone un destino alegórico. Radicaliza la ficción de la imagen (de la representación, de la figuración), haciendo ficticia su propia condición visual, cuando la somete a la insurgencia de un acontecimiento que tiene –y se hace– de texturas corporales, así como desde el modo diferencial e interruptivo de un acondicionamiento escenográfico ineludible.

*El árbol del conocimiento* está estructurado de límites, de fronteras, de pasillos y desplazamientos, que ejercitan un mirar de sospecha –sospechoso–: a saber, un momento tangencial e indefinido de la mirada, sin frontalidad, un momento que, entre veladuras corporeizadas y desde la provocación de un discurso, es resistente a la transparencia y la firmeza. Un mirar, entonces, que es acontecimiento y cuerpo, a la vez frágil e impositivo, en el que se articula el discurso haciéndose movimiento y cosa al presentarse: en el mundo del ver, la obra del tránsito se propone como un parpadeo, modo y protocolo de la acción necesaria de todo mirar.

La obra del tránsito es una “práctica del espacio”, se hace en y para tener lugar, es decir, se hace en y entre “espacios aviados” y convertidos en discursos, se instaure y se instituye en el protocolo de las escenas. La obra del tránsito se hace para una mirada de sospecha y sospechosa, para el supuesto de la mirada que la visión retira de presencia: el momento sensual de su concreción y la instancia corporal que la condiciona en su acto, en su gerundio. Se hace, por ello, como la fractura –como la fisura– de la imagen, en lo que ella no es, en lo que la ampara, a saber, sobre su “ser con otros”, su “estar para otros”: operación evidenciada e inscripción indeleble, intervención experiencial y lápida de las instancias dominantes, exergo de lo visible, rótulo de su desfiguración. Sospechando, suponiendo, la mirada se vuelve, se invagina sobre el cuerpo –piel y poro– que la incluye, a través de una actividad de sustitución, de atribución y conjetura, gracias a la que lo visto –la imagen– se pone por debajo, se oculta y se pierde, en la constelación de texturas, recorridos, deseos, sentidos, orientaciones, pulsiones, memorias, desde y entre las que se da, que son simultáneamente su carga y su duelo<sup>11</sup>. En esta obra del tránsito, una mirada de

<sup>11</sup> Toda imagen carga con aquello que cifra, que figura e inscribe, pero lo lleva, lo posee, sólo como una alusión, como una llamada, como una cita: en la forma de su ausencia; por ello, lo contenido es, a la

sospecha –sospechosa– desplaza la imagen, la diluye, con la operación –tangencial y leve– de atender a la experiencia de su aparición, conviniendo y construyendo el significado como una significación (con un nexo semiótico) provisional que se elabora como un entramado –un tejido– de señales e indicios, de síntomas: sin espera, sin certeza, sin autoridad.

Desde esta obra, *El árbol del conocimiento*, podemos pensar que hay obras que son del tránsito, del cuerpo, obras que imponen ser experimentadas, que requieren ser practicadas, obras que se constituyen enhebrando sospechas y pulsiones; obras que son experiencias de ceguera para la visión y para sus imperativos. Podemos atender, y entender, estas obras como si fueran el registro de unas ciertas “demandas estéticas” de nuestra cultura (unas demandas sensibles, inmediatas, manifiestas), y podríamos reflexionar –devolvernos intelectivamente– y pensar acerca de la arquitectura cultural y del “modo de vida” del que esas demandas estéticas son síntoma, señal, clave, anagrama, índice, asomo, emergencia y urgencia. Podríamos preguntarnos, entonces, por el diseño cultural en el que se estructuran, del que depende, al que también suspenden y desvían, con su presencia y en la ausencia –eficacia crítica– que su propia manera de estar siendo promete, augura y consagra.

## II. Como una señalización

Entonces, las obras son del tránsito, la mirada es de sospecha –es sospechosa– ambos hechos son, a su vez, síntomas, señales e indicios de un “desplazamiento”, de una apertura o ruptura, que se ha realizado en los fundamentos –en los supuestos– sobre los que se estructuran los modelos culturales y normativos de la Modernidad. Supuestos y fundamentos de acuerdo a los cuales la actividad humana podría distinguirse –y resolverse– en la legalidad inmanente de una subjetividad –pura espontaneidad– escindida en dos ámbitos: uno determinante (cognoscitivo–ético) y otro reflexivo (estético–teleológico), aparentemente contrapuestos tanto en sus operaciones, en sus objetos y elaboraciones, como en sus intervenciones y alianzas<sup>12</sup>.

---

vez, un tener y una pérdida, una tenencia ausente. Ahora, esa carga y ese duelo que, tradicionalmente, es concebido como de orden referencial y significativo, se amplía y contempla, también, instancias de carácter sensual, que tienen que ver con el cuerpo y el deseo, con el “estar siendo”.

<sup>12</sup> Estos dos ámbitos corresponden, por ejemplo, en el sistema crítico Kantiano (a partir del cual, probablemente, sobrevivan) a los ejercicios disímiles y contrapuestos que se dan entre la razón (pura y

“Determinación” y “reflexión”, para el hombre mecanismos y fórmulas de dominio sobre el mundo: ambos son indudablemente ámbitos letrados y narrativos, compuestos de leyendas y legitimadores de creencias<sup>13</sup>, que funcionan, oponiéndose. Estos ámbitos, en un contrapunto sordo, y estructurados como sitios autorizados de la actuación humana, cuentan –y nos hacen creer– una distinción intelectual, meramente posible, a la que imponen, sin embargo, como sustantiva y fundadora: mientras que las acciones determinantes se apropian de las marcas que el mundo deja en el sujeto y las constituye como alteridad legítima –y, por tanto, dependiente de la ley que las instaure– las acciones reflexivas se apropian de los signos que conforman al sujeto en su puro y propio proceder autónomo, y los constituyen como propiedad y destinación.

Igualmente, gracias a una especie de solapamiento, a una confusión, entre el proceder y el objeto producido, el modelo moderno, en cualquiera de sus dos ámbitos, norma considerando –y denominando– al ámbito de las acciones determinantes en términos de exterioridad y realidad –mundo, leyes, cosas, previsiones– y al de las acciones reflexivas en términos de interioridad y ficción –verosimilitud, ilusión, imagen, sentimiento–.

Tenemos, entonces, como norma y autoridad, un ámbito de construcciones y un ámbito de expresiones, una fuerza que domina sus obstáculos y una fuerza que se hace obstáculo dominado, un impulso de apropiación y un impulso de manifestación, un ámbito de absolutos y un ámbito de mediaciones, que se oponen, se adversan y se imponen estableciendo, para la experiencia en

---

práctica) y el juicio, contraposición que Kant destaca en las Introducciones a la Crítica de la facultad de juzgar, y que constituyen el “principio” de su análisis de la capacidad judicativa. Ejercicios tan disímiles y contrapuestos que permiten suponer a Kant que el juicio, la capacidad judicativa (el ámbito de lo reflexivo) puede funcionar como un instrumento mediador, como un vínculo –en su pura reflexividad inmanente– de las oposición objetivas y legales que se realizan entre la razón pura y la práctica (los ámbitos de lo determinante), en tanto que uno se refiere al mundo y la causalidad, y el otro al sujeto y la libertad. Hay una narrativa –leyenda y creencia– que opera en la modernidad a partir, por lo menos, de este sistema crítico, que nos conduce a pensar, primero, que la relación del sujeto con el mundo es trascendental (ética y cognoscitivamente) y que está delimitada por condiciones inmanentes a la subjetividad que son, a la vez, modelo y legalidad, y que proceden autónomamente, segundo, a pensar que el comercio cotidiano y circunstancial, en el que el mundo parece ser una experiencia subjetiva difícil, tanto en términos de constitución como de dominio (estética, teleológica), se resuelve en la reflexión subjetiva, a saber, en el desconocimiento del mundo a partir de la reiteración normativa de lo subjetivo. A diferencia de lo que sucede entre la razón pura y la práctica, cuya oposición es exclusivamente de medios y fines y nunca de condición, la oposición entre razón y juicio (los ámbitos) es de condición, la razón es sustantiva, el juicio es atributivo.

13 “...defino la “creencia” no como el objeto de una creencia (un dogma, un programa, etc.) sino la inversión que realiza un sujeto en una proposición, el acto de decir y de considerarlo como verdadero, en otras palabras, una modalidad de la emisión y no su contenido.” De Certeau, Michel: *The Practice of Everyday Life*, Berkeley, University of California Press, 1984, p.178

su acaecer cotidiano, un hiato –una fractura– entre la verdad y la interpretación, entre las presencias y sus gerundios, entre los nombres y sus cuerpos. Ambos ámbitos son, de igual manera, siempre operaciones semánticas de una “subjetividad autónoma y espontánea”, de un sujeto que quiere ser a pesar de su cuerpo, y que se destina a sí mismo, desde cualquiera de ellos, desdiciendo de su propia materialidad, de su propia sombra, de la seña de su muerte, de su invisible y su innombrable: de la experiencia fáctica que fisura ineluctablemente las figuras, las representaciones.

La torsión, la apertura, que las obras del tránsito (y la mirada de sospecha) muestran, se expone también a través de distintas figuras culturales y figuraciones teóricas que parecen no compartir entre sí sus designios. No obstante, en todas ellas –figuras culturales o figuraciones teóricas– pareciera haberse producido dos silencios, dos intervenciones, después del quiebre de este imperativo de la subjetividad inmanente –inminente– que se expresa en el desplazamiento –en el solapamiento– de estos dos ámbitos, uno (cualquiera de ellos) en los protocolos del otro. Dos silencios, dos intervenciones, que emergen –se originan– en el encuentro, lúcido e iterativo, del sujeto con sus propios excesos, y en el exceso material de su ser estando, y de su aparecer, como anuncio y enunciación de una experiencia insoslayable.

Dos silencios, dos intervenciones: por una parte, parece haberse producido una suerte de inversión –un trasegar, un descentramiento, un desalojamiento– de la relación “dialéctica”<sup>14</sup> que se establece entre las oposiciones normativas y constitutivas que se dan en ambos ámbitos: el determinante y el reflexivo, así como de las tendencias y caracterizaciones de sus producciones ideológicas o fácticas. Por la otra, parece haberse producido una transformación –una alteración, una subversión, una trasgresión– tanto en nuestra consideración del sujeto y de sus operaciones semánticas, como con respecto de las relaciones que este sujeto puede establecer con la experiencia.

El desplazamiento se formula, entonces, en cualquiera de sus distintas figuras o figuraciones por medio de la instauración

<sup>14</sup> El término dialéctica está entendido en un sentido benjaminiano: un movimiento inscrito en el lenguaje, en las huellas –hendiduras– textuales que constituyen la cultura, la historia, y su pensamiento; un movimiento que no se realiza en las figuras o ideas de la cultura sino en el trance, en sus fisuras, como tensión y quiebre, en el pago de una deuda, como la concreción de un no sido de lo sido. Una dialéctica discontinua que opera en los instantes de cambio y fractura, en el umbral y su tránsito, mostrando las ausencias e incumplimientos de lo que se abandona o de lo que adviene. Un movimiento de elusión del ES, de historización del ser en su estar siendo.

de algo que podríamos denominar una “cultura narrativa”, una “cultura de la apropiación semántica”, en la que se concretiza –de signos a significados y como reiteración semántica– una “economía de la ficción”<sup>15</sup>: una sociedad recitada. Multiplicación de discursos, de textualidades y de operaciones en las que se administran, circulan, se distribuyen y consumen básicamente significaciones: registros semánticos, códigos, narraciones y leyendas; y entre las que, además, se estructura un cuerpo político –comunitario, un entre-todos– que inscribe sus rastros como siendo una alteridad, también, de orden textual y discursivo.

Un cuerpo político que es el sujeto de esta sociedad recitada, de esta cultura de la apropiación semántica, un “sujeto intersubjetivo”<sup>16</sup> en el que, y para el que, el sujeto individual es sólo pensable, concebible, como una instancia concreta: cuerpo en el cuerpo, espontaneidad débil y privada, intervención, experiencia interpretativa y no constitutiva. Un cuerpo político que es un “sujeto intersubjetivo”, un sujeto anónimo, múltiple, que es la conversión en ente de la disciplina dialógica y que restringe, gracias a su condición “textual”<sup>17</sup>, la distancia infranqueable que impone la visualidad, que hace posible lo visible, que fractura el imperativo de la visión –modelo, paradigma del sujeto trascendental– dejando lugar a la cercanía lejana de lo acústico, al acto irreductible de la escucha, de la presencia que se hace y se pone ahí desde los mecanismos de la voz –abrazo de intersticio, fórmula del otro–<sup>18</sup>.

15 “Anteriormente constituía un secreto, lo real ahora habla constantemente (...) Ningún cuento había hablado tanto o se había mostrado tanto. (...) Las narraciones acerca de lo que sucede constituyen una ortodoxia. (...)”

Esta institución (narrada) de lo real ya no tiene un lugar propio, tampoco implanta una autoridad ex-cátedra. Un código anónimo, la información enerva y satura el cuerpo político. Desde la mañana hasta la noche, las narraciones cazan constantemente calles y edificios. Articulan nuestra existencia enseñándonos lo que debe ser. Ellas “cubren el evento”, lo que quiere decir, produciendo nuestras leyendas (aquello que debe ser dicho y leído) desde eso. (...) estos cuentos tienen una función providencial y predestinada: organizan por adelantado nuestro trabajo, nuestras celebraciones y hasta nuestros sueños. (...) Nuestra sociedad se ha convertido en una sociedad recitada”. De Certeau, Michel: *Op. cit.* p. 186

16 La idea de un “sujeto intersubjetivo” no es, simplemente, un juego paradójico, una enunciación aporética, es un modo de comprender cómo las instancias formales y semánticas de constitución de la realidad –del mundo–, a saber, aquellas que permiten nombrar significativamente el mundo y *normar nuestra actuación en él están ubicadas –anónimas– en sistemas, mecanismos, aparatos* de legitimación, de autoridad e interpretación, que sobrepasan al individuo, aún cuando sea el individuo el que los opera. En este sentido, el “sujeto intersubjetivo” es la concreción del acuerdo, de la concordancia, de la disciplina dialógica.

17 Tejido, entramado.

18 “Hay en la voz un efecto de interrupción, de suspensión. Uno puede hacer el amor con la voz, sin estar haciendo el amor. La voz separa. Luego se trata de aquello que hay en la voz que provoca el deseo; es una vibración diferencial que al mismo tiempo interrumpe, entorpece, impide el acceso, mantiene la distancia”. Jacques Derrida. “Las Artes del Espacio”. Entrevista de Peter Brunette y David Wills realizada el 28 de abril de 1990, en Laguna Beach, California y publicada en: *Deconstruction and Visual Arts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, cap I, pp. 9-32

Un cuerpo político y un “sujeto intersubjetivo” que, enhebrados en la tonalidad de su “ser voz”, diluyen la frontera entre lo privado y lo público, desmarcando y desenmascarando las propiedades y las participaciones.

Nuestra cultura se instaure como una economía de la ficción que multiplica, abismalmente, las significaciones, los registros semánticos. Los silencios tienen, como efecto inmediato, que entre aquellos dos ámbitos normativos de la Modernidad: el determinante y el reflexivo, ocurra una permutación –frágil y débil, incesante– tanto con respecto de sus fórmulas de constitución de objetos y de sus objetos en sí, como con respecto de sus modelos y modos de narratividad. Se ficcionaliza –se hace imagen y verosimilitud– el territorio de la “realidad”, el campo de la determinación, se objetiviza –se hace legalidad y empírea– el territorio de las acciones interpretativas y simbólicas, el campo de la reflexión. Esta permutación, sin embargo, no altera la finalidad (telos) ni la condición ideológica-normativa de cada uno de estos ámbitos, por el contrario, esa finalidad y esa condición se mantienen como un cascarón de creencias, como un conjunto de ideas y procedimientos “mecanizados” a los que damos por autorizados.

En este sentido, son el reconocimiento, la propiedad subjetiva, la ipsidad las que se autorizan –y se entregan– en las prácticas cognoscitivas y éticas<sup>19</sup>, en las que, además, el cuerpo político (el entre-todos, el “sujeto intersubjetivo”) aparece y opera como afirmación, inducción, creencia y apertura al mundo: en él se instauran las estructuras de lo posible, autónomamente, “heterónomamente”. Por otra parte, la intervención cognoscitiva, el discurrir cultural, la alteridad en su obstáculo y en su diferencia, se autorizan –y se entregan– entre prácticas reflexivas<sup>20</sup> y “expresivas”, en las que, además, la ceguera radical e ineluctable del cuerpo, pulsional, individual y concreto –piel y poro–, aparece y opera como objeto (lo que se opone, lo que se resiste), como conocimiento y

<sup>19</sup> El mundo es la elaboración cultural misma, su historia; esa “sobranaturaleza” que Heidegger llama mundo y que tiene como condición esencial ser producto de actos de donación de sentido, de desalejamiento. Una decisión moral que se instala, y se cobija, en el reconocimiento lúcido de sus fronteras: en el lugar que, como donación, le autoriza y le otorga el sistema de significación y legitimación en el que su actividad está inscrita; creencia que se hace cargo, entonces, de su condición adecuada –y ficticia– en el juego de los roles y los simulacros.

<sup>20</sup> Estetización del pensamiento, de nuestra comprensión de la realidad, de nuestros modos de intentar transformarla. La transformación se realiza en las interpretaciones, porque todos sus actos son de índole semántica. Un pensamiento que se piensa, y se hace, en el lenguaje –inevitablemente en los registros de la retórica–, en los pliegues de su materialidad y su equivoicidad, en el trazo, como huella e incisión. Una comprensión que opera como situación, siempre emplazada, teñida de circunstancialidad y provisionalidad.

condición existencial: aparece y opera, además, con una lucidez despiadada, sin tregua, pero en la incierta fórmula del registro, de una hendidura –de una ausencia, de una pérdida–<sup>21</sup>.

Objetivación de lo reflexivo, subjetivación de lo determinante, estos son los desplazamientos que estructuran la arquitectura de una cultura, de un “modo de vida”, para el que el único –el último– reducto infranqueable aparece, se hace, entre y en radicalizaciones corpóreas: cuerpos, materias, tactos, texturas, voces, tonos. Dentro de las fronteras de estos desplazamientos, los hechos estéticos se instalan en ese reducto: y se hacen como obras del tránsito y del cuerpo, obras todas ellas distintas pero que poseen en común una declarada **vocación de realismo**, un exceso<sup>22</sup> de realidad –para el pensar, para el ver– que les permite operar críticamente, y que las hace aparecer como instancias estéticas en crisis: entregadas desde el espacio, para el espacio.

### **III. Como una promesa**

Promesa –a la manera de un archivo de pre-tesis (prótesis al texto mismo)–: podemos decir que los hechos elaborados para la sensibilidad en cualquiera de los ámbitos de acción antes señalados: el cognoscitivo y ético o el estético, y entre los que se cuentan, indisciplinadamente, las obras del tránsito y el cuerpo– se presentan, se formulan y operan desde una cotidianidad, en un “a la mano”, a la vez lúcido y reservado –imprevisible e imposible de dominar intelectivamente– contando, narrando, advirtiendo y adversando, las huidas, las deserciones, los requerimientos y las solicitudes de esta cultura de la apropiación semántica.

En el caso específico de los hechos estéticos, artísticos, esta **vocación de realidad** excede el catálogo tradicional de su experiencia, así como la historia de sus sentidos, desviando su significación –sus giros y gestos– hacia el anuncio –que es como un augurio– de un intento por restituir el modo y el lugar de una interpelación directa, material y corporal al otro, al espectador, al

21 Es importante destacar que el cuerpo, la experiencia “bruta” se realiza, se hace significativa, sólo cuando es registro: cuando está ausente, se ha perdido. La “brutalidad” de lo corporal sólo puede ser pensada en las claves de su pérdida, en la vibración y la perturbación de sus huellas.

22 “Même la pensée (la réflexion) ne s’achève en nous que dans l’excès. Que signifie la vérité, en dehors de la représentation de l’excès, si nous ne voyons ce qui excède la possibilité de voir, or qu’il este intolérable a voir, comme, dans l’extase, il este intolérable de jouir? si nous ne pensons ce qui excède la possibilité de penser?” Bataille, George: *Madame Edwarda*. Paris, Roman poche 10/18., 2004. p.

individuo y también al cuerpo político, al “sujeto intersubjetivo”. Estas obras son el augurio –signo en el vuelo, signo inaccesible– también de la permanencia de una de las aporías fundamentales de la arquitectura cultural moderna, aún permitida y todavía presente a pesar de los desplazamientos, de los dos silencios antes mencionados, pero ahora puesta en evidencia, expuesta abiertamente; la aporía que se teje en la fricción irresuelta entre distanciamiento (el modelo protegido del ver, del individuo) e intersubjetividad (la fisura que ese modelo adquiere permanentemente en su estar siendo entre contextos, contextualmente). Gracias a que en las obras del tránsito y del cuerpo esta aporía es exhibida y declarada, la visión se desautoriza en el encuentro continuo con su estar en circunstancia, y se imponen entonces –como mera espera de lo posible– los comportamientos de lo acústico, la envoltura sensual que provee del tacto y la voz.

