

EPISTEME NS

Revista del Instituto de Filosofía

19

Julio-Diciembre

Nº 2

1999

Universidad Central de Venezuela
FACULTAD DE HUMANIDADES Y EDUCACIÓN

EPISTEME NS

semestral

Director Fundador: Juan David García Bacca†

Director: Miguel Ángel Briceño G.

Comité Editorial:

Editor Jefe: Vincenzo P. Lo Monaco
Secretaría de Redacción: Jesús Baceta, Tulio Olmos,
Carlos Paván
Secretaría de Administración: Carlos Kohn y Nancy Núñez

Consejo Consultivo: Omar Astorga, Jesús Baceta, Francisco Bravo, Miguel Briceño, Carlos Kohn, Julio Hernández, Vincenzo Lo Monaco, Jorge Nikolic, Nancy Núñez, Tulio Olmos, Carlos Paván, Benjamín Sánchez.

Consejeros Internacionales: J. J. Acero, J. L. Ackrill, Ernesto H. Battistella†, Mario Bunge, Hugo Calello, Marisa Kohn de Beker, Alicia de Nuño, Pedro Lluberes, M. Reyes Mate, Jesús Mosterín, Ulises Moulines, Juan Nuño†, José María Rosales, Giulio F. Pagallo, Eduardo Rabossi, Alejandro Rossi.

Los números de EPISTEME NS salen alternativamente dedicados a temas de Filosofía e Historia de la Filosofía (Serie Azul) y de Lógica y Filosofía de la Ciencia (Serie Roja). Números especiales (Serie Gris).

Suscripción anual para Venezuela: Bs. 10.000.

para el Exterior: U.S. \$ 25.

Precio especial de este ejemplar: Bs. 5.000.

Favor enviar cheque pagadero a la orden de la Universidad Central de Venezuela a la siguiente dirección: Instituto de Filosofía. Apartado 47342. Caracas 1041-A. Venezuela.

EPISTEME NS

Revista del Instituto de Filosofía

19

Julio-Diciembre

Nº 2

1999

Universidad Central de Venezuela
Facultad de Humanidades y Educación

EPISTEME NS

A LOS COLABORADORES

0. EPISTEME NS es una revista de circulación internacional arbitrada e indexada en *The Philosopher's Index*, *Ulrich's* y en *Revenct*, por lo que todas las colaboraciones deben ser inéditas y ser enviadas por triplicado para ser sometidas a la consideración del Comité de arbitraje. Los trabajos podrán ser de tres tipos: Artículos (no deben exceder de 10.000 palabras), Notas (5.000 palabras) y Reseñas.
1. Los Artículos y las Notas y Discusiones, deben ser presentados en cuartilla tamaño carta a doble espacio con notas a pie de página (de ser posible en disquete compatible con IBM en Word 6.0 para Windows o superior).
2. Los artículos en castellano deberán ir acompañados de un resumen en inglés no mayor de diez (10) líneas.
3. Las contribuciones, correspondencia, libros y revistas para recensión deben ser enviados a: Director, EPISTEME NS, UCV, apartado postal 47342, Caracas 1041-A-Venezuela.

EPISTEME NS/Revista del Instituto de Filosofía Vol. 19, No.2
(julio-diciembre 1999). Caracas: Ediciones de la Facultad
de Humanidades y Educación, 1981.

V./ 22 cm.

2 veces al año.

Continúa: Episteme

Título de cubierta.

Director-fundador: 1981 – Juan David García Bacca

Director: 1999 – Miguel Ángel Briceño G.

Los números de EPISTEME NS salen alternativamente dedicados a temas de Filosofía e Historia de la Filosofía (Serie Azul) y de Lógica y Filosofía de las Ciencias (Serie Roja). Números especiales (Serie Gris).

ISSN: 07984-4324

1. Filosofía – Publicaciones periódicas.

Depósito Legal: if. 83-2521

Este número de la revista se publica gracias a la colaboración de la Prof. Marisa Kohn de Beker, de la Comisión de Estudios de Postgrado de la Facultad de Humanidades y Educación y del Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico de la Universidad Central de Venezuela.

© by Instituto de Filosofía
Facultad de Humanidades y Educación
Universidad Central de Venezuela

EPISTEME NS

Volumen 19, 1999, Nº 2

<i>Artículos</i>		<i>Págs.</i>
HERMOSA, A.:	El concepto de libertad en Kant: I. El sistema moral.....	5
KNABENSCHUM, S.:	Filosofía académica y dilema cultural: de A.J. Suárez de Urbina a A.F.J. de Urbina.	43
KOHN, C.:	El concepto de verdad en la filosofía política de Hannah Arendt.	71
NÚÑEZ, N.:	¿Es posible una pragmática universal?	97
<i>Notas y discusiones:</i>		
BARRETO, L. M.:	Pluralidad sin escepticismo: en torno al artículo “una noción de lo bello” de Ezra Heymann.	115
VETHENCOURT, F.:	La teoría de la capacidad de Amartya Sen.....	127
<i>Documento</i>		
GONZÁLEZ, J. M.:	Max Weber: razones de cuatro nombres de mujer.....	139
<i>Recensiones.....</i>		165
<i>Miscelanea.....</i>		173
<i>Libros recibidos.....</i>		175

ANTONIO HERMOSA

EL CONCEPTO DE LIBERTAD EN KANT: I. El Sistema Moral

Resumen: Este ensayo forma parte de un trabajo unitario sobre el concepto kantiano de libertad. Se ocupará del primero de los ámbitos por los que, según Kant, transcurre la acción humana: el de la moral. En él se analiza el significado y alcance del proyecto de revolucionar dicho ámbito, propugnando una ética que, a diferencia de las del pasado, sería formal en lugar de material. Se ahondará en el concepto de forma, del que se señala su incapacidad para establecer reglas de comportamiento, lo que la convierte en mera condición de toda legislación. En relación a este razonamiento se aspira a mostrar las contradicciones de un sistema en el que la moral acabará vistiendo hábitos religiosos, sus principios se habrán materializado y se le devolverá al sujeto fenoménico su protagonismo ético.

Abstract: This article is one of the parts of a unitary work concerning the Kantian concept of freedom, it focuses on the first level in which human actions take place: morality. I proceed to analyze the meaning and scope of Kant's attempt at revolutionizing that sphere, by advocating an ethic, which would not be material, as in the past, but formal. Hence, the concept of form, without which is not possible to establish behavior rules, would be examined in detail, as to show that for Kant the form becomes an inherent condition of every legislation. My aim is, then, to establish the contradictions of this system, in which moral ends up wearing religious habits, and in which these moral principles will eventually materialize and reassign to the phenomenal individual its ethical protagonism.

Introducción

Como bien se sabe, el mundo kantiano de la acción humana triangula sus representaciones en los grandes esce-

narios de la moral, la historia y el derecho. Sin embargo, las peculiaridades de cada uno les permiten aspirar a un reconocimiento diferenciado y a un tratamiento singular de su contribución a la conformación de aquel mundo, pero enmarcados siempre en el fondo común de la libertad. La libertad es la contraseña del hombre, el hito demarcador de su diferenciación y superioridad del reino natural, el suelo donde la ética permite edificar toda suerte de leyes racionales, aunque no todas le convengan. El centro fenoménico del mundo lo ocupa el Estado legítimo; su significación normativa constituye la práctica de la moral y el resultado natural de la historia; su estructura resulta de la más armoniosa convergencia posible de los principios a priori de la razón con los datos de la experiencia. Su existencia equivale a garantía de libertad y seguridad de los individuos, así como de sus propiedades, encarnación material del derecho a la propiedad, pues los individuos, para ser individuos, al menos desde el punto de vista político deben ser, con anterioridad, propietarios. No obstante, antes de pasar revista a la teoría kantiana del Estado, hemos primero de ascender hasta la esfera de la moral (esta parte que corresponde a la casuística de la ley moral será desarrollada, precisamente en este artículo), y retroceder después hasta donde la historia empieza a ser y a dejar de serlo.

Una vez descolgados desde la región de las ideas trascendentes ese territorio irredento al conocimiento al de la práctica, nuestro primer objetivo consistirá en identificar la posición del individuo en el cosmos moral; proyecto que se topa con unas dificultades añadidas a las espontáneamente derivadas del lugar especial ocupado por Kant en la historia del pensamiento ético. En efecto, no sólo nos encontramos con una ética tejida con principios éticos una ética inmanente sino que también nos salimos de la 'genuina' ética, cuando objetos como la felicidad o el deber, al existir fuera de lo que nuestra razón práctica ordena a nuestra libre voluntad, se convierten en motivos determinantes de la acción moral, vale decir se postula una ética formal que trasciende los contornos sensibles del individuo para instalarse en un individuo a prio-

ri, un individuo dentro del individuo cuyos actos son animados sólo por las determinaciones de la pura ley moral, se postula un sujeto trascendental ético. Aunque tales sean las características de la ética según Kant, las características de la ética kantiana no terminan ahí; a tales dificultades, decíamos han de sumarse las engendradas por un discurso tortuoso que no sabe ser fiel a su palabra. Al final de las contradicciones, la moral vestirá hábitos religiosos, sus principios se habrán materializado y se devolverá al sujeto fenoménico su protagonismo ético (su idea moral, consiguientemente se habrá transfigurado en ideal). Todo empieza a verse más confuso al indagar en el concepto de forma, verdadera clave de bóveda del sistema, y resultar que nos daba las condiciones de la legislación sin darnos los cauces por donde tal legislación obligaría a transcurrir a sus súbditos. A lo sumo, cuando ya todos los principios parecían bien asentados, es decir los individuos numéricos bien inmóviles a las costas del horizonte arribó una nueva figura que con su aura de bien supremo, propinó a las voluntades antaño mudas el objeto que deseaban querer; les prometió el oro de la felicidad si se comportaban bien y con tal anzuelo acabó por embaucarles. El primitivo proceso que tenía la meta situada al principio como «principio», en la autonomía moral de la voluntad libre, se transforma al final en un sistema donde la autonomía anterior danza a los sonos teleológicos marcados por la teología, es decir por Dios, a quien se comenzó pidiendo por postulado y naturalmente, se acabó también exigiendo como meta. Tras todo ello como veremos, en nuestros sucesivos artículos se alzarán prepotente la estela del sujeto fenoménico, por siempre liberado del sujeto numérico excepto en su condición de ideal y por siempre sujeto al sistema moral, el cual entrará en una nueva y definitiva fase: la de su conversión en ideal regulador de la conducta moral material, dejándose en el cambio su consideración como sistema moral inmanente y constitutivo.

En nuestro análisis del sistema moral kantiano pondremos de relieve algunas de las contradicciones que desmantelan el mito de su inviolable lógica interna; en nuestro análisis

de su filosofía de la historia, al contrario, nos hemos visto constreñidos a defender el mito de los impetuosos, por epidérmicos ataques llevados a cabo por quienes confundieron su método con la teleología. A primera vista, resulta harto problemático conciliar sin contradicción, explicando a un mismo individuo, la concepción de un hombre libre con la concepción de un hombre no libre, el hombre libre de la antropología con el hombre timonado por el destino teleológico, que sería según tales críticos, el hombre histórico. Señalando la naturaleza del error, el lector puede remontarse sin esfuerzo hasta su fuente e, incluso intuir el núcleo del entramado posteriormente urdido. No le mostraremos aquí nuestra solución al jeroglífico; en la segunda parte, la documentaremos con una reflexión cuyos flancos los ocupan los argumentos referidos a la naturaleza lógica de la categoría de progreso y a la relación entre historia y teleología en Kant y cuyo centro es una exposición crítica de la filosofía de la historia propiamente dicha.

Por ahora, me conformaré con presentar en este ensayo las premisas del sistema moral kantiano de la libertad: Si el único miembro común poseído por la ética y el derecho fuera la «forma» de la legislación, ética y derecho carecerían de miembro común. Un mismo nombre puede llamar a dos personas sin que ello baste para establecer una afinidad física, ni menos intelectual. Pero el concepto de legislación, es decir el concepto de leyes prácticas, implica y presupone el concepto de libertad: he aquí, pues la «forma» común de ambas legislaciones. Si la libertad fuera una forma en el sentido del concepto del entendimiento respecto del objeto de los sentidos, sobre qué intuición se aplicaría y qué conocimiento podría depararnos un objeto cuya entidad se desconoce. Si la libertad fuera una forma en el sentido de la ley moral, ella misma constituiría una ley, una legislación propia donde no faltaría una obligación; si lo fuera en el sentido de la ley jurídica, le sucedería igual abstrayendo en ambos casos toda «materia» prescribiría una acción como deber, aunque no podría determinarse la relación que establecería con la máxima de la

voluntad del agente ella misma como obligación. Pero en realidad, si la libertad fuera una forma como alguna de ellas, en ese caso sería *una* de ellas en consecuencia, en principio estaríamos al inicio del proceso, pero sólo aparentemente, pues en realidad habríamos destruido toda legislación al haber privado a toda legislación de su fundamento «formal». ¿Cuál es por tanto la naturaleza de esa forma? Si por naturaleza entendiéramos las propiedades o cualidades que la conforman, por naturaleza no entenderíamos nada, ya que ¿quién puede definir una mera forma?¹ (CRP, B-300, A-241). Por naturaleza sólo puede entenderse su función. La libertad crea, en cuanto fundamento formal de toda legislación, la posibilidad de toda legislación, y como la libertad es el libre arbitrio del sujeto, crea la posibilidad, realmente existente, de un sujeto de imputación. Pero si la libertad se limitara a fundamentar toda legislación, si toda legislación conviniera a la forma de la libertad, toda legislación sería legítima «libre» y, en consecuencia justa o buena, es decir se destruiría toda libertad y con ella toda legislación, porque podría una legislación positiva querer destruir la libertad, el libre arbitrio de los sujetos, o lo que es igual, a los sujetos libres mismos (una tal legislación destruiría, además la imputación, porque ésta se funda en la libertad). Si alguna legislación, en consecuencia quisiera destruir la libertad entraría en contradicción con ella; si se quiere evitar tal absurdo, por fuerza se debe reconocer la delimitación de la libertad fundamentante a determinadas legislaciones, conformando su forma abiertamente, en cuanto forma ciertos contenidos. Es decir, se debe reconocer que no toda legislación, aunque producto de la libertad, puede ser libre; todo sistema de leyes no conforma una legislación. He ahí lo que entendemos por libertad como forma contenido. Sobre estas cuestiones fundamentales que contextualizan el concepto de libertad kantiano, en el ámbito de la moral, nos explayaremos en el presente artículo.

1 Kant, I., *Crítica de la razón pura*. Madrid, Alfaguara, 1978, pp. 300

1. El tránsito de la razón teórica a la razón práctica.

Las dos cosas que llenan el ánimo kantiano de “admiración” y “respeto” constantemente renovados se reparten a su vez el contenido todo del sistema unificado de la razón pura. «El cielo estrellado que hay sobre mí y la ley moral que hay en mí»², o como dice en otro lugar más técnicamente, la naturaleza y la libertad³ conforman sintéticamente el amplio espectro temático donde las facultades cognoscitivas del hombre habrán de medir sus fuerzas, así como los dos polos ser y deber ser de la esfera del conocimiento: «yo los veo ante mí y los conecto inmediatamente a la conciencia de mi existencia»⁴.

De la delimitación inicial del mundo del saber y de su ulterior unificación no puede rendir satisfactoriamente cuentas el azar. Una construcción como la kantiana recorrida toda ella por la idea de sistema, la cual vertebra por naturaleza todos los conocimientos en una «arquitectónica de la razón pura»⁵, cancelando consiguientemente toda posibilidad de relación casual con cualquier tipo de fantasía o de conjetura de la cual pudieran surgir sospechas sobre su grave reputación, esforzadamente construida a lo largo de un paciente tejer analítico de sus elementos genuinos (correspondiente y complementaria tarea positiva respecto del necesario destejer de aquel manto de Penélope de la vieja metafísica, hija de una razón bastarda más preocupada en revestir de oropeles la fachada del edificio que de apuntalar firmemente los soportes del mismo) para emprender desde ahí una segura construcción y que lleva entre otras medidas a reemplazar «el orgulloso nombre de una ontología» por «el más modesto de una mera analítica del entendimiento puro»⁶; una tal construcción, decimos, asigna a cada miembro del todo su lugar particular, vale decir: elabora una «tópica»⁷, además de someterlo a la dura prueba de justificar su función demostrando su va-

2 Kant, I., *Crítica de la razón práctica*. Buenos Aires, Losada, 1961, p. 171.

3 *Ibid.*, p. 868 y *Crítica del juicio*. Buenos Aires, Editorial Losada, 1961.

4 *Ibidem.*

5 Kant, I., *Crítica de la razón pura*, *op. cit.*, p. 860.

6 *Ibid.*, p. 247

7 *Ibid.*, p. 324.

lidez operando una «deducción trascendental»⁸.

En consecuencia, aquella estructura del mundo del saber se halla apoyada por razones metodológicas y epistemológicas que la fundamentan y explican. En efecto, ambos conceptos aparecen como resultado final de una complicada trama lógica en la que el método pone de relieve tanto lo que hay de común en su transformación, como lo que les separa en su contenido. En tal proceso de gestación intervienen, como elementos básicos; los conceptos a priori del entendimiento y las intuiciones a priori de la sensibilidad los cuales, en alianza con los objetos captados por los sentidos, producen el concepto de naturaleza en genera, así como los principios igualmente a priori de la razón en el origen del concepto de libertad. De hecho, el sistema del conocimiento implica la estrecha vinculación de todos ellos el entendimiento unificando los fenómenos, en cuya génesis participa de derecho la sensibilidad, mediante reglas, y la razón unificando las reglas bajo principios⁹, mancomunados en su naturaleza a priori y diversificados por sus funciones y contenidos.

Precisamente, su común naturaleza explica el carácter más sobresaliente de la Crítica, el hecho de constituir más «un tratado sobre el método» que «un sistema sobre la ciencia misma», aun a pesar de trazar «el perfil entero de ésta»¹⁰; y explica además, como es obvio la continuidad del saber, al igual que ya ocurriera en Hobbes, operada asimismo en el plano ontológico, pero con la diferencia esencial de que en el filósofo inglés se trataba de variaciones sobre un mismo tema el movimiento, la realidad primera de la ontología hobbesiana, y aquí son los temas lo que varían dada la diversidad de funciones y contenidos que los informan. Así pues, la diferenciación misma del mundo del a priori se somatiza en los resultados las diversas ciencias a los cuales se ven abocados en su uso por el pensamiento. En realidad, y dada la existencia de ciencias diversas, es decir, de diversos modos de aproxi-

8 *Ibid.*, p. 85.

9 *Ibid.*, p. 359.

10 *Ibid.*, p. XXII.

mación a la realidad del conocimiento necesariamente fragmentado de ésta, no necesitamos justificar una afirmación que de hecho, aparece inmediatamente refrendada ante nosotros. Dando igualmente por descontada la participación de elementos a priori¹¹ en la constitución de todas ellas y en algunas como las matemáticas, sólo de ellos—, podemos observar anota Kant, cómo tales ciencias se reducen a dos tipos en lo referente a la relación con su objeto: o bien lo determinan y con él a su concepto o bien lo realizan¹². En el primer caso, nos hallamos ante el conocimiento teórico, ante el práctico en el segundo.

Kant va a intentar salvar el foso de ese dualismo irreducible a través de ese tercer elemento, no dado empíricamente, de las ideas trascendentales, a las que si en el conocimiento teórico matemáticas y filosofía natural, la razón les asigna un rol regulativo, no acontecerá de igual modo en el conocimiento práctico: ética, historia y derecho, para el que la misma razón les ha reservado un papel constitutivo¹³.

Como sobre tan fundamental aspecto insistiremos más tarde, zanjaremos aquí la exposición. Nos basta por el momento con reseñar este otro aspecto no menos capital: el objeto del conocimiento teórico queda según lo anterior, circunscrito a la experiencia. Así, el concepto de conocimiento establece como parte especial de su programa verificar la máxima esculpida en el frontón del templo de Apolo en Delfos respecto de sí mismo, es decir conocer sus límites.

Por tanto, la pregunta por qué podemos saber¹⁴ pasa por el análisis fisiológico de la razón pura misma¹⁵. La justa evaluación del material de conocimiento acumulado en nuestras facultades cognoscitivas sin ayuda de la experiencia permitirá en lo sucesivo el idóneo empleo del mismo, y entre sus resultados habrá de contar la satisfacción de la finalidad adscrita por Spinoza a la filosofía: la erradicación de todos los prejuici-

11 *Ibid*, p. 14, 5.

12 *Ibid*, p. X, XI.

13 Cfr. Kant, I., *Crítica de la razón pura*, *op. cit.*, p. 260, ss. 2ª edición.

14 *Ibid*, p. 833.

15 *Ibid*, p. XIV.

cios y supersticiones, «eliminar la ilusión producida por un malentendido, aunque ello supusiera la pérdida de preciados y queridos errores, sean cuantos sean»¹⁶, apostilla Kant dando aquí por sentada la correlación «afectiva» entre los objetos de la metafísica y la naturaleza humana. Se llegará así al destrocamiento de la razón metafísica y al desmoronamiento de su obra como también a la realización de los cimientos del edificio, menos confortable en su apariencia, pero mucho más seguro de hecho, donde la nueva metafísica tomará el relevo. En efecto, al socaire del nuevo método adoptado por la matemática y la ciencia natural, Kant decide seguir sus pasos en la teoría del conocimiento basándose en la analogía en tanto que ideas de razón de la metafísica y las demás ciencias, y en consecuencia, emprender la tarea de acomodar «los objetos [...] a nuestro conocimiento»¹⁷.

De los nuevos logros traídos por tal metodología, y de sus repercusiones críticas sobre los de la vieja metafísica, la teoría kantiana de la idealidad del espacio y del tiempo constituye un acabado ejemplo. El nuevo método partía de que todo conocimiento sensible exige la confluencia de tres elementos: el objeto exterior, las intuiciones y los conceptos, todos pertenecientes a nuestro psiquismo y ése será el orden de la génesis del conocimiento si ésta es considerada desde el punto de vista empírico, o el contrario si la perspectiva adoptada es la de la lógica; cuando un objeto nos impresiona, el resultado será un fenómeno, en cuya composición interviene la intuición, aportando su parte formal, y la sensación o parte material, que por tanto surge a posteriori, «formada» por aquélla. En consecuencia, todo cuanto cae bajo la órbita de nuestros sentidos se llama fenómeno; y así, ni el espacio ni el tiempo, como tales son intuibiles— de ahí que el nuevo método no los considere conceptos empíricos o discursivos, sino intuiciones puras pertenecientes al sujeto como propiedades formales suyas; de este modo, espacio y tiempo devienen condición formal de los fenómenos, de los externos el primero de forma

16 *Ibid.*, p. XIII.

17 *Ibid.*, p. XVI.

inmediata, y de todos el segundo de forma mediata para los externos.

Kant conseguía con tal teoría cifrar la realidad de ambos en su validez objetiva referidos a objetos sin por ello considerarlos como cosas en sí mismas: he ahí la idealidad trascendental del espacio y del tiempo¹⁸. De la de este último elemento Kant se sirve como dardo seguro contra el blanco ofrecido tanto por la concepción metafísica del tiempo como realidad absoluta e inmediatamente aprensible, como por la concepción no menos metafísica del tiempo como realidad también absoluta, vale decir subsistente a los fenómenos, como en la física matemática, o inherente a ellos según postula la metafísica naturalista. La primera implica la invención de dos no seres eternos y autosubsistentes espacio y tiempo, que existen sólo para cobijar lo real aunque no exista nada real, y aunque ciertamente reduce a leyes la multiplicidad de los fenómenos, no puede dar cuenta de los objetos no empíricos. La metafísica de la naturaleza, en cambio, sí la da y sin mediación de espacio y tiempo, pero al extraer la universalidad de la experiencia niega necesariamente la certeza apodíctica de la matemática, además de no lograr la conexión adecuada en la relación entre las proposiciones empíricas y las afirmaciones matemáticas.

El largo rodeo por la estética trascendental ha tenido la virtud de permitirnos contemplar la aplicación de los principios de la razón pura directamente sobre al campo de la sensibilidad; aun cuando todavía nos queda por explicitar lo más importante de su actividad, lo ya visto ha sido suficiente prueba de la garantía del nuevo método ante las ahora ficciones del antiguo. La metafísica puesta en pie en la obra de Kant nos ha mostrado los objetos exteriores como fenómenos, y en éstos un aspecto formal completamente subjetivo pero a priori, es decir universal y necesario, además de un radio de acción que no puede franquear la raya de la experiencia si quiere seguir acreditando sus títulos como válidos en indisoluble ligazón con un mundo no empírico pero más esencial

¹⁸ *Ibid.*, p. 52, 3.

que éste —a pesar de que por el momento, nos lo haya restringido como contenido a la cosa en sí dejada atrás por el fenómeno, y como forma al anuncio de unos principios de la razón en virtud de los cuales ésta hará caminar al conocimiento más allá de la experiencia con paso tan seguro como en apariencia trazados sobre ella. En suma, la nueva metafísica abarca el mundo del a priori con el cual aparece dotada la razón pura, dividida ésta en especulativa y práctica, de la que la última, tratando con lo incondicionado buscado por aquella y sólo negativamente puesto de manifiesto aspiración incontrolable refrenda indirectamente la verdad de la posibilidad del conocimiento a priori puesto en práctica por la primera¹⁹.

El concepto preferido por Hume para abrir brecha en el muro de la metafísica, el concepto de causa será aprovechado por Kant como bisagra reguladora del paso de la razón pura a la práctica, y para subrayar así la unidad interior existente entre una y otra. Pero para ello, Kant hubo de afinar más el precioso instrumento; sin duda, en la prospección llevada a cabo por Hume, el esfuerzo le había dejado su punta roma y, por tanto inútil para cualquier otra nueva tentativa: la empresa de dar al traste con el poderoso enemigo se había saldado con el agotamiento de las propias fuerzas. En efecto, Hume no había logrado encontrar un objeto capaz de sobrepasar los obstáculos tendidos por la experiencia ya fuera la interna de la sensación o la externa de la reflexión a la «contigüidad en el tiempo y en el espacio», a la «prioridad en el tiempo y en el espacio», a la «unión constante», y a su necesaria combinación en el concepto de causa; además apoyado en una epistemología que concibe todo contenido de la mente como impresión o como idea, emanada directamente la primera de nuestro contacto con objetos externos o sentimientos incluidas las pasiones, y emanada la segunda de la primera, el rechazo por la experiencia de la necesaria «conexión constante» entre aquellos elementos se fortifica y amplía, quedando con ello la razón desautorizada para encontrar esa «energía» pre-

19 *Ibid.*, p.19.

supuesta en el concepto de causa al carecer de una impresión que la acredite. ¿El resultado? Sólo la necesidad subjetiva de la «costumbre», respaldada por la «creencia», un sentimiento peculiar que certifica la «objetividad» de aquella necesidad, garantiza la certeza de todo razonamiento. La queja agresiva de Hegel contra quienes pretenden fundamentar sobre bases tan débiles como las de la sensibilidad el majestuoso edificio del saber no va, ciertamente dirigida contra Hume, sino contra Fries; pero si la despojamos de su acritud subjetiva, y la dejamos subsistir en su puro contenido racional, continuaría ejercitando en el presente contexto todo su magisterio.

Contra esta excrecencia escéptica radical, brotada en el seno del conocimiento con la filosofía humeana, dirigió Kant todas sus baterías. Por de pronto, una nueva teoría del conocimiento le indujo a ver en la realidad exterior incluyendo al sujeto cognoscente no un conjunto de cosas autosustantivas enfrentadas entre sí, sino un conjunto de «fenómenos» integrados parcialmente por el sujeto mismo; en efecto, en virtud de las categorías, una de las cuales era la de causalidad, el entendimiento transformaba en fenómenos las sensaciones procedentes del exterior, registradas y encuadradas por la sensibilidad. Tales fenómenos, por lo demás, no surgían azarosamente, sino conformando «una experiencia», y como, por otra parte, la deducción de las categorías había confirmado su validez objetiva en cuanto constituían las condiciones a priori de la experiencia²⁰ –con exclusión de toda referencia empírica. Kant lograba de un solo golpe desterrar los resultados escépticos del empirismo humeano y coronaba las categorías todas con el halo de la realidad objetiva y del origen a priori.

Basta con esta breve introducción a la problemática kantiana de la causalidad para apercibirse de que las distancias entre Kant y Hume pueden medirse en años-luz. Kant no sólo atribuye necesidad y universalidad a la causa como a cualquier otra categoría, donde Hume ponía la precaria objetividad de la costumbre bien que una vez instalada allí actuaba con ella como si de un principio a priori se tratara; además,

²⁰ *Ibid.*, p. 126.

su naturaleza y función en relación con el campo del conocimiento al cual hace referencia, vale decir estatuye una doble causalidad con la intención de hacer frente a las exigencias explicativas de los fenómenos tanto como de los noúmenos, de los objetos naturales tanto como de los acontecimientos de la pura volición. Y lejos de declarar contradictoria la existencia y aun la coexistencia en el sujeto de una doble legalidad, la justifica y complementa. Veamos cómo.

La primera de las Críticas nos mostraba en su analítica cómo la forma lógica de los conceptos quedaba vacía sin el objeto que la llenase, el cual debía ser suministrado por la intuición; por consiguiente el entendimiento, sede de las categorías, quedaba limitado en sus funciones a la producción de una experiencia posible, aun cuando su naturaleza fuera completamente independiente de ella; o por decirlo de otro modo, condenado a conocer sólo objetos, el entendimiento podía tan sólo hacer gala de un uso empírico, pero no trascendental. Ahora bien, la analítica mostraba igualmente el valor desigual de los elementos a priori del conocimiento empírico, pues si de aquél extrajéramos las intuiciones aún permanecería «la forma del pensar»²¹, mientras nada pensable queda si le detraemos las categorías; sin la intuición, pues, éstas no determinan objeto alguno, ciertamente, pero nos ofrece, en contrapartida, el pensamiento de una cosa en general demostrando poseer así una «significación trascendental» incluso careciendo de «uso trascendental»²²-, de un objeto inintuible, de un noúmeno²³; el cual, como vemos puede pensarse sin contradicción, aunque resulte para nosotros desconocido es «problemático»²⁴, según la terminología kantiana. En suma, ya la analítica nos ponía en contacto con otro mundo distinto del cognoscible, aun cuando fuera de manera tan negativa.

Por otra parte, la dialéctica enriquecía el mundo del conocimiento al instrumentalizar un nuevo órgano, la razón,

21 *Ibid.*, p. 254.

22 *Ibid.*, p. 305.

23 *Ibid.*, p. 307.

24 *Ibid.*, p. 310.

mediante la cual cubría en la medida de lo posible, las exigencias planteadas por el nuevo objeto. La razón, en efecto, no llega a los objetos sino por el rodeo del entendimiento, pero a cambio comienza su andadura en los confines de aquél, «e intenta conducir hasta lo absolutamente incondicionado la unidad sintética pensada en la categoría»²⁵. Tal es el principio de la razón, y prescindiendo aquí de su división en facultad lógica y facultad trascendental –aquí nos limitaremos a la segunda–, y de cómo, «en analogía con los conceptos del entendimiento»²⁶, pueda la primera proporcionar la clave de la segunda, sí conviene empero tener en cuenta el carácter sintético de aquel principio, así como, por la relación antedicha con el entendimiento, su carácter trascendente respecto de la experiencia, en oposición a la relación inmanente mantenida con los fenómenos por los principios del entendimiento.

Por lo tanto, los conceptos de razón, por cuyo conducto piensa llevar a cabo aquel principio su propósito, no pueden provenir de la mera reflexión, sino de la inferencia a partir de la síntesis empírica verificada por las categorías; no limitan su horizonte por la línea de la experiencia, sino que lo abren a una nueva realidad donde se halla comprendido todo lo empírico²⁷; estos principios de razón se reducen a tres: la unidad absoluta (incondicionada) del sujeto pensante, la unidad absoluta de la serie de las condiciones del fenómeno, y la unidad absoluta de la condición de todos los objetos del pensamiento en general²⁸. En cuanto «ideas» –Kant las denomina ideas trascendentales–, tales objetos no hacen referencia directa al mundo de los objetos, pero no por ello dan cabida al vacío o llevan la representación de una estéril retórica; antes al contrario, su deducción –bien que no trascendental por la razón apuntada²⁹– justifica su indeterminación objetiva con la vali-

25 *Ibid*, p. 383.

26 *Ibid*, p. 356.

27 *Ibid*, p. 367.

28 *Ibid*, p. 391.

29 *Ibid*, p. 394, 698.

dez de su función regulativa en la investigación³⁰.

La relación del conocimiento con su objeto alcanza aquí una nueva dimensión; la experiencia, concebida ahora en su totalidad, y no como tal o cual fenómeno, resulta instintivamente conducida por la razón hacia los límites inaccesibles al entendimiento, pero sin dar lugar a ningún conocimiento nuevo y sin constituir ella misma un miembro de la síntesis empírica, si bien al regularnos la investigación nos obliga a considerar los fenómenos, pertenezcan a nuestro psiquismo o bien al mundo exterior, condicionados unos por otros, sin que en ningún momento el regreso de la serie pueda encontrar una condición materialmente incondicionada; y nos obliga también a considerarlos todos, físicos y psíquicos, constituyendo «una unidad absoluta, pero enteramente dependiente y siempre condicionada dentro del mundo sensible»; incluso a aquél sostenido por «un único fundamento supremo y omnisuficiente» situado fuera de él, es decir, «una razón que fuese, por así decirlo, independiente, originaria y creadora; esta razón servirá de punto de referencia para orientar todo uso empírico de nuestra razón hacia su máxima extensión como si los objetos mismos procedieran de ese arquetipo de toda razón»³¹.

El uso especulativo de la razón no puede dar más de sí. Pero el entusiasmo por dar carta de ciudadanía gnoseológica a su principio le lleva tan inexorable como erróneamente a ilusionarse –la Crítica tiene por finalidad esencial precisamente, la de desilusionar a la razón constriñéndola a rastrear concienzudamente, a conocer su naturaleza y límites, antes de salir al exterior– con encontrar objetos cognoscibles más allá de toda experiencia; de ahí brotan las tres inferencias dialécticas –o sofísticas, como también las llama Kant³²–, las tres ideas trascendentales cuyos objetos pretendían realizar: el paralogismo trascendental, las cuatro antinomias y el ideal de la razón pura.

30 *Ibid.*, p. 699.

31 *Ibid.*, p. 700, 1.

32 *Ibid.*, p. 397.

El objeto de la segunda idea trascendental –se recordará– lo constituía el conjunto de los fenómenos, el mundo sensible, en cuya investigación la razón especulativa nos había aconsejado ascender desde un fenómeno a otro a lo largo de una serie considerada en sí misma como infinita, sin que nos fuera lícito abandonarla en un momento dado con el fin de saltar a la seguridad explicativa de un ser pretendido sin condiciones, pero del cual su realidad no sobrepasaba la de una idea³³. Las cuatro antinomias –de todo el complejo de las inferencias dialécticas nuestro objetivo las requiere sólo a ellas y, en concreto, a la tercera– nacen obviamente del haber dado tal salto, tomando como palanca lógica el esquema de los silogismos hipotéticos, en su intento de proporcionar una solución a la exigencia racional de unidad incondicionada³⁴ de las condiciones de los fenómenos, para lo cual la razón misma debía regular el enlace de causas y efectos de acuerdo con la idea de una inteligencia suprema o causa última³⁵.

La causalidad constituye, precisamente, la única en dar lugar a una antinomia derivada de una falsa inferencia de la tercera idea cosmológica –«la absoluta completud del origen de un fenómeno en general»³⁶–, con ocasión de la ampliación trascendental de una de las categorías del entendimiento –la de relación– por parte de la razón, a fin de poder dar así satisfacción a su principio en el área de los fenómenos: «Toda la antinomia de la razón pura se basa en el siguiente argumento dialéctico: si se da lo condicionado se da también la serie entera de sus condiciones. Ahora bien, los objetos de los sentidos se nos dan como condicionados. Por consiguiente [...]»³⁷. En nuestro caso se diría que todos los objetos tienen un origen, por consiguiente, se da también la causa pura originaria. Ahora bien, tan sólo son pensables dos tipos de causa, la naturaleza y la libertad. Según la primera, todo fenómeno empírico se halla relacionado con otro necesariamente por leyes

33 *Ibid.*, p. 591.

34 *Ibid.*, p. 433.

35 *Ibid.*, p. 701.

36 *Ibid.*, p. 433.

37 *Ibid.*, p. 525.

causales, como efecto del antecedente y causa del consecuente. Pero condición de todo fenómeno es su existencia en el tiempo: de este modo, si un fenómeno quiere producir un efecto, ha tenido previamente que ser él mismo causado por otro anterior, éste por otro anterior, y así sucesivamente... Por libertad, sin embargo, se entiende, cosmológicamente, «la capacidad de iniciar un estado por sí mismo»³⁸. En cuanto tal, se sitúa inmediatamente fuera de la secuencia temporal donde se ordenaban los fenómenos bajo la inflexible ley de la necesidad, es decir, se convierte en una idea trascendental producida por generación espontánea de la razón. El problema entonces consiste en aceptar o no la disyuntiva propuesta entre naturaleza o libertad respecto de la génesis de cada efecto sensible.

Kant rompe el nudo gordiano con el recurso a su epistemología. El concepto de fenómeno traía consigo la presencia de una realidad extramundana, la cosa en sí, cuya naturaleza incognoscible no ocultaba por ello la necesidad de su existencia. Por consiguiente, la causalidad misma debía dividirse en dos si quería atender a las necesidades explicativas de los dos mundos que de pleno derecho se ofrecen al examen del conocimiento. Un mundo inteligible no podía aceptar una causalidad sensible, y a la inversa. Probada pues la necesidad de dos legalidades, la cuestión siguiente era probar su coexistencia. ¿Podría una causalidad «inteligible por su acción» mostrarse «sensible por sus efectos»? Como es obvio, la mera forma de la pregunta encierra en sí su afirmación. La pregunta, incluso, nos dice más, nos dice incluso el sujeto donde se produce tal coexistencia: el sujeto humano, naturalmente, el hombre; que si por su condición de fenómeno inserta todos sus actos en la serie de la causalidad natural, por su condición nouménica –por la autoconciencia de sus actos y determinaciones internas, con independencia de todo lo empírico– se emancipa de aquélla, y con ella de la naturaleza, tanto cuanto pueden distanciarse el entendimiento y la razón del instinto. Así, sus acciones libres –en referencia a su causa, la volun-

38 *Ibid.*, p. 561.

tad– se manifestarían sensiblemente, como fenómenos, y por ende regidas por la necesidad.

Ahora bien, la moralidad aparecía como un «hecho», recuérdese... Con su principio sintético general, así como con su aplicación especial a la problemática cosmológica, la razón nos ponía en conexión ideal con un espacio cognoscitivo del entendimiento. En ningún caso podíamos darle un objeto determinado a esa idea, en ningún caso podíamos extrapolar la eficacia del entendimiento más allá de sus límites empíricos; pero, en cualquier caso, nos las habíamos con una plena realidad racional que nos impulsaba trascendentalmente a un regreso infinito en la serie de condiciones de los fenómenos; además, el caso de la antinomia se cerraba, en lo referente al origen de los mismos, en la demostración de la posibilidad de una coexistencia de dos legalidades, natural una y trascendental la otra, para determinados objetos sensibles. Ciertamente, también aquí la causalidad por libertad no dejaba de constituir una idea de la razón, pero no es menos cierto el derecho que le asiste de ejercitar sus títulos regulativos en la esfera de la experiencia, no tanto para ampliar su conocimiento como su extensión.