Esta vocación de realismo –este exceso– que podemos aprehender en los hechos artísticos o estéticos, es una meta-ficción del cuerpo político –del entre–todos, del “sujeto intersubjetivo”– entregada en sus propias obras reflexivas; una vocación de realismo en la que se aloja y se elabora un lugar para el extrañamiento, en la que reside un siendo de la representación como presencia que es, en tanto que es lengua, un extranjero radical, un otro, un moribundo, a saber, aquello que no se consume en las significaciones, en los registros semánticos, en la circulación de los discursos, sino que está **ahí**, sólido como ruina y catástrofe<sup>23</sup>, pidiendo siempre una intervención interpretativa individual realizada desde la experiencia. El lugar de la muerte –de la ausencia– el lugar de las deudas de esta economía de la ficción:

la muerte regresa en un lenguaje exótico (...) tiene que ser invocada en dialectos foráneos; es tan difícil hablar de ella en el propio lenguaje como es para alguien morir “en casa”: estas son las marcas que definen un elemento excluido, uno que puede retornar sólo ocultándose. (...)

Este es el discurso que ya no dice nada más, que no tiene nada otro que la pérdida de aquello de lo que su decir está formado.<sup>24</sup>

En este sentido, podemos pensar las obras del tránsito y el cuerpo como registros, señales, en las que se cifran algunas de las demandas –necesidades, urgencias, peticiones, encargos– de

23 Ver Walter Benjamín: *El proyecto de los Pasajes*. Madrid, Editorial Akal, 2005, y “Tesis sobre la filosofía de la historia” en *Discursos Interrumpidos*. Madrid, Editorial Taurus, 1978

24 De Certeau, Michel: Op. cit. (pp. 229)192-193

esta cultura de la apropiación semántica; unas demandas que son, además, de carácter estético: formas de presentación, claves sensibles, modos de manifestación para la experiencia, para la percepción, para la aprehensión corporal y sensual. Estas demandas, en tanto que débito de una economía de la ficción, se muestran como un conjunto de solicitudes discursivas –pero de condición extradiscursiva– hechas para y por la sensibilidad, para y por los cuerpos: solicitudes discursivas aviadas en lo cotidiano, convenidas –encarnadas, concertadas, asentadas– en la experiencia común: indicios de la necesidad siempre recurrente de establecer alianzas, señales a través de las que se diga la condición y la textura anónima del “entre-todos”, del “sujeto intersubjetivo”.

Recurramos a otros ejemplos, a otros lugares, para oír el decir sin decir de esa voz extranjera, moribunda, para entender cómo la lengua narrativa de la economía de la ficción se alegoriza, y pone en duda –disuelve– su propia promesa. Recurramos a estas alegorías, en el ejemplo de otras obras del tránsito y del cuerpo, en unas fotografías<sup>25</sup> que son unos escenarios vacíos, monumentales interiores exteriores, cantos de un puro soporte en el que un “soporte puro” se hace depositario de una representación inexistente, de la ausencia de manifestación, de una presentación enceguecida: luminosidad pura, brillantez, profundidad sin término –ventana de plenitud, espejo de vacío–. Unas fotografías de cines-teatros, unas tomas fotográficas cuyo tiempo de exposición corresponde al tiempo exacto de duración de la película que en cada uno de esos cines se estaba exhibiendo en el momento del registro, de modo tal que lo único fotografiado fue la proyección misma: sus mecanismos de presentación (simulacro), la materia de su exposición (luz), y con ello, se fotografían los procesos mismos de la percepción, entramados éstos en una luz espectral que habla de su silencio, de su exceso y de su pérdida.

Lo fotografiado –el objeto, la imagen– se convierte, en la extensión temporal y en la reiteración de imágenes, entonces, en un puro soporte espacial, un soporte blanco, una pantalla sin figuras, una fosa de ausencia, y la figura que presenta la imagen fotográfica es el contorno y el lugar<sup>26</sup> en que la imagen se hace presencia: su escena. A saber, la imagen fotográfica muestra

25 Sugimoto, Hiroshi: “Prospect Park Theatre, New York”; “Grand Lake, Oakland”; “Palms, Michigan”

26 “...the long exposure means that the only action recorded on the screen is that of the projection itself, in the form of pure light. It is the very act of the movie being shown in the theatre that makes the documentation of its interior possible.” Sugimoto, Hiroshi: *Art in America*, V 89, No. 10. p. 95 2001

un contexto expandido, ampliado, que se exhibe en la densidad sin reservas de su condición física –de su carácter de cosa– que es además lo único que permanece en el registro expandido del tiempo. Una escena que afirman las cualidades de su condición constructiva y ornamental, que se exhibe –se da– evidenciando un conjunto de atributos físicos que se resguardan, justamente por su condición material, del tiempo excesivo del registro, y que funcionan paradójicamente también como determinaciones, como apropiaciones temporales, únicos lugares en los que el tiempo discurrir del siendo se realiza como significación.

Se fotografía la proyección, la actualización de la película en su totalidad, y lo que aparece como presencia es el teatro –arquitectura, diseño y revestimiento, atavío– y lo fotografiado aparece, entonces, como un centro de atención forzada, un foso y un foro impregnados de pura luz, desterrado de imágenes en la sobre-exposición de una imagen. La atención del espectador, la mirada, se desplaza desde la mera posibilidad del soporte blanco centrado hacia sus límites, hacia su emplazamiento: su lugar condicionado y los elementos que lo retan, su encarte y las demandas que le asignan, techos y lámparas, respaldos de butacas, cortinas y balcones, nichos. El registro fotográfico, en silencio, sin discursos, se hace una textualidad constructiva y construida en el contexto, en un contexto que, deshaciéndose de su carácter suplementario, se impone como el lugar diferido de la mirada. Se convierte en discurso aquello que es el sustento y el asiento de la percepción: un espectáculo de permanencias físicas (de ruinas) que convoca en sus formas la historia, que cuenta de estilos (tiempos convertidos en fórmulas, en estructuras y ornamentos) y con ello circunscribe semántica y culturalmente la sensación, es decir, el encuentro del cuerpo con aquello que mira. Contexto que es, por tanto, a la vez narración histórica y objeto táctil, que es ambientación y pensamiento formalizado. La prédica silenciosa del canto que canta en la retórica reflexiva de las disposiciones y de los dispositivos.

Cuando la imagen, la figura frontal y erigida, la representación –la presencia mirada– se enfrenta con la firmeza de su escena, con la retórica de las disposiciones y los dispositivos, se encuentra desterrada, expatriada, presentándose en su lugar (el de la presencia mirada) sólo la mera posibilidad –vana y desvanecida– de su espectáculo. La presencia se convierte, entonces, en una imagen expatriada que, gracias al registro del desplazamiento de

su suceder en el tiempo, habla en el “dialecto extranjero” de sus contornos (para hablar, de esta manera, de la frontera inminente de las culturas semánticas, de las economías de la ficción): habla en la materialidad construida y ornamentada de sus resguardos, en el lugar vacío de sus espectadores –ausencia también de intervención, de cumplimiento– en el tiempo permanente –sostenido– en el que ella no puede mostrarse como presencia, en el claroscuro denso y rico de su escena, sola, habla entre sus rastros mórbidos y sus obsesiones de muerte, en su memoria. Habla, justamente, en la pérdida de sus propios significados, abismando y abismándose: en una reiteración, en una cita, en una de las operaciones fundamentales de la textualidad, como sustitución y desplazamiento sin término, en la obliteración del origen en su soporte –en su lugar de inscripción– de la imagen en la imagen de su escena, de la interpretación en el constructo suspendido de sus contextos.

Estas imágenes fotográficas que hablan en el dialecto extranjero de sus soportes y sus cantos, que silencian las figuras en la luminosidad de un blanco sin retorno, abisman la imagen y se abisman en los despojos que esta deja. La imagen, pura apertura a lo visible, se abisma también cuando se hace sólo luz, cuando se exhibe como la presentación de una representación informe –horizontal, sin término ni inicio– que reduplica de manera total su propia condición de posibilidad, y se abisma en la reduplicación misma que realiza, y que ocurre cuando esa luz –el blanco inmenso– es estructural y presencialmente un soporte, un fundamento, no sólo de su posibilidad sino de su existencia, encegueciendo y cegándose en la afirmación de su carácter ausente, deshaciéndose en la exposición radical de su materialidad última: luz, soporte. Se abisma, igualmente, la imagen fotográfica en esa imagen de pura luminosidad que centra y que la desplaza de su propio índice de realidad: de lo fotografiado, del objeto –la cosa– que enfoca, que la destina a sus cantos<sup>27</sup>; se abisma en esa imagen ausente que es sólo espaciamiento –blanco, fisura, distancia– y que, por tanto, alude, recursiva y reiterativamente, al soporte, no ya de la imagen perdida, sino de su lectura: el hiato, la distancia, que hace posible la intervención, que instaura la producción de significados. La lectura, la interpretación, se muestra por tanto también en sus mecanismos de producción: distancia, hiato, y se exhibe a través

<sup>27</sup> La cosa fotografiada es una “fotografía en movimiento”, y es aquello que se traza como ausencia en la imagen para exponer, así, su propia condición transitoria, inasible, la de una textualidad semántica que se realiza en su puro movimiento de circulación.

de la invaginación de su exterioridad –de su contexto– en el acto mismo de disolución de la figura que debería ser su presencia; reduplicándose, además, ese soporte–fisura en la exhibición plena y sin orientación precisa de su otro soporte, el material: su escena, su emplazamiento, su lugar, sus ornamentos, sus líneas estructurales.

Abismándose la imagen y su registro –la fotografía– el canto canta y afirma, entonces, su objetividad absoluta. Lo hace en dos sentidos, por una parte, a la manera de una prédica silenciosa en la pura y monumental consistencia de escena que se presenta, en la condición de espacio aviado para el espectáculo y la contemplación de la imagen, en su textura de lugar para la mirada, de lugar que narra los modos siempre contextuales, siempre dependientes del espacio, cómo –y en los qué– las presencias (las imágenes miradas) se configuran, se escriben y se inscriben en la experiencia; y cuenta también cómo esa inscripción y esa escritura se instaure a la manera de una grieta –una incisión, un blanco, una fisura– en el tejido espacial que la práctica y en el que se practica. Por la otra, canta la escena en su detalle, en la multiplicación específica de sus atributos, y conduce –o encuadra– con ello rítmicamente la significación hacia el punto de escisión –el margen, el límite– en el que colindan la pura luminosidad de la imagen desterrada y la retórica huidiza del ornamento, el umbral en el que se atienden entre sí y colapsan las distancias que permiten afirmar y figurar. El canto canta, la escena se expone a sí misma haciéndose vulnerable, en su presencia excede su condición constructiva y se realiza como una superficie táctil, con huecos y recesos, estructurada de sombras, de las sombras de la imagen que son, a su vez, su relámpago.

El punto de escisión que se da entre la imagen desterrada y su escena, obliga a que realicemos una mirada de sospecha –sospechosa– una mirada que oscila entre el soporte blanco (de la imagen suprimida en su exceso) y el canto (que se hace imagen del exceso). Que oscila, como el parpadeo, entre lo visto y el ver, y que como el pestañeo necesario detiene y difiere la percepción para poder mantenerla precisa, diáfana: un parpadeo que difiere y detiene al espectáculo en la extensión del tiempo de su proyección, y a la imagen en la suma incesante de las imágenes de su diégesis. Un parpadeo, un pestañeo, que no es ya del sujeto que mira, sino de lo mirado, de lo fotografiado, y en el que se exhiben las condiciones propias de su experiencia, porque lo que se hace presente, y lo que permanece, es lo que comulga con el espacio: la corporalidad

física, la escena. Y se hace presente de la misma manera como el movimiento automático que lubrica la visión hace presente nuestra corporalidad cuando niega la imagen –lo visto– con la sombra de su propia piel, a saber, la escena (butacas, ornamentos) se convierte en presencia cuando la “corporalidad física” de la imagen se hace visible: luz blanca, ausencia. La sombra de la mirada se instaaura, entonces, presencialmente, como un destello y convoca en su operación un destinatario incierto –el entre–todos, el para todos que es siempre la escena, la sala de proyección–. Un entre–todos, un para–todos, que se afirma en el instante de silencio de la mirada, en su oscuridad, en su ceguera, cuando ésta no encuentra figuras, representaciones o imágenes. Es una mirada de sospecha, y es sospechosa, porque opera y habla en la oclusión de las figuraciones, opera y habla desde la expansión incontrolable de su propia piel (escena), como una cesura, como una fisura que se abre –y abre–.

El foso de luz blanca –destello, exceso– no es más que la suma incesante de un despliegue de imágenes reiterado y reinscrito continuamente en los límites de un mismo soporte –estructura, plano, pantalla–. Esta imagen fotografiada, plenamente registrada en la totalidad de sus variaciones y en la disposición de su darse para la visión, en todos sus momentos y modificaciones, logra hacer visible la textura misma de lo visible: ausencia, distancia inexpugnable, simulación. Con ello, además, nos relata la pequeña historia de esta mirada que se ha hecho sospechosa –que se ha concretiza en la producción de obras de tránsito y de cuerpo– y que modula desde allí nuestra cultura de la apropiación semántica. Una mirada que se elabora desplazándose del soporte al canto, del centro al emplazamiento, de la imagen a su escena: que propone que las significaciones son provisionales, que se hacen en un contexto, desde y como un texto suplementario. Las significaciones así elaboradas, así comprendidas, entretejidas en la escena y el cuerpo de la experiencia, son el cumplimiento de una **semántica espacializada**, de una interpretación que interviene “materialmente” los signos y las corporalidades, en la experiencia de una ruina, haciéndose con ello significación de un cuerpo político, haciéndose piel y experiencia, espacio para –y de– un “entre–todos”.

Podríamos desprender, de la reflexión sobre estas obras del tránsito y del cuerpo, algunas de estas demandas, débitos a cuenta, peticiones y solicitudes. Desprenderlas no en los términos

de alusiones, evocaciones o llamadas, sino alegóricamente dispuestas y propuestas en las propias textualidades: reiteraciones, obliteraciones, oclusiones, iteraciones de los elementos que constituyen la economía de la ficción. Demandas, señales, que se presentan en clave de archivo, como disposiciones ordenadas, a la manera de delimitados protocolos contextualizados, de registros y cedularios que aventuran, con su presencia y en lo que exploran –desde y hacia lo que indican– algunas preguntas acerca de esa economía ficcional que nos construye.

¿Insistirán, esta **vocación de realidad** que opera en los hechos estéticos y el protocolo de cesuras corporales con el que se presentan, en la restitución –o en la conformación– de una interpelación pulsional del mundo, del otro, en una intervención lúcida, aguda, punzante que se realice como necesidad y acogida, y para una destinación ética? ¿Promueve, esta función de realismo, esta espacialidad incontenible, una transformación del sujeto en objeto: gracias a la disolución de su voluntad de dominio, y debido a que lo enfrenta con huellas e inscripciones ineludibles e irreductibles, con opacidades y obstrucciones que no puede resolver sino en el compromiso táctil de la experiencia cercana? ¿Anuncia, esta función de realismo, un sujeto frágil –débil– que pasiva y receptivamente se entienda incluido en un sistema –ético, contextual, intersubjetivo y público– de necesidades? ¿Manifiestan, prometen, estas demandas el desplazamiento de nuestra instancia subjetiva –sujeto, acción, dominio– desde los modelos de una interioridad evocativa y metafórica hacia los lugares de una exterioridad compartida, solidaria, un “entre-todos”: anónimo que es, a la vez, encarnación y parábola, una figura sin ficción, una iteración suplementaria de los discursos? ¿Afirma, quizás, un alejamiento de las trascendencias a partir de la circunscripción paradójica de las ideas en sus sombras –en sus opacidades, sus eclipses, sus espectros, sus asilos, o sus amparos– las que las consolidan, que las concretan, que las formulan, a pesar de ellas mismas, como lugares de y para la ocupación? ¿Será, entonces, la disolución del destino aporético de esa voluntad, moderna y extrema, de convertir al otro en mera idea y pensamiento, ocultando –evitando– la densidad ineluctable de las pieles y sus obstáculos? ¿Podría ser este exceso de realidad una metaficción de la cultura: una operación de lucidez a la que destina su propia intencionalidad de ilimitación de su propia condición suprasensible? En todo caso, estas obras del tránsito y del cuerpo, del recorrido, se realizan

como una hermenéutica del cuerpo, que se pone, se dona, y nos acoge como a un extranjero radical.

Como señales, como síntomas, estas demandas estéticas son urgencias y emergencias de materialidad, de piel y poro, de una presencia irreductible. Sin embargo, en tanto que entretejidas en objetos elaborados para la experiencia y la mirada, estas demandas se proponen en la acústica<sup>28</sup> dimensión de un estar como trazo, como huella –impresión, herida de lo ausente, inversión–; en la cercana lejanía del registro: que es siempre una clave y un cedulario, un documento de identidad contextual, una obligación y una comparecencia, una citación. Demandas estéticas que como huellas y registros se destinan, y nos destinan, a tener la experiencia de unas obras con las que es inminente comparecer, estar juntos, participar efectivamente, unas obras para las que la significación es una intervención con cuerpo y memoria, una obligación y una emergencia en la que aparecen vínculos existenciales. Unas obras que se imponen en la fórmula de la espacialidad de su estar siendo con la intención de forzar nuestros sistemas elementales de pulsiones y necesidades, obras que se colocan y tienen lugar siempre en los límites de su propia reiteración, en su propia reproducción abismal e incontenente, que operan –se donan– existencializándose tautológicamente.

Las obras del tránsito y sus demandas son la expresión de una necesidad: la recuperación del cuerpo y el encuentro de una experiencia táctil y acústica. Una recuperación y un encuentro que, sin embargo, por estar sumido en una cultura semántica sólo puede realizarse en la fórmula de sus trazos, a la manera de una inscripción: como sombra, silencio y espectro. Silencio y espectro de un cuerpo que se marca, se apropia, se constituye y se ejecuta en una significación, por demás opaca, imprecisa. Demandas en las que se exhibe una aptitud de cercanía, la necesidad de establecer entre todos una situación de comparecencia, un ejercicio común, la necesidad de situarse como elaborando, ejecutando, a la vez, el lugar y lo contenido en él. Rescatando con ello el riesgo, la potencia y el evento que constituyen el espacio consolidado de todos, el

<sup>28</sup> La dimensión acústica tiene que ver, siempre, con una experiencia de cercanía y con el eco (lo que se escuche como reverberación, sin poder determinar su procedencia, su presencia); con una experiencia, también, que se infiltra en el cuerpo, que lo modifica no sólo concientemente sino en sus ritmos, en sus movimientos vitales permanentes. La dimensión acústica, por otra parte, se inscribe en la escucha de los otros, y se elabora para el cuerpo como atención a una vibración: a algo otro que se agita, se arroja y conmueve y se nos presenta como deuda o promesa. Tiene que ver con el eco, un índice experiencial que se registra en la totalidad del cuerpo, un índice de nuestra presencia en el espacio y de nuestra modulación física.

espacio contiguo de muchos. Un lugar que opera, que se practica, para señalar –para disponer– entre ademanes y asientos, aquello que se desvanece, que se desarma, que se diluye, en el tránsito de las meras significaciones: la alianza.

Estas demandas estéticas proponen una corporalidad, una significación, que sólo aparece bajo la forma de una colección de cercanías<sup>29</sup>, de un archivo de interpelaciones de carácter “auditivo”, de deseos, y que, entre ánimos afectivos y efectivos, se desata y desprende de la idealidad –de los lugares exclusivamente conceptuales y formales– haciendo del texto mismo (la imagen) y de los discursos una instancia de misterio: desalojando la significación de su condición lingüística para acogerla en su corporalidad, el la abrazo de su estar, de su puesta como lugar, de su acaecimiento. Una significación en la que se insinúa la disolvencia del sujeto moderno en la estructura misma que es el producto efectivo y eficiente de su poderoso dominio, ya que le contrapone –lo enfrenta y lo reta– con la instauración de otras estructuras, frágiles, débiles: las de la hospitalidad (alianza), desde las que podemos hablar de una condición ética fundada y elaborada sobre las cesuras del deseo, sobre la comparecencia sin mediaciones del otro<sup>30</sup>. Estas demandas estéticas, claves e incisiones, afirman que la visión está ya, en sí misma, desautorizada, esa visión paradigmática que se ha disuelto en el exceso de su distancia, de su puro alejamiento. Estas demandas estéticas aparecen, en las obras del tránsito y del cuerpo, en los hechos estéticos como su momento de eficacia crítica.

Ahora, los textos y discursos sensibles no son exclusivos de la región de las artes, de lo estético, en la cultura de la apropiación semántica, en la economía de la ficción, paradójicamente, proliferan en todos los campos los hechos elaborados para la sensibilidad (imágenes, narraciones); hechos sensibles que, además, operan y

---

29 Una colección, a saber, una agrupación normada por el afecto, abierta, necesariamente incompleta, que esta siempre a la espera de un otro. Una agrupación en la que “todo” tiene cabida, sin jerarquías específicas, elaborada en el amparo de una indecisión epistemológica: momento de la receptividad, afecto y afección

30 “Lo patético del amor consiste, por el contrario, en una dualidad insuperable de los seres; es una relación con lo que siempre se sustrae. La relación no neutraliza *ipso facto* la alteridad, sino que la conserva. Lo otro en tanto que otro no es aquí un objeto que pasa a ser nuestro o que pasa a ser nosotros; por el contrario, se retira en su misterio (...) Únicamente mostrando aquello por lo que el eros difiere de la posesión y del poder, podemos admitir una comunicación con el eros. No es ni una lucha ni una fusión ni un conocimiento. Hay que reconocer su lugar excepcional entre las relaciones. Es la relación con la alteridad, con el misterio, es decir, con el porvenir, con lo que, en un mundo en el que todo está ahí, jamás está ahí”. Levinás, Emmanuel: *El Tiempo y el Otro*. Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 1998. p. 54

se instrumentan como los lugares inminentes de circulación de las significaciones. Estos hechos se realizan y se ponen para la sensibilidad de distintas maneras, asumen en nuestra experiencia cotidiana diversas “formas de presentación” que corresponden, cada una, a un ámbito de actividad fácilmente diferenciable.

A modo de conjetura, supongamos que podemos encontrar tres ámbitos de actividad en los que se usan efectivamente productos sensibles: un ámbito en el que los hechos sensibles, básicamente mediáticos y comunicacionales, tienen un carácter “informativo” (**protocolos de la verdad**), un ámbito en el que los hechos sensibles, básicamente mediáticos y comunicacionales, tienen un carácter “recreativo” (**protocolos del reconocimiento**), y un ámbito en el que los hechos sensibles tienen un carácter estético (**protocolos de la pregunta**, de la interrupción –obras del tránsito y del cuerpo–. En todas estas “formas de presentación” de las elaboraciones culturales funcionan las mismas demandas, en la medida en que todas ellas comparten la misma vocación de realismo; sin embargo, se distinguen porque esta vocación es, en algunas de ellas, una afirmación, una legitimación, una autorización sin reservas de la economía ficcional desde la que operan, en otras, por el contrario, se realiza despistando, desplazando, invirtiendo, las operaciones semánticas sobre las que esta cultura textual se instituye.

#### ***IV. Como una afirmación***

##### **1. Protocolos de la verdad**

Un noticiero de televisión, que recorre en el momento mismo del suceso el mundo; un noticiero que muestra unas imágenes fijas, coloreadas de verde o de un ocre suave y fantasmal –una coloración translúcida, excesivamente óptica (tecnológicamente: el producto visual o visible de unos artefactos que permiten tener una “visión nocturna”, una visión en la oscuridad)– imágenes que funcionan perceptivamente como presencias espectrales, imprecisas en sus formas y figuras. Imágenes persistentes, encuadres distantes en los que el “paisaje”, lo registrado, permanece casi inmóvil (y que poseen, por ello, una consistencia excesivamente fotográfica), imágenes en las que el cambio es exclusivamente una leve variación de la iluminación: una iluminación bélica, de conflicto, que se muestra como un inestable contrapunto entre algunos puntos focales –fuegos, estallidos– y sus caóticas reverberaciones

que relampaguean en la extensión temporal de nuestra mirada. Estas imágenes espectrales, fantasmas tecnológicos de un suceso distante, se proponen y se afirman ante nuestra mirada –y nuestra intelección– como una participación inmediata en el tiempo y el espacio mismo de un suceso real: un bombardeo que está acaeciendo. Una participación de fe, realizada por nosotros –espectadores pasivos– en la fórmula de una experiencia en la distancia, una experiencia interpuesta, abierta y francamente mediada, en la que un suceder de violaciones, desfallecimientos y destrozos, de heridas aparecen signados, cifrados, sólo en una luz que reverbera y en las ideas que de ellas podemos interpretar, una experiencia que se ejecuta en los protocolos de lo que, modernamente, comprenderíamos como una “experiencia de lo sublime”<sup>31</sup>

Otros enfrentamientos con visiones artificiosas: por ejemplo, la experiencia de mirar y descubrir aquello que la piel recubre en las imágenes incomprensibles de los ecosonogramas o las resonancias magnéticas, trocamiento del organismo en figura delineada –dibujo, color, claroscuro– reversión del cuerpo en código y fórmula visual. O los registros, también informativos, de desastres callejeros, momentos de tensión, accidentes o festividades que se imponen –como participación de distancia– a través de una diégesis narrativa, o de unas “imágenes expresivas”, que urge del interlocutor un comportamiento de testigo: que asiente (certifica) la existencia de algo a través de una donación que es siempre una “declaración de fe”; el testigo, siempre impersonal, es un mecanismo de afirmación de existencia de algo desde otro y en otro, es quien permite legitimar las continuidades y las vinculaciones. Hechos sensibles que se ponen –se donan, se otorgan– a la manera de unos “objetos reales”, que acumulan y trasponen experiencias contingentes, acontecimientos y sucesos en el mundo, en los otros. Todos estas imágenes elaboradas para la sensibilidad que registran hechos y sucesos en el mundo tienen la pretensión de hacernos compartir lo que acaece, en un simulacro visual de experiencia, en la distancia y a través de mecanismos tecnológicos y artificios

31 “Pero cuando ampliamos nuestra facultad empírica de representación (matemática o dinámica) para la intuición de la naturaleza, indefectiblemente se agrega la razón, como facultad de la independencia de la totalidad absoluta, y suscita el esfuerzo, bien en vano, por hacer que la representación de los sentidos se le adecue. Este esfuerzo y el sentimiento de la inalcanzabilidad de la idea por la imaginación es ya una presentación de la conformidad a fin subjetiva de nuestro ánimo en el uso de la imaginación para su destinación suprasensible y nos fuerza a pensar subjetivamente a la naturaleza misma en su totalidad como presentación de algo suprasensible, sin poder objetivamente poner en pie esta presentación.” Kant, Inmanuel: *Crítica de la Facultad de Juzgar*. Caracas, Monte Ávila editores, 1991. p. 175

técnicos: pretenden ponernos en el juego mismo, en el momento de su aparecer, en los espacios de su desarrollo, desatendiendo las diferencias, las interferencias, las imposibilidades.

En estos hechos sensibles, en estas fórmulas, la voluntad de realismo es inapelable, no sólo se da como referencia –señal y ejercicio de intencionalidad– sino también como sustitución –suplencia, relevo– de unas experiencias en las que necesariamente estaría comprometido el cuerpo. Entre las imágenes elaboradas, los registros y las intervenciones de un testigo aparentemente anónimo, y la experiencia o suceso que ellos ponen en juego, presentan –y, en esa medida, avían– no aparece señalada, de ninguna forma, la distancia ni la diferencia que en ellos se busca disolver; a saber, en ellos, el suceso y el registro se relacionan en una abierta y franca inmediatez, en el simulacro que produce la misma solución analógica –exclusivamente intelectual– que los propone, a cada uno, como dos aspectos autorizados (modelos de aprehensión) de un mismo acaecer. El mundo, lo que “está ahí”, delante, se nos da, se aparece, entonces, como una ocurrencia –un suceso– que se divorcia en dos modelos de aprehensión, en dos perspectivas, en dos fórmulas perceptivas: la que acontece para el cuerpo, la que se registra para el ojo y el conocer.

Y esta inmediatez es posible, porque ambos ámbitos se coligan y, con ello, se disuelven las peculiaridades de cada uno de los planos y de los modos de recepción perceptiva; se instaura y se despliega, entonces, una experiencia entendida ya no como afección sino como procedimiento, una experiencia que se realiza en virtud del reconocimiento del canon semántico que la instruye como significado, en la adaptación con que nos entreguemos a su norma, y desde la comprensión sin reticencia de sus instrucciones. Todos estos artificios sensibles que se imponen como registros inmediatos de la realidad autorizan y validan, en la experiencia cotidiana, los paradigmas, los principios y fundamentos de las economías de la ficción, a saber, la escisión programática entre la experiencia y el cuerpo en que esa experiencia se instruye, la afirmación argumentativa –de lo ideal– como el espacio privilegiado de constitución de las realidades, en la que la declaración reiterada y el significado son los medios de presentación y de validación.

Unos hechos que se proponen reales –y se aprehenden como tales– gracias a que su significación, que es en este caso tanto materialidad como contenido, a pesar de ser imperceptible

—sin experiencia posible— es declarada, afirmada, elaborada intelectivamente. Declaraciones que, paradójicamente, se realizan aduciendo una participación sin reservas—total, inmediata, absoluta, sin diferencias ni sombras, sin irresoluciones— una participación que es así, justamente, porque no comercia con la sensibilidad sino que se informa desde un texto que convierte la “presencia y manifestación” en una imagen “sublime” e imperceptible. Tenemos, entonces, una fórmula perceptiva que, para su aprehensión, debe transitar —circular, surcar, atravesar— por sus significados, por sus ámbitos intelectivos —conceptos, creencias, ideas— por sus propias descripciones, revelándose y develándose en los modos de una reiteración reflexiva: de la idea en la imposibilidad de su imagen, del concepto en la pérdida de su esquemática.

Una inmediatez declarada, significada, inteligible, que posee una textura de presentación completamente distinta a la de la cercanía, a la del enfrentamiento sensible, sustantivamente desplazada de la que se da en la interpelación directa, en el estar, en el entre ambos, en el lugar: textura fantasmal, espectro, en el que emergen —exceden, sobresalen— la distancia y la diferencia que la visión arrastra: su imposibilidad, su desencuentro.

Estos hechos sensibles se apropian de la ironía romántica: fórmula del proceder estético en la que la dimensión semántica es pura expresividad subjetiva, es puro recorrido por entre —a través— de los significados y de sus desvíos. En esa medida, son registros inmediatos que diluyen —desdibujan, desarman— su mediación (su condición de registro), su signo mismo y su condición signante, en la economía textual que los hace posible. Actos intelectuales convertidos en sensibilidad, ejercicios intelectivos en la imagen, en los que la significación y la verificación es consecuencia directa de los sistemas de constitución desde y en los que se explican, del ejercicio anónimo del poder, de la implementación de una creencia: artificios, artefactos, que son idealidad pura de la pura subjetividad que las opera, y que los entrama en la imposibilidad de una presencia negada, hechos “sublimes” que trascienden lo sensible —y el cuerpo— en la designación, en el requerimiento y la imposición final de su idea, de su “razón”, de su propia condición suprasensible<sup>32</sup>.

<sup>32</sup> “En efecto, pronto nos damos cuenta de que a la naturaleza le falta enteramente, en el espacio y en el tiempo, lo incondicionado y, por tanto, el grandor absoluto también, que, sin embargo, exige, la razón más común. A través de esto mismo nos recuerda también que sólo tenemos que hacer con la naturaleza en cuanto fenómeno y que ésta tendría que ser vista, aun, como mera presentación de una naturaleza en sí (que la razón tiene en idea). Pero esta idea de lo suprasensible, que ciertamente no podemos

Declaratoria, dogma, documento, manifiestos de una realidad entramada suprasensiblemente, catálogo de los logros aporéticos de una subjetividad genérica, que se administra y administra el mundo como dominio, perversa y secamente: una subjetividad genérica que omite la discriminación, el discernimiento de los sujetos situados, y que se afirma, inadvertidamente, casi sin darse cuenta, *como reflexión en la saeta incontenible de sus propias formulas y finalidades*, en el mero ejercicio de su idealidad. Trasmigración del espacio en sus conceptos ejemplares y absolutos, contención del tiempo en los mecanismos nominales de su sucesión.

Esta declarada relación con “lo real”, esta conexión inteligibilizada –afirmación directa, presupuesta– se realiza en términos de una creencia que se impone –se erige, se eleva– en las estancias de la verificación, escindiéndose de las aprehensiones corporales o pulsionales: orden simbólico reificado en la esquemática pura de su condición subjetiva y “trascendental” –universalidad sin circunstancias–.

## 2. Protocolos del reconocimiento

Ejemplos: programas de televisión que, en el marco de su formato ilusorio intentan “presentar” (hacer aparecer, poner en espectáculo) y no “representar” (sin teatro, sin “distanciamiento”) la cotidianidad en su cercanía, en sus circunstancias, en sus imprevisiones. Proyectos mediáticos sin programación ni programa, en los que las personas son sus personajes, sin guión ni destino, elaborados en el “azar” de una permanente decisión inmediata, circunstancial, del propio condicionamiento personal, sin fines o caracteres, elaborados en la deliberada imprevisibilidad del próximo momento.

Los “reality Shows”, preparados como un juego de convivencia sin resguardos, sin afectos, un juego a la convivencia proporcionado y decidido desde esquemas de mercadeo: transferidos de la relación *construida a la necesidad impuesta, del encuentro y el tacto a la figuración de una imagen espectacular y especular*, y entregados siempre a una finalidad desconocida, impuesta y supuesta. Juegos

---

determinar más –y por lo cual (no podemos) conocer la naturaleza como presentación de aquella, sino que sólo podemos pensarla así–, es despertada en nosotros por un objeto, cuyo enjuiciamiento estético tensa a la imaginación hasta su límite, ya de la ampliación (matemáticamente), ya de su poder sobre el ánimo (dinámicamente), en cuanto que se funda en el sentimiento de una destinación de éste, que transgrede completamente el dominio de la imaginación (para el sentimiento de lo moral), en vista del cual la representación del objeto es juzgada como subjetivamente conforme a fin.” Kant: Op. cit., p. 178

de convivencia privada, inciertamente convertidos en escenas, en la exhibición detallada, narrativa y absurdamente obscena de conflictos individuales, en el espectáculo reiterado de un dominio privado perdido, abolido y evadido. La convivencia, sus quiebres y fisuras inevitables se administran figurándolas, convirtiéndolas en representación, en presencias aplastantes, que ingenuamente intentan obsequiarnos con un enfrentamiento, una sombra, que pueda desarticular momentáneamente los roles y los estereotipos, que pueda disimular los acuerdos y sus rigores: dramas personales (íntimos) esparcidos en la opinión (y la reinterpretación) pública, secretos violentados y violados entre estrategias espectaculares y dialógicas, afirmados como mercancías, entregados en vitrinas.

Todos estos productos mediáticos del entretenimiento operan a partir de una fórmula realista, de acuerdo a la que el personaje creado, elaborado estructuralmente, es diluido en la exhibición de un "personaje cotidiano", sin tipología ni delimitación. Esta fórmula de realismo posee, al menos, dos aspectos interesantes, por una parte, en ella se reniega de la representación, y con ella de la noción de representante: continente y contenido de la idealidad, soporte y figura del héroe, tipología y delimitación de la acción y la actividad pública, del entre-todos estructurado en términos de una universalización del cada uno. Por otra parte, al renegar de la representación, y del representante, estos productos mediáticos se cubren – y se encubren– de lo inmediato, entendido esto – pobre y ausentemente– como una cotidianidad sin reflexiones ni finalidades, mera contingencia, apariencia de aparición.

Las imágenes del entretenimiento están modeladas, en su vocación de realidad, por una radicalización de lo útil<sup>33</sup>, de lo "a la mano" –funcionalidad, instrumentalidad, tecnología de las vivencias– por una afirmación excesiva –y al mismo tiempo

33 "La labriega lleva los zapatos en la tierra labrantía. Aquí es donde realmente son lo que son. Lo son tanto más auténticamente, cuanto menos al trabajar piense la labriega en ellos, no se diga los contemple, ni siquiera los sienta. Los lleva y anda con ellos. Es así como realmente sirven los zapatos. (...)

El ser del útil, el ser de confianza, concentra en sí todas las cosas a su modo y según su alcance. El servir para algo del útil sólo es, en rigor, la consecuencia esencial del ser de confianza. Aquel está dentro de éste y sin él no sería nada. Un útil determinado se gasta y se consume; mas al propio tiempo el mismo usuario sucumbe al desgaste, se embota y se vuelve habitual. Así es como el ser mismo del útil entra en obliteración rebajándose al mero útil. Tal obliteración del ser del útil es la desaparición del ser de confianza. Pero esta desaparición a la que se deben las cosas de uso, su monótona y pegajosa habitualidad, sólo es un testimonio más de la esencia original del ser del útil. La desgastada habitualidad del útil avanza entonces como la única forma de ser que al parecer le es exclusivamente propia. Tan sólo el mero servir para algo sigue siendo ahora visible. Y suscita la apariencia de que el origen del útil está en el mero confeccionarlo, imprimiendo a un material una forma." Heidegger, Martín: "El origen de la obra de arte" en *Arte y Poesía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995. p.

excedente— de las operaciones de adquisición y administración del “mundo de la vida”: sin inflexiones, sin hiatos, sin momentos ni movimientos críticos.

Otros hechos para simular el reconocimiento: novelas biográficas, históricas, que intentan entregarnos —ponernos en el horizonte— una versión cotidianizada, circunstancializada, de nuestras figuras detenidas del tiempo, de esas representaciones que nos ha donado el pasado como recuerdos (sustitutos de la memoria) de lo acaecido, de lo hecho; que pretenden por tanto “vitalizar” esas figuras en la autoridad de su circunscripción, fuera de nuestro espacio, más allá de nuestro tiempo. Igualmente, cuentos, novelas, narraciones en las que se da cuenta de los pasos leves —siempre algo insignificantes— de los acontecimientos, del recorrido existencial de alguien que puede ser cualquiera: ironía de las tragedias y las locuras, comprensión cínica, lúcida, administrada de los quiebres y las fisuras. Canciones que son conversaciones, fragmentarios discursos, reclamos rítmicos, denuncias armonizadas en el ritmo reiterativo del puro cuerpo que se desplaza entre las ciudades, en sus rincones; piezas musicales que no prometen disyunciones sobre el sonido de nuestro entorno o nuestro cuerpo, sino que operando fenomenológicamente lo señalan eidéticamente suspendiendo sus interconexiones: ritmos corporales eidetizados que se imponen sin intermediación, sin representatividad, candencias sistólicas y diastólicas de los corazones, movimientos automáticos de repetición incesante, monótonas operaciones elaboradas en instancias rítmicas de contrapunto y contraposición, sin cadencia, sin cesura, sin fractura.

En estos hechos sensibles, en estas formas de presentación sensual, la voluntad de realismo se administra en su condición de espectáculo, hipostasiando las presencias en su mera condición de figuras, en su puro ser para la exhibición, e hipertrofiando con ello los principios de la visión y sus imperativos. La vocación de realismo se administra, entonces, a la manera de una suspensión, una *epogé*<sup>34</sup>, realizada para eidetizar el ámbito y el deambular de lo circunstancial, con la textura y la consistencia

34 “Nos limitamos a poner de relieve el fenómeno del ‘colocar entre paréntesis’ o del ‘desconectar’, que, patentemente, no está ligado al fenómeno del intento de dudar, aun cuando quepa sacarlo con especial facilidad de él, sino que también puede presentarse en otras complejiones, no menos que por sí solo. Con referencia a toda tesis podemos, y con plena libertad, practicar esta peculiar epogé, un cierto abstenernos de juzgar que es conciliable con la convicción no quebrantada y en casos inquebrantable, por evidente, de la verdad. La tesis es puesta ‘fuera de juego’, colocada entre paréntesis, convirtiéndose en la modificación ‘tesis colocada entre paréntesis’, así como el juicio pura y simplemente en el ‘juicio colocado entre paréntesis’. Husserl, E.: *Ideas*. México, Fondo de Cultura Económica. 1993. p. 71

de lo eminentemente cotidiano. Administración fenomenológica, *epogé* sin esencia, realizada y entramada en el puro medio y en el puro tono de la imagen, en la forma de un “como sí” que desdice de su condición en su operatividad, que ensordece, fractura y acalla, por ser puro automatismo sin forma, la sensualidad misma que pretende accionar. Percepción sin experiencia, idea sin inteligibilización –sin dimensión pensante– imagen idealizada de la ausencia de alguna condición teleológica, de la carencia de unidad o proyectos, idea imaginada como el asordinamiento de sus mecanismos experienciales.

Este mecanismo fenomenológico, esta *epogé* que encuentra una imagen eidetizada y ausente de la experiencia, y en la que se exhibe la “idea general” de la experiencia (o la experiencia como una idea), siempre elaborada en el “como si” de una vivencia transmitida y transmisible (paradójica, imposible), convierte estos hechos del entretenimiento en un programa interpuesto de imágenes sin experiencia posible, sin actividad aprehensiva ni fundante, sin contexto: narratividad pura, fórmula y esquema de lo circunstancial.

Hechos sensibles que son, para la mirada, para el cuerpo y el baile, para el oído, para la lectura, imágenes eidéticas, idealizaciones del relato de las circunstancias, de las que se ha perdido la promesa, es decir, de las que se ha excluido la posibilidad de su inclusión, definitiva y deliberada, en un **tiempo-ahora** de la experiencia, de la intervención y la interpretación. Imágenes eidéticas fundadas en literalidades narrativas y en actitudes miméticas, en un juego, un artefacto imaginal que anuncia y enuncia, a la vez y sin quiebres, una identidad plena y plana, un reconocimiento entablado en las puras figuras y en sus proceder, determinado por un plexo de relaciones de correspondencias inmediatas. Imágenes eidéticas que narran continuamente la experiencia que anuncian y que, en su descriptividad, suspenden. Paradoja del fenómeno en su condición de causa eficiente del mundo y de su experiencia posible, exceso de una subjetividad que se muestra en la producción desarmada y deformada de imágenes que son pura intencionalidad.

Estos hechos se presentan como “reales” en virtud de una operación mimética, de un espectro espectacular y narrativo –una imagen eidética de suspensión de la experiencia– en el que se expone la cotidianidad en su condición de “ir apareciendo”. Pero que exhibe esa cotidianidad del “ir apareciendo” subsumida a la

autoridad invisible, rigurosa e inexpugnable, de un decurso lineal y unívoco, elaborado con una diégesis que respeta toda forma de continuidad, toda instancia de contigüidad. Las torciones propias de la experiencia, sus imprevisibles, sus fracturas –lo que está en este caso suspendido, lo que relampaguea fuera del paréntesis– se traslada, se trasega en un discurso figurable y figurado. Un discurso que transcribe –sin fisuras– en esquemas el deambular aparentemente azaroso, que lo convierte en estructuras ordenadas, que reproduce “lo aparecido”, el acontecimiento, codificándolo, haciéndolo carácter y modelo de legibilidad: reproducción aporética de una experiencia en mecanismos que constituyen, inevitablemente, su omisión, su anulación, su “homogeneización” eidética, productos de una idealidad sin desfallecimientos y sin resistencias, meros ejercicios de verosimilitud.

Una inmediatez eidetizada, narrada, contada en la pérdida del suceso, desde su administración espectacular; una inmediatez que, en su simulacro, posee la textura del argumento narrativo, de lo que resta en la “transcripción” de una experiencia, en la teoría. Una experiencia que se implementa en el marco de una argumentación verosímil de su significado, en la distancia inamovible de su estar como muerte; una cercanía pensada, un lugar sin destino o frontera, pura forma, mera “transcripción”.