Pero la moralidad es un hecho. Y constituye por sí misma una realidad extraempírica, incondicionada. El mismo Kant, con su estilo a veces proléptico, nos había inducido a detectar el valor de los conceptos trascendentales, entre otras cosas, en que «quizá»³⁹ informasen el tránsito de los conceptos de la naturaleza a los conceptos prácticos. Y así, ahora, de repente, la causalidad trascendental, pensada como problemática, encuentra en el terreno de la razón práctica un objeto autónomo y apropiado, la libertad, y consiguientemente aquello que entonces sólo podía emplearse regulativamente deviene ahora constitutivo por obra y gracia de la moralidad. Es decir, la ley moral, categóricamente reconocida por el individuo, demuestra además su realidad mediante la creación del concepto positivo de libertad, al transformar en real el objeto pensado meramente como posible por la razón especulativa,

39 *Ibid.*, p. 386.

añadiendo así a ésta otra práctica que, por una parte complementa a la anterior sin merma de sus atribuciones, y, por otra, lo hace al determinar directamente la voluntad⁴⁰.

Pero la sistemática especulativa de la razón no reduce su ampliación positiva al concepto de libertad, antes bien afecta a toda ella. La idea trascendental de mundo alineaba, junto a las ideas así mismo trascendentales de alma y de Dios, objetos a su vez de la psicología y de la teología como aquélla lo era de la cosmología⁴¹. La dialéctica, además, nos las ofrecía naturalmente unidas, al obligarnos la razón a considerar cuanto integra la experiencia posible –psíquico y físico– bajo la forma de un mundo sensible con un fundamento supremo y omnisuficiente fuera de él. Pues bien, la razón práctica conserva la unidad sistemática de su antecesora y vincula la totalidad de los conceptos que la pueblan en torno al eje de la libertad. En efecto, aparte de identificarse ésta con la voluntad susceptible de ser únicamente determinable por la ley moral, tiende a postular, como finalidad, el bien supremo, concepto éste cuya función consiste, como veremos, en probar la realidad y la validez objetivas de las ideas de Dios y de la inmortalidad del alma⁴². Se aprecia ahora con claridad por qué Kant concibe la unidad sistemática de la razón, a la cual tiende inexorablemente por su naturaleza arquitectónica, como «unidad moral»⁴³; o bien se entiende la afirmación de la libertad como «coronación de todo el edificio de un sistema de la razón pura, aun de la especulativa».

Con la moralidad, la realidad gana una voluntad pura, vale decir, una voluntad incapaz de obedecer un imperativo diverso de la ley moral, provenga del mero instinto o bien del arbitrio, tan dócil siempre a la tentación del placer. Voluntad que es libre en la obediencia a la ley, la práctica pura de la causalidad, «creadora» de un sujeto no sensible en toda la legalidad de sus acciones: el sujeto nouménico –igualmente denominado «causa noumenon» o «personalidad».

40 *Ibid.*, p. 20.

41 *Ibid.*, p. 391, 2.

42 Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, *op. cit.*, p. 8 y 26.

43 Kant, I., *Crítica de la razón pura*, *op. cit.*, p. 835.

Con la «causa noumenon» ultima el sujeto trascendental kantiano su morfología característica. Poseedor de formas a priori en su sensibilidad –espacio y tiempo– y de conceptos a priori en su entendimiento –las categorías–, integra con ellas parcialmente la realidad, a la cual, además, complementa desde el punto de vista teórico con las ideas trascendentales de su razón, a fin de unificar bajo principios cuanto el entendimiento unificara bajo reglas. Por otro lado –por el lado práctico–, el sujeto trascendental se absolutiza al crear con los conceptos de su razón práctica el mundo todo de la moralidad, en lugar de construirlo parcialmente por medio de formas, según hiciera teóricamente. En efecto, lo característico de la moralidad kantiana lo constituye la determinación de la voluntad pura por la razón práctica a través de la ley moral. Por tanto, ningún agente exterior puede perturbar mínimamente la relación entre todos los elementos del sistema sin derrumbar todo él. Hágase motivo rector de la volición pura un sujeto de la esfera del éxtasis suprasensible o bien un objeto sensible cuya posesión excite todas las energías del individuo en pos de su consecución, y ya no se tendrán motivos para hablar de pura volición; quítese de la razón práctica su poder legislativo, y la moralidad habrá perdido su razón de ser.

Empero, el sujeto trascendental kantiano posee una envoltura sensible. La voluntad pura se halla junto a otra patológica, aplicada seguidora de la ley natural. ‘Dos’ hombres, pues, dos legalidades coexistiendo sin interferencias, confieren su impronta singular al individuo kantiano. De esta manera, tan dado como el insondable abismo que las separa en su naturaleza, se halla el apremio a la síntesis en su ejercicio –para lo cual la vinculación necesaria entre los dos términos de la división mayor del conocimiento (el teórico y el práctico), a través de la facultad de juzgar (por medio del principio a priori de la finalidad de la naturaleza), puede servir de analogía general–, puesto que tarea de la moral es considerar «un reino posible de los fines como un reino de la naturaleza»⁴⁴;

44 Kant, I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Frankfurt, Suhrkamp, 1968,

consiguientemente, debe ser posible dar un curso sensible a la libertad moral⁴⁵, a lo cual, por lo demás, apunta el hecho mismo de la moralidad existente en el corazón del individuo; o, por decirlo con otras palabras, surge bien a las claras la necesidad de realizar una metafísica de las costumbres, pues así como las categorías del entendimiento permiten la aplicación de los principios genéticos de la naturaleza en general a la producción de fenómenos particulares, también la moralidad debe poder habérselas con la voluntad del individuo realizada en el tiempo, por cuanto se halla contenida en un individuo temporal. Así pues, nuestra misión consistirá en mostrar la relación –y sus resultados– entre las «dos» voluntades, es decir, en determinar cómo coadyuva la ley moral a instituir la libertad en el mundo sensible.

2. El formalismo ético.

Históricamente, la ética kantiana muestra, en su carácter formal, la singularidad distintiva de toda ética anterior, siempre material. Su naturaleza formalmente imperativa asienta el concepto de deber –ya consagrado por Zenón y, en general, por la ética de la Stoa– como eje nucleizador de toda acción moral, el cual, sin embargo, no posee la estructura abigarrada, y en parte, extraética de su exposición originaria, sino que aparece prescrito por la razón práctica y fundamentado en la autonomía de la voluntad⁴⁶. Finalmente, la meta del bien supremo señala el camino a recorrer por la ley moral. Dejaremos para más tarde la explicación de este concepto, una vez hecha la referencia al de forma. Conviene, sin embargo, precisar el sentido de la misma a fin de hacer patente su diferencia respecto a su función en el uso teórico, y registrar con ello la doble naturaleza del formalismo kantiano. En efecto, tal y como ha indicado Metzger, en la teoría del conocimiento el fenómeno surge al aplicar las formas subjetivas de la intuición y del entendimiento a la materia de la rea-

p. 70.

45 Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, op. cit., p. 16.

46 *Ibid.*, p. 38-39.

lidad exterior; la relación es, pues, de complemento; en la ética, en cambio, la forma no se une a la materia, sino que se le opone frontalmente; la forma ética no ordena ningún material empírico puesto que aquí no se trata del conocimiento teórico, sino del práctico, en el cual la razón práctica construye enteramente su objeto por medio de representaciones a priori. Como el mismo Kant taxativamente afirma, la forma significa abstracción de toda materia⁴⁷.

Pero junto a esta definición negativa hallamos otras positivas, que son las auténticamente importantes: «la mera forma práctica [...] consiste en la idoneidad de las máximas para una legislación universal»⁴⁸. O, como ya había señalado previamente, «cuando un ente racional pretende pensar sus máximas como leyes universales prácticas, sólo puede pensarlas como principios que no por la materia sino sólo por la forma contienen el motivo determinante de la voluntad»⁴⁹.

En estas palabras se concentra gran parte de la esencia de la ética kantiana, sólo que ahora expresada en términos diacrónicos, de su significación histórica, por tanto, de su crítica a toda ética anterior, sea empirista o racionalista, que sitúe el bien supremo en la virtud o en el placer. Cualquiera de ellas transforma el objeto apetecido en el fundamento de la acción, con lo cual se estatuye un legislador empírico para la ley moral, a la par que encadena su autonomía moral a la voluntad. Tal límite objetivo, histórico, pretende salvar Kant con su teoría de la determinación formal de la voluntad. Pero volvamos a sus palabras: «La materia de un principio práctico es el objeto de la voluntad [...]. Ahora bien, si de una ley se hace abstracción de toda materia, o sea de todo objeto de la voluntad (como motivo determinante), no queda más que la mera forma de una legislación universal»⁵⁰. Así pues, la forma queda al detraer del primero de los dos elementos constituyentes de toda legislación⁵¹ su componente material, es decir, el objeto

47 *Ibid*, p. 113.

48 *Ibid*, p. 81.

49 *Ibid*, p.32.

50 *Ibid*, p.32.

51 Kant, I., *Metafísica de las costumbres*. Madrid, Tecnos, 1989, p. 323.

—que aquí es la obligación—, y no el fin, prescrito por la ley. Pero qué es entonces la forma, es decir, ¿en qué consiste esa idoneidad de las máximas para una legislación universal an-
tevista? El mismo Metzger acaba por zanjar la cuestión di-
ciendo que la forma es ya la forma de un contenido —los de-
rechos humanos, tomado de Rousseau. Pero eso no es más
que postular un contenido moral innato, lo que es más de lo
que Kant entiende por a priori. Por consiguiente *the issue at
issue* permanece en pie, y la forma deberemos buscarla en
otra parte.

La forma habría que buscarla más bien, creemos, en la
naturaleza imperativa de la ley, posible por el fundamento de
toda moralidad —que da lugar a la constitución de un sujeto
universal de imputación—, la libertad, su constituir un pre-
cepto vinculante mediante el cual cada uno se sabe a sí mis-
mo portador de la humanidad⁵², totalidad humana objetivada
—y activada en cada acción llevada a cabo por orden de la ley
moral. Pero, con esto, nosotros no vemos sino las condiciones
de posibilidad de una legislación universalmente válida, pero
no vemos dónde se hallan los resortes capaces de llevar lo
posible a lo real; dicho de otro modo, ¿cómo puede ser una
voluntad formalmente determinada, qué puede querer? Si la
realidad de un imperativo con validez universal se limita a
postular la posibilidad de una voluntad abstracta universal, la
moralidad pierde la exigencia postulada para las máximas⁵³:
la naturaleza de la voluntad es la acción, y si se anula ésta se
destruye prácticamente aquélla; por lo demás, aquella uni-
versalidad sería tan abstracta como las voluntades, y, en rea-
lidad, prácticamente no vincularía nada, existencias vacías
sin otra posesión común que su incapacidad de querer, y, en
consecuencia, se trataría de una unión *malgré-soi*. Contra
nuestra tesis podría argüirse, a partir de la estructura del
concepto de máxima y de los ejemplos morales reales citados
por Kant, los cuales vendrían a poner de manifiesto el común

52 Kant, I., *Grundlegun zur Metaphysik...*, *op. cit.*, p. 63.

53 Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, *op. cit.*, p.31; Kant, I., *Grundlegun zur Metaphysik...*, *op. cit.*, p. 63.

querer concreto de las voluntades libres. Vayamos pues a su encuentro empezando por lo primero.

Toda máxima consta, según Kant, de una forma, una materia y una determinación completa; la primera consiste en su universalidad, y la tercera se verifica mediante la fórmula siguiente: por su propia legislación, todas las máximas deben concordar en un reino posible de los fines como un reino de la naturaleza⁵⁴. ¿Nos proporcionará entonces la materia el contenido en torno al cual podrá aquel fin ser algo más que un mero propósito? Dice Kant: «una materia, es decir, un fin, en cuyo caso la fórmula reza: todo ser racional debe ser considerado, de acuerdo a su naturaleza, como un fin, es decir, como fin en sí mismo, y toda máxima ha de servir de condición limitativa de todos los fines meramente relativos y arbitrarios»⁵⁵. Aparte la complementación y la síntesis de los dos primeros elementos en el tercero, aparte la extensión de los fines morales, de la moralidad, al individuo, y a su mancomunidad con los demás, nada más nos proporciona este concepto; la universalidad formal reduce su función a una mera amonestación a la máxima para que en su determinación no contravenga su presupuesto; el individuo como fin en sí mismo, y la posible comunidad de fines, y su condición a priori muestra un carácter puramente analítico, pues al no encerrar en su universalidad ningún objeto concreto del querer moral, es decir, ninguna determinación de valores, sume a la voluntad en la inacción. Pero antes de ver sus consecuencias acudamos a resolver la otra cuestión pendiente.

Kant mismo parece haber querido salvar el escollo por una doble vía: la primera, por medio del bien supremo, el cual dotaría de una actividad volitiva común a las voluntades nouménicas; y la segunda, a cuyo análisis se va a proceder inmediatamente, al reseñar ocasionalmente ejemplos ilustrativos de una moralidad que hace valer sus derechos en el mundo sensible. Así, ya la «Grundlegung»⁵⁶ nos obsequia el

54 Kant, I., *Grundlegung zur Metaphysik...*, *op. cit.*, p. 70.

55 *Ibid.*, p. 70.

56 *Ibid.*, p. 52-63.

método de transformación de la máxima de nuestra conducta en una ley, objetiva en su validez y universal en su aplicación. El supuesto del hombre como fin en sí, común a todos, continúa siendo el trasfondo moral que debe agujonear a toda máxima en su conversión imperativa, de ahí que éste ordene categóricamente: «obra según la máxima que pueda valer al tiempo de ley universal»; o bien –variación sobre un mismo tema: «obra como si la máxima de tu acción debiera convertirse gracias a tu voluntad en ley universal»⁵⁷; y de ahí también, y sobre todo, la síntesis de ambos en este otro: «obra de modo que uses la Humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin y nunca meramente como medio»⁵⁸.

Así pues, tenemos un suicida, un estafador, otro con cierto talento pero algo perezoso, y un insolidario. Todos quieren saber si su comportamiento no sólo es suyo sino también moral: ¿puede valer, pues –se preguntan–, mi máxima como norma general? Obviamente, el juicio reflexionante que les lleve desde la particularidad de aquélla hasta las alturas universales de ésta les mostrará al final del viaje su mutua repulsión: ¿cómo puede la humanidad, por ejemplo, querer suicidarse? Se trata, por tanto, de una pura inconsecuencia lógica, las antípodas de aquella proposición clara en sí misma, por analítica, característica de la moralidad. Kant, uno tras otro, se ve forzado a rechazar la validez moral de los argumentos presentados por tales individuos. El segundo de ellos actúa respecto de los demás hombres como si fuesen medios, el tercero para nada tiene en cuenta la finalidad de la naturaleza, y el cuarto no propicia la consecución del destino feliz al que todo hombre naturalmente aspira. Todos ellos, en suma, no se atienen a la prescripción auspiciada por el imperativo categórico, que conforma el criterio de todo enjuiciamiento moral.

Pero veamos más despacio la argumentación kantiana, tomándola en una cualquiera de sus ilustraciones –la del ter-

57 *Ibid.*, p. 70 y 51.

58 *Ibid.*, p. 61.

cer individuo, aunque sólo sea por constituir un eco anticipado de lo que veremos en su filosofía de la historia: «En relación con el deber contingente –meritorio– para consigo mismo, no basta que la acción no contradiga a la Humanidad en nuestra persona como fin en sí mismo, sino que tiene que concordar con ella. Ahora bien, en la Humanidad hay disposiciones para una mayor perfección que pertenecen al fin de la naturaleza en lo que concierne a la Humanidad en nuestra persona, por lo que hacer caso omiso de ellas podría ciertamente coexistir con la conservación de la Humanidad como fin en sí, pero en ningún modo con el fomento de dicho fin»⁵⁹. E igual ocurre con los demás ejemplos: el primero atenta contra la vida, condición *sine qua non* de todo lo demás; el segundo viola la promesa, y así instrumentaliza a los individuos a los que prometió, y el último no coadyuva positivamente a la realización de los fines de la humanidad. Pero, ¿qué es ahora la humanidad? Ciertamente, ya no la idea abstractamente expresada en la formulación del imperativo categórico; tampoco se trata de ningún ideal estrictamente regulativo por el cual se compare y juzge la moralidad de las acciones sensibles, y, desde luego, ha desaparecido todo vestigio de mera «formalidad» a la cual restringir su naturaleza. La idea de humanidad ha acogido en su seno vacío objetos materiales, valores que la mueven como objeto común y vinculante para toda voluntad moral. Pero, con esto, Kant contradice lo sustancial de su sistema práctico, al añadir contenidos a los títulos meramente formales de los que hacía gala.

No obstante, quizá el objeto de la ley moral, el bien supremo, apriorístico como su intermediaria, pudiera ser el verdadero contenido formal de ésta y, en consecuencia, cabrá erradicar por falsa nuestra interpretación de la ética kantiana. Pasemos, pues, sin más dilación a su análisis. De hecho, la entrada en liza del concepto de bien supremo en la palestra moral imprime en ésta un sesgo decisivo por cuanto, de un lado, parece sacar a la voluntad pura de su hibernación formal, dándole finalmente un contenido al trazarle su sentido,

59 *Ibid.*, p. 62.

y, de otro, su naturaleza apriorística le permite remachar las diferencias respecto de los demás sistemas éticos. La cabal comprensión del problema nos exige ver ambos aspectos como complementarios. El resumen de su sistema ético llevada a cabo en el prólogo de la segunda crítica, ya nos anticipaba en el bien supremo la finalidad de la voluntad pura. La dialéctica reitera periódicamente aquella aserción cuando convierte aquél en entero «objeto de una razón práctica pura»⁶⁰, «el necesario fin supremo de una voluntad moralmente determinada, su verdadero objeto»⁶¹. Por otro lado, el hecho de la moral nos garantizaba una existencia nouménica en el mundo mismo de los sentidos y, además, la condición a priori de las categorías nos autorizaba su uso práctico al objeto de salvar el abismo y actualizar fenoménicamente la causalidad inteligible: bastaba con la «subsunción de una acción posible para nosotros en el mundo de los sentidos bajo una ley práctica pura»⁶², mediante la cual la libertad transparece sensiblemente bajo la forma de una ley natural. Y la coincidencia de la ley moral determinando nuestra acción no sólo nos produce un sentimiento a priori –el único de naturaleza intelectual– de respeto hacia ella, sino que, por el hecho mismo de determinar nuestra facultad apetitiva, un sentimiento de agrado acompaña la acción⁶³. Nuestra tarea presente consistirá en mostrar si es ésta la felicidad que la moral nos promete o si, por el contrario, aquella felicidad no surgida del capricho subjetivo de una voluntad particular, sino objetivamente reivindicada por la razón para «todo ser racional aunque finito»⁶⁴, puede aspirar a un objeto que rebase el mero apéndice sentimental –aun cuando Kant lo dignifique y aun magnifique con el nombre de «autosatisfacción» – engendrado en la pura volición. En realidad, Kant considera tal sentimiento como «un agrado negativo»⁶⁵, y añade que el goce de la liber-

60 *Ibid.*, p. 117.

61 *Ibid.*, p. 124.

62 *Ibid.*, p. 75.

63 *Ibid.*, p. 39.

64 *Ibid.*, p. 30.

65 *Ibid.*, p. 126.

tad no puede coincidir con la alegría ni con la felicidad⁶⁶. Consiguientemente, hemos de buscar ésta en otra parte.

El problema de la felicidad constituye, sin lugar a dudas y desde Aristóteles al menos, uno de los grandes caballos de batalla de toda ética, sea cual sea su índole. A la kantiana la vimos surgir en el escenario histórico ocupando un lugar enfrentado a cualquier otra en cuya trama los conceptos de felicidad –sin importar cómo fuera cifrada– y moralidad, y un objeto y el placer de conseguirlo presidieran el advenimiento de la ley moral a la voluntad. Pero la negación de la felicidad nunca fue para Kant una toma de partido ética radical: le bastaba con que no se la reconociera como el fundamento de la moralidad, al mismo tiempo que apostaba por ella en el mundo sensible. Y así, si la analítica nos mostró la heterogeneidad de sus máximas respectivas, la dialéctica, en cambio, nos mostrará su vinculación, más aún, nos mostrará –afirma Kant– la relación causal existente entre una y otra. Pero cómo es posible tal relación, cómo la felicidad se adecúa en su justa proporcionalidad al ejercicio de la moralidad, se confunde con otra cuestión: ¿cómo es posible el bien supremo?⁶⁷ El concepto de supremo contiene según Kant dos determinaciones distintas pero complementarias: la de «*Obers-te*» («*supremum*») –la condición incondicionada– y la de «*Vollendet*» («*consummatum*») –un todo autosustantivo–, e identifica la primera con la virtud, practicada por todo individuo al obrar queriendo lo que debe querer, y la segunda con la felicidad, aspiración del mismo individuo en cuanto sensible: con la cual el «bien supremo» inicial desemboca en un «bien perfecto y total».