Narraciones de operación y condición mimética, imágenes de sustitución que engranan la *epogé* (la puesta entre paréntesis, la suspensión) en las instancias de un “como sí”, provocando con ello el simulacro de una experiencia individual en tanto que ésta está entregada a los cánones retóricos de las tradicionalmente llamadas “artes del espacio”<sup>35</sup>: una constitución intelectual, imaginaria, irrevocablemente prescrita a la representación de las figuras perceptivas, prescrita tanto en su contextualización como en su finalidad, gracias a lo que los sistemas posibles de relaciones interpretativas se reifican, los procesos semánticos se hacen meras operaciones de recuperación y repetición, las significaciones iteran fórmulas convenidas y convencionales.

Estos hechos, artefactos imaginales elaborados para la sensibilidad son meras instancias referenciales, registros analógicos abiertos y desnudos, metáforas expuestas sin figuras ni pérdidas, por ello, no interpelan en el otro (el espectador, el sujeto de la experiencia) más que una recuperación normada, sin

35 Ver Lessing: *El Laoconte*. Madrid, Editorial Porrúa, 1993

intervención, sin donación de sentido, sin reinscripción. Tienen la textura de los recuerdos –esas figuras moribundas en las que la memoria pierde actualidad y significación– de una experiencia de lo meramente posible, inexistente como acto, sustentada en un protocolo adecuado de interposiciones formales, de narraciones semánticas y de comprensiones teóricas.

Son, entonces, imágenes desnudas, adecuadas totalmente a la narración que instruyen y que, además, las construye: a la vez, exponiéndolas y explicándolas. Son imágenes de una pura condición mediadora, imagen de la imagen, cerradas, en su exhibición absoluta, a la intervención, a la traducción, a la lectura. En ellos la decodificación se ha hipostasiado como legibilidad: produciendo la inversión del trato simbólico, y el retiro de las operaciones interpretativas. Estos hechos, estos símbolos sin sombra, tienen una cierta consistencia “ética”, proceden en el marco de finalidades convenidas y autorizadas, como un proceso de clarificación de un telos que, paradójicamente, no se comporta como objeto, lugar y tendencia, como destino, sino que simplemente se instaura como fórmula y mecanismo (proceder, instancia tecnológica), como esquema y código. Estos hechos sensibles son, sin duda, de carácter político y se realizan en fórmulas estéticas que le permiten su circulación y su afirmación sin reservas: espectáculos narrativos y analógicos en los que se impone una figura, una representación, que suspende y niega la intervención reflexiva en la mostración excesiva de sus significados y estrategias, en la transparencia y la claridad con las que declaran ausente toda digresión, toda divergencia.

### 3. Como despistando

Tanto en los protocolos de la verdad como en los del reconocimiento los hechos elaborados para la sensibilidad, los artefactos producidos para la percepción y la experiencia, tienen, aporéticamente, la textura y la consistencia de un espectro, de un fantasma, puesto ahí, en el mundo, objetivado entre las cosas –que, además, las narra, las afirma y las explica–. En ambos casos, son imágenes transparentes, sin cuerpo ni espacio, sin lugar o quiebres; son imágenes de la inmediatez intelectual que se presentan a la manera de una “intuición” eidética reflexiva, que suprimen la resistencia del otro, la presencia del otro como distinto,

porque son puestos ahí como un lugar sin escorzos ni matices<sup>36</sup>, sin espacios, sin fronteras: el lugar de las puras representaciones.

Por el contrario, en el ámbito de las artes, de los hechos que se afirman culturalmente como estéticos, como hemos visto en el ejemplo de las obras del tránsito y del cuerpo, la vocación de realismo, la relación de los hechos sensibles con las economías de la ficción se establece de acuerdo a unos protocolos radicalmente distintos: **protocolos de la pregunta, de la interrupción.**

Así, las obras se cumplen sólo a condición de que tengamos con ellas una experiencia efectiva y afectiva, en la que toda instrucción semántica proviene del cuerpo, de su interpelación: antes y después de las representaciones, de las presencias y de la visión, en el hiato que produce y constituye, inevitablemente, los desplazamientos y los recorridos, en las estructuras del siendo que son siempre pasajes, umbrales, quiebres y promesas, en la presuposición de una mirada sospechosa, en la sospecha de toda mirada.

Las obras de arte todas, en sus producciones ya hechas, en sus producciones recién elaboradas aparecen, entonces, como hechos sensibles que incorporan, asumen, se apropian, se despliegan como espacios, en el espacio, en la experiencia: sea porque su exhibición, su aparición, se hace cargo explícito de los lugares, edificios, emplazamientos (físicos o simbólicos) en los que se da, en los que se pone en escena; sea porque sus requerimientos interpretativos, de significación, implican y ponen en "lugar" siempre un conjunto –un entramado, un tejido– asistemático –contiguo, de coexistencia horizontal– de múltiples discursos artísticos, históricos, teóricos; sea porque requieren y provocan experiencias corporales que son incapaces de contenerse en las imágenes, en las que el contexto, las circunstancias, la contingencia opera como fundamento de comprensión e inteligibilización. Significación que es, en esa medida, sentido, orientación, rumbo, ruta, recorrido, que está ahí, delante, puesta para la experiencia. Las obras de arte se formulan como hechos para la sensibilidad que ocupan semántica

36 "A la percepción de cosas en inherente, además, y también esto es una necesidad esencial, una cierta inadecuación. Una cosa en principio sólo puede darse 'por un lado', y esto no quiere decir sólo incompletamente, o imperfectamente en un sentido cualquiera, sino justo lo que impone la exhibición por medio de matices o escorzos. (...) La indeterminación significa, en efecto, necesariamente la posibilidad de determinarse en un estilo rigurosamente prescrito. Anuncia posibles multiplicidades de la percepción, que pasando sin solución de continuidad una o otra, se funden en la unidad de una percepción en que la cosa, que dura también sin solución de continuidad, muestra en series siempre nuevas de matices a escorzos 'lados' asimismo nuevos (o, regresivamente, los antiguos)." Husserl, E.: *Op. cit.* p. 65

y físicamente los espacios en los que actúan, no como signos o símbolos (contenidos y continentes expresivos), sino como huellas, marcas, rastros, pistas de una experiencia interventora en el cuerpo, para el cuerpo y desde el cuerpo.

En este sentido, lo que llamamos “obra de arte”, lo que calificamos discursiva y autorizadamente como “estético”, no se da en la presencia, en las imágenes, en representaciones inconceptualizables, en fórmulas o estructuras simbólicas, sino que se realiza como ocupación, **lugar donde algo tiene lugar**<sup>37</sup>, producción de nombres, acertijos. Cotidianidad, mundo a la mano, en el que la determinación y la diferenciación, lo que permite su comprensión y denominación como “estético” o “artístico”, no se inscribe en su forma o en su presencia, sino en las formulas de significación y comprensión a las que obliga: una intervención interpretativa –intelectual– modulada en la actualización de la experiencia y supeditada al cuerpo, a sus cesuras, a sus ritmos. La obra, entonces, no es lo puesto ahí para la mirada, para la lectura, sino el ejercicio de leer, el acto corporal, situado, de estar mirando en un espacio, de intervenir un ambiente; las obras son puntos de inflexión, pistas, signatures, en las que se ordenan provisionalmente o emergen actualizadamente diversos vínculos de coexistencia –físicos, formales, semánticos– con otros discursos, con otras textualidades, vínculos a la vez táctiles e intelectuales, desde los que se ponen al descubiertos los supuestos significativos, técnicos y operativos de las economías de la ficción y de sus producciones.

Estas obras, hechos, artificios de la sospecha de la mirada –de la sospecha de la percepción– se orientan, por tanto, desde la pérdida del dominio –desde la anulación en sus condiciones de aparición– hacia un exceso de realidad que opera, simultáneamente, como materia –concreción física– y como intelección –textualidad– Una textualidad que diluye, absorbe, en sí misma la distancia necesaria

37 "... Khora recibe, porque les da nombre, todas las determinaciones, pero ella/eso no posee ninguna de ellas como de su propiedad. Ella las posee, ella las tiene, en tanto que las recibe, pero no las posee como propiedades, ella no posee nada como de sí misma. Ella "es" nada más que la suma del proceso de lo que ha sido inscrito "en" ella, en el sujeto de ella, en su sujeto, justo en contra de su sujeto, pero ella no es el sujeto o el soporte presente de todas estas interpretaciones, aun cuando, de ninguna manera, ella es reducible a ellas. Simplemente este exceso es nada, nada que sea o sea dicho ontológicamente. Esta ausencia de soporte, que no puede ser traducida como un soporte ausente ni como una ausencia de soporte, provoca y resiste cualquier determinación binaria o dialéctica (...) sí ahí hay un lugar, o, de acuerdo con nuestro idioma, un lugar dado, dar lugar aquí no es la misma cosa que hacer presente un lugar. La expresión dar lugar no se refiere a un gesto de un sujeto donador, el soporte o el origen de algo que sería dado para alguien." Derrida, J.: "Khole" en *On the Name*. Stanford, Stanford University Press, 2000. p. 79

y convenida de la mirada, de la contemplación, y que se instaura como registro, índice, trazo. Obras, hechos, que son dispositivos del mirar y no figuras de lo mirado, que son dispositivos del leer y no imágenes de la lectura, que se ubican antes y después de la representación o de la presencia, en su ceguera, en su sombra: en el sentido mismo que canta, que emerge, de su experiencia fáctica, y en el que canta y emerge una voz que afirma –y se afirma– siendo.

A la manera de huellas, impresiones, rastros, accionando el lugar donde algo tiene lugar, el hiato de toda espera, los hechos sensibles de la región de las artes diluyen la expresividad –fórmula evocativa– y lo simbólico en los actos densos y severos de la ocupación, que son, a la vez, estancia y estadia irreductible, y en los que “el estar” se exhibe en su carácter de fisura –quiebre– necesario del ser. Fotografías, videos, películas, soportes todos que tienen la consistencia del registro, documentos que poseen un índice de realidad ineluctable (presencia de una ausencia fáctica) que los remite inmediatamente a lo que no son: lo que estaba, lo que era, lo que ha sido, y que por ello poseen siempre una significación delegada en y de lo concreto que convocan (su concreto), una significación delegada que es un texto suplementario que las informa justamente por su ausencia. Instalaciones, ambientaciones, obras “in situ”, espectáculos realizados para y en los espacios públicos, artificios todos en los que la textura física y la contextura semántica de los espacios, de los lugares, se convierte en discurso, transformando los soportes y las superficies, tradicionalmente homogéneas e higiénicas, en significantes, en modos retóricos. Acciones, performances, trabajo con y en el cuerpo, con la piel, obras en las que se impone lo más propio, lo más real –la piel, la carne– como espacio brutal de expresión, como signo, como huella –cicatriz, herida– de un proceso de significación inscribe e impone una mudez aplastante.

Estos hechos artísticos, estas elaboraciones sensibles son ejercicios semánticos de espacialización, y se comportan como alegorías: como una instancia crítica de una ineluctable configuración corporal y pulsional. Hechos sensibles de complejidad horizontal, en los que la significación es delegada, y en los que se estructura el sentido en su siendo, desde la ocupación. En las “obras de arte”, en lo estético, se engrana, entonces, una lectura interventora en la operación material, física y corporal, en el suceso efectivo, circunstancial, de un recorrido. Son eficaces

estas obras porque en ellas la presencia se ha desplazado, se ha diseminado y se ha diferido hacia sus suplementos, hacia sus bordes y cantos, hacia sus inscripciones y contigüidades, hacia su circunstancialidad. Los hechos sensibles se elaboran, entonces, de acuerdo a una vocación de realismo para la que lo real se da siempre en la experiencia corporal de un espacio, en la configuración táctil de un lugar para que algo tenga lugar, a través de una activación auditiva del nombre: semántica de las “especies” que el lugar avía, hermenéutica del cuerpo.

En definitiva, como una afirmación resistente, lúcida y severa, las obras de arte, los hechos estéticos, se pueden describir, modelar, comprender como una práctica de la espacialización. La práctica de la espacialización es un proceso, un acto, una acción, en la que un hecho, un objeto, un artefacto (del mundo y en el mundo) se nos pone delante, está “ahí”, urgiendo que, para que lo comprendamos y tengamos experiencia de él, lo recorramos, ingresemos a él y seamos objeto de sus propias operaciones de desalejamiento, de sus propios modos de donación de sentido. La práctica de la espacialización es la producción de un artificio, un hecho o una cosa, que no está dada para una subjetividad pura (en sus formas, fórmulas o dominio) sino que esta dada como iteración, reinscripción del mundo: es una operación de la sombra, de la vuelta de espaldas, de la subjetividad. En este sentido, el artificio se “desaleja” del mundo y no del sujeto, adquiriendo su significación por su participación en lo otro, por su resistencia: entramando y configurando su sentido y su orientación, en un sujeto –el que la textualiza– que opera como objeto, como inflexión del mundo. En este sentido, estas obras son alegóricas, cifran a la manera de un acertijo la significación del mundo, su nombre y su siendo, en unos hechos y unos objetos que –subjetivizados al extremo– curan el mundo, lo reflexionan, lo poseen y lo comprenden en estructuras horizontales, provisionales, de recorrido. La práctica de la espacialización, práctica del arte en las regiones de la economía de la ficción, formaliza lugares para que algo sea, y su contextura es informe, a saber, una en la que toda forma es instancia provisional, en la que los márgenes, los límites se absorben, se invaginan y se implican en el despliegue sin reglamentaciones de su recorrido: pura alteridad, caricia, ceguera.

## Comunicación

### ***El Filebo y The Matrix. Una apología de los placeres falsos***

Arturo Serrano Álvarez\*

#### RESUMEN:

En el Filebo se desarrolla una distinción entre placeres falsos y placeres verdaderos. Platón llama falsos a aquellos placeres que provienen de creencias falsas y verdaderos a aquellos que provienen de creencias verdaderas. La película The Matrix, de los hermanos Wachowski, trata este tema al dividir el mundo en aquellas experiencias reales (la de vivir enchufado a una máquina en estado vegetativo) y las experiencias virtuales (que son los estímulos que nos dan la máquina y que nos hacen pensar que el mundo que percibimos es real). Este ensayo se pregunta, ¿es un placer virtual por el hecho de ser el estímulo que lo causa virtual?

**Palabras claves:** Platón, Placer, Filebo, The Matrix, realidad virtual

### ***The Matrix and Philebus: An apology of false pleasures***

#### ABSTRACT:

In Plato's Philebus there is a distinction between real and false pleasures. Plato calls false pleasure those that come from false stimuli and real those that come from real stimuli. The movie Matrix makes a distinction very close to this one and we ask in this paper: Are pleasures that come from false stimuli false?

**Key words:** Plato, Pleasure, Philebus, The Matrix, virtual reality

---

\* Investigador del Centro de Estudios Filosóficos de la Universidad Católica Andrés Bello (Caracas, Venezuela) donde además enseña las materias Teoría de la argumentación e Historia del cine. Es Licenciado en Filosofía de la misma universidad y doctorando en Humanidades y Estudios Culturales del London Consortium de la University of London. Correo electrónico: [artserrano@hotmail.com](mailto:artserrano@hotmail.com)

Sócrates – Parece que muchas veces el placer no nace en nosotros con una opinión correcta, sino con una mentira.

Protarco - ¿Cómo no? Incluso en esa circunstancia, Sócrates, llamamos falsa a la opinión, que al placer en sí nadie podría llamarlo falso<sup>1</sup>.

Mmm, esto está tan bueno. Yo sé que este bistec no existe. Yo sé que cuando me lo pongo en la boca, la matriz le está diciendo a mi cerebro que esto es jugoso y delicioso. Después de nueve años fuera de la Matriz, ¿sabes de qué me he dado cuenta? De que la ignorancia es una bendición.<sup>2</sup>

En el *Filebo* se desarrolla una distinción entre placeres falsos y placeres verdaderos. Platón llama falsos a aquellos placeres que provienen de creencias falsas y verdaderos a aquellos que provienen de creencias verdaderas. Si, por ejemplo, experimento placer porque siento que la persona que amo me está despertando con un beso, pero es en realidad el perro que me lame la cara, diremos que ese es un placer falso pues se basa en la falsa creencia de que lo que siento es un beso que proviene de un ser humano por el que siento algo muy particular. Ahora bien, si eso que siento es efectivamente un beso de alguien que me ama, entonces el placer que proviene de esa creencia será un placer verdadero. Esto quiere decir que un placer será falso cuando el objeto de mi placer sea falso.

Esta distinción no es aceptada por Protarco, quien sostiene que si experimento un placer basado en una creencia falsa, entonces la creencia será falsa, pero aún así el placer será verdadero<sup>3</sup>.

Es importante notar que lo que afirma Sócrates no es que los placeres falsos no sean reales, de hecho él afirma que inclusive las opiniones falsas son reales en el sentido de que existen. Asimismo los placeres falsos son reales y se sienten, pero son falsos pues se basan en creencias falsas.

Que el gozar sea siempre totalmente real para el que goza, como fuere y con lo que fuere, aunque a veces se refiera a lo que no es ni ha sido, y muchas veces, muchísimas veces incluso, a lo que nunca ha de ser<sup>4</sup>.

---

1 Platón: "Filebo", en *Diálogos*. Tomo VI, Madrid, Editorial Gredos, 1992. 38 a.

2 Cypher en la película *The Matrix*

3 Ibid. 38 a

4 Ibid. 40d

El criterio que mostrará si un placer es o no falso, es que este desaparece tan pronto como se descubra la falsedad de la creencia. Al mismo tiempo en que despertamos del sueño y nos percatamos de que nuestra creencia era falsa, el placer desaparecerá.

Platón hace un parangón entre las opiniones y los placeres. Si una opinión es falsa cuando no está en concordancia con cierto estado de cosas en el mundo (lo cual, como ya hemos mencionado, no elimina el hecho de que sea real), entonces un placer cuyo objeto de placer es una creencia falsa debe ser falso.

Esta discusión acerca de la verdad o la falsedad de los placeres proviene de la pregunta acerca de qué hace a un hombre más feliz, si una vida de placeres o una vida de conocimiento. A esto Sócrates y Protarco responden, después de alguna discusión, que la vida feliz es aquella donde se dé un sistema mixto en el que se dé placer y conocimiento por igual<sup>5</sup> Pero este acuerdo no hace que la discusión termine, puesto que el segundo lugar se lo disputan el placer y el conocimiento. Una vez que he aceptado que la vida feliz para todos los seres humanos es una donde haya placer y conocimiento, queda la pregunta: ¿y entre una vida de placer solo y otra de conocimiento solo qué da más felicidad? La respuesta de Sócrates no es para nada sorpresiva: el segundo lugar se lleva el conocimiento.

Lo que me propongo con este ensayo es mostrar que existen placeres falsos que no desaparecen inclusive cuando se descubre que la creencia es falsa, lo cual a su vez mostrará cómo el segundo lugar, en lo que a una vida feliz se refiere, se lo debe llevar el placer. Para tal fin he decidido hacer uso de una película del año 1999 y dirigida por los Hermanos Wachowsky, *The Matrix* y un artículo publicado por el filósofo británico Bernard Williams donde se hace una distinción de los tipos de placer basados en las creencias falsas. Todo este argumento no tiene sino un propósito: defender a Cypher, uno de los personajes de la película *The Matrix*, quien es representado como el anti héroe por el simple hecho de escoger los placeres falsos por sobre el conocimiento de la verdad.

---

<sup>5</sup> Ibid. 21b-21c

## **The Matrix**

Antes de comenzar es importante tener la garantía de que los lectores conocen la película *The Matrix* y es por eso que haré un resumen de los asuntos más importantes haciendo hincapié en aquellos elementos que puedan iluminar la discusión que procuramos desarrollar.

Neo, un hacker, se encuentra durmiendo sobre su computadora cuando recibe un saludo a través de la pantalla de su computadora. Este saludo le dice que siga al conejo blanco (en evidente alusión a la historia de Lewis Carroll *Alicia en el país de las maravillas*) y entonces tocan a su puerta un amigo quien lo invita a salir a tomarse unos tragos. Él se niega hasta que se da cuenta de que la novia de su amigo tiene un conejo blanco tatuado en su brazo izquierdo y es así como los acompaña.

Una vez que se encuentran en la discoteca, una mujer joven se aproxima a Neo y se identifica como Trinity, otra famosa Hacker. Ella le dice que ha encontrado a Morpheus y que la pregunta que se ha hecho por muchos años será respondida, la pregunta –si se me permite parafrasear a Heidegger- que pregunta por la matriz.

Después de escapar de unos misteriosos hombres Neo es rescatado por unas personas quienes lo llevan donde está Morpheus. Morpheus le ofrece a Neo la oportunidad de tomar una pastilla azul que lo mantendrá en la realidad o una pastilla roja, que lo hará ver la realidad. Neo toma la realidad y despierta en un mundo horrible. Es el año 2117 y las máquinas son las dueñas de la tierra. Los seres humanos han sido convertidos en baterías, mantenidos vivos y enchufados a una máquina que usa sus cerebros como computadoras y les hace creer que viven en un planeta normal en los que ellos son aún los que dominan. Morpheus le explica a Neo que su lucha tiene por objetivo por la liberación del ser humano de las máquinas y con ello lograr que todos los seres humanos despierten.

Mientras tanto Cypher, uno del grupo de Morpheus, hace un trato con los misteriosos hombres, agentes de la matriz (nombre que recibe el programa al que están enchufados los seres humanos) y decide traicionar a sus amigos con la condición de que lo devuelvan a la matriz para así volver a experimentar los placeres de esa vida.

Finalmente Neo logra entender la matriz y se convierte en una especie de súper hombre que esta dispuesto a enfrentarse y pelear contra las máquinas.

### ***La división de Bernard Williams***

En su artículo *Pleasure and Belief*<sup>6</sup> Bernard Williams hace una división de todas las posibilidades que existen sobre que un placer esté basado en una creencia falsa. Williams se percata, con mucha claridad, que no se puede simplemente hablar de placeres basados en creencias falsas, sino que se debe hacer una distinción entre varias posibilidades que existen, exactamente seis.

a.- Puede ser que recuerde algo que me produjo placer en el pasado, pero no logro recordar qué era exactamente lo que me produjo ese placer. Puede ser que recuerde que de niño la película "Hermano Sol, Hermana Luna" me produjo mucho placer pero al verla de nuevo no pueda recordar qué fue lo que me produjo ese placer.

b.- Puede ser que sienta placer al ver x, pero lo confundo con y. Es decir, me gusta x y sus características, pero al nombrarlo digo y. Si veo a una mujer bellísima con la que estudio y pienso "Qué placer me produce Josefina", cuando en realidad es Antonia, entonces se produce este placer.

c.- Puede ser que sienta placer al ver x cuando en realidad lo que me produce placer es que creo que es y. Puede ser que vea un cuadro que creo que es un Goya y siento placer porque, a pesar de que no lo es, en realidad creo que es un Goya.

d.- Puede ser que me complazca algo que simplemente no existe, como por ejemplo creer que voy a ser heredero de una gran fortuna cuando en realidad no es así.

e.- Puede ser que sienta placer de algo que sé que es falso pero no me importa y siento el placer igual. Si veo colores hermosos en la pared producto de consumir heroína, no me importa que esté conciente de su falsedad, igual siento el placer.

<sup>6</sup>Bernard Williams: "Pleasure and Belief" en *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary V. XXXIII, London Harrison & Sons, LTD, 1959.

f.- Puede ser que sienta gran placer al ver x, pero no saber qué es lo que tiene x que me complace.

Es más que evidente que tan solo c y d son los casos en los que el descubrimiento del error produce como fin el placer. En los demás casos el placer continúa aún y a pesar de la certeza de que está basado en una creencia falsa. “La ignorancia es una bendición”, nos dice Cypher, pero admite que aún a sabiendas de que ese bistec no existe él lo está disfrutando. Pero veamos cuáles son las consecuencias de estas afirmaciones.

### **De por qué con la matriz se vivía mejor**

Aceptemos que hay placeres verdaderos y placeres falsos y aceptemos que los seres humanos siempre preferirán un placer verdadero por sobre un placer falso, la realidad nos dice que entre la disyuntiva de experimentar un placer falso y experimentar un placer verdadero, la opción será siempre la de experimentar un placer verdadero.

Robert Nozick desarrolla en su libro *Anarquía, Estado y Utopía* la hipótesis de la máquina de las experiencias.

Supongamos que existiera una máquina de experiencias que proporcionara cualquier experiencia que usted deseara. Neuropsicólogos fabulosos podrían estimular nuestro cerebro de tal modo que pensáramos y sintiéramos que estábamos escribiendo una gran novela, haciendo amigos o leyendo un libro interesante. Estaríamos todo el tiempo flotando dentro de un tanque, con electrodos conectados al cerebro. ¿Debemos permanecer encadenados a esta máquina para toda la vida, preprogramando las experiencias vitales? (7)

La respuesta que da Nozick a este dilema es que ningún ser humano quisiera enchufarse a la máquina de experiencias, y su justificación es doble: primero que nada dice que los seres humanos no solo queremos tener la experiencia de hacer algo, sino que queremos hacerlas en realidad y segundo que encadenarse a la máquina es una especie de suicidio, puesto que el ser humano no quiere solo sentir que es, sino que quiere ser. Ambas respuestas parten del supuesto de que el ser humano prefiere la realidad a la

---

7Nozick, Robert: *Anarquía, Estado y Utopía* México. Fondo de Cultura Económica, 1990 pp. 53-54

no realidad, y que entre sentir un placer en la máquina y sentirlo en la realidad, todos escogeríamos la realidad.

*Aceptemos esta propuesta que Nozick comparte con Platón pero ahora preguntémosle a Nozick qué ocurre a la hora de escoger entre un placer falso (el de la máquina de experiencias) y ningún placer, ¿escogeríamos la vida real sin placer? Es verdad que entre dos placeres prefiero el real, ¿pero eso quiere decir que prefiero la realidad dolorosa que el placer ficticio de la máquina de experiencias?*

Ambos filósofos, a la hora de plantearnos la disyuntiva de quien tiene que elegir, solo nos plantean la parte menos interesante de esta elección y olvidan plantearnos lo que mostraría el verdadero carácter de la decisión del ser humano. Pongamos a nuestro agente a elegir, no entre dos placeres, sino entre una vida real de dolor o inclusive de indiferencia sin dolor ni placer y una vida de placer falso enchufado a la máquina de las experiencias. La cosa cambia radicalmente y ahora pareciera, por lo menos intuitivamente, que nuestro agente elegirá la vida enchufado a la máquina.

Si le damos a escoger a un hombre que tiene relaciones virtuales con mujeres reales si no prefiere una relación real con una mujer real, lo más probable es que me diga que sí. Pero de aquí no puedo, como hacen Platón y Nozick, concluir que el ser humano prefiere la verdad y la realidad a lo ficticio o virtual pues esto, universalmente, hará más felices a todos los hombres. Para realmente afirmar que el ser humano prefiere una vida de verdad por sobre una virtual, debo preguntarle si aún cuando tuviese que vivir debajo de la tierra, aunque no pudiese ver el sol nunca más y no pudiese comer sino una masa proteínica que no sabe a nada pero le da todos los nutrientes necesarios él preferiría esta vida real a una virtual donde experimentaría los placeres de una cómoda vida burguesa de clase media y no notaría la diferencia. Es decir, el hombre que lleva una relación virtual preferiría una relación real, ¿pero qué ocurre si la decisión es entre la relación virtual y una vida sin relación alguna?

Es decir, que un placer falso es preferible a ningún placer aún a sabiendas de que el placer falso procede de creencias falsas. Si le damos a Cypher la opción de comerse un bistec jugoso y sabroso real en un mundo real que produzca placer (temperatura agradable, ambiente agradable, etc...) o comerse un bistec falso

que produzca placer, él escogerá la primera opción y preferiría el bistec real. Pero lo interesante es preguntarse qué ocurriría si agregamos a esas dos opciones una tercera opción que es la de ir a un mundo que no es agradable y donde no hay bistec pero que es real, ¿la decisión cambiaría? Todo se resume a la decisión que da pie a *The Matrix*, ¿tomamos la pastilla azul y despertamos en nuestra cama y creemos lo que queramos –como le dice Morpheus a Neo-, o tomamos la pastilla roja y descubrimos la realidad?

Si despojamos a Cypher de todas esas cualidades negativas que se le dan en la película para mostrarlo como el antihéroe, y lo dejamos a él solo con la decisión, Cypher no hace sino escoger lo que todos hubiéramos elegido: regresar a la matriz. “Yo sé lo que estás pensando”, le dice Cypher a Neo después de desenchufarlo de la matriz y llevarlo al mundo real, “¿por qué demonios no me tomé la pastilla azul?”

Si bien no es necesario, porque ya se ha hecho evidente, quisiera confesarme ante ustedes. Sé que para Platón es indiferente la opinión de las masas y lo que harían o dejarían de hacer los seres humanos. Sé que Platón considera que el placer no ocupa el segundo lugar a pesar de que “todos los bueyes y los caballos y todas las demás bestias lo concedan a la persecución del gozo”<sup>8</sup> pero me escudo detrás del hecho de que ante la pregunta por aquello que hace feliz al ser humano solo se le puede preguntar al ser humano. Si bien esto puede sonar a cometer la falacia naturalista (deducir el deber ser del ser), la prefiero cien veces a cometer la fantasía moralista de ignorar al ser humano y sus opiniones en lo que a su felicidad se refiere.

Para terminar quisiera apuntar al hecho de que es necesario hacerse una pregunta anterior a todas las que nos hemos hecho hasta ahora y que si es respondida claramente, ayudará a resolver el problema existente con los placeres basados en creencias falsas, y es la pregunta que le hace Morpheus a Neo durante su primer encuentro, “¿Qué es lo real? ¿Cómo defines lo real?”. Responder esta pregunta de manera adecuada iluminará este punto y facilitará la llegada a una eventual respuesta que, creo, apoyará aún más la hipótesis que he desarrollado con estas líneas.

---

<sup>8</sup> Platón: Op. cit. 67b,

## Reseña

**SEARLE, John: *El misterio de la conciencia*. (Tr. de Antoni Doménech Figueras de *The Mystery of Consciousness*). Barcelona, España, Paidós, 2000.**

---

Héber Antonio García Valero\*

Esta obra del filósofo americano John R. Searle reúne una serie de sus artículos publicados originalmente en inglés por *New York Review of Books*, entre 1995 y 1997. En ella expone nuevamente su filosofía de la mente, al igual que lo hiciera en sus anteriores obras como: *Intencionalidad* (1983), *Mentes, cerebros y ciencias* (1984) y *El redescubrimiento de la mente* (1992). Asimismo, en *El misterio de la conciencia*, estructurado en siete capítulos, evalúa críticamente algunas obras acerca de la conciencia escritas por diferentes autores como los siguientes: Francis Crick, Gerald Edelman, Roger Penrose, Daniel Dennett, David Chalmers e Israel Rosenfield. Éstos son los dos objetivos perseguidos por él en este trabajo. Nos dice: "Mi propósito al escribir este libro ha sido evaluar algunas de las concepciones significativas e influyentes del problema de la conciencia y, al hacerlo, presentar y tratar de justificar mis propias concepciones."<sup>1</sup> El criterio para escoger estos autores no es único. Dice: "Los elegí por una variedad de razones: algunos son excelentes; otros, influyentes, ejemplares, sugerentes o simplemente sintomáticos de confusiones que están al orden del día. Ninguno de ellos resuelve el problema de la conciencia, aunque algunos apuntan a una vía de solución."<sup>2</sup>

Al inicio de esta obra nos señala que encuentra la presente etapa de su vida como la más estimulante pero también como la más frustrante acerca del estudio de la conciencia. La parte interesante viene dada porque "la conciencia se ha convertido de nuevo en un asunto respetable –de hecho, casi central– como

---

1\*Magíster en Filosofía de la USB. Licenciado en Filosofía de la UCAB. Profesor en la Escuela de Educación de la UCAB. Correo electrónico: hebergarcia@cantv.net  
Searle, John: *El misterio de la conciencia*, p. 14.

2 Idem.

objetivo de la investigación en filosofía, en la psicología, en la ciencia cognitiva e incluso en la neurociencia (...).<sup>3</sup> A este logro él mismo ha contribuido con sus trabajos. De hecho éste era uno de sus propósitos en *El redescubrimiento de la mente*: devolverle a la conciencia su carácter de rasgo central de nuestra vida mental y mostrar cómo cuadra su existencia con los hechos obvios de las ciencias naturales. Perseguía hacer de la conciencia un elemento susceptible de una investigación científica puesto que es “(...) una parte de nuestra historia biológica en la misma medida en que lo son la digestión, la mitosis, la meiosis o la secreción de enzimas.”<sup>4</sup> Si bien el autor considera que se ha avanzado en esta dirección, y que hoy la conciencia es un problema del cual se ocupan físicos, psicólogos, matemáticos, biólogos, entre otros. También encuentra una parte frustrante en su estudio, pues “(...) el asunto está plagado de muchos malentendidos y errores que yo he venido detectando y criticando desde hace muchísimo tiempo.”<sup>5</sup> Concretamente, sostiene que “el mayor estorbo filosófico que se atraviesa en el camino de una noción satisfactoria de la conciencia es nuestra tozuda aceptación de un conjunto de categorías obsoletas, a las que adhiere una colección de presupuestos heredados de nuestra tradición religiosa y filosófica.”<sup>6</sup> Es decir, pretender con un lenguaje heredado de la tradición cartesiana del siglo XVII resolver un problema del siglo XXI. Pues se parte del presupuesto que expresiones como “físico”, “mental”, “dualismo”, “monismo”, entre otras son nociones claras y que los problemas tienen que resolverse en tales términos. Por ejemplo, considera que si además de cosas como las montañas, los planetas, el agua, etc., aceptamos la existencia de los fenómenos mentales, entonces, de alguna forma se nos señalará como partidarios de alguna versión del dualismo, según la cual en el universo hay dos tipos de sustancias metafísicamente distintas: las mentales y las físicas. Pero para Searle,

el dualismo, tal como se concibió tradicionalmente, parece una teoría sin horizonte esperanzador, pues partiendo de una distinción estricta entre lo mental y lo físico, no puede proceder a relacionar ambas cosas de un modo inteligible. Parece echar por la borda

<sup>3</sup> Searle, John: *Op. cit.* p. 11

<sup>4</sup> Searle, John: *El redescubrimiento de la mente* (Tr. Luis M. V. Villanueva de *The rediscovery of the Mind*), Barcelona, Crítica, 1992, p. 15

<sup>5</sup> Searle, John: *El misterio de la conciencia*, p. 11

<sup>6</sup> Searle E, John: *Op. cit.* p. 12

toda la concepción científica del mundo que trabajosamente hemos forjado durante cuatro siglos. ¿Qué hacer entonces? <sup>7</sup>

Ante la poca viabilidad del dualismo, muchos abrazan la perspectiva materialista en alguna de sus versiones y terminan por reducir o eliminar la conciencia a favor de alguna otra cosa: los procesos cerebrales o computacionales. Pero, “esos intentos reduccionistas para eliminar la conciencia son tan poco esperanzadores como el dualismo que tratan de reemplazar. En cierto sentido, son peores, pues niegan la existencia real de los estados de conciencia que supuestamente tratan de explicar.”<sup>8</sup>

Tanto el dualismo y el materialismo parece que no logran ofrecernos una adecuada concepción de la mente. Igualmente, nos colocan ante un falso dilema, es decir, entre por una parte, un enfoque no científico de la mente, representado por el dualismo y una perspectiva científica, representada por el materialismo. ¿Qué hacer?

Ante esta situación, Searle propondrá una concepción de la mente que logre superar ambas perspectivas y nos dé una solución al problema mente-cuerpo. La exposición de ésta es el objetivo del primer capítulo del libro y de sus conclusiones. Acá nos expone su concepción acerca de la mente: el “naturalismo biológico”. ¿En qué consiste? Veamos.

Él parte del reconocimiento de la existencia de la conciencia, de fenómenos “mentales”, cualitativos, subjetivos, pero que son a la vez parte del mundo natural, “físico”. Aunque considera que es difícil ofrecer una definición de la conciencia en términos analíticos, es decir, en términos que expresen la esencia subyacente a un fenómeno, sin embargo, señala que no encuentra problemas para ofrecer una definición del fenómeno en términos de sentido común, que se limitan a identificar a aquello de lo que se habla. Así tenemos entonces que “conciencia” es una expresión que

(...) alude a aquellos estados del sentir y del advertir que, típicamente, dan comienzo cuando despertamos de un sueño sin sueños y continúan hasta que nos dormimos de nuevo, o caemos en un estado comatoso, o nos morimos, o, de uno u otro modo, quedamos “inconscientes”. Los sueños son un tipo de conciencia, aunque huelga decirlo, de un tipo muy distinto del de los estados

<sup>7</sup> Searle, John: *Op. cit.* pp. 12-13

<sup>8</sup> *Idem.*

de vigilia. Así definida, la conciencia se enciende y se apaga... Así definida la conciencia es un fenómeno interno, en primera persona, cualitativo. Los humanos y los animales superiores son, obvio es decirlo, conscientes, pero no sabemos hasta dónde se extiende la conciencia, escala filogenética abajo.<sup>9</sup>

Searle considera ciertamente que no puede probar que la conciencia exista y que incluso no ve cómo se podría refutar a quien rechaza su existencia. Sugiere en forma jocosa, que procedamos a pellizarnos y a comunicar nuestros resultados en el *Journal of Philosophy*. No obstante, su punto de partida es aceptar la existencia de los fenómenos mentales y su ontología subjetiva. Ahora bien, el que sean mentales no implica que no son físicos y el que sean físicos no implica que no son mentales. Según el lenguaje cartesiano un aspecto no puede ser físico y mental al mismo tiempo. Sin embargo, no todo lo existente puede ser descrito en términos físicos o mentales, pues hay muchos fenómenos como los siguientes: los balances de pago, las oraciones no gramaticales, la destreza para esquiar, el gobierno del Estado de California, los goles marcados en un partido de fútbol, los matrimonios, el comercio, los estados de cuentas, etc., que son parte real de nuestro mundo, pero que no sabríamos dónde clasificarlos desde el lenguaje tradicional. ¿Son fenómenos físicos o mentales? El lenguaje cartesiano no nos permite responder esta pregunta. Sin embargo, todos esos elementos tienen un modo propio de existir. Es decir, constituyen una serie de hechos a los que él llama "hechos institucionales".<sup>10</sup>

Para superar las dificultades que nos presenta el léxico tradicional, él nos propone una terminología más elemental y fundamental que supere la oposición entre físico y mental. Nos sugiere distinguir entre rasgos relativos al observador y rasgos intrínsecos del mundo. Explicaremos brevemente en qué consisten.

Los rasgos intrínsecos del mundo son aquellos aspectos de la realidad cuya existencia es totalmente independiente de nuestras representaciones o creencias al respecto. En cambio, los rasgos relativos al observador son los rasgos del mundo que dependen de nuestras creencias, deseos y usos para su existencia. Veamos

---

<sup>9</sup> Searle, John: *Op. cit.* p. 19

<sup>10</sup> Al estudio de este tipo de hechos dedica Searle su obra *La construcción de la realidad social* (Tr. Antonio Doménech de *The construction of social reality*), Barcelona, España, Editorial Paidós, 1997, p. 236

un ejemplo. El que esto sea un destornillador, es un rasgo relativo al observador. Sólo es un destornillador en cuanto lo pensamos, lo creemos y lo usamos como tal. Nosotros lo hacemos para que cumpla con un propósito, con un fin, le asignamos una función. Sólo es un destornillador con relación a una serie de estados intencionales nuestros. En cambio, el que este destornillador posea una cierta cantidad de materia o sea atraído por la fuerza gravitacional no son rasgos que dependan de nosotros en ningún sentido para su existencia. Los rasgos intrínsecos del mundo son aquellos rasgos de la realidad que existen con independencia de nuestros fenómenos mentales, a excepción de los estados mentales mismos, que son intrínsecos a la realidad.

Desde esta terminología “serliana” se puede avanzar en la comprensión de la naturaleza de lo mental y del problema mente-cuerpo. Pues él va a sostener no sólo la existencia de los procesos neurofisiológicos del cerebro como sostenían los materialistas, sino también la existencia de los fenómenos mentales como afirmaban los dualistas. Ambos son rasgos intrínsecos de la realidad, hechos objetivos de la forma como es el mundo. Su aparición y surgimiento no ha sido algo que dependa de nuestras creencias o deseos al respecto. De esta forma la tradicional oposición entre lo mental y lo físico queda superada por esta terminología alterna que él nos propone. Pues todos los rasgos intrínsecos del mundo, los rasgos naturales, incluidos los fenómenos mentales, serían para él objeto de una investigación científica. Dice: “Si alguna tesis recorre de arriba abajo este libro es ésta: la conciencia es un fenómeno natural, biológico. Es una parte de nuestra vida biológica, como la digestión, el crecimiento o la fotosíntesis.”<sup>11</sup> Ahora bien, nos preguntamos: si ambos tipos de fenómenos existen y son rasgos reales del mundo, entonces, ¿cómo se relacionan?

Para explicarnos la relación entre ambos tipos de fenómenos, introduce la noción de causación. Sostiene que la conciencia y toda nuestra vida mental son sólo rasgos de nivel superior del cerebro que están causados por microprocesos del nivel inferior que se dan en el cerebro. Los rasgos de la mente son sólo procesos de nivel superior del cerebro causados por procesos de nivel inferior del mismo, al igual que la liquidez o la transparencia del agua son procesos de nivel superior causados por el comportamiento de los elementos de nivel inferior del mismo sistema. Ahora bien, la pregunta fundamental es: ¿Cómo procesos neurobiológicos del

11 Searle, John: *El misterio de la conciencia*, p. 13

cerebro causan la conciencia? A esta pregunta central, el autor no tiene respuestas que ofrecernos al igual que lo señalara en sus obras previas. ¿Por qué? Sostiene que la respuesta a la misma no puede provenir del campo de la filosofía sino de la biología, de la neurociencia. En la medida en que esta disciplina nos explique cómo los procesos neurológicos causan los procesos mentales desaparecerá el misterio de la conciencia, al igual que han desaparecido otros misterios acerca de cómo se inicia la vida o cómo ha evolucionado que ya la biología nos ha explicado. En la medida que progrese la neurociencia, se esclarecerá el misterio de la conciencia. Por eso en esta obra, Searle considera que los trabajos de los científicos Francis Crick y Gerald Edelman, que parten de la neurología para explicar la conciencia, se ubican en la dirección correcta. Sin embargo, el desarrollo de este tipo de estudio es todavía muy incipiente y se encuentra con una serie de dificultades tanto prácticas como conceptuales o teóricas como las siguientes. Entre las dificultades del primer tipo tenemos. En primer lugar, se estima que el cerebro contiene aproximadamente cien mil millones de neuronas y cada neurona tiene conexiones sinápticas con quizás centenares o miles de otras neuronas y todo este amplio proceso complejo acontece dentro de un espacio más pequeño al de un balón de fútbol, lo cual hace muy difícil su estudio. Por otra parte, es difícil trabajar sobre los microelementos del cerebro sin dañarlos o matar el organismo. Entre los obstáculos teóricos o de orden filosófico que son las que a él le interesan, tenemos varios.