Ahora bien, como puede apreciarse con toda claridad, el «bien supremo» aparece aquí como un resultado: el del enlace de la condición con lo condicionado, el de la producción causal de la felicidad por la virtud; y en esta relación, ciertamente, Kant continúa marcando las distancias respecto de los partidarios de una ética materialista en lo concerniente a la pri-

66 *Ibid.*, p. 127.

67 *Ibid.*, p. 121.

macía práctica de la moralidad frente a la felicidad, pero ciertamente también lo hace ocasionando un ensanche ético al convertir este nuevo concepto de bien supremo en todo el objeto de la razón práctica, según nos dijera unas líneas más arriba. Y es aquí, precisamente, donde se prepara el terreno para la resolución de la antinomia práctica y –el otro aspecto, y más determinante moralmente hablando, del problema– para la intervención de los protagonistas definitivos del drama. El problema, en su más abstracta enunciación, continúa siendo el de la acción de la causalidad pura en la sensibilidad; la antinomia ha pretendido encontrar en lo prácticamente condicionado el bien supremo incondicionado, al negar toda posibilidad de enlace causal entre la felicidad (material) y la virtud (inmaterial), o bien rechazando la causación de la felicidad por la virtud –refutando toda vigencia al bien supremo en los enlaces de la voluntad con su objeto en el mundo sensible; ahora bien, como, según nos mostrara la analítica, los principios de ambas responden a determinaciones antagónicas, y, con todo, aquella unidad aparece dada –es decir, enlazadas no por medio de la identidad sino de la causalidad–, el carácter a priori de la misma brota espontáneamente ante la vista y con él el de la imposible fundamentación empírica del bien supremo, vale decir, la necesidad de una «deducción trascendental» del mismo. De ahí que solventar la antinomia exija el rechazo de la primera proposición –la felicidad causa la virtud– para instaurar la segunda: el «hecho» de la moralidad me asegura una acción sensiblemente orientada y poder con ella gozar de la felicidad a través de mis acciones virtuosas en el mundo de los sentidos; pero, significativamente, añade Kant: «si no directa, por lo menos indirectamente, a través de un autor inteligible de la naturaleza»⁶⁸. Expliquémosnos.

La acción sensible, en cuyo origen se halla una volición suprasensible, contiene, además, según se desprende de las palabras kantianas, una nueva realidad suprasensible por cuya virtud es posible aquella doble acción. La existencia di-

68 *Ibid.*, p. 124.

vina se legitima así en su función: la de intervenir en la causalidad de una acción desarrollada en el mundo de los sentidos, mediación ésta que entraña su propia fenomenización. Seguramente en esto se basaba Kant al considerar la obtención del bien supremo «en el mundo» como una aspiración de la voluntad pura. Pero dado que aquél implicaba la conexión proporcional de la virtud con la felicidad en relación de condición y condicionado, debemos analizar por separado la casuística de uno y otro elementos.

«La obtención del bien supremo en el mundo es el objeto necesario de una voluntad determinada por la ley moral». Y casi inmediatamente después dice: «Pero la completa adecuación de la voluntad a la ley moral es la santidad, perfección que no puede alcanzar ningún ente racional del mundo sensible en ningún momento de su existencia. Mas como, no obstante, se exige como necesaria prácticamente, sólo puede hallarse en un progreso proseguido hasta el infinito hacia esa perfecta conformidad, y, según principios de la razón práctica pura, es necesario suponer tal progreso práctico como objeto real de nuestra voluntad»⁶⁹. Tal progreso infinito, remata Kant, exige como condición una existencia asimismo infinita y una personalidad –denominada «inmortalidad del alma»; en suma, la realidad del bien supremo presupone la realidad de un alma inmortal, la cual deviene así un postulado de la razón práctica pura.

Pasemos al segundo postulado, exigido por el segundo componente del bien supremo: la felicidad. Por ésta entiende Kant «el estado de un ente racional en el mundo, a quien todo le va según su deseo y voluntad en el conjunto de su existencia, y, por consiguiente, se funda en la coincidencia de la naturaleza con toda la finalidad de ese ente, y asimismo con el motivo determinante esencial de su voluntad»⁷⁰. Pero tal coincidencia no puede provenir de la ley moral porque ésta rechaza la naturaleza al rechazar todo lo que no sea ella misma como motivo determinante de la voluntad; ni del po-

69 *Ibid.*, p. 130-131.

70 *Ibid.*, p. 133.

der de un individuo, que no ha podido crear la naturaleza, y por ello, compenetrar la teleología de ésta con sus propios fines; así, sólo una causa de la naturaleza que obrase por medio de leyes –coincidentes con las costumbres y la moralidad de los hombres–, es decir, sabiendo que lo hace y queriendo lo que sabe, puede llevar a buen puerto la exigida coincidencia de ambos reinos contenida en el concepto de felicidad para hacer posible el bien supremo. Obviamente, tal causa se llama «Dios», y al conducirnos a él, afirma finalmente Kant, la ley moral nos ha conducido hasta la «religión, es decir, al conocimiento de todos los deberes como mandamientos divinos»⁷¹.

De ese modo, el capítulo final de la moralidad se cierra con un broche religioso. Dios constituye la cornisa que da cobijo a todo un edificio ético que, persiguiendo como objetivo máximo el bien supremo, lo exige como postulado y lo reclama como meta. La felicidad del individuo virtuoso consistirá en practicar los mandamientos divinos, y un halo de santidad circundará todo querer de su voluntad. Esto queda de la pretensión naturalista del reino de los fines. Por ello, con razón ha reconocido Cohen en este reino el «*regnum gratiae*» de S. Agustín, aunque Metzger haya defendido el modelo roussoniano del mismo (olvidando que en Rousseau el ciudadano participaba directamente de las voliciones de la voluntad general sin ninguna mediación ulterior). Lisser, que pretende terciar neutralmente entre ambos, se equivoca, creemos, cuando afirma: «Kant no orientó sistemáticamente los conceptos éticos [...] hacia los conceptos religiosos [...]»⁷². Efectivamente, no hizo tal; simplemente no lo necesitaba: la «sistemática» de su ética incluía en ella tales conceptos religiosos. Pero volvamos con Kant.

Donde él afirma los postulados de la existencia de un alma inmortal y de Dios, vemos nosotros las pruebas de la inexistencia real de la moralidad como tal (tiene razón Flores d'Arcais: “se l'Essere è, l'etica *non* è”). En efecto, cuando Kant

71 *Ibid.*, p. 138.

72 *Ibid.*, p. 55.

declara condición máxima del bien supremo la completa conformidad de las intenciones con la ley moral y la identifica con la santidad, no hace sino expulsar por medio de un decreto religioso la virtud del puro territorio moral, y cuando hace de aquélla una perfección imposible para el individuo fenoménico, que debe no obstante buscarla infinitamente, declara territorio de la virtud el exilio de una moralidad imperfecta en penitente persecución de un objeto que llega hasta el infinito, y que por tanto no llega jamás; pero ahondando en el tema nos apercibimos de que si Kant ha podido santificar la moral ello se debe a que se ha situado en el punto de vista del individuo temporal, incapaz por naturaleza de seguir al pie de la letra los dictados de una realidad atemporal. Dicho de otro modo, la acción sensible de inspiración supra-sensible que emancipaba al individuo de su ciega adscripción a la legalidad natural se desgarró ahora –y con ella su sujeto–, perdiendo sus elementos integrantes toda posible conexión. La «incompleta adecuación» de la intencionalidad del individuo al imperativo moral (qué otra cosa pone de relieve sino el desmantelamiento de la antigua naturaleza de aquél y su bipolarización antagónica –en cuanto es el infinito quien se cuida de la síntesis– en una existencia finita y otra infinita arrancada de ella y místicamente objetivada fuera de ella) sólo en apariencia admite una doble valoración, intensiva la primera y extensiva la siguiente. Aquélla, manteniendo la unidad del sujeto tal como hasta aquí ha sido concebida, reconocería identificaciones ocasionales entre la voluntad pura del individuo y la ley moral, y dejaría por imposible sólo la asimilación de todo instinto y apetito por la moralidad. Notemos, no obstante, que de ser tal interpretación la correcta, el individuo podría a lo más ser –parcialmente– virtuoso, pero nunca completamente feliz; y el bien supremo permanecería entonces en el anonimato de una búsqueda insatisfecha.

Pero, obviamente, no puede ser esta la posición real kantiana: nada le permitiría en ese caso apostar tan taxativamente en favor de la completa inadecuación si reconoce ya la realidad de alguna completa; sería sólo cuestión de tiempo, y

quizá de no mucho si se recuerdan los signos fructíferos encontrados por su filosofía de la historia en la contemporaneidad de un renacimiento moral del hombre, y de cómo la ilustración permitiría racionalizar las claves del futuro a fin de hermanarlo con el progreso. Por lo demás, el partidario de esta solución difícilmente explicaría la postergación de la virtud frente a la santidad. Queda en pie, por tanto, la otra alternativa: el individuo –fenoménico– entabla una relación de constante aproximación a la moralidad, pero sin ver jamás recompensado su esfuerzo. En este caso, el individuo jamás puede alcanzar la virtud, pero podría obtener felices compensaciones materiales. Pero entonces, si el sujeto ya no encuentra lo infinito en sí mismo, sino en el infinito, si lo que antes estaba fuera de él son ahora dos cosas contrapuestas, la aproximación a la moralidad consistirá siempre en una empresa temporal –toda la vida del individuo, si se quiere, pero, en definitiva, tiempo– en la que el hombre puede poner en el envite sus acciones, cada vez más depuradas, pero nada más, es decir: ninguna existencia infinita, ninguna personalidad, ningún alma inmortal –que quedan así como el confortable consuelo encontrado por la (mala) lógica, como el fehaciente testimonio del doloroso cinturón de castidad que constituye el prejuicio para el espíritu, realizadas antes y evaporadas ahora a la luz de la lógica interna del sistema.

Así pues, del postulado de la inmortalidad del alma para justificar la virtud como primer elemento en la obtención del bien supremo nos sale por resultado, si se quiere decir así, un sujeto que goza constitutivamente de una inmoralidad imperfecta, es decir, que no es virtuoso: la lógica se ha vengado del prejuicio en forma de paradoja. El bien supremo ha perdido su primer miembro y se ha perdido con él como posible «hecho» humano. No obstante, el sujeto no quedaba completamente malparado tras la aventura por los inmortales espacios del alma: mantenía intacta la posibilidad de ser feliz.

¿Pero era ésta la felicidad prometida por Kant en su definición? Si volvemos a ella sólo encontramos de tangible la proposición inicial –«estado de un ente racional en el mun-

do», y de intangible todo lo demás. Hobbes no hubiera dudado en encontrar su calificativo idóneo: absurdo. Toda referencia a la base natural de la misma –mantenida hasta ahora en el uso del concepto cuando polemizaba contra toda otra ética–, el placer, ha desaparecido. En su lugar, y por medio de un juego de manos, la lógica de Kant ha pretendido compendiar, en la armonía de una definición, la heterogeneidad de elementos tantas veces considerados encontrados entre sí, trasladando aquel «mundo» a una nueva galaxia: la divina.

Kant le exige a la felicidad la concordancia de toda la naturaleza con todo apetito del hombre durante toda su existencia, provenga éste del arbitrio o de la voluntad, precisamente cuando Kant les había excluido recíprocamente en su naturaleza y en su función: milagros lógicos de esta envergadura, obviamente, sólo pueden producirse gracias a Dios; y, efectivamente, a Dios gracias toda la naturaleza se ha puesto de acuerdo a fin de concordar con las –antes– inconcordables facultades apetitivas señaladas, y de rubricar el concordato sellado por ambas. También aquí, por tanto, la felicidad, como allí la virtud, ha dejado de ser un dato objetivo para devenir una realidad de ultratumba; y aun cuando Kant rescata en última instancia la dignidad humana⁷³ de la ley moral, al quedar también Dios obligado por sus imperativos, lo hace al precio de dejar de obligar al hombre.

Si desde la atalaya del bien supremo lanzamos ahora una mirada retrospectiva sobre el conjunto de la moralidad, observaremos la discordancia entre lo sembrado y lo cosechado, entre las promesas morales y sus resultados religiosos, con la disección del sujeto moral en dos partes privadas de una síntesis en él de por medio. El individuo infinito que acompaña al individuo finito, corrigiéndole su naturaleza al presentizarle su moral, es rebelado, gracias a la lógica kantiana, contra su existencia en el tiempo y objetivado en un más allá al que toda tentativa hecha en el más acá por aproximársele será eternamente imperfecta. Kant quiere aparentemente que sólo en Dios –un objeto extramundano– alcance el hombre la

73 Kant, I., *Grundlegung zur Metaphysik...*, *op. cit.*, p. 134.

reconciliación consigo mismo; pero realmente quiere sólo a Dios: la imposibilidad del hombre de dejar de ser material significa objetivamente la renuncia de Kant a quererlo inmortal.

Ahora bien, si prescindimos de los dos postulados hechos vivos por el bien supremo, éste noúmeno dentro del noúmeno, o mejor, este nuevo y único noúmeno, que deja en el fenómeno todo empeño moral del hombre, todo intento de hacer de la moralidad algo genuinamente suyo; si retenemos el aspecto en el cual el hombre era su verdadero protagonista, la moralidad podía revalorizarse desempeñando una nueva función: la de ideal moral. Ciertamente, de este modo, los principios de aquella perderían su condición de inmanentes y constitutivos para devenir trascendentes y regulativos – al menos mientras perdurase la condición del reino de los fines fuera del reino de la naturaleza. La moral, es este caso, constituiría sólo un ideal más, el ideal del conocimiento práctico, sin obligar a resentirse en demasía los cimientos de la construcción sistemática kantiana, pues la posibilidad de constituir un ideal no teórico hubiera demostrado de por sí la diferenciada realidad de los dos tipos de conocimiento existentes, aparte del *factum* mismo del conocimiento práctico, que hubiera ganado en fiabilidad lo que habría perdido en perfección.

En todo caso, hubiera evitado la contradicción moral interna de su conversión al materialismo, operada al señalársele un sujeto real por objeto –y ello con independencia de que Kant considere la doctrina de la religión «fuera de los límites de la filosofía moral pura»⁷⁴–, y la inherente contradicción lógica derivada de transformar la perennidad de la aspiración humana a devenir fin en sí mismo en una inmortalidad real repartida por los dominios del alma y de Dios; mientras Kant mantuvo el objeto de la ley moral en el bien producido por medio de las acciones dirigidas directamente por ella, pudo mantener el formalismo en sus principios y, con ello, mantener su virginidad histórica, pero al transformar la subjetivi-

74 Kant, I., *Metafísica de las...*, *op. cit.*, p. 627.

dad de los bienes subsecuentes a los actos morales sucesivos en «un» bien supremo único y objetivo el paralogismo vino a invadir su razonamiento al emplazar en la objetividad de aquél el continuo fluir de los bienes producidos por el puro querer moral, como le ocurriera a Descartes, según el propio Kant recuerda al transformar el sujeto lógico del pensar en un sujeto real del pensamiento⁷⁵. En definitiva, Kant hubiera podido construir una moral regulativa si se hubiera mantenido en su primera definición del bien supremo –en la cual aparecía concebido como «proceso»–: si hubiera evitado la definición del bien supremo como «sistema», cuya verdadera significación podemos entender ahora, por lo cual podemos dar la entera definición: «se entiende por sí mismo que si en el concepto de bien supremo se incluye ya la ley moral como condición suprema, el bien supremo no es entonces mero objeto, sino también su concepto [...]»⁷⁶.

Y ‘podría’ haberlo hecho, decimos, porque en cierto modo ‘es’ lo que ha hecho. En efecto, toda la metodología intenta mostrar las condiciones mediante las cuales las leyes morales permearán el espíritu humano. Y la condición de condiciones subyacente a todo el proceso ha de constituir una suerte de base flexible que permita la aplicación de todas las demás: un concepto –roussonian– de naturaleza humana axiológicamente neutro queda de este modo convertido en la clave de bóveda de la antropología kantiana. Gracias a ello, el malvado y el inculto –aquí trasparece Locke, para desmentir las anteriores afirmaciones que atribuían al entendimiento más común la posibilidad de conocer los preceptos morales– podrán reconvertir la orientación de sus conductas. Pero Rousseau no sólo está presente en tal concepto, se halla por todo él: en el diagnóstico del mal como un hecho social⁷⁷ y en los instrumentos para paliarlo y paliar así mismo el mal de la ignorancia, sin olvidar la mediación del filósofo en el proceso. Podemos pues dividir la finalidad ética en objetiva –derecho– y

75 Kant, I., *Crítica de la razón pura*, *op. cit.*, p. 485.

76 Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, *op. cit.*, p. 117.

77 *Ibid.*, p. 163.

subjetiva, y subdividir ésta en interna –virtud– y externa – Religión–⁷⁸. En lo sucesivo, sin embargo, nos ocuparemos de la primera únicamente, tanto directamente, como, y en primer lugar, por la puerta que el progreso de la historia abre en ella...

Universidad de Sevilla, España

⁷⁸ Kant, I., *Metafísica de las...*, *op. cit.*, p. 51.

SABINE KNABENSCHUH DE PORTA

FILOSOFÍA ACADÉMICA Y DILEMA
CULTURAL: DE A.J. SUÁREZ DE URBINA
A F.J. DE URBINA*

Resumen: A través del análisis de los textos cosmológicos de dos profesores universitarios venezolanos del siglo XVIII, se trata de ilustrar el dilema cultural al que la filosofía académica venezolana tuvo que hacer frente desde la fundación de la Universidad de Caracas, en 1725, hasta su reorganización, en 1778. Así mismo, se muestra que dicho dilema estaba formado por factores diferentes, originados en la coexistencia de fuerzas tradicionales e innovadoras que fueron usadas bien como un arma o un escudo, creando situaciones de tensión y ambigüedad en lo académico. En conclusión, la llamada obscurantista y retrógrada era colonial se muestra como un período de ricos conflictos entre las potencialidades intelectuales y las constelaciones culturales.

Abstract: Through the analysis of the cosmological texts of two 18th century Venezuelan university professors, this study tries to illustrate the cultural dilemma that Venezuelan academic philosophy had to cope with, from the foundation of the University of Caracas in 1725 up to its reorganization in 1788. It is shown that the said dilemma consisted of a complex interaction of different factors due to the coexistence of traditional and innovative forces which were used either

* Un extracto de este trabajo fue presentado, bajo el título "Filosofía académica y dilema cultural", como ponencia en el *X Seminario Itinerante de la Sociedad Venezolana de Filosofía*, celebrado en la Universidad Simón Bolívar, Caracas, los días 26 y 27 de febrero de 1999. –El trabajo mismo sintetiza algunos resultados de dos investigaciones ("Cosmología colonial: un ejemplo venezolano del siglo XVIII" y "Cosmología colonial: la transición venezolana") auspiciadas por el Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico (CONDES) de la Universidad del Zulia, Maracaibo, y adscritas al Programa Internacional de Rescate e Investigación del Pensamiento Colonial Iberoamericano.

as a weapon or as a shield, creating ambiguous and tense situation in the academic circle. Thus, the so-called obscurantist and retrograde colonial era reveals itself to be a period of rich conflicts between intellectual potentialities and cultural constellations.

I

La historia de las sucesivas valoraciones de la filosofía colonial venezolana es, ciertamente, particular. En un inicio, y durante largo tiempo, prevalecen el menosprecio y la indiferencia hacia cualquier esfuerzo intelectual que se haya producido en aquel período considerado como obscurantista, retrógrado e insignificante para el desarrollo del pensamiento posterior.