En primer lugar, el autor considera que la misma pregunta acerca de cómo procesos neurológicos causan procesos mentales, ya está cargada de elementos filosóficos. Muchos filósofos mantienen que entre unos y otros fenómenos no pueden darse una relación causal. Así los dualistas prefieren sostener que existen en el universo dos tipos de sustancias metafísicamente opuestas: las mentales y las físicas. Sólo las segundas son objeto de la investigación científica, mientras que las primeras están más allá del mundo físico. Uno de los autores más representativos de esta posición es para Searle el famoso neurobiólogo y premio Nóbel Sir John Eccles, “quien cree que Dios añade el alma al feto no nato a la edad aproximada de tres semanas.”<sup>12</sup> Considera que muchos filósofos y científicos siguen siendo presa del dualismo. Uno de ellos es Roger Penrose. De éste dice: “es un dualista en el sentido de que no cree que vivamos en un mundo unificado, sino en la existencia de un mundo

---

<sup>12</sup> Searle, John: *Op. cit.* p. 20

mental separado, “anclado” en el mundo físico.”<sup>13</sup> Para Searle hay que abandonar el dualismo y concebir la conciencia como un fenómeno biológico semejante a cualquier otro como la digestión, la secreción de la bilis o la fotosíntesis. Igualmente, considera que la aceptación de la causación no implica que toda causación implique dos acontecimientos opuestos, secuencialmente ordenados en el tiempo, pues si bien muchas relaciones causales son de este tipo, no todas siguen el mismo modelo. Por ejemplo, si hablamos de la solidez de la mesa o la liquidez del agua, estas propiedades se explican causalmente por la conducta de las moléculas de que se componen estos sistemas. Ahora bien, en ambos casos tanto la solidez como la liquidez no son acontecimientos extra de la mesa o del agua, son meros rasgos de estos sistemas. Él considera que estos ejemplos de causación, proporcionan modelos adecuados para explicar las relaciones entre los estados mentales y los estados neurofisiológicos. Sostiene:

Procesos de bajo nivel en el cerebro causan mi presente estado de conciencia, pero ese estado no es una entidad separada de mi cerebro; al contrario, no es sino un rasgo de mi cerebro en el momento presente. Dicho sea de pasada: este análisis... nos proporciona una solución para el problema tradicional mente-cuerpo, una solución que evita tanto el dualismo como el materialismo, o al menos, el modo tradicional de concebirlos.<sup>14</sup>

A estas dificultades, se suma una tercera que proviene para él del uso de la expresión *qualia*. Nos dice:

Yo mismo vacilo en el uso de la palabra *qualia*, y en el de su singular *quale*, porque sugieren que hay dos fenómenos separados, conciencia y *qualia*. Ello es, no obstante, que todos los fenómenos conscientes son experiencias cualitativas, subjetivas, y de aquí que sean *qualia*. No hay dos tipos de fenómenos, conciencia y *qualia*. No hay sino conciencia, que consiste en una serie de estados cualitativos.<sup>15</sup>

Finalmente, otra dificultad a la cual le ha prestado mucha atención en sus diversos trabajos sobre la mente, es a la metáfora computacional de la mente. Es decir, la concepción que sostiene que la mente es al cerebro lo que el software es el hardware. Sostener que tener mente equivale a tener un programa de computadora. Éste es el punto de vista de la Inteligencia Artificial fuerte (IA) que

<sup>13</sup> Idem.

<sup>14</sup> S Searle, John: *Op. cit.* p. 21

<sup>15</sup> Searle, John: *Op. cit.* p. 22

él rechaza. Él nos recuerda su argumento de la habitación china, el cual lo resume en la siguiente estructura:

1. Los programas son enteramente sintácticos.
  2. Las mentes tienen una semántica.
  3. La sintaxis no es lo mismo que, o no es suficiente para la semántica.
- 

Por consiguiente: los programas no son mentes. (Q. E. D.)

Refutar este argumento implica mostrar que alguna de las premisas es falsa, pero para él ésta no es una tarea fácil. A este argumento se han dado muchas réplicas, pero también se han hecho ciertas interpretaciones erradas del mismo. Por ejemplo, suponer que él lo que persigue es demostrar que las máquinas no pueden pensar o que el cerebro no es un computador. Sin embargo, él sostiene que ambas cosas en cierto sentido son verdaderas, pues el cerebro es una máquina biológica y puede pensar, entonces existen ciertas máquinas que pueden pensar. Igualmente, el cerebro a veces computa, puede sumar  $3 + 3$  ó  $4 + 4$ , entonces, en cierto sentido es un computador. Ahora bien, lo que él ha pretendido mostrar con el argumento de la habitación china y rechaza de la IA fuerte es creer que tener una mente equivale a un programa de un computador. Pues tal como lo muestra el argumento, poseer una mente no es cuestión sólo de sintaxis, de manipulación de signos sino que se requiere de la comprensión de significados, de una semántica. En *El misterio de la conciencia* retoma y expone de nuevo el argumento, para mostrar que dicho argumento concedía demasiado en sus versiones anteriores, ya que concedía que el programa era capaz de tener una sintaxis. Ahora bien, él sostiene que la pura física o electrónica del sistema, el poder operar con un conjunto de símbolos abstractos a una gran velocidad debido a su fuerza bruta, no es suficiente para atribuir una mente al computador. Dice:

El hecho que convierte a sus impulsos eléctricos en simbólicos pertenece a la misma clase de hechos que convierten en símbolos a las marcas de tinta estampadas en las páginas de un libro: nosotros hemos diseñado, programado, impreso y manufacturado esos sistemas; por eso podemos tratar y usar esas cosas como símbolos. En una palabra, la sintaxis no es intrínseca a la física del sistema, sino que está en el ojo del observador.<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> Searle, John: *Op. cit.* p. 27

Si bien el autor rechaza la IA fuerte, defendida por autores como Dennett y Chalmers, va a aceptar la IA débil. ¿Qué sostiene la IA débil? En sus palabras lo que afirma es que: “el computador es una herramienta útil a la hora de hacer simulaciones de la mente, como lo es a la hora de simular cualquier cosa que podamos describir con precisión, ya sean pautas meteorológicas o el flujo monetario de la economía.”<sup>17</sup>

Una vez expuesta su filosofía de la mente, inicia la valoración crítica de la obra de cada uno de los siguientes autores Francis Crick, Gerald Edelman, Roger Penrose, Daniel Dennett, David Chalmers e Israel Rosenfield.

La obra de Searle concluye con una serie de aclaraciones acerca de su naturalismo biológico, y de sus críticas a la IA fuerte como paradigma dominante dentro de la filosofía de la mente materialista. Para él ningún autor resuelve el problema de la conciencia, pero considera que quienes lo abordan desde la perspectiva de la neurociencia, sin reducir o eliminar la conciencia en favor de otra cosa distinta, están en la dirección correcta. Este texto, repite sus críticas tanto a la perspectiva dualista como a la perspectiva materialista. Su labor sigue siendo eminentemente destructiva y crítica de los errores cometidos en los estudios del problema de la conciencia desde ambas perspectivas. Sin embargo, echamos de menos en el autor aportes y propuestas en la vía hacia el esclarecimiento de este misterio. Si bien insiste en aclarar lo relacionado con la ontología de los fenómenos mentales poco o nada nos propone con relación a la epistemología a seguir para abordar los mismos. Es decir, nada nos dice acerca de cómo estudiar científicamente la mente, en qué puede consistir una ciencia o trabajo científico acerca de la conciencia, a qué tipo de leyes se espera poder llegar en su estudio. Pareciera que considera que el trabajo filosófico acerca de la naturaleza de lo mental, debiera limitarse a analizar y criticar lo que se ha hecho hasta el momento en este campo, puesto que el problema acerca de cómo procesos neurales causan la conciencia, es a su juicio, propiamente una tarea no filosófica.

<sup>17</sup> Searle, John: *Op. cit.* p. 23



## Discusión

### **El hombre como ser histórico. Del “modo de ser histórico” al “ser histórico” en el pensamiento de Mario Sambarino.**

Mario A. Herrera Aldana\*

#### **A modo de introducción.**

La cuestión acerca de la *historia* se nos presenta en estas líneas como problema a trabajar. No parece cosa fácil y comprensible a primera vista, pues la envuelve cierta ambigüedad en cuanto a término. Ello nos introduce en la pregunta: ¿qué es lo que llamamos específicamente historia? La ambigüedad parece provenir del uso del término y por las relaciones que pueden considerarse a partir de su significado.

Histórico, historiográfico, historiografía, historicidad, historiografiable, historiable... todos estos términos tienen quizá una relación estrecha, que a su vez hablan o implican al tiempo, a los hechos y a los individuos. Es aquí donde encontramos la explicación sobre la “historia” de Sambarino. Estos últimos tres términos jugarán una importancia especial y nos permitirán la comprensión de que es aquello que verdaderamente guarda relación con lo que llamamos «historia» y que es lo que podemos considerar como una aplicación u otra concepción del término.

#### **En torno al concepto de historia:**

El término «historia» proviene del griego *ιστορία*: *investigación, ciencia* (de *historein*, describir, investigar). Aristóteles lo identifica con «el conocimiento de lo individual», y ello tiene cierta semejanza con el planteamiento de Sambarino, puesto que historicidad e individualidad guardan estrecha relación. En efecto, aquello que hace historia, como también aquello que es historia y acontece como historia implica necesariamente la realidad de los individuos. Estos se enmarcan, como veremos, en una historia constituyéndola

\*Estudiante de Filosofía de la UCAB. Correo electrónico: frmario19@hotmail.com

y realizándola. Así, pues, todo parece indicar que historicidad e individualidad se exigen recíprocamente<sup>1</sup>.

Sin embargo, dos parecen ser las formas en las que hoy día se suele usar la palabra: como «conjunto de hechos acontecidos en el pasado referibles al hombre» (significando las *res gestas*: cosas o hechos hechas o acontecidas, que son relevantes) y también «investigación y descripción de estos mismos hechos pasados» (significando la *historiam rerum gestarum*: historia de esas cosas o hechos hechas o acontecidas y que se consideran importantes o relevantes). El primer sentido alude a la realidad del hombre que se desarrolla, como individuo social, en el tiempo; alude en definitiva, a la historicidad de la existencia humana. El segundo remite al conocimiento de esta misma realidad; a la historia de lo que acontece; en este segundo sentido se le da también el nombre de historiografía<sup>2</sup>.

A estas dos acepciones (historicidad e historiografía) se refiere Sambarino en su artículo "Individualidad e Historicidad" y busca explicarlas. A tenor de ello su exposición parte del *situar al hombre*, aunque no lo indica precisamente con esta expresión, pero podríamos indicar que a esto se refiere cuando dice: "Todo hombre existe en un determinado tiempo..."<sup>3</sup>. Este «situar» al hombre se da primeramente en el orden del «tiempo» en la argumentación del autor; sin embargo, no estará desligado de un situar en el «espacio» (que juega una relación intrínseca o implicativa con la cultura<sup>4</sup>). En este existir se da lo que se llama «proceso histórico», esto es, *el transcurso en que tienen lugar cursos complejos de permanencias y cambios selectivamente considerados*<sup>5</sup>. Es acá donde se podría situar a la historiografía. Ésta se ocupa de estos «cursos complejos de permanencias» y de los «cambios selectivamente considerados» "cuando puede y como puede". Asimismo, esta noción de «selectividad» va a jugar un papel determinante en la tarea de la historiografía, pero también la de historicidad, a tal punto de convertirse en «criterio», lo cual veremos más adelante.

1 Cf. p. 6. Sambarino, Mario: "Individualidad e Historicidad", en *Cuadernos Uruguayos de Filosofía*. Vol. V. Montevideo, pp. 5-15, 1968

2 Cf. Cortés J. y Martínez A: *Diccionario de filosofía en CD-ROM*, Barcelona, editorial Herder, 1996

3 Sambarino, M: Op. cit., p. 5

4 Cf. Idem.

5 Idem.

El objeto de esta ciencia [historiografía], por tanto, son los hechos pasados del hombre (no de la naturaleza, porque en este caso se trataría sólo de una «historia natural», tal como se denominaban en el s. XVIII a las investigaciones descriptivas sobre la naturaleza, y no de una «historia humana»), pero no cualquier clase de hechos, sino aquellos precisamente que se consideran relevantes social o políticamente: las *res publicae gestae*, no las cosas privadas. De las primeras y no de las segundas se construye la historia, y le es esencial a esta ciencia el ser una narración cronológica y objetiva de los acontecimientos, es decir, la temporalidad. Por tanto, de los hechos en su acontecer lineal, en el que es posible establecer relaciones de causa y efecto, y no de mera sucesión, es que se procura al mismo tiempo una interpretación y explicación de los mismos<sup>6</sup>.

### «Modo histórico de ser» y «ser histórico»

Sambarino, no obstante, no se queda en este planteamiento, su argumentación se dirige a la noción de «historicidad», y el haber indicado al hombre «situado» parece estar en pro de este discurso. El planteamiento continua indicando que «cada ser humano es inseparable de un tiempo histórico»<sup>7</sup>. Con esta idea de «tiempo histórico» indica lo que se comprende como «historia de un tiempo», en tanto que este es un *proceso real, efectivo y vivido*<sup>8</sup>.

Ahora bien, en este «trascorrir» del «proceso» y del «tiempo», se ven implicados «grupos humanos». Es decir, no sólo cada ser humano se debe a un tiempo, sino que cada grupo humano está «enlazado» y guarda relación con un tiempo. Este argumento de Sambarino apunta quizá a una ontología de lo histórico en el hombre, una exigencia constitutiva, a tal punto que nos dirá: «nadie puede escapar de su tiempo, y por tanto de lo que en su tiempo acontece»<sup>9</sup>, ello ni siquiera por un traslado en el espacio; más bien, este traslado en el espacio parece ponerle en otra «coyuntura histórica», que lo *aliga*, lo introduce, le implica, le religa al proceso histórico de ese otro lugar. De ahí, que afirme que *una persona humana es histórica en cuanto a su modo de ser*. En este sentido, lo histórico parece ser la evidencia de cómo actúa el hombre; lo

6 Cf. Cortés J. y Martínez A. Morató y Antoni Martínez Riu.

7 Sambarino, M.: Op. cit., p. 5.

8 Cf. Idem.

9 Idem.

que es y lo que hace se expresa históricamente, ya que forma parte de una historia, de un colectivo, lo cual llamamos «cultura», que constituye y le constituye, y es su espacio vital.

Esta idea de «modo de ser» expresa para el autor «lo propio del hombre» referido a un *carácter histórico*<sup>10</sup>. Sin embargo, algo más parece decirse cuando se usa otra expresión: *modo histórico de ser*, pues esto está directamente relacionado la noción de historicidad<sup>11</sup>:

Historicidad, en este sentido, hace mención, por una parte, de lo que es susceptible de ser historiado (lo historiografiable, pues); por otra, se refiere a lo que posee historia, en razón de su modo de ser, esté o no destinado a la historiografía.<sup>12</sup>

Según Sambarino *el modo de ser es histórico en cuanto es fruto de la historia*, es decir, «consecuencia» de un *proceso histórico*. En efecto, ya se indicaba que el hombre está indisolublemente unido a tal proceso, como además está *inseparable del proceso genético que lo condiciona psicofísica y culturalmente*. En esta medida, su «participación» en un «colectivo» es lo que se presenta como *histórico*. De lo que resulta que en dicha participación también se constituye en «agente» de lo que como historia «acontece»<sup>13</sup>. Así, pues tenemos tres cuestiones que parecen, por tanto, estar relacionadas con lo que llamamos histórico: lo cultural, lo genético y lo que hacemos como agentes. En esta medida, parece factible afirmar que lo que es histórico en el ser del hombre —según se indica—es precisamente su *ser*.

#### ***Analogía entre individualidad e historicidad:***

Esta afirmación nos introduce en la relación implicativa que existe entre lo individual y lo histórico. De este planteamiento resulta un propósito: «tratar[emos] de indagar en qué sentido se puede hablar de historicidad en cuanto modo de ser de la existencia humana, habida cuenta de lo que ha de entenderse por historia individual en esta última»<sup>14</sup>.

---

10 Cf. Idem.

11 Idem.

12 Ibid., p. 6

13 Idem.

14 Idem.

Esta relación implicativa se da en virtud de comprender al individuo como «cambio», «proceso en curso», «sucesión de aconteceres». Ello es lo que permite hablar de “la historia de éste determinado hombre”<sup>15</sup>:

“Cada uno tiene su propia historia”. En su acepción más trivial este juicio significa que cada uno es un ser distinto, solidario de un conjunto de sucesos que contribuyen a definir su personalidad como diversa de la de los otros. De este sentido surge que esa historia es “individual”; y se piensa que su contenido está constituido por “hechos”, dotados de una forma objetiva de ser.<sup>16</sup>

Se da así una analogía con la noción de individualidad; así como es único y dinámico el proceso en el cual el hombre se constituye como persona humana, así de la misma manera se constituye como figura «histórica». “De esta manera pudiera decirse que cada uno es histórico en cuanto en su ir siendo se configura como histórico”<sup>17</sup>. Es decir, en el proceso o curso en el que el hombre va siendo se constituye como histórico. Por lo que no es histórico todo aquello que hacemos o nos sucede, sino que en el curso de la vida esto se va dando. En efecto, así como no nacemos “hechos”, y, por ello, nos formamos y aprendemos y tenemos que crecer psíquica, social y científicamente, del mismo modo sucede para hacernos históricos. Claro está que todo lo que sucede se da en la historia, pero no todo ello es reconocido como histórico. Lo *histórico* está unido a ese proceso de *ser*, que el individual, pero está necesariamente en relación con aquello que es «colectivo».

Por ende, dos acepciones tenemos para lo que denominamos «histórico». Una primera se refiere a aquello que constituye la personalidad de un individuo, *esos sucesos que contribuyen a su definición*; es a esto lo que se denomina «historia individual», *todo lo atinente a un “X”*<sup>18</sup>, que efectivamente tiene que ver con el “modo histórico de ser”. “Por «modo histórico de ser» o «historicidad» habría entonces que entender una consecuencia de la forma particular de *estructurarse temporalmente la existencia humana*”<sup>19</sup>.

---

15 Idem.

16 Ibid., p. 7.

17 Idem.

18 Idem.

19 Ibid., p. 6

En la segunda acepción encontramos una «solidaridad» a un conjunto de sucesos. «Histórico» parece entenderse aquí, no obstante, también, como importante o relevante, y esto es lo que se llama historicidad en cuanto nombre abstracto<sup>20</sup>. Es lo que se evidenciaba con aquello que se decía sobre ser agentes. Ello nos pone frente a las características de un sector de lo real, *en el que todos somos historiadores al contar la propia historia o la de otros*, mostrando esa solidaridad en la "historicidad" que nos ocupa. Ello es distinto de lo que entendemos por "historia individual", pues se refiere a las significaciones que guardan relaciones entre sí, es decir, a aquello que está tocado por un sentido colectivo, y que no necesariamente es ciencia histórica.

Así, pues, ambas acepciones nos centran en el individuo, y es que la vida individual es una «totalidad en curso», de ahí que se comprenda como *indefinida en su formación*, es decir, que *no se integra jamás de manera definitiva*, ya que no es una totalidad conclusa de hechos aislados, ni de hechos entrelazados, ni de ambas cuestiones a la vez. Es un dinamismo en el que el pasado "se reelabora" de continuo *en función del presente y del futuro*, por lo que muchos elementos desaparecen de su contenido y otros afloran. Así, pues, puede cambiar también el sentido de sus contenidos debido a la variación entre su ser y su valoración<sup>21</sup>. Ahora bien, este proceso no concluye nunca. "Ni aun la muerte hace conclusa nuestra historia; simplemente nos impide ser partícipes activos en su hacerla, rehacerla y deshacerla, de suerte que sus contenidos y significaciones quedan entregados a las historias de otros"<sup>22</sup>.

### ***Cultura y relevancia como posibilidad de la historia:***

Este «entregar a la historia de los otros» posibilita la ciencia histórica. Puesto que la relevancia de una determinada historicidad particular, debido a su significatividad, se torna historiografiable, se torno en contenido de estudio. Pero ello sólo es posible en virtud de esa capacidad de historicidad en el hombre. A la ciencia histórica, por tanto, le precede necesariamente la historia individual, vivida efectiva y realmente; es ésta la que se torna significativa para un colectivo, la cultura, y desde ella se hace historia, en el sentido de ciencia. Pero en la cultura en cuanto ámbito de desarrollo humano

20 Cf. Idem.

21 Ibid., pp. 7-8

22 Ibid., p. 8

se hace historia también como historicidad, es decir, en el acontecer de cada particular se va haciendo la historia de un grupo humano, y el conjunto de todas estas historias en relación constituye, por decirlo así, una historia universal. Universal no como abstracción aplicable a todos, sino como aquello de lo cual todos somos parte esencial. Es aquí en donde encontramos la aplicación no tanto científica de criterios para determinar lo histórico.