A principios de los años 30, se prepara un cambio de tal panorama con el bien documentado grito de protesta de Parra León. “*Mortifica, señores...*” –dice, en su discurso de incorporación a la Academia Nacional de la Historia–

...el chocantísimo contraste que se advierte, al leer la generalidad de las historias nacionales, entre el atraso, la ignorancia y el absoluto obscurantismo que ponen como característica distintiva de la época colonial y aquella ilustrísima pléyade de varones insignes que descubren luego al iniciarse el movimiento independiente.¹

El argumento es irrefutable: Dado que, en su mayoría, los grandes pensadores de la Independencia fueron producto intelectual de su propio país, no cabe, para tal período de formación, la concepción de “época oscura”; ni siquiera bajo el célebre supuesto de que se tratara de una formación autodidacta:

¡Generación de autodidactos! Como si no hubieran sido diez o doce generaciones que simultáneamente aparecieron en toda la extensión del continente: fenómeno general y no caso particular ni aislado; efecto repulido y no salto mortal de la continuidad histórica! Como si la existencia de autodidactos no constituyese por sí solo producto de larga y honda selección cultural en un medio preparado!²

1 Parra León, C., *La instrucción en Caracas 1567-1725*. Caracas, 1930, p. 34.
2 Parra León, C., *Filosofía Universitaria Venezolana 1788-1821* (facs. de ed. 1934). Caracas, 1989, p. 201.

Pero la vehemente defensa, de parte de Parra León, de las actividades intelectuales y educativas en Venezuela antes y después de 1725 (fecha de fundación definitiva de la Universidad Real y Pontificia de Caracas), ciertamente justificada en su rechazo del “salto histórico” y sólidamente fundamentada por los más diversos testimonios extraídos de los expedientes y actas de la época, desemboca no obstante en una imagen tan progresista de la primera Universidad venezolana, que ya se asoma el peligro de una nueva tergiversación.

Algo de este espíritu se percibe en los comentarios del Maestro García Bacca, segundo pionero en materia de estudios coloniales, quien, en los años 50 y 60, retoma el hilo de Parra León y se dedica al análisis y a la edición parcial de varias obras de la época.³ Si bien es cierto que en ningún momento García Bacca niega el contexto escolástico en el cual se inscriben tales obras, ofrece sin embargo ciertas interpretaciones que, sin lugar a dudas, exceden el ámbito de semejante contexto.

Cuando, por ejemplo, presenta al escotista Al(f)onso Bri- ceño (siglo XVII) como precursor del existencialismo⁴, cuando cree encontrar rasgos de la ética moderna en los textos de Agustín de Quevedo y Villegas (escotista del siglo XVIII)⁵, o cuando interpreta la Cosmología de Antonio José Suárez de Urbina, catedrático tomista del siglo XVIII, en términos de Cantor y mediante conceptos de la teoría cuántica⁶, tales “traducciones al lenguaje moderno” tienden, más que a destacar la apertura intelectual de aquellos pensadores, a deformar y disfrazar lo que efectivamente se pensaba y enseñaba en el campo de la filosofía colonial venezolana.

Consciente de semejantes riesgos, el *Grupo Parva Logica- lia*’ de Maracaibo reinicia en 1991 –con ocasión de consti- tuirse el *Programa Internacional de Rescate e Investigación del Pensamiento Colonial Iberoamericano*– los estudios colo-

3 García Bacca, J.D (ed.), *Antología del Pensamiento Filosófico Venezolano*, 2 tomos. Caracas, 1954/1964.

4 *Ibid*, t.1, p. 31.

5 *Ibid*, t.1, p. 220.

6 *Ibid*, t.2, pp. 39ss.

niales para el caso venezolano. Coloca en primer plano el trabajo de sondeo, rescate y recuperación de fuentes escritas – incluyendo también textos de índole no estrictamente filosófica–, a fin de acercarse con la debida cautela a la interpretación y evaluación de aquellas tendencias y enseñanzas que constituyeron, de una u otra manera, la fundamentación conceptual de las corrientes de pensamiento posteriores. Con la intención de reconstruir principalmente las fases iniciales de la filosofía *académica* venezolana, se busca valorar en su justa medida –evitando tanto la subestimación como la exaltación– los indicios de transición hacia el pensamiento moderno y, junto con éstos, los esfuerzos y sacrificios intelectuales que dicha transición conllevaba.

El presente trabajo se inscribe dentro del marco de tales estudios, enfocando específicamente el inicio del pensamiento filosófico–*cosmológico* en la época colonial venezolana.

II⁷

Sin lugar a dudas, el siglo XVIII es el siglo clave en lo que respecta a la fundamentación conceptual del pensamiento cosmológico –y, en general, filosófico– en el ambiente académico venezolano. Pues en ese siglo se condensó, en el caso

7 El análisis comparativo del presente capítulo se fundamenta en varios estudios previos acerca de los textos cosmológicos de Antonio José Suárez de Urbina, cuyos resultados he presentado en los siguientes artículos: “Trasfondos de la Cosmología colonial venezolana”, en *Apuntes Filosóficos*, 11, Caracas, 1997/98, pp. 89-108 (sobre las constelaciones históricas); “Notas a los textos cosmológicos de Suárez de Urbina”, en *Revista de Filosofía* (LUZ), 24, Maracaibo, 1996, pp. 93-109 (sobre la estructuración de los textos y el manejo de las fuentes); “Ontología del movimiento en la Cosmología venezolana del siglo XVIII”, en *Ideas y Valores*, 101, Santafé de Bogotá, 1996, pp. 100-116 (sobre la presentación de la naturaleza general del movimiento); “Sucesión, continuo e infinito en la Segunda Escolástica colonial”, en *Revista de Filosofía* (LUZ), 25, Maracaibo, 1997, pp. 65-90 (sobre la presentación de la naturaleza específica del movimiento); “El movimiento de los graves y proyectiles en un Cursus Philosophicus colonial”, en *Ideas y Valores*, 109, Santafé de Bogotá, 1999, en prensa (sobre la presentación de las manifestaciones del movimiento); “Maniobras doctrinales de un tomista colonial: Tiempo y lugar según Suárez de Urbina”, en *Analogía*, año XI, N° 1, México D.F., 1997, pp. 127-149 (sobre la presentación de las medidas del movimiento). - Para las referencias bibliográficas de soporte, me permito remitir a las ya detalladamente indicadas en esos mismos artículos.

de Venezuela, un proceso cimentador que en algunos otros países hispanoamericanos ha ocupado poco menos de 300 años: un proceso que llevó desde el predominio exclusivo y homogéneo de la enseñanza escolástica, a través de una integración esporádica e individual de ideas modernas, hasta la abierta competencia con un pensamiento ya marcadamente moderno; competencia ésta que culminaría en la paulatina superación de los paradigmas intelectuales del escolasticismo.

A mediados de ese siglo clave, en un momento histórico en que se funden –y confunden– la edificación de la “Segunda Escolástica Hispanoamericana” en su versión venezolana y, simultáneamente, los primeros pasos hacia una superación de ese mismo fundamento escolástico, enseña en la Facultad de Artes de la Real y Pontificia Universidad de Caracas una generación de catedráticos digna de atención. Atrapados entre, por un lado, los estatutos universitarios que les prescriben una enseñanza ortodoxamente aristotélico–tomista, y, por otro lado, la primera gran Revolución Científica que ya sacude amplios espacios académicos del mundo, esos jóvenes maestros en Filosofía (previstos además, en muchos casos, del doctorado en Teología) tienen que arreglárselas para buscar una compatibilidad entre su –probable– interés en las ideas nuevas, y las viejas doctrinas bajo las cuales habían sido formados y que están obligados a transmitir a sus propios alumnos.

Pertenecen a tal generación *Antonio José Suárez de Urbina* (1730–1799) y *Francisco José de Urbina* (1735/37–?); docentes y autores de sendos Cursos Filosóficos cuyos manuscritos (de 1758 el primero y de 1767 el segundo) se conservan en los archivos de la Biblioteca Nacional de Caracas.⁸ En este lugar nos interesan específicamente los tratados *cosmológicos* (la *Physica* y el *De Generatione*), los que ocupan casi la mitad de los respectivos textos.

Dada su –ya señalada– pertenencia a la corriente aristotélico–tomista de la llamada Segunda Escolástica Hispanoamericana, la Cosmología que presentan esos tratados es fun-

⁸ *Ibid*, p. 47.

damentalmente una Filosofía de la Naturaleza basada en el hilemorfismo aristotélico–tomista, en la teoría de los cuatro elementos, y –respecto al tema clave de toda Cosmología–, en la concepción esencialista e intensional del movimiento; centrada ésta en las cualidades y magnitudes del móvil o cuerpo en movimiento (frente a la concepción funcional y extensional que se dirige, en otro nivel de abstracción, hacia las cualidades y magnitudes del movimiento mismo, y que caracteriza las teorías de la física moderna).

Con ello, ambos autores responden a las exigencias de su peculiar entorno histórico y a las resultantes obligaciones que los estatutos de su Universidad les imponen. Y, sin embargo, no se trata de exposiciones tomísticas ortodoxas, sino de textos que dejan entrever que ya en esa temprana fase de la Filosofía académica venezolana estaban germinando aquellos cambios conceptuales que más adelante, en 1788, hicieron posible la renovación universitaria por Baltasar de los Reyes Marrero. Renovación ésta que equivale –en lo que a las enseñanzas cosmológicas se refiere– a una abierta superación del legado escolástico a favor del pensamiento moderno de la Nueva Ciencia.

Ilustrativas son al respecto las siguientes fechas:

- En 1725 se funda la Universidad de Caracas.
- Entre 1755 y 1758 dicta su curso de Filosofía ANTONIO JOSE SUAREZ DE URBINA.
- En ese mismo *trienio* está entre sus pasantes FRANCISCO JOSE DE URBINA, más adelante catedrático en el *trienio* 1764–1767 (y activo en la Universidad al menos hasta 1770).
- En 1769 se gradúa de Bachiller en Filosofía (y en 1773 de Licenciado y Maestro) BALTASAR DE LOS REYES MARRERO, quien por tanto debe haber coincidido en la Universidad, al menos de 1764 a 1770, con URBINA. Sabemos que fue alumno de URBINA en la Cátedra de Latinidad de Menores, en 1764; y también cabe la posibilidad de que (a pesar de graduarse MARRERO de Bachiller en la Cátedra de Religiosos y dictar URBINA sus

cursos en la de Seglares) éste haya sido en algún momento tutor de pasantías de MARRERO.

- En 1788, MARRERO inicia la renovación de la Universidad caraqueña justamente desde la misma Cátedra de Filosofía de Seglares.

De este modo, se lograría trazar una línea de continuidad entre SUÁREZ, URBINA y MARRERO, la que en última instancia llevaría, a través de RAFAEL ESCALONA, hasta el mismo ANDRÉS BELLO.

Ciertamente, los textos que aquí nos interesan, están aún a unos cuantos pasos de la mencionada superación del legado escolástico. Pero es evidente que ya la marcha hacia la transición se inició. Con mucha cautela –a fin de evitar una abierta ruptura con el marco aristotélico–tomista preestablecido– se introducen elementos que evidencian el conocimiento de determinados enfoques post–tomistas o incluso modernos. Y donde no se puede introducir ideas nuevas, al menos cabe prescindir –con la misma cautela– de algunas de las tradicionales.

Para ilustrar tales características, sirvan las siguientes observaciones –correspondientes a los Libros III a VIII de la *Physica*– acerca de la estructuración de los textos, del respectivo manejo de las fuentes y de la presentación del núcleo temático, el *movimiento sucesivo*.

a) La estructuración

En principio, ambos autores⁹ siguen fielmente la macroestructura de los textos de Aristóteles y Santo Tomás. El tema general es el fenómeno del *movimiento*, y la secuencia en los cuatro textos responde, en seis secciones (*Libros*), a los siguientes lineamientos: Del fenómeno del movimiento en general y su alcance (*ente móvil, movimiento, infinito*), se

⁹ A fin de evitar confusiones, designaré en adelante con su primer apellido SUAREZ a Antonio José Suárez de Urbina (el mayor de ellos), y a Francisco José de Urbina (el menor) con URBINA, único apellido que de él conocemos. En lo que concierne a la comparación de sus textos, siempre habrá que tener en cuenta que los respectivos cursos se dictaron con una diferencia de nueve años.

pasa a considerar las medidas del mismo (*Lugar, vacío, tiempo*). Se continúa con la exposición de la variedad de sus manifestaciones (*tipos de movimiento, unidad y contrariedad*), de su naturaleza cuantitativo-estructural (*continuo, indivisibles*), y de los entes físicos involucrados en él (*móvil, motor*). Finalmente, se discute el origen último del movimiento (*primer movimiento, primer motor*).

En los detalles, sin embargo, los catedráticos caraqueños se independizan hasta cierto grado. Y no me refiero aquí al hecho de que –dada la necesidad de explicar el *pensum* en un relativamente corto tiempo– sus obras manifiesten las inevitables reducciones características de un texto de clase. Pues hay dos maneras de efectuar tales reducciones: sintetizando todo el contenido, o estableciendo una selección. Esto último es lo que hacen tanto SUAREZ como URBINA. Salvando las apariencias mediante una macroestructura terminantemente aristotélico-tomista, se toman no obstante la libertad de construir las microestructuras de sus cursos en gran parte según sus propias preferencias temáticas:

En primer lugar hay que apuntar que –según parece– no les interesa en lo absoluto exponer las tradicionales *refutaciones de los Antiguos*, que tanto abundan en los textos de Aristóteles y Tomás de Aquino. Ciertamente, algunas de las ideas que a éstas pertenecerían, aparecen de una u otra manera en sus propios textos; pero aparecen casi siempre implícitamente, sin mención de la teoría por refutar. Es obvio que consideran esas polémicas como ya superadas.

En lo que concierne a los Libros VI a VIII, se nota algo que bien pudiéramos interpretar como una elusión de los temas metafísicos, a favor de los planteamientos meramente físicos o físico-matemáticos.¹⁰ Ello vale igualmente para ambos autores, a pesar de ciertas diferencias estructurales entre sus textos:

10 Los Libros III a V, en cambio, se retoman en toda su amplitud temática, incluyendo los planteamientos metafísicos; sospecho que ello se debe al hecho de que abarcan – dentro de la tradición aristotélico-tomista – las determinaciones conceptuales *indispensables* para el tratamiento del *movimiento* (aparte de las generales, que pertenecen a los Libros I y II).

Dentro del marco del Libro VI, el único tema que le interesa a SUAREZ es la pregunta por la relación entre lo *continuo* y el *indivisible*; un tema de innegable alcance matemático. Deja de lado, en cambio, varios otros puntos que tanto Aristóteles como el Aquinate incluyen en el Libro VI (y que, de hecho, importan prácticamente la mitad de los respectivos textos): las discusiones acerca de la diferencia entre *detención y reposo*, del *momento inicial* de un cambio, y (en este contexto) de la *finitud* del mismo. Considerando este modo de selección, se impone la sospecha de que nuestro catedrático, por considerar ya la parte conceptual básica lo suficientemente aclarada en los Libros anteriores, desiste de la explicación de estos temas porque, en concreto, no tienen ninguna implicación física ni matemática. URBINA, a primera vista, parece ser más tradicional, dado que incluye en este lugar al menos un Artículo sobre *inceptión y cesación de las cosas*. Pero las apariencias engañan: aquí, la concesión al aristotelismo ortodoxo no consiste sino en la ubicación misma del respectivo texto, pues su contenido coincide casi exactamente con el Artículo *Cómo comienzan y dejan de ser las cosas*, incluido por SUAREZ en su Libro IV, al finalizar las exposiciones sobre el *tiempo*. Casi parece como si URBINA, a todas luces menos “atrevido” –pero, según parece, también más pedagógico¹¹– que su antecesor, hubiese considerado el asunto de muy poca importancia como para que mereciera una evidente modificación de la estructuración aristotélico–tomista.

11 Llama poderosamente la atención que, en los seis Libros que comprenden el texto considerado, URBINA subraya no menos de cinco veces que tratará de exponer los respectivos contenidos “*brevemente*”. A primera vista, ello puede parecer señal de una excesiva “comodidad” del docente; pero supongo más bien que responde a finalidades meramente pedagógicas. Pues también menciona varias veces que se propone “*claridad*” de exposición; y efectivamente hay indicios de que este catedrático hacía todo lo posible para facilitarle a sus alumnos el acceso a los contenidos a transmitir. Así, por ejemplo, encontramos en su texto varias citas con indicaciones bibliográficas precisas, referencias cruzadas en el desarrollo de sus propias argumentaciones, y para cada título o subtítulo un breve texto introductorio y orientador; precauciones éstas que sólo se hallan muy esporádicamente en el *Cursus* de SUAREZ.

Ciertamente más llamativa resulta ser la decisión de ambos catedráticos, de tratar en el Libro VII exclusivamente el movimiento de *graves y leves*. Pues, limitándose aquí al movimiento local de los fenómenos terrestres, no sólo eliminan toda la discusión que los respectivos textos modelo ofrecen acerca del movimiento cualitativo (*alteración*) y cuantitativo (*aumento/disminución*), sino que tratan además con especial esmero justamente un tema que Aristóteles y Santo Tomás apenas insinúan en este contexto¹². La artimaña no deja de sorprender: a fin de poder hablar del asunto que les preocupa, y que es –dicho sea de paso– un tema de enorme impacto en el desarrollo de la Nueva Ciencia, lo disfrazan con un título general prácticamente ficticio, protegiéndose así contra la posible acusación de no cumplir con los requerimientos de su Cátedra. Lo que decepciona en este punto es que URBINA no incluya el tema del *movimiento violento* (de los proyectiles) en el respectivo Artículo¹³, mientras que SUAREZ manifiesta precisamente con tal inclusión una especial cercanía a los intereses de la Nueva Ciencia. Nuevamente, URBINA muestra ser más cauteloso que, nueve años antes, su colega; hasta tal grado que prefiere sencillamente no hablar de un tema que (¿por su conocimiento de ciertas teorías modernas?) podría resultarle incómodamente conflictivo dentro del contexto prescrito de su asignatura.

Con el ya conocido truco del título ficticio pero tranquilizador, ambos autores presentan su versión del Libro VIII. Tratando supuestamente de *inicio y reducción del movimiento al primer motor*, ésta no incluye en realidad sino la cuestión de la posibilidad o no de la *eternidad del mundo creado*. Con ello, nuestros catedráticos caraqueños reducen todas las exposiciones de sus predecesores aristotélico–tomistas a uno de los problemas cruciales en el enlace entre filosofía aristotélica y pensamiento cristiano (el primer motor inmóvil y la

12 Lo tratan en el Libro siguiente, aunque también allí bastante escuetamente.

13 De hecho, no lo trata en *ninguna* parte de su *Cursus*, lo cual resulta ser aún más sorprendente si se considera que el tema sí aparece (aunque sólo brevemente, casi al final del último capítulo de la *Physica*) en los textos de Aristóteles y Santo Tomás.

eternidad del movimiento, *versus* el Dios creador como única existencia eterna); convirtiendo sin embargo el interrogante teológico en un planteamiento físico. Y no se trata –a mi entender– de un simple trabajo de síntesis: la supresión de toda la discusión metafísica acerca de las propiedades específicas del *primer moviente* es demasiado obvia.

En resumen, pues, hallamos una macroestructura ortodoxamente aristotélico–tomista; pero una selección de temas específicos que, si bien se inscribe coherentemente en este marco preestablecido, refleja no obstante una cierta aversión contra los planteamientos metafísicos no indispensables, junto con una cierta preferencia de temas plenamente físicos o incluso físico–matemáticos. Lo curioso es que tales rasgos son más acentuados en SUAREZ que en URBINA.

b) Citas y referencias

También una revisión de las citas y referencias que se encuentran en los textos caraqueños, muestran que su orientación aristotélico–tomista, si bien es innegable, resulta ser no obstante selectiva. Sin querer sobreestimar el valor de tales datos, podemos sin embargo señalar los siguientes puntos:

El autor más citado es –desde luego– Tomás de Aquino, siguiéndole, en frecuencia de referencias, Aristóteles. Pero hay que apuntar un dato llamativo: Por un lado se nota, de la obra de SUAREZ a la de URBINA, una clara disminución del manifiesto apoyo en el Aquinate; por otro lado las referencias al *Philosophus*, las que en SUAREZ son más bien escasas, resultan ser más frecuentes en el texto de URBINA. En otras palabras, mientras que SUAREZ muestra que es, decididamente, en primer lugar tomista y sólo mediatamente aristotélico, URBINA nos manifiesta más bien que, primero, respeta los estatutos de su Universidad –según los cuales debe enseñar la Filosofía aristotélica–, y que, segundo, su pertenencia a

la Escuela tomista no significa siempre una concordancia literal y exacta con la doctrina original del Aquinate.¹⁴

Es igualmente significativo que, de SUAREZ a URBINA, aumente el número de referencias a la Experiencia; un apoyo generalmente poco buscado en la tradición escolástica, y, en cambio, fundamental dentro del marco de la Nueva Ciencia. Ciertamente, tales referencias son todavía –como es de esperar– más bien esporádicas. Pero no se puede negar que ambos autores las tienen en cuenta, que URBINA las utiliza más a menudo que –nueve años antes– SUAREZ, y que dos de los temas respecto a los cuales las busca son justamente temas centrales de la Mecánica Clásica: el *vacío* y la *gravedad*.

Finalmente, cabe subrayar que ambos autores suelen apoyarse en Santo Tomás y/o Aristóteles casi exclusivamente en aquellas oportunidades en que deben establecer las conceptualizaciones fundamentales de su Cosmología –las cuales, repito, no *podían* ser sino ortodoxamente aristotélico–tomistas, dadas las severas prescripciones para el dictado de su Cátedra–. En otros puntos, sin embargo, al tratar temas derivados y –aparentemente– secundarios, se toman la libertad de independizarse de esta tutela, disminuyendo las citas de sus autores modelo, apelando a la Experiencia, o, en último caso, desistiendo completamente de toda referencia.

En conclusión, un panorama parecido al que se ofreció en la sección anterior: La línea aristotélico–tomista se traza con toda nitidez cuando los catedráticos se ven obligados a ello, pero se torna difusa en todo momento en que se pase de las “declaraciones de principio” al desarrollo de cuestiones específicas. Llama la atención, sin embargo, el ligero distanciamiento frente al tomismo –a favor de la ortodoxia aristotélica– en URBINA.

14 El hecho de que URBINA cite además varias veces a “*los tomistas*” (referencia ésta que no se encuentra ni una sola vez en el respectivo texto de SUAREZ), parece confirmar esa impresión.

c) La presentación del *movimiento sucesivo*

Todas estas impresiones se confirman al analizarse las exposiciones mismas de los textos en cuestión, las que giran en torno al tema del *movimiento* o, más exactamente, del *movimiento sucesivo*.

En principio, tales exposiciones presentan a nuestros catedráticos caraqueños como tomistas en pleno sentido; pues no sólo siguen generalmente las doctrinas conciliadoras del Santo de Aquino, sino que incluso adoptan sus principios y métodos de argumentación. La fidelidad temática se manifiesta sobre todo en las conceptualizaciones fundamentales de tipo ontológico: la concepción *intensional* (o esencialista) y *operacional* del fenómeno central, el *movimiento*, no se abandona.

En este orden de ideas (y respecto a la *naturaleza* del movimiento),

- definen el movimiento como “*el acto de un ente en potencia, en cuanto en potencia*” [S.1501, U.fol.132v], asignándole el status ontológico restringido de un “acto imperfecto” que, a pesar de incluir simultáneamente acción y pasión, es uno solo;
- separan categóricamente la mutación *accidental y sucesiva* (aumento, alteración y traslación) de la mutación *sustancial e instantánea* (generación y corrupción) [S.1503ss, U.fol.144vss]; y
- subrayan (dada la pertenencia tanto del movimiento como del tiempo al género de los continuos) la “*divisibilidad al infinito*” [S.1659ss, U.fol.147rss] del *continuo*.

También las conceptualizaciones básicas relacionadas con las *manifestaciones* del movimiento (*gravedad y levedad*) y sus *medidas* (*tiempo y lugar*), se mantienen firmemente dentro de este mismo marco:

- el *movimiento natural* se presenta como resultado de “*principios de dimanación*” [S.1675ss, U.fol.150vss];

- el *tiempo* se define como “*el número del movimiento según antes y después*” [S.1617, U. fol.142r], en cuanto medida “numerada” o “numerable” que existe “*en razón del instante indivisible*” [S.1620ss, U.fol.143rss]; y

- el *lugar* se proclama como “*primera, inmóvil y última superficie de un cuerpo continente*” [S.1553, U.fol.137v], manteniéndose con ello el espacio bidimensional aristotélico, fundamentalmente distinto del espacio tridimensional de la Mecánica Clásica.

Nada nuevo bajo el sol, según parece; y sin embargo encontramos, a pesar de tan ortodoxa fundamentación de estos textos coloniales, unos cuantos elementos ligeramente “disidentes” (aunque ciertamente no “contraproducentes”):

En primer lugar podemos señalar que ambos textos contienen varios pasajes en los que se evidencia la aceptación parcial de determinados avances escolásticos post-tomistas (de distintas Escuelas) que han preparado, de una u otra manera, el camino hacia la moderna concepción extensional y funcional del *movimiento*.

Así, por ejemplo, coinciden SUAREZ y URBINA en hablar, respecto a los factores del movimiento (*movimiento, móvil, término ‘ad quem’, término ‘a quo’*) de una distinción *modal* [S.1507, U.fol.133v]. Esta idea no se encuentra en los respectivos textos de Aristóteles y Santo Tomás, pero sí en las discusiones ontológicas de la Escolástica post-tomista del siglo XVI, en las cuales se perfila (junto con la distinción “real”, la “lógica” y la “formal”), la distinción “*modal*” entre dos realidades que sólo unilateralmente permiten una separación física (por serle esencial, a una de ellas, inherir actualmente en otra).

También tropezamos –en ambos *Cursus*– con una curiosa combinación de una idea tomista con otra escotista (lo cual, conocidas las fuertes controversias entre esas dos Escuelas, es más que sorprendente), en el momento en que se discute la posibilidad del movimiento en un supuesto *vacío* (cuya existencia natural es –desde luego– aristotélicamente ne-

gada). Nuestros autores afirman –con Santo Tomás– que en principio tal movimiento sería posible y que sería *sucesivo*, dado que la resistencia del medio que faltaría en el vacío es sólo una de las posibles resistencias a un movimiento de traslación. Al enumerar estas últimas, SUAREZ menciona (aparte de la resistencia del medio, la gravedad del cuerpo y la tomística *distantia terminorum*) la “*extensión de la cantidad*” y la “*limitación de la potencia motriz*” [S.1598]; y URBINA (diciendo lo mismo en otras palabras), la “*divisibilidad del móvil*” y la “*fuerza del moviente*” [U.fol.141v]. En cada caso, la primera idea es una herencia del Aquinate, y la segunda, un ingrediente escotista que se incorpora (muy silenciosamente, ya que viene del campo “enemigo”) a la argumentación.

En el contexto de la conceptualización ontológica del movimiento, se perfila en las exposiciones de nuestros catedráticos toda una *teoría* post-tomista (de la segunda mitad del siglo XIV), según la cual el movimiento no es simplemente una *forma fluens* (una secuencia de términos finales, sin identidad ontológica propia), sino un *fluxus formae*, es decir, un estado especial del cuerpo en movimiento, cuya realidad ontológica se asemeja al de un accidente. Es bastante obvio que SUAREZ –quien caracteriza el movimiento como “*vía hacia el término*” [S.1506] y “*forma vial del móvil*” [S.1510]– y URBINA –quien lo llama (con mayor claridad aun) “*vía a aquello que es su término*” [U.fol.133v], “*acto vial*” [U.fol.135v], “*vía al término*” [U.fol.145v] y “*vía activa*” [U.fol.145v]– simpatizan en este punto, a pesar de su orientación tomista, con la teoría del *fluxus formae*. Sólo la suavizan un poco: no hablan de la inherencia de algo independiente, parecido a un accidente, sino de un *modo* [S.1507, U.fol.133v], es decir, de una afección entitativa sin consistencia propia y con una realidad ontológica más débil que un accidente. En todo caso, una aceptación de una cierta realidad ontológica del movimiento como tal; y por ende una apreciación que bien podría interpretarse como un primer paso hacia una concepción *extensional* del movimiento.

Aparte de estas –y otras– adaptaciones post–tomistas, también hallamos, en algunas exposiciones de los catedráticos caraqueños, ciertos enfoques –o incluso ideas expresas– que son en principio compatibles con los puntos de vista de la Mecánica Clásica. Pero hay (en concordancia con otros hallazgos ya descritos) una sorpresa a este respecto: de ninguna manera tales enfoques son más frecuentes en URBINA que en SUAREZ (en contra de lo que podría sospecharse, recordando los años que separan sus respectivos cursos, y suponiendo una creciente influencia de ideas modernas durante ese tiempo). Más bien nos consta a través de los respectivos textos que, referente a ideas o enfoques demasiado “revolucionarios”, URBINA muestra mayor cautela que, nueve años antes, SUAREZ.

Así, por ejemplo, se nota en las exposiciones de ambos autores acerca de la naturaleza del movimiento, una cierta insistencia –más allá de la mera doctrina aristotélico–tomista– en la distinción entre acción *y* pasión *en* en móvil (o, si se quiere, entre acción *del* moviente *en el* móvil, y pasión *del* móvil); lo cual puede entenderse como una idea muy parecida a la distinción moderna entre aspectos *dinámicos* (relacionados con la intensidad del movimiento según la fuerza recibida) y aspectos *cinemáticos* (relacionados con la duración del movimiento según medidas espacio–temporales) [S.1520ss, U.fol.133v]. Pero, por un lado, tal insistencia –y con ella la cercanía al enfoque moderno– es más acentuada en SUAREZ que en URBINA; mientras que, por otro lado, URBINA introduce en este punto por segunda vez la idea post–tomista (¡pero escolástica!) de la distinción *modal* [U.fol.134v], contentándose SUAREZ con la distinción *racional* de Santo Tomás [S.1511].

Dentro de otro contexto –el de la *divisibilidad sincategoremáticamente infinita* del continuo–, SUAREZ ofrece una extensa argumentación de corte físico–geométrico respecto a la división en partes *alícuotas* o en partes *proporcionales*, acercándose con ello a la tónica matematizante que caracteriza todo el desarrollo de la Nueva Ciencia. URBINA, a su vez,

se limita a un breve resumen de semejantes argumentaciones, anotando que, por “*célebres*”, hay que “*tenerlas presente*”, pero que por lo demás prefiere “*dejar de lado en este asunto diferentes opiniones*” [U.fol.148r].¹⁵

En un tercer caso, la diferencia resulta ser aun más obvia: Al tratar el tema del *tiempo*, SUAREZ prescinde de toda la discusión ontológica (respecto a la realidad del tiempo en cuanto *sucesión temporal* y en cuanto *cantidad sucesiva*) que había preocupado enormemente a las diferentes Escuelas escolásticas medievales; y se limita –en una misma línea con la Nueva Ciencia– a considerar el tiempo exclusivamente como *medida* [S.1608ss]. URBINA, en cambio, retoma en ese mismo contexto justamente la polémica escolástica acerca de la ontología del tiempo, presuponiendo –como algo ya conocido– su aspecto funcional en cuanto medida del movimiento [U.fol.142rss].

Con todo, queda bastante obvio que tampoco URBINA es un escolástico “por inercia” que repita ciegamente unos contenidos prescritos. Si bien se resiste a enseñar ideas demasiado modernas, le opone por otro lado al mayor “atrevimiento” intelectual de su antecesor otras muestras de una creciente independización académica: el distanciamiento de la doctrina *exclusivamente* tomista, el interés en la comprobación empírica, y la autoconciencia en cuanto pedagogo. Pero no deja de llamar la atención que los criterios de tal independización parecen haber cambiado, y que el incipiente proceso de superación del legado escolástico dista de mostrar un desarrollo lineal.

III

En los aspectos hasta aquí señalados, ambos *Cursus* revelan –cada uno a su manera particular– una cierta “liberación” académica que hace suponer una notable influencia, en su entorno cultural, de concepciones y teorías modernas o, al

15 También resulta ser significativo al respecto que SUAREZ expone el tema del movimiento violento de los *proyectiles* con alusiones implícitas a la teoría -post-tomista y “pre-moderna”- del *impetus* [S.1687ss]; mientras que URBINA -como ya se mencionó- sencillamente *suprime* toda la temática [U.fol.150vs].

menos, post-tomistas. Ahora bien, esta misma “liberación” académica –sutil y cautelosa, pero sin embargo innegable– podría buscarse también en otro terreno: el de la integración –o no– de planteamientos *teológicos* en el desarrollo argumentativo de la respectiva Cosmología. Pues no debe olvidarse que uno de los cambios de enfoque de la Cosmología moderna fue justamente una acentuada búsqueda de independencia intelectual, rechazándose, junto con el principio de autoridad, también la tutela religiosa que había dominado el pensamiento cosmológico desde que el Aquinate elaborara su hábil síntesis teológica a partir de la Filosofía de la Naturaleza aristotélica.

Pero, mientras para un Newton resultó relativamente fácil separar las argumentaciones meramente físicas de los planteamientos teológicos –sin dejar de ser un hombre profundamente religioso–, nuestros catedráticos venezolanos deben haberse encontrado al respecto ante un verdadero y serio problema. Primero, porque debían enseñar filosofía aristotélico–*tomista*, lo cual implicaba una especial ortodoxia en la integración de la visión cristiana en su Cosmología, según el modelo de Santo Tomás y las Escuelas tomistas posteriores; segundo, porque ambos fueron, aparte de docentes de filosofía, también teólogos graduados en la misma Universidad caraqueña. ¿Cómo, entonces, separarse de la tutela religiosa, por mucha simpatía que pudieran sentir, en tanto cosmólogos y filósofos, hacia ciertas tendencias modernas? Resultaba prácticamente imposible, y, sin embargo, encontramos, en el texto de URBINA, ciertos rasgos de semejante “liberación”.

Sirvan como ejemplo las exposiciones acerca de la *impenetrabilidad* de los cuerpos¹⁶, un aspecto perteneciente a uno de los temas clave de toda Cosmología: el *lugar* y la ubicación de los cuerpos en él.

A primera vista, el contexto –con su ortodoxa presentación del espacio como lugar *objetivo* y *bidimensional*– no

16 Libro IV, Capítulo 1, Artículo 2 de la *Physica* [S.1567-1578, U.fol.139r-140v].

parece dar cabida para planteamientos teológicos; y sin embargo resulta ser uno de los más delicados al respecto. En lo que concierne, en concreto, a la *impenetrabilidad* de los cuerpos, ésta no se presupone, sino que se somete a discusión; y ambos autores venezolanos se plantean la pregunta de “*si puede haber dos cuerpos en un mismo lugar*”. Es obvio que las respectivas argumentaciones conciernen sólo secundariamente los fenómenos naturales, siendo sus finalidades primariamente defensivas, con vista a posibles inconvenientes teológicos. Cuando nuestros autores exponen que es un imposible *natural* que dos cuerpos se encuentren en un mismo lugar, no hacen otra cosa sino lo que –desde la Condena de 1277– todos los aristotélicos cristianos, en mayor o menor grado, han hecho antes de ellos: delimitar expresamente lo *natural* frente a lo *milagroso*.

Ciertamente, el tema de la *impenetrabilidad* aparece ya en Aristóteles¹⁷, pero allí se subordina, a modo de axioma, a las argumentaciones acerca de la definición del *lugar* y de la (im-)posibilidad del *vacío*: ni puede el espacio ser cuerpo, ni puede existir el vacío separado –dice el Estagirita– porque entonces *habría dos cuerpos juntos*. El carácter axiomático de la idea de la impenetrabilidad radica en la equivalencia que Aristóteles, Averroes y los escolásticos¹⁸ establecen entre la *dimensionalidad* y la *corporeitas* (*quantitas, soliditas*).

No es, por tanto, sino a raíz de la Condena de 1277 que el tema se convierte en verdadero punto de argumentaciones, dada la necesidad de diferenciar entre el cuerpo en sentido físico o *corpus quantum*, y el *corpus gloriosum* o *corpus substantia*. E incluso Ockham, quien defiende una teoría de la cantidad filosóficamente diferente de la aristotélica (entendiendo la cantidad, no como categoría, sino como un *modus*

17 Aristóteles, *Phys.*, L.IV, cap. I-V, VIII; cfr. También: De Aquino, T, *Phys.*, L. IV, I-I-VIII, XIII.

18 Cfr. Maier, A, *Metaphysische Hintergründe der spätscholastischen Naturphilosophie* (*Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik*, tomo IV). Roma, 1955, pp. 147ss.

essendi), insiste en que su propia idea no está en discordancia con los dogmas cristianos.¹⁹

Esta misma preocupación teológica se refleja también en nuestros textos coloniales. En ambos se discuten, dentro del contexto de la impenetrabilidad de los cuerpos, los misterios del nacimiento y de la ascensión de Cristo, y el sacramento de la eucaristía. En ambos, además, se retoma en ocasiones la preocupación –originaria de la Condena de 1277– de contraponer la omnipotencia divina a lo naturalmente factible. Hay, sin embargo, una cierta diferencia entre la exposición de SUAREZ y la de URBINA:

En primer lugar, merece señalar la reducción numérica de los planteamientos teológicos en el texto de URBINA: de 11 párrafos dedicados el tema de la impenetrabilidad de los cuerpos, solamente 6 presentan alusiones o argumentaciones teológicas, mientras que SUAREZ plantea y replantea las cuestiones de fe en 11 de los 12 párrafos correspondientes.

En segundo lugar, es innegable que los pasajes teológicos en el texto de URBINA no sólo son menos frecuentes, sino también mucho más escuetos que las respectivas explicaciones de SUAREZ.

Y en tercer lugar, llama la atención que, en el texto de SUAREZ, los respectivos pasajes mantienen el carácter plenamente escolástico de *argumentaciones* en torno a, y a partir de, cuestiones teológicas; URBINA, en cambio, se suele limitar a presentar una especie de *constataciones* teológicas.

Compárese, por ejemplo –con respecto a los dos últimos puntos señalados–, los siguientes pasajes temáticamente equivalentes, que siguen en cada caso a la afirmación de que, por milagro, dos cuerpos pueden penetrarse, ocupando así un mismo lugar:

SUAREZ: Se prueba primeramente por los principios de nuestra fe, por los que creemos que Cristo el Señor... salió del sepulcro cerrado y sellado, penetró los cielos en su admirable Ascensión, y entró donde estaban los discípulos con las puertas cerradas. En todo ello, un cuerpo atravesó a otro, permaneciendo en ambos la extensión en orden al lugar. [S.1570]

19 Cfr. *ibid.*, pp. 150, 184.

URBINA: Esta conclusión consta por el testimonio de la sagrada Escritura, pues Cristo..., cuando ascendió a los cielos, los penetró; por tanto. [U.fol.139v]

Mientras que SUAREZ trata de argumentar y explicar dicha afirmación, URBINA –quien tanta preocupación pedagógica muestra en los pasajes meramente filosófico-cosmológicos (e incluso en los metafísicos)– se contenta con evocar, lacónicamente, el testimonio de las Escrituras.

Ciertamente, semejantes hechos²⁰ no deben sobrevalorarse. De ninguna manera, una comparación entre SUAREZ y URBINA respecto al manejo de las argumentaciones teológicas dentro del marco de los textos dedicados a la Cosmología, arroja un avance decisivo y patente de parte del segundo. Pero sí se puede sospechar –sobre la base de lo dicho (lo cual vale, no solamente para el tema aquí ejemplificado, sino también –en mayor o menor grado– para muchos otros pasajes de los respectivos textos), algo parecido a un creciente distanciamiento, en el caso de URBINA (y probablemente de algunos de sus colegas o discípulos), ante los concernientes procedimientos tradicionales. De hecho, él mismo lo subraya –a modo de declaración de principio– al inicio de su texto sobre el *infinito*.