En el proceso la «reducción» de los contenidos en la vivencia concreta que cada individuo tiene de su propia historia es inevitable. La historia aparece como producto de una tarea selectiva de los contenidos (en lo que se da esa relectura y significatividad o valor). Pero dicha selección no tiene que ver con aquella otra que hace el historiador con los materiales que cuenta para «historiar», sino que parece ser una manifestación de la vida humana misma (por eso es la historicidad un modo de ser), en la que *no todo* («hechos salientes») *lo que ha sido vale indistintamente como histórico*. ¿Qué es, entonces lo histórico? «Lo histórico representa un signo selectivo (relevante) de lo sido (lo acontecido)<sup>23</sup>. Ahora bien, Sambarino nos advierte que *nada es de por sí histórico ni hay relevancias en sí, ni en lo colectivo ni en lo individual*, en virtud de que esto no hace sino expresar un *valor* para determinado grupo y época<sup>24</sup>. Esto, como criterio, es lo que sucederá con lo que concebíamos como pasado en el futuro, y no por ello perderá algo de su ser histórico<sup>25</sup>. De la misma manera pasará también a formar parte de la historia de otros, no con la totalidad de sus contenidos, pero ello evidencia que el pasado es selectivo, pero no como hechos aislados, sino como «integración organizada». He aquí que se vea en este proceso una conexión entre lo temporal, lo que da sentido y la vigente, es decir, una transinstantaneidad en una transindividualidad; esto es una estructura ontológica que es conciencia de la temporalidad no al margen de la experiencia, sino que la integra y le otorga carácter axiológico (valorativo, significativo), por lo que no está sujeto a individuos, sino que les integra y les trasciende, trascendiendo su espacio y su tiempo<sup>26</sup>.

---

23 Idem.

24 Ibid., p. 9

25 Ibid., p. 12

26 Ibid., p. 13.



## NOTICIAS

Eventos y Participaciones de la Escuela de Filosofía  
UCAB y de su cuerpo profesoral.

Año académico (octubre 2005 - junio 2006)

Jornadas de investigación de la UCAB.

Fecha: Martes 22 de Noviembre de 2005

Lugar: Sala Simón Planas. Mesa de Filosofía.

Hora: 10 am hasta 12 m.

Ponentes:

José Lezama, *La idea de libertad según Daniel Dennett.*

Sandra Pinardi, *Apuntes acerca de la violencia.*

Oscar Reyes, *Salsa y control: la identidad en una síncope y un balazo.*

Arturo Serrano: *Retórica y política en la obra de Luis Castro Leiva.*

Moderador:

Jesús Hernaez, director de la Escuela de Filosofía.

Homosexualidad: ¿Asunto Resuelto? Diálogo abierto de tres posiciones:  
Filosofía, Ciencia y Religión.

Fecha: martes 17 de enero de 2006

Lugar: auditorio Hno. Lanz/ PB módulo 2 de la UCAB.

Hora: 10 am hasta 12 30 p.m.

Ponentes invitados:

Leandro José Boscán (sociólogo), Rubén Hernández (médico, psiquiatra,  
sexólogo), Tamara Adrián (abogado)

La mirada del cine. Filosofía, verdad y devenir

Fecha: miércoles 1ro de febrero de 2006

Lugar: auditorio Sala de usos múltiples Edif. Cincuentenario de la  
UCAB.

Hora: 4:00 p.m. a 6:00 p.m.

Conferencia dictada por el:

Profesor invitado: Dr. Victor Krebs.

Universidad Pontificia del Perú.

“Lo político y lo religioso ¿retos de la laicidad?”.

Profesor invitado: Dr. Henry Peña-Ruiz

Instituto de Estudios Políticos de París

Lugar del encuentro: Sala Sivensa

Miércoles 15 de febrero de 2006

Hora: 4:30 a 6:00 p.m.

Freud. 150 años después

Profesores ponentes:

Javier Seoane, Carlos Rivas, Lizette Navas, Adrián Liberman y Susana  
Strozzi.

Lugar del encuentro: Auditorio Hermano Lanz

Jueves 4 de mayo de 2006.

Hora: 9 am a 12 m.

Foro sobre la película: El Código Da Vinci: ¿Libro del bochinche?

Bajo los auspicios de La Escuela de Filosofía y la Cátedra Abierta de  
Pensamiento Cristiano

Ponentes invitados:

Prof. Agustín Moreno. P. Juan Perón, SDB y P. José Ríos, S.J

Lugar del encuentro: Auditorio Hermano Lanz.

Miércoles 14 de junio de 2006.

Hora: 12:00 m.



## REVISTAS RECIBIDAS POR CANJE

*Iter Humanitas. Instituto de Tecnología para religiosos. Universidad Católica Andrés Bello. Caracas, n° 1, enero-junio 2004, pp 186*

Contenido: I. VII Jornadas de reflexión filosófica. Ponencias: *Discernimiento, existencia y realidad: Una aproximación filosófica al discernimiento espiritual*, Prof. Dr. Nelson Tepedino. *La justicia como criterio de discernimiento para superar la actual situación histórica*, P. José Virtuoso, S.J. *El análisis filosófico de los fenómenos políticos: Un criterio elemental para examinar la realidad venezolana*, Prof. Rafael García Torres. *¿Cuáles son los cambios posibles en la sociedad venezolana actual? ¿Algunos de esos cambios pueden conducir a una sociedad post-capitalista?* Prof. Dr. Enrique Alí González Ordogoisti. II. Artículos: *Sobre la racionalidad de los procesos de conversión*, Prof. Dra. Luz María Barreto. *La teología como acontecimiento lingüístico: la forma analógica del lenguaje y la teología a partir de Gustav Siewerth y Hans Urs Von Baltasar*, Prof. Dr. Rafael Luciani. *El hombre redimido. Homenaje a los 100 años del nacimiento de Kart Rahner*, Prof. Félix Palazzi.

*Iter Humanitas. Instituto de Tecnología para religiosos. Universidad Católica Andrés Bello. Caracas, n° 3, enero-junio 2005, pp 156*

Contenido: I. X Jornadas de Filosofía. Ponencias: *Palabras de apertura de la X jornada de filosofía ITER-UCAB*, Prof. Dr. Rafael Luciani (ITER-UCAB). *Ensayo sobre la posibilidad de una filosofía fundamentada por la perspectiva cristiana: El caso de San Agustín*, Prof. María Guadalupe Llanes (UCV). *La historia como reflexión ética: ética, teología y memoria a inicios del siglo XXI*, Prof. Tomás Straka (UCAB). *La filosofía y su historia*, Prof. Rafael García Torres (ITER-UCAB). II. Artículos y Reflexiones: *La ordenación: regla epistémica regente del pensamiento de Santo Tomás de Aquino*, Prof. William Rodríguez (UCAB). *Física y cosmología en los albores de la modernidad*, Prof. Jorge Machado (USB). *Consideraciones sobre la ontología occidental desde la perspectiva filosófica de Emmanuel Lévinas*, Prof. Eloy Rivas, S.J. (ITER-UCAB). *Pobres y excluidos aún... y por mucho tiempo*, Prof. Carmen Dyna Guitián (UCV). *Paso del latín a las lenguas romances*, Prof. Bruno Manara (ITER).

*ConcienciActiva. Revista de ética y valores en un mundo globalizado. Fundación ConcienciActiva. Caracas, n.º 10. Octubre 2005.*

Contenido: Artículos: *El olvido de los valores*, Atanasio Alegre. *La Investigación cualitativa*, Miguel Martínez. *Diálogo y participación en la democracia ciudadana, según Ana Arendt*, Carlos Kohn. *Arte, fin de*

*siglo y Revolución*, Inés Quintero. *Picón Salas: el gesto de una escritura*, Juan Cristóbal Castro. *La globalización: un nuevo mestizaje*, Luis Javier Hernández. *La casa caramelo de Miguel James*, Arnaldo E. Valero.

**ConcienciActiva. Revista de ética y valores en un mundo globalizado. Fundación ConcienciActiva. Caracas, n.º 11. Enero 2006.**

*Contenido:* Artículos: *Cuadernos del destierro: como raíz axiológica de la poesía de Rafael Cadenas*, Antidio Cabal. *La paz, la paz... ¿podemos alcanzarla algún día?* F. Javier Duplá s.j. *El respeto al otro*, Alberto Villegas. *Relación médico-paciente*, Fernando Guzmán. *Ser profesor universitario*, Venezuela y la Gran Colombia en la mirada de Sir Robert Jer Porter, 1825-1830, Juan Carlos Aspúrua. *Lleva quien deja... Frente a lo que venga*, Marcelino Bisbal. *Las leyes raciales*, C. Armando Figueredo. *Homenaje a Alberto Rosales*, Roberto Walton.

**ConcienciActiva. Revista de ética y valores en un mundo globalizado. Fundación ConcienciActiva. Caracas, n.º 12. Abril 2006.**

*Contenido:* Artículos: *¿Por qué los países pobres son pobres y los países ricos son ricos?* Hugo J. Farías. *La subversión, entre la ética y la estética. A propósito de la obra poética de Caupolicán Ovalles*, Carmen V. Carrillo. *La Libertad como base fundamental de la prosperidad*, Rafael Alfonso H. *La locura y la creación narrativa. A propósito de Rosa Montero*, Alfonso Gisbert. *El Quijote e Hispanoamérica. Cuatrocientos años de travesía*, Arturo Gutiérrez Plaza. *Trampas de lectura*, Carlos Sandoval.

**Philosophica. Revista del instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso Chile, n.º 27. 2004. p. 439.**

*Contenido:* I. Artículos: *Los diversos estados de naturaleza de Thomas Hobbes*, Timo Airaksinen. *El grado cero de la herencia*, Alejandro Bilbao Z. *Dos naciones históricas de la libertad*, Francisco Carpintero. *Realidad y logos ¿Es Zubiri un pensador posmoderno?* Ricardo A. Espinoza Lolos. *Una aproximación al pensamiento de Bernhard Welte*, César Lambert. *Fichte. Fundamentos de la querella sobre el ateísmo*, Hugo Ochoa. *Representación tetravalente de la tabla de verdad de la equivalencia*, Niels Offenberger y Jorge Roetti. *Abelardo y Eloísa: Drama filosófico*, Juan Carlos Ossandón Valdés. *La fenomenología y las ciencias humanas y bio-sociales. Su convergencia en un importante momento de cambio de paradigmas*, María Luz Pintos Peñaranda. *Estética e inmanencia en el pensamiento de Nietzsche*, José Manuel Romero Cuevas. *Hans Jonas: La relación ser y deber*, Mauricio Schiavetti Rosas. *El pragmatismo consecuente en K. Popper*, Mirko Skarica. *Violencia e intersubjetividad en Sartre*, Claudio

Troncoso Barría. *Autorreflexión y contemplación: la comprensión del mundo en Ernst Cassirer*, Ignacio Uribe Martínéz. *El hipertexto y las nuevas retóricas de la postmodernidad. Textualidad, Redes y Discurso Ex-céntrico*, Adolfo Vásquez Rocca. II. Documentos: *Apelación al público del doctor en Filosofía ordinario en Jena, J. G. Fichte, respecto de la orden de confiscación del príncipe elector de Sajonia en el que se le imputan expresiones ateístas, un escrito que se ruega leer antes de ser confiscado*. J. G. Fichte. *Acerca del fundamento de nuestra creencia e una divina providencia*. J. G. Fichte.

**Philosophica. Revista del Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile, n.º 28. 2005. p. 436.**

Contenido: I. Artículos: *Kant, Acerca de Hobbes, la paz y la obediencia*, Timo Airaksinen y Arto Sittonen. *Die Grundstimmung en el pensamiento tardío de Heidegger*, Valentina Buló Vargas. *Consecuencias Filosóficas y políticas derivadas de la razón comunicativa*, Marta de la Vega Visual. *En torno al problema del ereignis...das ereignet das sein*, Ricardo A. Espinoza Lolás. *Zubiri y el desarrollo de la causalidad*, Thomas B. Fowler. *La constitución de Atenas: una lectura desde Aristóteles*, Héctor García Cataldo. *La bella y la buena muerte: la Grecia épica y Sócrates*, Rachel Gazolla. *Ellacuría, discípulo de Zubiri*, Antonio González. *La belleza matemática y el pensamiento: Shafterbury y Gian-Carlo Rota en la encrucijada*, Godofredo Iommi Amunátegui. *Filología y logos: sobre las escuelas de traductores y las ediciones de la metafísica de Aristóteles*, Dietrich Lorenz Daiber. *Amodal interpretation of platonic forms*, Valentin Muresan. *La existencia como predicado del pensamiento*, Ardí Neumann. *El pragmatismo en la formación de Zubiri*, Antonio Pintor-Ramos. *Mimesis poética e imitatio pictórica, la disputa romántica sobre la pintura como justificación de la crítica de Arte*, Gonzalo Portales. *En torno a la verdad (1951)*, Jorge Eduardo Rivera. *¿Es la participación una noción con contenido real o mental?* Juan Fernando Sellés. *El gobierno global según Dante*, Mirko Skarica. *“Todo lo efímero es sólo una imagen” Imagen de lo carente de imagen. Rebasamiento de los límites en torno a la hermenéutica de las representaciones religiosas que hablan del más allá*. Bernhad Uhde. II. Documentos: *Acerca de la dignidad del ser humano, conclusiones de las lecciones filosóficas dadas por, J.G. Fichte. El anuncio hecho a María*, J.G. Fichte.

**Filosofía. Revista del postgrado de Filosofía de la Universidad de los Andes. Mérida. Venezuela, n° 14. enero-diciembre. 2003. p. 264.**

Contenido: I. Traducciones: *Martin Heidegger: Hölderlin y la esencia de la Poesía* (Traducción: Gunther Blessing y Eleazar Molina). *Aristóteles: Acerca de las lecciones sobre naturaleza física B1*. (Traducción: Miguel Montoya Salas) II. Corpus: *El concepto de dŪnamiz koinwn̄az como el*

sentido del Ser, Agustín Rodríguez. *Sobre los principios de la forma del mundo sensible y del inteligible en la Disertación Inaugural de Kant*, Gustavo Sarmiento. *Cien años de pensamiento social*, Pompeyo Ramis. *La racionalidad del mundo real en regiones de transición*, Plinio Negrete. *Acerca del proceso de subjetivación del sujeto latinoamericano*, María Pilar Quintero. *Investigación y pensamiento en Lisandro Alvarado*, Luis Vivanco Saavedra. *La doctrina platónica de la verdad*, Miguel Montoya Salas.

**Opción. Revista de Ciencias Humanas y Sociales. Universidad del Zulia. Facultad Experimental de Ciencias. Departamento de Ciencias Humanas., año 20. n° 45, septiembre-diciembre 2004 pp 184**

**Contenido:** Artículos: *Ritos y Símbolo: Antropo-Semiótica del velorio en Maracaibo*, José Enrique Finol y Aura M. Montilla. *Ciencias sociales, historia y cultura. Construcción de nuevas tendencias teóricas*, Jonny Alarcón Puentes y José Luis Monzant Gaviria. *Manejo de textos académicos y expansión temática*, Mayela Vilchez Martínez y Beatriz Manrique. *La Vibrante uvular y la aproximante labiodental en la lengua Japrería*, Luis Oquendo. *Análisis semiótico de la publicidad de perfumes*, Juan Pablo Boscán y María Inés Mendoza. *El sistema nacional de innovación: un análisis teórico-conceptual*, Elita Luisa Rincón Castillo. *Estrategias de marketing para el gobierno electrónico de la Alcaldía de Maracaibo*, Derlisiret Rincón M. y María Gracia Romero P. *Factores estratégicos para desarrollar el gobierno electrónico en la Alcaldía de Venezuela*, Jesús Cendrós G. Carlos Durante y José Fermín.

**Opción. Revista de Ciencias Humanas y Sociales. Universidad del Zulia. Facultad Experimental de Ciencias. Departamento de Ciencias Humanas., año 21. n° 46, enero-abril 2005 pp 158.**

**Contenido:** Artículos: *El lago de los sueños. El lago de Maracaibo en la cartografía y cronistas tempranos (1499-1540)*, Emanuele Amodio. *Carbón, kerosene, gas. Artefactos de cocina en la publicidad gráfica argentina*, Gastón De Lazzari. *Nuestros signos sin determinación, y como manejamos*, Floyd Merrel. *Verbos Locatum y Verbos Locativos en español: Un acercamiento preliminar*, Masiel Matera y Raimundo Medina. *Análisis de los textos escolares para la enseñanza de la literatura en Educación Media*, Valentina Truneanu Castillo. *El dominio técnico: Socavación del sujeto de vida*, Francisco Ávila-Fuenmayor.

**Opción. Revista de Ciencias Humanas y Sociales. Universidad del Zulia. Facultad Experimental de Ciencias. Departamento de Ciencias Humanas., año 21. n° 47, mayo-agosto 2005 pp 190.**

*Contenido:* Artículos: *Construcciones comparativas en guajiro/wayuunaiki*, José Álvarez. *Empleo de clíticos pronominales de tercera persona en el habla de Caracas*, Rosa Elvira Sánchez Doreste. *Semiótica del Discurso en la Tribuna (1882) de Emilia Pardo Bazán*, Jean-Claude Mbarga. *Software educativo para la enseñanza de la Biología*, Lorena Fuentes. *Mayerling Villegas e Iván Mendoza. El uso de estrategias constructivistas por docentes de inglés con Fines Específicos*, leyda Alviárez, Yandira Guerreiro y Ana Sánchez. *Estrategias gerenciales de vinculación entre institutos universitarios de investigación y organismos del sector público regional*, María Rosa Valente Martínez y Antonio José Soto Quintana. *¿Ciudadanía postpolítica? El legado liberal y la despolitización*, Claudia Yarza. *Las representaciones sociales y el realismo*, Emmanuel Borgucci.

**Opción. Revista de Ciencias Humanas y Sociales. Universidad del Zulia. Facultad Experimental de Ciencias. Departamento de Ciencias Humanas., año 21. n° 48, septiembre-diciembre 2005 pp 170.**

*Contenido:* I. Artículos: *Identidad-alteridad wayuu. Imágenes de lo diverso en la prensa del siglo XIX*, Carmen Paz Reverol, Morelia Leal Jerez y Johnny Alarcón Puentes. *Retórica gramatical del cine de Román Chalbaud*, Irida García de Molero y María Inés Mendoza Bernal. *Comunicar en Internet: el papel interactivo de los sujetos en los nuevos medios*, Jaime Alonso. *Los modos de ocultación*, Francisco Umpiérrez Sánchez. *Perfil tecnológico de la industria zuliana de termoplásticos: Su caracterización bajo el enfoque de la dinámica espacial*, Lorena Gutiérrez. II. Evento: *Entre cuerpos y semiosis: la corporeidad. VI Congreso Latinoamericano de Semiótica. IV Congreso de Venezolano de Semiótica Simulacros, Imaginarios y Representaciones. Maracaibo del 25 al 28 de octubre de 2005*, Victor Fuenmayor.



## Índice acumulado

### ARTÍCULOS:

- Barrios, Edison:** La reducción de la experiencia: Respondiendo a la pregunta de Crick, 2003, N° 6, p. 9.
- Bazó Canelón, Abelardo:** El conocimiento de Dios de los futuros contingentes en el pensamiento de Tomás de Aquino. Estado de una controversia, 2005, N° 8, p. 11.
- Beriain, Josetxo:** Contingencia social y liberalismo político, 2002, N° 5, p. 9.
- Blanco, Daniel:** Aristas controversiales en la caja negra de Darwin, 2005, N° 8, p. 67.
- Blank, Carlos:** Popper y el problema de la autonomía del pensamiento sociológico. 2001, N° 4, p. 15.
- Blank, Carlos:** La dimensión ética del racionalismo crítico de Karl Popper. 2005, N° 8, p. 49.
- Carrera, Liduvina:** Paradigma en el personaje de ficción, 2002, N° 5, p. 45.
- Cavell, Stanley:** La Visión del Lenguaje de Wittgenstein (Tr. 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. 7.
- Dastur, Françoise:** ¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche?, 2002, N° 5, p. 69.
- Dávila, Jorge:** La paz de un guerrero del pensamiento. 2000, N° 3, p. 10.
- Desiato, Massimo:** Teoría y Poder (El papel del intelectual según Foucault). 1999, N° 2, p. 45.
- Desiato, Massimo:** Una ética para la retórica: La "Nueva Ilustración" y los medios de comunicación. 2004, N° 7, p. 75.
- Díaz, Esther:** La construcción del objeto de investigación: Edipo reciclado, 2003, N° 6, p. 27.
- Di Giacomo, Mario:** En torno a la plenitud del origen. 2004, N° 7, p. 117.
- Fuenmayor, Ramsés:** Educación y la reconstitución de un lenguaje madre. 2001, N° 4, p. 39.
- García, Héber:** La filosofía de la mente de John Searle. 2003, N° 6, p. 41.
- Gauna P, Aníbal:** Praxis ético-política y cultura en Venezuela. Aproximación desde la obra de Foucault, 2003, N° 6, p. 83.

**González Fabre, Raúl:** La Teoría del Precio Justo según Francisco de Vitoria. 1999, N° 2, p. 81.

**Gros, Frédéric:** Foucault y la función del intelectual: Un 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.

**Hayman, Ezra:** Niveles verbales y preverbales en la "Interpretatio Naturae", 2005, N° 8, p. 89.

**Hernández, Jesús:** El liberalismo implícito de la tradición moral Aristotélico-tomista. 1998, N° 1, p. 27.

**Hernán López, Garay:** Algunas reflexiones sobre las condiciones de posibilidad de la democracia en América Latina. 2003, N° 6, p. 123.

**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. 135.

**Juárez, José Francisco:** La formación en valores como principio rector de la calidad educativa en las universidades. 2004, N° 7, p. 151.

**Kohn, Carlos:** Apuntes para una crítica a la teoría liberal de la democracia: una visión desde América Latina. 2000, N°3, p. 57.

**Lezama, José Q:** Ética, investigación y tecnología. 2003, N° 6, p. 107.

**Larrique P., Diego:** La pertinencia de los clásicos en las ciencias del espíritu: la formación del canon sociológico. 2004, N° 7, p. 181.