Los principales problemas que suelen surgir acerca del infinito pertenecen al campo teológico. Aquí sólo trataremos clara y brevemente lo que corresponde a los filósofos. [U.fol.135v]

IV

Pues bien, es hora de atar los cabos sueltos y de tratar de formular expresamente unas cuantas conjeturas –hasta ahora

20 Otro de los aspectos curiosos es que, en el pasaje siguiente, URBINA no utiliza como prueba el argumento tradicional del misterio de la eucaristía, sino que busca una prueba diferente (el misterio de la encarnación), y ésta no - como era la costumbre- para el consecuente de la argumentación (de que, por poder divino, puede eliminarse la impenetrabilidad), sino para uno de sus antecedentes (de que, por poder divino, puede suprimirse un efecto secundario de una forma). SUAREZ, en cambio - evidentemente sin tales aspiraciones de originalidad o independencia argumentativa -, repite, fiel a la costumbre escolástica, la prueba de la eucaristía.

apenas insinuadas–, acerca del ambiente académico que reinaba en la Universidad colonial de Caracas, y acerca del “dilema cultural” que de éste se derivaba.

No cabe duda de que los textos de SUAREZ y URBINA muestran indicios que permiten sospechar, por un lado, la circulación de ideas modernas o cuasi-modernas ya en esa temprana fase de la filosofía académica venezolana, y por otro lado, las considerables dificultades que implicaba para los catedráticos el manejar esas ideas sin violar abiertamente los parámetros de enseñanza prescritos. La pregunta es cuáles eran, en concreto, tales dificultades, y cómo se trataba de superarlas.

A este respecto cabe evocar un contexto que, tres años después de terminar URBINA su curso, se hizo público mediante la célebre disputa entre Valverde y el Conde de San Javier (atacando el primero al “*impío*” Estagirita, y propagando al mismo tiempo su admiración incondicional por Santo Tomás)²¹: un ambiente progresivamente anti-aristotélico en la Universidad de Caracas, que, si bien se hallaba aún “protegido” por una declarada adhesión a las enseñanzas del Aquinate, señalaba ya un paso decisivo hacia el pensamiento cosmológico moderno. Pues –como subraya enfáticamente Parra León respecto a ese mismo ambiente caraqueño–

...de la relación dialéctico-ontológica entre Aristóteles y Santo Tomás, tan evidente y tan estrecha, sólo puede prescindirse por mala fe o por inconsciencia; ...éste fue el conocido santo y seña con que se abrieron todas las puertas al galicanismo y a la Enciclopedia: llegar bajo la tutela de la Iglesia primitiva y de los Santos Padres y del brazo de los clérigos...

21 Como dato de indudable interés para la historia del pensamiento venezolano cabe señalar que fue Francisco de MIRANDA quien conservó la carta de A. Valverde al Conde de San Javier; que el mismo Miranda había estado entre los alumnos de filosofía de URBINA; y que –según refiere Leal– “conservó siempre un profundo afecto por la Universidad de Caracas”. [Leal, *El Claustro de la Universidad y su Historia*, 2 tomos, Caracas, 1970; tomo 2, pp. 27-30, 51-53.]

...batido Aristóteles, se preparaba de buena o mala fe el eclipse de Santo Tomás...²²

Podríamos suponer, entonces, que la dificultad principal para la filosofía académica venezolana de la segunda mitad del siglo XVIII haya sido el fuerte control que se ejercía desde el campo *teológico*. Pues parece que la única estrategia de superación que se ofrecía consistía en, primero, ya no considerar la enseñanza aristotélico-tomista como resultado de una fusión irreversible sino como conjunto de elementos doctrinalmente separables, y segundo, iniciar la vía hacia el pensamiento moderno mediante una disminución de la autoridad del Estagirita y, a la vez, un renovado reconocimiento de la autoridad teológica del Aquinate.

En este orden de ideas, hallaríamos un cierto parecido con el eclecticismo español y portugués que, en la misma época, buscaba una disolución de la unidad entre fe católica y aristotelismo, en el sentido de una libertad meramente filosófica, manteniendo intacta y vigente la autoridad de las Escrituras. Se trataba, en esa fase, de la *separabilidad* entre determinadas filosofías (especialmente la aristotélica) y la religión, y de ninguna manera de una *separación* de lo filosófico y lo religioso²³; aunque ciertamente se había dado con ello el primer paso decisivo hacia un pensamiento moderno que en última instancia se independizaría de la influencia teológica. Pero los catedráticos coloniales no son eclécticos europeos, y el paralelismo encontrado no puede ocultarnos que –aparte de no introducir, hasta 1788, teorías plenamente modernas en sus enseñanzas– no siempre optan por la vía arriba descrita, sino en ocasiones por una estrategia opuesta. Esto es lo que ha mostrado la comparación entre los tratados cosmológicos de SUAREZ y URBINA, por lo que, centrándonos específicamente en las *diferencias* entre ambos textos, conviene retomar los siguientes aspectos:

²² Parra Leon, *Filosofía Universitaria...*, *op. cit.*, pp. 50, 51.

²³ Cfr. Quiroz-Martínez, O.V., *La introducción de la Filosofía Moderna en España*. México, 1949; pp. 158-159 y *passim*. También Rovira, M. del C., *Eclécticos portugueses del siglo XVIII*. México, 1979; pp. 29, 90 y *passim*.

- La señalada aversión contra los planteamientos metafísicos no indispensables –junto con la preferencia de temas plenamente físicos o incluso físico–matemáticos– es más evidente en SUAREZ que en URBINA. En este sentido, URBINA maneja las abiertas modificaciones de la estructuración aristotélico–tomista con mayor cautela que su antecesor, y parece preferir las modificaciones “indirectas” mediante reducciones y simplificaciones perfectamente justificables por razones pedagógicas.

Análogamente, la presencia de ciertos enfoques en principio compatibles con algunos puntos de vista de la Mecánica Clásica, es menos notoria en URBINA que en SUAREZ. De hecho, URBINA no sólo se muestra más cauteloso en lo que respecta a ideas demasiado “revolucionarias”, sino que incluso retoma algunos de los elementos ortodoxamente escolásticos ya eliminados –nueve años antes– en los textos de SUAREZ. Por otro lado, nunca deja de señalar que está al tanto de las ideas innovadoras, aunque prefiera no mezclarlas con la enseñanza prescrita de su Cátedra.

- De la obra de SUAREZ a la de URBINA, aumentan las referencias a Aristóteles, disminuyen las citas del Aquinate y se acentúa el apoyo en la Experiencia. En otras palabras, URBINA enfatiza su adherencia a la enseñanza (aristotélica) prescrita por los estatutos universitarios, posiblemente para suavizar con ello su distanciamiento, no sólo del tomismo ortodoxo, sino también del principio de autoridad en tanto regulador de *todos* los temas cosmológicos.

También en lo que concierne a la integración de argumentaciones teológicas en sus exposiciones cosmológicas, URBINA manifiesta –en varios sentidos– un cierto distanciamiento de los procedimientos tradicionales, rasgo éste que no encontramos en el texto de SUAREZ. Con ello, URBINA empieza a alejarse de una tradición cristiana, nueve años antes aún firmemente establecida.

Lo que insinúan estos aspectos, es una tendencia progresivamente anti-teológica, “protegida” por una especial fidelidad hacia el pensamiento aristotélico; en otras palabras, una curiosa estrategia de acercarse mediante la disolución del *otro* término del binomio a una modernización de la filosofía. Vista desde este ángulo, la dificultad principal para los catedráticos caraqueños parece haber sido, no la autoridad teológica, sino la propiamente *filosófica*.

Ello, a su vez, hace recordar los estatutos de la Universidad de Caracas, conforme a los cuales los *puntos* de las oposiciones en Filosofía se sorteaban –y consecuentemente los cursos tenían que leerse– “*por la letra de Aristóteles*”²⁴; y hace suponer que, a medida que aumentaba la circulación de ideas nuevas entre los catedráticos, se intensificaba la presión institucional respecto al cabal cumplimiento de las exigencias académicas prescritas. Es muy probable que URBINA, dado el momento ya crítico en que dictó su curso, haya sido víctima de tales presiones; y es igualmente probable que el “horror” o “pereza intelectual” ante toda doctrina novedosa, que también fue origen de ciertas oposiciones al eclecticismo ibérico²⁵, haya llevado a muchos miembros del Claustro a apoyar con especial dedicación las medidas respectivas.

Ciertamente, dichas presiones no siempre habrán sido reflejo de una más o menos ciega obediencia ante la autoridad filosófica reconocida, sino en ocasiones más bien el resultado de las frecuentes luchas por la autoridad y el poder meramente *académico*. En este orden de ideas cabe señalar que, justamente cuando URBINA lee su curso de filosofía, ocupa el cargo de Cancelario –máxima autoridad académica– José Lorenzo de Borges, un hombre sumamente conflictivo. Autoritario, prepotente y agresivo, ese Cancelario pasa los siete años de sus funciones en interminables luchas contra el Rec-

24 Leal, I., *Cedulario de la Universidad de Caracas. 1721-1820*, Caracas, 1965, p. 67 (*Constituciones*, título VIII); cfr. también p. 70 (*Constituciones*, título IX).

25 Cfr. Quiroz-Martínez, *La introducción...*, *op. cit.*, p. 39; también ROVIRA, *Eclécticos portugueses...*, *op. cit.*, p. 225.

tor Francisco de Ibarra²⁶ y el Claustro, por el poder académico-administrativo dentro de la Universidad²⁷. Si bien en numerosas Cédulas Reales se le reprende fuertemente al susodicho por sus violentas y arbitrarias actuaciones²⁸, las mencionadas luchas suelen desarrollarse inevitablemente a costa de los catedráticos, impotentes ante los abusos de autoridad del Cancelario.

Uno de esos catedráticos fue, sin lugar a dudas, nuestro URBINA. Cuando inició su curso de filosofía, ya había caído en desgracia (y consecuentemente renunciado a su cargo como Maestro de Ceremonias) su hermano Juan Antonio, debido a un pleito relacionado con ciertos requisitos de grado²⁹. También él mismo, junto con su primo Antonio Monserate, había provocado la ira del Cancelario, por haber osado solicitar un aumento de sueldo ante el Claustro y por haber desencadenado con ello un pleito de más de tres años (en parte coincidente con el período de su curso de filosofía) al término del cual Borges queda severamente censurado por el Rey³⁰. Y para colmo de males, el Cancelario había mostrado, desde 1763, la preocupante inclinación de introducir arbitrariamente unas cuantas “novedades”, entre ellas la de tomarse la atribución (que correspondía exclusivamente al Rector) de efectuar las *visitas de Cátedras*—precisamente a las de filosofía y latinidad—, y ello con una patente “*falta de moderación*” en

26 Según refiere Leal, Ibarra fue precisamente uno de los rectores que más se esforzaron por mejorar la enseñanza en su Universidad. [Leal, *El Claustro...*, *op. cit.*, tomo 2, p. 16.]

27 Véase por ejemplo el patético pleito en torno a la *incorporación* (una especie de reválida sin exámenes, pero sí con ceremonias y gastos) de sus propios grados obtenidos en Santo Domingo, pleito éste que tuvo como resultado que durante varios años no se confirieran grados en la Universidad de Caracas. [Leal, *El Claustro...*, *op. cit.*, tomo 2, pp. 178, 208-209, 221-235, 243-252; Leal, *Cedulario...*, *op. cit.*, pp. 187-188, 195-197.]

28 Cfr. Leal, *Cedulario...*, *op. cit.*, pp. 154-157, 159-162, 165-172, 175-176, 184-185.

29 Cfr. Leal, *Cedulario...*, *op. cit.*, pp. 168-170; Leal, *El Claustro...*, *op. cit.*, tomo 2, pp. 145-146, 148-154.

30 Cfr. Leal, *El Claustro...*, *op. cit.*, tomo 2, pp. 122-131, 163-164, 168-176; Leal, *Cedulario...*, *op. cit.*, pp. 154-157, 159-162, 165-167, 171-172.

el trato con los catedráticos³¹. Poco sorprenderá, por tanto, que URBINA, como docente de filosofía, procurara protegerse contra las posibles intervenciones de tan peculiar autoridad académica mediante una actuación lo más obediente, discreta y ortodoxa posible— al menos superficialmente.

De todos estos factores, entonces, se originó el *dilema* de la filosofía académica venezolana desde la fundación de la Universidad de Caracas (1725) hasta la renovación de la misma (1788). No consistió simplemente en la discrepancia entre el mandamiento de los estatutos universitarios y el ambiente innovador creado por los textos modernos que, más o menos abiertamente, circulaban entre los académicos de la época. Tampoco puede reducirse al enfrentamiento entre la oposición eclesiástica a tales textos y el interés de los catedráticos por su estudio y enseñanza. Ni siquiera cabe entenderlo exclusivamente como lucha de “los” intelectuales contra un sistema cultural impuesto. Más bien el dilema consistía en una compleja interacción de esos elementos y oposiciones, en la coexistencia —en todos los niveles— de fuerzas tradicionales e innovadoras las que, según el caso, o se usaban a modo de arma, o a modo de escudo. Sólo así se explica que, apenas tres años antes de revelarse públicamente el ambiente antiaristotélico en la Universidad de Caracas, URBINA regrese a un aristotelismo declarado que ni siquiera SUAREZ había manifestado con tanto énfasis; y que al mismo tiempo se separe del “teologismo” ortodoxo —todavía incondicional en SUAREZ— que justamente serviría, poco después, de manto protector para el ya generalizado distanciamiento de la filosofía aristotélica.

En semejante situación académicamente ambigua y tensa, acentuada por el inevitable desfase temporal debido a la peculiar situación histórica de la colonia, se fundamentó la Cosmología —y, en general, la filosofía— académica venezolana. No fue una época oscurantista e intelectualmente estancada, ni una época de ciega aceptación y repetición de las

31 Cfr. Leal, *El Claustro...*, *op. cit.*, tomo 2, pp. 149, 218-219; Leal, *Cedulario...*, *op. cit.*, pp. 184-185.

innovaciones científicas y filosóficas, sino un período de pensamiento vivo, de constantes conflictos entre potencialidades intelectuales y constelaciones culturales, de una transición consciente entre lo viejo y lo nuevo por medio de esfuerzos personales de algunos académicos (y a este respecto sí cabe la comparación con lo que sucedía simultáneamente en las Universidades ibéricas³²). Fueron –como lo expresa Leal³³– “*años de duro batallar*”: entre revolución científica, tradición filosófica, autoridad teológica y poder académico. Más que un *dilema*, un *cuadrilema* cultural.

Universidad del Zulia, Maracaibo

32 Cfr. Quiroz-Martínez, *La introducción...*, pp. 53, 358.

33 Leal, *El Claustro...*, tomo 2, p. 8.

CARLOS KOHN WACHER

EL CONCEPTO DE 'VERDAD' EN LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE HANNAH ARENDT

Resumen: Para H. Arendt, la filosofía tiene como *telos* investigar la significación de las experiencias humanas, y no el someter a prueba el 'estatuto de verdad' de los conceptos políticos, como si se tratase de falsar hipótesis. Su tarea consiste en hurgar en aquellos hechos que son relevantes para las experiencias políticas concretas -pasadas y presentes- y analizarlos, no utilizando 'el' método científico, en busca de patrones generales, sino la **hermenéutica**; enfoque que le permitiría, al menos, determinar la **verdad relativa** de los resultados de las acciones, instituciones y manifestaciones humanas, dentro del contexto histórico en el cual se insertan. Considero que sólo así puede el filósofo intentar mostrar el carácter dogmático de **'la verdad'** dominante y ayudar a su desmistificación.

Abstract: In this paper I suggest that for Hannah Arendt the *telos* of Philosophy is to search the meaning of human experiences, and not to provide a 'truthful' status to political concepts, as it should falsify hypothesis. Philosophy's tasks are: first, to seek for those facts that are relevant to both -past and present- political experiences, not by using the prevalent criteria of scientific method, but hermeneutics, an approach that could let Philosophy to determine the relative truth of the consequences of human actions, within the historical context, to which they belong. Hence, I consider that only in this way a philosopher can try to show the dogmatic character of dominant truth and denounce its ideological blindness.

*“La libertad humana está garantizada por el hecho de que no poseemos **la verdad**; la verdad compele, y el hombre puede ser libre sólo porque desconoce la respuesta de las cuestiones fundamentales y últimas: Debo querer porque **no sé**. El Ser, que es inaccesible al conocimiento, sólo puede ser revelado a mi volición. El no conocer es el fundamento para tener voluntad”*

KARL JASPERS, *Philosophy* [1932]

El proyecto de la Ilustración, en su intento de conjugar el desarrollo científico y el progreso cultural del hombre, consideró como una tarea relativamente sencilla aproximarse al campo de lo político, y, en general, de la vida humana, a través de un discurso que tenía como una de sus metas fundamentales, la reducción del significado de todas las acciones humanas a categorías que se asumieron como **verdades absolutas**. De este modo, conceptos filosóficos como Razón, Libertad, Ideología, Devenir Histórico, Saber Científico, etc., se convirtieron en el móvil de la política, omitiendo, la más de las veces, las vicisitudes por las que atravesó la experiencia concreta en las distintas naciones y culturas en los últimos 300 años.

En efecto, a partir del siglo XIX este 'paradigma' de la modernidad se configura como un **discurso regulador** del espacio público. El Estado logra la secularización de la vida institucional; las élites, detentoras del poder político y económico, adquieren rango jurídico-organizacional y, en consecuencia, nacen los postulados ideológicos de distinto signo que claman poseer el monopolio de **la verdad** y las '**fórmulas mágicas**', que habrán de lograr el cambio social 'previsto por el destino'. Hannah Arendt fue, ciertamente, una de las primeras –de las grandes figuras del pensamiento contemporáneo– en detectar en esta particular *Weltanschauung* el substrato de la dominación totalitaria.

A juicio de Arendt, los regímenes totalitarios tienen una capacidad infinitamente superior a otros sistemas de poder

político a la hora de legitimar la facticidad de su proyecto, ya que sus líderes se adjudican el rol providencial de conocer los mecanismos adecuados para **'hacer cumplir'** las **'leyes'** que gobiernan el movimiento de la naturaleza y el devenir histórico; es decir, los totalitarismos creen sustentarse en una 'verdad' que trasciende la voluntad de los hombres. Afirma nuestra autora: *"La ilegalidad totalitaria, desafiando la legitimidad y pretendiendo establecer el reinado directo de la justicia en la Tierra, ejecuta la ley de la Historia o de la Naturaleza sin traducirla en normas de lo justo y lo injusto para el comportamiento individual: Aplica directamente la ley a la Humanidad sin preocuparse del comportamiento de los hombres"*.¹

Una explicación con pretensión de verdad quizás pueda determinar las causas que originaron un acontecimiento al que consideramos como un "mal"; pero ella no lo justifica, ni mucho menos podrá superar el dolor de las víctimas. Sin embargo, las ideologías que afirman conocer las leyes que rigen el devenir histórico consideran que pueden justificar el "mal", al presentarlo como una parte imprescindible de un proceso que conduce a un "bien". Incluso el lenguaje normativo queda desprestigiado en ciertas visiones ideológicas del mundo. ¿Por qué hablar del "bien" o del "mal", advierte Arendt, si todo puede ser dicho con el lenguaje científico?. Así, aquel que acepta como **'verdad'** los enunciados de una ideología totalitaria, ciertamente no siente la necesidad de preguntarse si es un "mal" el exterminio de razas, grupos o clases que 'de todas formas están condenados a desaparecer por la Naturaleza o por la Historia'.

A pesar de que, según Arendt, tales propensiones de los movimientos totalitarios permiten comprender esta peculiar manera de 'conciliar' el uso arbitrario del poder y la legalidad que se autoatribuyen, ella se pregunta: ¿Por qué, entonces, los filósofos han sido incapaces de captar y alertar acerca de este fenómeno, tan extraordinariamente caracterizado por Kafka en su obra?