**López Saco, Julio Dao:** unidad, vacío, totalidad: ¿una visión generadora y orgánica del cosmos? 2004, N° 7, p. 215.

**Mujica Ricardo, Michel:** Reconstrucción del campo intelectual de las teorías sociológicas del siglo XIX. 2000, N° 3, p. 69.

**Ramos Queiroz, Daniel:** La búsqueda compulsiva del significado y el riesgo de proyección: paranoia y psicoanálisis. 2003, N° 6, p. 151.

**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 configuradores de lo humano (Una lectura de "El nacimiento de la tragedia" de Nietzsche). 2000, N° 3, p. 131.

**Rivas, Carlos:** Un marco discursivo (psicoanalítico) para compren-

der la realidad política venezolana contemporánea. 2003, N° 6, p. 173.

**Sarmiento, Gustavo:** Fuerza activa y relaciones entre substancias en los Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte de Kant. 1998, N° 1, p. 57.

**Seoane C., Javier B.:** H. Marcuse: En búsqueda del sujeto perdido. 1998, N° 1, p. 73.

**Seoane C., Javier B.:** Mitología, razón moderna, polimitismo y teoría crítica mínima. 2002, N° 5, p. 101.

**Straka, Tomás:** De la libertad cristiana a la libertad ilustrada. Notas para una historia de la ética en Venezuela (1753-1839). 2002, N° 5, p. 133.

**Jáñez B., Tarcisio:** Argumentación deóntica versus legitimación del aborto. 2005, N° 8, p. 119.

**Tepedino, Nelson:** La ética dialógica de Jürgen Habermas (Paradoja de una idea de racionalidad). 1998, N° 1, p. 105.

**Urriola, Pedro Pablo:** Algunas consideraciones sobre el materialismo eliminativo. 1998, N° 1, p. 123.

**Vallota, Alfredo:** Dos posibles fuentes del Genio maligno.. 2004, N° 7, p. 229.

**Zerpa, Levis:** ¿Son posibles las divergencias genuinas en lógica?. 2001, N° 4, p. 59.

### COMUNICACIONES:

**Astorga, Omar:** Repensando el nexo entre ética y política. 2001, N° 4, p. 129.

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

**Cuillerai, Marie:** ¿Podemos confiar?: Confianza dada y confianza producida. 2001, N° 4, p. 119.

**Dávila, Jorge:** En el camino del pensamiento. 2001, N° 4, p. 91.

**Dávila, Luis Ricardo:** La escritura de la modernidad: Gramática (y

política en Andrés Bello. 2001, N° 4, p. 193.

**Desiato, M.:** Hermenéutica, post-modernidad, violencia. 2000, N° 3, p. 159.

**Da Silva, José Luis:** Eventos de la Escuela de Filosofía UCAB. Año académico 2004-2005. 2005, N° 8, p. 123.

**De los Reyes, David:** Deslinde y unión de dos orillas. Una aproximación filosófica. 2001, N° 4, p. 107.

**Fernandez-Bollo, Edouard:** Eugenio Espejo: Ilustración y visión del Indio. 2001, N° 4, p. 153.

- Florián, Víctor:** Las bases filosóficas del pensamiento político de Miguel Antonio Caro. 2001, N° 4, p. 185.
- Gauna P., Anibal:** Escenario del Poder: de Adorno a Foucault. 2004, N° 7, p. 251.
- García Castro, Antonia:** La memoria: Dilema político, apuesta para el pensamiento de lo político. 2001, N° 4, p. 143.
- Hayman, Ezra:** Ética y estética: una enemistad declarada y una amistad secreta. 2001, N° 4, p. 99.
- Mayz Vallenilla, Ernesto:** Hombre, comunidad y humanismo. 1998, N° 1, p. 147.
- Rivas, Carlos:** Un camino para filosofar en psicología: Contribuciones de la Antropología Filosófica a la Meta-Psicología. 2000, N° 3, p. 177.
- Rivas, Carlos:** Diversidad sexual y filosofía política en Venezuela. 2003, N° 6, p. 197.
- Reyes, Oscar:** Bolivarianismo, latinoamericanismo y tercermundismo. 2002, N° 5, p. 187.
- Reyes, Oscar:** Tablones y plumas de agua. 2004, N° 7, p. 269.
- Seoane C., Javier B.:** Desintegración social y desafíos ético-políticos para la Venezuela del por-hacer. 1999, N° 2, p. 151.
- 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, Thamara:** A propósito de Imposturas Intelectuales: de Sokal y Bricmont. 2000, N° 3, p. 187.
- Orellana Benado, Miguel:** Identidad, filosofía y tradiciones. 2002, N° 5, p. 229.
- Seoane Pinilla, Julio:** Cuatro consideraciones a tener en cuenta acerca del autismo. 1999, N° 2, p. 183.

Aprobado en Consejo Universitario en su sesión del  
martes 25 de abril de 2006

El Consejo Universitario de la Universidad Católica Andrés Bello,  
en uso de las atribuciones que le confiere el Estatuto Orgánico,  
dicta el siguiente:

## **REGLAMENTO GENERAL DE LAS REVISTAS UCAB**

### **Artículo 1º: Propósito.**

El presente reglamento tiene por objeto establecer los requisitos básicos a los cuales deben someterse las revistas editadas y publicadas por la Universidad Católica Andrés Bello.

### **Artículo 2º: Objetivos.**

Las revistas publicadas en la UCAB a las que se refiere el presente Reglamento tendrán los siguientes objetivos:

- a) Dar a conocer las investigaciones que realicen las diferentes unidades o miembros de la comunidad de la UCAB, tanto en el ámbito nacional, como latinoamericano e internacional.
- b) Publicar textos de investigadores nacionales e internacionales, que no formen parte del cuerpo docente y de investigación de la UCAB.
- c) Difundir el conocimiento de la realidad venezolana, latinoamericana e internacional por medio de la edición de investigaciones originales.
- d) Divulgar teorías, opiniones o conocimientos generados en los campos específicos de cada una de las revistas.
- e) Promover la investigación y evaluación de proyectos comunitarios, orientados a buscar soluciones a los problemas que afectan a los sectores sociales más necesitados;

### **Artículo 3º: Estructura organizativa de las revistas.**

Cada revista contará al menos con un Director y un Consejo Editorial, sin perjuicio de que puedan crearse otros cargos que a juicio del Consejo Editorial sean necesarios, teniendo en cuenta los recursos disponibles, así como la complejidad de las tareas por cumplir.

### **Artículo 4º: Designación del Director de la Revista.**

El nombramiento o remoción del Director de la Revista compete al Rector, a proposición del Vicerrector Académico, previa consulta al Consejo de Facultad respectivo o al Consejo General de los Estudios de Postgrado, según la naturaleza y materia tratada en la revista; durará cuatro años en el ejercicio de sus funciones, pudiendo ser ratificado por periodos similares.

### **Artículo 5°: Atribuciones del Director.**

Son atribuciones del Director:

- a) Administrar los procesos de creación y ejecución de la revista.
- b) Designar a los miembros del Consejo Editorial, previa opinión favorable al Consejo de Facultad o del Consejo General de Estudios de Postgrado, según la naturaleza y materia tratada en la revista.
- c) Presentar las políticas y áreas temáticas de la revista al Consejo Editorial, para su aprobación.
- d) Coordinar el Consejo Editorial y velar por su buen funcionamiento.
- e) Proponer al Consejo Editorial la estructura organizativa necesaria para el buen funcionamiento de la revista.
- f) Velar por el cumplimiento de los estándares de calidad exigidos a nivel nacional e internacional.
- g) Realizar los trámites para indexar la revista en bases de datos nacionales e internacionales.
- h) Tramitar, conjuntamente con la Dirección de Publicaciones el ISSN y del Depósito Legal
- i) Cooperar con la unidad de Canje de la Biblioteca Central de la UCAB, para una efectiva distribución de la revista.
- j) Presentar a la Dirección de Publicaciones de la UCAB, la solicitud de los recursos necesarios para la publicación y difusión de la revista.
- k) Representar a la revista en eventos nacionales e internacionales.
- l) Las demás funciones que sean necesarias para el logro de los objetivos señalados en el Artículo 2°. de este Reglamento.

### **Artículo 6°: Designación y estructura del Consejo Editorial.**

El Consejo Editorial estará conformado por un número no menor de cuatro miembros, designados por el Director de la Revista, previa opinión favorable del Consejo de Facultad o del Consejo General de los Estudios de Postgrado, según la afinidad con la materia tratada en la revista. Los miembros del Consejo Editorial deberán reunir condiciones de mérito en la docencia e investigación. Durarán cuatro años en el ejercicio de sus funciones y deberán reunirse al menos dos veces al año.

### **Artículo 7°: Atribuciones del Consejo Editorial.**

El Consejo Editorial tendrá las siguientes atribuciones:

- Velar por el logro de los objetivos propuestos en el artículo 2 de este Reglamento y de aquellos específicos de cada revista.
- Aprobar las políticas editoriales y los enfoques temáticos propuestos por el Director de la revista.

- Evaluar los números editados de la revista.
- Proponer autores y temas para los siguientes números de la misma.
- Analizar los artículos recibidos.
- Proponer y designar a los árbitros apropiados para cada artículo.
- Colaborar con el proceso de envío y recepción de los artículos arbitrados.
- Definir y aprobar las normas de funcionamiento de la revista.
- Elaborar índices temáticos y de autores cada cinco años como mínimo.
- Definir la estructura de la revista, la cual deberá contener, por lo menos: editorial, artículos arbitrados con sus resúmenes en español e inglés, palabras claves e índices analíticos.

El Consejo Editorial podrá elegir entre sus miembros a un Secretario, quien llevará el Libro de Actas de las reuniones, y será responsable del archivo y la correspondencia de la revista.

#### **Artículo 8º: Integración del Arbitraje.**

Todos los artículos de la revista serán arbitrados, después de haber sido leídos y admitidos, en primera instancia, por el Consejo Editorial.

Los Árbitros serán especialistas de reconocida competencia en las diversas áreas del conocimiento que abarca la revista y serán designados por el Consejo Editorial, procurando la inclusión de árbitros internacionales de reconocido prestigio. La modalidad de arbitraje será definida por el Consejo Editorial, salvaguardando siempre el anonimato del árbitro.

En el caso de no existir expertos dentro de la lista de árbitros, en una temática específica, el Consejo Editorial podrá enviar el artículo a un conocedor de la materia.

#### **Artículo 9º: Normas para la publicación en las revistas.**

El Consejo Editorial elaborará y aprobará las normas para la recepción y publicación de artículos en la respectiva revista, así como las demás que estime pertinente para garantizar la rigurosidad científica de las ediciones. Dichas normas serán publicadas en los números de la revista.

#### **Artículo 10º: Pautas para la edición, distribución y canje de la revista:**

- La edición de las revistas será responsabilidad de la Dirección de Publicaciones de la UCAB.
- La corrección de los textos de la revista será responsabilidad del Consejo Editorial, quien podrá solicitar la colaboración de la Dirección de Publicaciones.

- Todos los trámites de imprenta y almacenamiento de la revista, así como su venta y distribución serán responsabilidad exclusiva de la Dirección de Publicaciones de la UCAB.
- En el caso de Canjes Institucionales, la distribución será ejecutada por el Departamento de Canje de la Biblioteca Central con la colaboración del Director de la revista. El Departamento de Canje de la Biblioteca Central informará, por escrito, al Director de la revista los canjes enviados de cada número.
- La función de canje podrá ser ejecutada por los miembros del Consejo Editorial de la propia revista, previa solicitud por escrito.

#### **Artículo 11: Creación de nuevas revistas.**

A proposición del Decano de la Facultad o del Director General de los Estudios de Postgrado y previa opinión favorable del Vicerrector Académico, el Rector podrá acordar la creación de nuevas revistas, en aquellas áreas del conocimiento que se juzguen oportunas.

#### **Artículo 12. De las revistas digitalizadas.**

La Biblioteca Virtual de la UCAB colocará versión digitalizada de aquellas revistas que tengan dos o más años de antigüedad y se reservará la digitalización de las más recientes dependiendo de la demanda, procedimientos de pago y existencia o inventario de las mismas. En todo caso, se colocará en el portal la portada y el índice de las revistas más recientes.

#### **Artículo 13. Revistas virtuales.**

Las revistas virtuales se regirán también por lo pautado en este Reglamento. Contarán con el apoyo de la Dirección de Publicaciones para su registro y del Centro de Aplicación de la Informática para su diseño y edición.

#### **Artículo 14.**

Cualquier duda sobre la aplicación de este Reglamento será resuelta por el Consejo Universitario.

#### **Artículo 15.**

Se derogan todas aquellas disposiciones relativas a la creación, administración y edición de revistas. Las dudas que puedan suscitarse serán resueltas por el Consejo Universitario.

Dado, firmado y sellado en la Sala de Sesiones del Consejo Universitario de la Universidad Católica Andrés Bello, en Caracas a los veinticinco días del mes de abril del año dos mil seis.

## **REGLAMENTO SOBRE LÓGOI. REVISTA DE FILOSOFÍA**

**Art 1°:** La Revista Lógoi, tendrá como misión promover el diálogo de las Ciencias entre sí y de éstas con la Filosofía, a fin de lograr un saber superior, universal y comprensivo, que llene de sentido el quehacer universitario, estará adscrita a la Escuela de Filosofía de la Universidad Católica Andrés Bello y conformada administrativamente por las siguientes autoridades: un Director, un Editor Jefe y un Consejo Editorial integrado por seis (6) miembros.

**Art 2°:** El nombramiento del Director de la Revista es atribución exclusiva del Rector de la Universidad Católica Andrés Bello a propuesta formulada por el Decano (a) de la Facultad de Humanidades y Educación y durarán cinco años en sus funciones.

**Art 3°:** Son Funciones del Director de la Revista: a) establecer las líneas y pautas de cada número en lo que concierne a tema, conceptos o áreas de interés; b) convocar por los medios que considere pertinentes, a los aspirantes a ocupar las vacantes de alguno (s) de los miembros renunciando del Consejo Editorial en el entendido que la incorporación del miembro o los miembros terminará en el lapso estipulado del miembro renunciante.; c) convocar en la segunda semana de cada mes impar, al Consejo Editorial a fin de evaluar y de hacer seguimiento a los procesos de edición, la labor cumplida por los árbitros, el número de artículos enviados, calidad de los mismos, presencia efectiva o no de otras Instituciones a las cuales se les ha cursado invitaciones a participar con artículos especializados.

**Art 4°:** Son funciones del Editor Jefe: a) promover entre los profesores e investigadores dentro y fuera de la UCAB la presentación de colaboraciones; b) contactar los árbitros para la correspondiente evaluación de las colaboraciones ; c) hacer del conocimiento del directo y los miembros del Consejo Editorial el inicio para la recepción de nuevas colaboraciones, así también el cierre de un número para su publicación; d) llevar adelante el trabajo correspondiente con el departamento de publicaciones de la UCAB.

**Art 5°:** El Consejo Editorial estará conformado, de preferencia por profesores de la Escuela de Filosofía de la UCAB, del Centro de Investigación y Formación Humanística (CIFH) y del Postgrado de Filosofía de la UCAB, serán designados por el Director de la revista atendiendo procesos de consulta llevados a cabo por el o por procesos de auto postulación de parte de los profesores a revisar las credenciales académicas del aspirante, su experiencia editorial y antigüedad dentro de la Institución. Durarán cuatro años en sus funciones. Se reunirá cada dos meses a petición de Director y del Editor Jefe.

**Art 6°:** los miembros del Consejo Editorial que no asistan en dos ocasiones consecutivas sin justificación alguna a las reuniones convocadas por el Director de la revista, quedarán automáticamente excluido (s) del Consejo y se procederá a nombrar un sustituto para ese cargo vacante.

**Art 7°:** El Consejo de Árbitros está constituido por personalidades reconocidas en el área de la Filosofía, tanto del ámbito nacional como internacional. La ampliación del Consejo de Árbitros o la sustitución de alguno de ellos será una competencia del Director y del Editor Jefe.

**Art 8°:** Se designará un par de árbitros (jueces) por cada artículo enviado, para ser publicado en la Revista.

**Art 9°:** La modalidad a utilizar por los árbitros (jueces) para la evaluación de los trabajos que se presenten a su consideración es la de "doble ciego", es decir, el par de árbitros encargados de la evaluación del trabajo desconocen el autor del trabajo y, a su vez, éste desconoce qué árbitros realizan la evaluación de su trabajo.

**Art 10°:** Los árbitros (jueces) disponen de un tiempo máximo de tres (3) meses, a partir de la fecha de recepción, para emitir su veredicto acerca del trabajo sometido a su consideración. En caso de que dicho plazo sea incumplido, se procederá a nombrar un nuevo o nuevos árbitros (jueces).

**Art 11°:** Para los efectos de cambio de árbitros (jueces), disparidad en los criterios y formato a seguir para entrega y publicación de los trabajos, nos remitimos a las "Normas para la entrega y publicación de colaboraciones" ya establecidos por la Revista:

- A) 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.
- B) Todo artículo deberá ser acompañado por un resumen en español y otro en inglés, no excediendo ambos de una cuartilla.
- C) Una copia del trabajo se presentará en formato de diskette o CD con indicación aparte del sistema operativo utilizado.
- D) 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.
- E) Cada artículo será evaluado por dos jueces especialistas en el área. Estos podrán aprobar su publicación, suspenderla hasta tanto se hagan correcciones pertinentes o rechazar el trabajo. En todo caso, la decisión será argumentada y guiada por los siguientes criterios: a) exposición diáfana de los objetivos perseguidos en el artículo y del tema desarrollado en el mismo; b) redacción y ortografía correctas;

c) coherencia e ilación de las ideas expuestas; d) relevancia del tema y problemas tratados; y, e) uso de fuentes bibliográficas y hemerográficas acordes con el tema tratado. De existir veredictos discrepantes, se recabará una tercera evaluación por parte de un nuevo juez. Una vez llegadas las copias al Consejo de Redacción, éste dará una respuesta al autor sobre el veredicto final en un plazo no mayor de 90 días continuos. Asimismo, si el trabajo es aprobado con correcciones, el autor dispondrá de un plazo de treinta días continuos para realizarlas. Finalmente, una vez que el Departamento de Publicaciones envíe al Consejo de Redacción el formato de prueba de la Revista, éste entregará a cada autor su artículo para que en un plazo de 7 días continuos haga las revisiones finales al mismo.

- F) 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.
- G) En caso de ser aceptada su publicación, los autores recibirán tres ejemplares de la Revista y veinte separatas.

**Art 12°:** Se pagará las colaboraciones en razón de una hora académica equivalente a la tabla de remuneraciones de la UCAB vigente correspondiente con el escalafón de Asistente.

Lo no previsto en el presente reglamento será resuelto por el Consejo de Escuela de la escuela de Filosofía



## ***Normas para la entrega de colaboraciones***

*Lógoi* es una revista semestral cuyo objeto consiste en publicar colaboraciones que constituyan un aporte para el debate filosófico. *Lógoi* es arbitrada conforme a las exigencias establecidas por el FONACIT y REVENCYT. Toda entrega de colaboraciones deberá cumplir con las siguientes pautas:

- 1) Los autores enviarán sus trabajos por triplicado al Consejo de Redacción de la Revista. En dos de esas copias, destinadas a los jueces, no figurará ni el nombre ni la adscripción institucional del autor. En la última copia, en hoja aparte al texto, se indicará a modo de sinopsis curricular: nombre del autor, su dirección, teléfono, e-mail (si tiene), adscripción institucional (si tiene) y títulos obtenidos (con Universidad y fecha de cada uno). Este ejemplar deberá estar firmado por su autor en cada página.
- 2) Todo artículo deberá ser acompañado por un resumen en español y otro en inglés, no excediendo ambos de una cuartilla o 100 palabras cada uno.
- 3) Una copia del trabajo se presentará en formato de diskette o CD con indicación aparte del sistema operativo utilizado.
- 4) Cuando un autor envíe un artículo para su consideración, se entenderá, salvo la excepción de acuerdo expreso con el Consejo de Redacción, que ese trabajo es inédito. De la misma manera, el autor se compromete a autorizar exclusivamente su publicación a *Lógoi*, *Revista de 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, bajo la conocida modalidad de "doble ciego". 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 Editorial, éste dará una respuesta al autor sobre el veredicto final en un plazo no mayor de 90 días continuos. Asimismo, si el trabajo es aprobado con correcciones, el autor dispondrá de un plazo de treinta días continuos para realizarlas. Finalmente, una vez que el Departamento de Publicaciones envíe al Consejo de Redacción el formato de prueba de la Revista, éste entregará a cada autor su

artículo para que en un plazo de 7 días continuos haga las revisiones finales al mismo.

- 6) Las colaboraciones deberán cumplir las siguientes características en su presentación: a) 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); lugar de edición, nombre de la editorial seguido de coma, si no es la primera edición deberá llevar el número de la misma seguido de coma; el año de la edición usada, conjuntamente con año de publicación original del texto entre paréntesis, seguido de coma; número de la página o páginas reseñadas. Ejemplo: P. Grases: *La peripecia bibliográfica de Simón Rodríguez*, Caracas, UNESR, 1979, pág. 16. 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.
- 7) En caso de ser aceptada su publicación, los autores recibirán tres ejemplares de la Revista.
- 8) En caso de dudas sobre algunos de los puntos anteriores, o de requerirse información adicional, consultar por medio de los siguientes correos electrónicos:

[jhernaez@ucab.edu.ve](mailto:jhernaez@ucab.edu.ve)

[joma79@movistar.net.ve](mailto:joma79@movistar.net.ve)

[idasilva@ucab.edu.ve](mailto:idasilva@ucab.edu.ve)