1 Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid, Alianza edit., 1987, p. 685.

Su respuesta es que la Filosofía, tal como se ha venido desarrollando desde sus inicios en la Magna Grecia, está infradotada para indagar acerca de los acontecimientos humanos en general y sobre la política en particular. Esto se debe a que los filósofos siempre estuvieron impresionados por la grandiosidad, belleza y regularidad del cosmos y sentían desdén hacia el carácter aleatorio, especialmente hacia la *hybris* que impregna los asuntos humanos. En consecuencia, asumieron lo general ('lo absoluto') y no lo particular ('lo contingente') como su objeto básico de investigación. Formularon hipótesis, construyeron categorías, elaboraron técnicas de indagación y modos de razonamiento que fueran fácilmente contrastables y luego –en la época moderna– decidieron que éstas también eran aplicables al estudio del ser humano, el cual no sería otra cosa que un organismo natural, quizás más complejo pero, en lo esencial, no muy diferente de otros entes del mundo físico. Es por ello que, lamentablemente, se continúan utilizando en el análisis de los fenómenos sociales las mismas dicotomías que habían sido consideradas como formas epistemológicamente válidas de 'aprehender' a la naturaleza, tales como: Esencia/Fenómeno; *Physis/Nomos*; Sujeto/Objeto; Forma/Materia; etc. Además, para colmo –aduce finalmente nuestra autora– la mayoría de los filósofos, con la excusa de que aspiran enunciar la 'verdad', adoptan una actitud de meros espectadores ante las acciones humanas, como si ellos perteneciesen a una especie totalmente distinta.²

Como corolario de esta tesis, Arendt no duda en inquirir si acaso no ha sido también la intención de la teología y de la metafísica dar una justificación del "mal", a través de una explicación verosímil de la totalidad de la experiencia humana. Ella arriba a la conclusión de que tanto la una como la otra han tratado de reducir el "mal" al 'no-ser'; es decir, a una simple apariencia originada por la (supuesta) limitada perspectiva de los mortales o por la incapacidad de "ver", por

2 Cf. Arendt, H., *La Condición Humana*. Barcelona, Edit. Paidós, 1993, pp.13-17, 251-254, 286-301 y *The Life of the Mind*. Vol.1, (*Thinking*). San Diego, Nueva York, Londres, Harcourt Brace Jovanovich, Publishers, 1978, pp. 6-8, 23-26, 53-62.

parte de aquellos que se niegan a aceptar la “verdad” revelada; y sostiene que la conexión que existe entre las concepciones del mundo metafísico-religiosas y sus herederas, las ideologías contemporáneas, se debe, entre otras cosas, a que comparten la presunción de que el conocimiento de la verdad (es decir, la facultad de proveer una descripción 'verdadera' del mundo) permite solucionar los problemas práctico-morales.

Cuando Arendt se adentra en el estudio de la genealogía de este presupuesto, encuentra –coincidiendo con Popper– que fue la filosofía de Platón la que dio inicio a una larga y muy poderosa tradición que se abocó a desarrollar y fundamentar de manera sistemática este paradigma. Pero Arendt fue más allá de Popper en su crítica a los sistemas filosóficos, ya que no sólo cuestionó los procedimientos metodológicos utilizados por los filósofos para fundamentar sus conclusiones teóricas, sino que atacó virulentamente la concepción de lo que para muchos es la naturaleza misma de la actividad filosófica, a saber: **la búsqueda de la verdad**.

La verdad, para Arendt, no está dada con antelación; el ser humano no se resigna a ser esclavo de la vida y se arriesga a ser libre, asume la problematicidad como una posibilidad de 'una verdad' más amplia. El **sentido de la verdad** es un sentido buscado, no está 'allí', en el mundo, no deviene mecánicamente; y, si no se ha encontrado, aún menos se puede decir que carece de estatuto de verdad o que carece de significado. Para ella, el sentido de la verdad es el de la problematicidad de una humanidad amenazada; no es reflejo o reproducción de datos empíricos ni producto de la mera especulación de las ideas, surge de la capacidad de acción del hombre en búsqueda de darle facticidad a su libertad. En cambio, el afán del filósofo (contraproducentemente) ha sido, por siempre, el de incrementar o, al menos, cotejar el saber científico cuando, de hecho, debió dejarle esa labor a cada especialista en su campo; mientras lo que en realidad debía ser su tarea básica es construir teorías que interpreten, debatan y diriman sobre los

asuntos humanos, y que insistan sobre la urgencia de focalizar la atención en torno a éstos.³

Evocando a Kant, Arendt insiste en que la **ciencia** debe ocuparse de la búsqueda de la verdad, ya que su objeto es ciertamente “**observar y dar a conocer el mundo, tal como éste se manifiesta a los sentidos**”; mientras que a la **filosofía** le atañe la “**investigación de un significado**”; es decir, le corresponde evaluar la importancia de una experiencia; juzgar una acción; 'darle sentido' a la vida.⁴ Veamos como lo expresa la propia Arendt: “...Pero si es cierto que el pensar y la razón pueden legítimamente trascender las limitaciones del conocimiento y el intelecto –según Kant, por el hecho de que sus objetos, aunque incognoscibles, son del mayor interés social para el hombre- se ha de suponer, entonces, que el pensar y la razón no tienen las mismas preocupaciones que el intelecto. Anticipándonos, y para ponerlo en otras palabras: la necesidad de la razón no está inspirada por la búsqueda de la verdad, sino por la búsqueda del sentido. Y verdad y sentido no son la misma cosa. La falacia por excelencia, que priva sobre todas y cada una de las demás falacias metafísicas, reside en interpretar el sentido según el modelo de la verdad (...) Los detractores de Kant [entre los cuales nuestra autora incluye a Hegel y al propio Heidegger] siguiendo el ideal cartesiano de la certidumbre, como si Kant nunca hubiera existido, creyeron sinceramente que los resultados de sus especulaciones tenían el mismo grado de validez que los resultados del proceso cognitivo”.⁵

La argumentación de Arendt es clara y vehemente: la verosimilitud de un significado no se define a partir de 'el' método, sino desde la experiencia que el hombre deriva de su participación en el mundo. Toda intelección se despliega en el

3 Cf. Arendt, H., *De la historia a la acción*. Barcelona, Edit. Paidós, 1995, p. 81.

4 Para Kant, la *ratio cognoscendi* opera haciendo uso de la *Verstand* (el intelecto); se trata de la facultad del análisis, a partir de la percepción (*Wahrnehmung*); mientras que la *ratio essendi*, es decir, el ejercicio filosófico, implica utilizar la *Vernunft* (razón) -la facultad reflexiva- con el fin de dilucidar significados. Cf., Arendt, *The Life of... op. cit.*, pp. 57-64.

5 *Ibid*, pp. 40-41 y 15-16.

lenguaje, pero antes de éste está la vivencia que el hombre ha obtenido de aquélla. El filósofo, por ende, no debería estar interesado en reiterar las 'verdades' obvias, ni hallar sus **fundamentos últimos**, sino que debería dirigir su atención a examinar aquellas experiencias –pasadas y presentes– que son relevantes para la vida humana, y analizarlas no desde una perspectiva científica (psicológica o sociológica, en busca de patrones generales), sino **hermenéutica**, que le permita determinar el **valor relativo** de las actividades, instituciones y manifestaciones de la existencia humana dentro del contexto histórico en el cual se insertan. Sólo así puede el filósofo intentar mostrar el carácter restrictivo del universo discursivo de 'la verdad' dominante (denunciar su rigidez y ceguera ideológica) y ayudar a su desmistificación.

En otras palabras, nuestra autora afirma que la actitud cognoscitiva, el *telos*, y los medios para establecer la validez de lo que sostiene aquel que busca la verdad, ya se trate del filósofo puro o del individuo que reúne datos empíricos, se debe distinguir nítidamente de las capacidades y procedimientos mentales mediante los cuales se forman, prueban y debaten las opiniones individuales, que son aquellas que, en definitiva, envuelven la clase de **pensamiento representativo**, prudencial, que buscan **comprender** y moldear el cambiante flujo y reflujo de los eventos humanos. Para Arendt, la validez epistémica de la opinión está garantizada siempre que ella provenga de sopesar un asunto desde una variedad de perspectivas. Como resultado, el pensamiento representativo –entendido aquí como la formación de opiniones diseñadas para dar forma a las percepciones de otros– “*es genuinamente discursivo, transitando, por así decirlo, de un sitio a otro, de un lugar del mundo a otro, a través de toda clase de puntos de vista antagónicos, hasta que por fin asciende desde esas particularidades hasta lograr alguna generalidad imparcial*”.⁶ Tales puntos de vista sólo pueden convertirse en un compromiso vinculante cuando otros consienten en la imagen del

6 Arendt, H., “Truth and Politics” en *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*. Nueva York, The Viking Press, 1976, p. 242.

mundo que se ha elaborado, y esto solo puede ocurrir a través de la persuasión, que a su vez es la resultante del debate libre e *isonómico* entre los ciudadanos participantes. Sobre este importante aspecto de la teoría del **poder comunicativo** de Arendt, Habermas *avant la lettre*, volveremos más adelante.⁷

Desde este punto de vista, se puede sostener que, para Arendt, el *telos* de la filosofía política no es otro que investigar la significación de las experiencias políticas, y no es de su incumbencia someter a prueba 'el estatuto de verdad' de los conceptos políticos, como si se tratase de **falsar** hipótesis. El objetivo del teórico de la política es la conceptualización de una *praxis*, y, en este sentido, su tarea consiste en valorar y no en establecer la verosimilitud de los enunciados. El uso discursivo de nociones tales como libertad, poder, justicia, gobernabilidad de la democracia, etc., implica que sus significados se infieren y articulan a partir de formas relevantes de relaciones y prácticas humanas y, por lo tanto, no pueden ser analizados ni definidos de manera aislada o abstracta, ni ser epistemológicamente reducidos a otras categorías. Por otra parte, la filosofía política debe desempeñar, también, un rol vital en facilitar la comunicación y consolidar la racionalidad intersubjetiva que le es inherente. Examinar críticamente las opiniones conflictivas, señalar sus limitaciones y evitar que se conviertan en dogmas. La tesis de Hannah Arendt, como veremos, es que la práctica política está ligada a un tipo de racionalidad (**intersubjetiva**) que ha sido **penetrada** por el **juicio** y, por su mediación, a una **decisión** alcanzada por **acuerdo** dentro del contexto de una **pluralidad de opiniones** que se complacen en enfrentarse entre sí.

Estas cualidades contrastan vivamente con el carácter de las verdades científicas, las cuales, en su preocupación por lo aprehensible y lo imperecedero, no están sujetas a las corrientes y estados de ánimo determinados por los vaivenes de la vida humana. En otras palabras, al contrario de las opiniones, que surgen de y dan forma al reino de los 'asuntos mundanos', se dice que las verdades descifradas por la ciencia

7 Cf., *infra*, pp. 99-104.

poseen una objetividad imperturbable que las personas deben aceptar sin vacilación alguna. Aunque Arendt no está completamente de acuerdo con esta distinción (de hecho, en su obra póstuma, *The Life and the Mind*, aclara que “...no existen verdades más allá y por encima de las verdades factuales; todas las verdades científicas son verdades factuales, [incluso] aquellas engendradas por puro poder mental y expresadas en un lenguaje de signos no excluyentes son especialmente diseñadas [para convertirse en] enunciados factuales [que] son científicamente contrastables”⁸) la encuentra útil porque le permite situar en una perspectiva histórica la relación conflictiva entre la verdad y la política. Así, para ella, la persuasión en tanto es **la materia** de la política, no tiene lugar en la ciencia. Las personas no deberían ser persuadidas para que reconozcan la verdad, esta debe ser autoevidente; y, una vez que la han reconocido, no cabría persuadirlas para que la abandonen. En su perentoria demanda de conocimiento, la afirmación de una verdad excluye total y coercitivamente las opiniones que la adversan.

Es en este sentido que podemos captar lo que Arendt quiere decir cuando valora la prominencia de la capacidad persuasiva de una opinión aceptada intersubjetivamente, al contrastarla con la inutilidad de ciertos discursos políticos que persisten en apelar dogmáticamente a la supuesta cientificidad de su argumentación.

Por supuesto, tal afirmación no equivale a negar la importancia que tienen la verdad y la evidencia empírica en la formación de la opinión; pero el recalcar esta condición, necesaria pero no suficiente, no autoriza a identificar una opinión con ‘la verdad’. Siempre ha habido quienes han tratado de imponerle normas apropiadas a una verdad, que supuestamente se posee, y al peculiar elemento de coerción que dicha verdad lleva al dominio de la política –usualmente, con resultados desastrosos–, ya que, arguye Arendt, el imponer los procedimientos, las pruebas de validez y las exigencias que sean apropiadas en materia de política equivale a destruir

8 Arendt, *The Life of...*, *op. cit.*, p. 61.

esta política con su pluralidad y variabilidad de opiniones esenciales y no reducibles.

En el mundo antiguo, este conflicto entre verdad y política se articulaba en términos del *agon* entre una verdad racional o filosófica (*aletheia*) y la opinión (*doxa*). Así, para los socráticos tal discordia abarcaba dos formas de vida contrastantes, la del filósofo y la del ciudadano. Obviamente, sacudidos por la condena de Sócrates, sus discípulos relataron con angustia los peligros que acechan a quien enuncia la verdad, en un mundo que es hostil a la posibilidad de ser esclarecido acerca de su situación real. La alegoría platónica de la caverna en *La República* es la expresión más explícita y poderosa del autoconocimiento del filósofo, en contraste con la forma 'pragmática' en que los ciudadanos aceptaban como **certeras** las opiniones de sus 'mayores'.

En efecto, los griegos identificaron la verdad con la *aletheia* que significa literalmente “descubrimiento”; “revelación”. Como **‘la naturaleza de las cosas permanece oculta’**, corresponde al *logos* develarla. La verdad (de la esencia) se evidencia, para los antiguos, a través del discurso, que no es otra cosa que la expresión ‘*dialéctica*’ de la Razón; mientras la cualidad que designa a los enunciados de este discurso como **verdaderos** es la *apophansis*. El juicio ‘*apofántico*’ “... se caracteriza frente a todos los otros modos de discurso por la pretensión de ser verdadero, de revelar un ente tal como es (...) se dan innumerables formas de discurso, y todas ellas contienen algo de verdad; pero no se definen exclusivamente por la pretensión de mostrar el ente como es”.⁹ En otras palabras, la verdad de un enunciado sólo está dada cuando logra **expresar fielmente** a la cosa, o como dirían los aristotélicos, cuando cumple la condición de “*adaequatio intellectus ad rem*”.

9 Gadamer, H. G., *Verdad y método*. Salamanca, Sígueme, 1992, p. 53. Para un análisis más detallado sobre las divergencias entre la concepción antigua y la moderna sobre **la verdad** puede consultarse el excelente artículo de Castro, P. V. “Historia y Verdad”, en *Tharsis, Revista para la difusión de la Cultura Hispanoamericana*, Año 2, Nº 3, Caracas, 1998, pp. 35-49.

Como bien es sabido, los griegos le atribuyeron ese *desideratum* de 'conocimiento científico' a las matemáticas; un principio que se mantuvo casi incólume por más de veinticinco siglos, ya que incluso no se cumplen todavía siete décadas desde que el *Círculo de Viena* bregara por la formalización del lenguaje como condición de la ciencia. Parecía que la victoria estaba del lado de la *episteme* y, por lo tanto, la *doxa* había sido derrotada.

Sin embargo, en nuestro mundo contemporáneo, donde hay tanto escepticismo acerca de la posibilidad misma de una verdad racional o filosófica, esta batalla ha dado un nuevo giro. Hannah Arendt, parafraseando a Erwin Schroedinger, lo planteará de la siguiente manera: *“La suspicacia respecto de los sentidos se mantuvo como el núcleo del orgullo científico hasta que, en nuestra época, se transformó en una fuente de inquietud. El problema es que encontramos el comportamiento de la naturaleza tan distinto de lo que observamos en los cuerpos visibles y palpables de nuestro entorno, que ningún modelo configurado según nuestras experiencias a gran escala puede ser ‘verdadero’ jamás; en este punto, la conexión indisoluble entre nuestros pensamientos y nuestra percepción sensorial se cobra su venganza, porque un modelo que no tomase en cuenta para nada la experiencia sensorial y, por tanto, fuera completamente adecuado a la naturaleza en el experimento, no sólo es ‘prácticamente inaccesible sino además impensable’. En otras palabras, el problema no es que el universo físico moderno no se pueda visualizar, porque este tema está implícito en la afirmación de que la naturaleza no se revela a los sentidos humanos; la inquietud comienza cuando la naturaleza resulta ser inconcebible, es decir, impensable aun en términos de razonamiento puro”*.¹⁰

10 Arendt, *Between Past and ...*, op. cit., pp. 55-56. (el texto en negritas es una cita de: Schroedinger, E., *Science and Humanism*. Cambridge, 1951, pp. 25-26). La analogía entre Arendt y Gadamer a este respecto es evidente, como se puede observar en el siguiente pasaje de este último: *“... ese modo de proceder de la ciencia supone necesariamente una restricción en las pretensiones de alcanzar la verdad. Si la verdad (veritas) supone verificabilidad -en una u otra forma-, el criterio que mide el conocimiento no es ya su verdad, sino su certeza. Por eso el auténtico ethos de la ciencia moderna es, desde que Descartes*

Tal como se señala *supra*, Arendt sostenía que una de las tendencias más ubicuas y nefastas de la tradición de la filosofía política era no tanto intentar comprender e interpretar los acontecimientos políticos como interesarse en acudir a la filosofía para fundamentar el dominio de la política conforme a ‘criterios de verdad’ y, a partir de éstos, juzgar la debilidad epistemológica de las interpretaciones que se han producido sobre esos mismos acontecimientos. Para Arendt, al igual que para Gadamer, de la legalidad progresiva de la ciencia moderna ha surgido el universo íntegro de la planificación y de la técnica, reduciendo así el ámbito de la libertad del hombre, el cual se ve, ineluctablemente, sometido al dominio y usufructo de esa técnica a fin de poder ejercitar libremente su acción. En palabras de Gadamer: *“El problema de nuestra civilización y de los males que trae su tecnificación no consiste en carecer de una instancia intermedia adecuada entre el conocimiento y la aplicación práctica. Precisamente el modo de conocimiento de la ciencia es tal que imposibilita esa instancia. Ella misma es técnica”*.¹¹

Arendt también enfatiza la importancia del hecho de que la nueva ciencia tuvo como su objetivo la construcción de una teoría de campo unificado que pudiera subsumir, bajo un conjunto simple de leyes cuantificables, fenómenos que – de acuerdo con la evidencia de las apariencias – habían sido concebidos, hasta ahora, como diferentes cualitativa y ónticamente.¹² Esta búsqueda de una ciencia universal que podría dar explicación a la naturaleza de los procesos subyacentes fue, y continúa siendo, más evidente en el campo de la física; lo cual en sí mismo no es malo, muy por el contrario, si el avance de la ciencia y la tecnología logran satisfacer cada vez más las necesidades biológicas humanas, más podrá el hombre disfrutar de su libertad en la esfera pública. Pero, como observa Arendt, no pasó mucho tiempo antes de que el

formulara la clásica regla de certeza, que ella sólo admite como satisfaciendo las condiciones de verdad lo que satisface el ideal de certeza”. (Gadamer, *op. cit.*, p. 54).

11 Gadamer, *op. cit.*, p. 55.

12 Cf. *La Condición Humana...*, *op. cit.*, pp. 287-296.

mismo enfoque y sus aspiraciones concentraran su atención en los fenómenos del mundo político-histórico.¹³ Ciertamente, ésta fue la ambición de la economía y las demás ciencias sociales, que quisieron imitar la capacidad predictiva de las ciencias físico-naturales con resultados desastrosos, tales como los planes quinquenales impuestos por la política de colectivización de Stalin en la Unión Soviética.¹⁴

Como es de esperar, Arendt es altamente crítica contra estas tendencias, pues considera acertadamente a la perspectiva que reduciría la acción del hombre a un subyacente proceso regido por leyes como contraria a las realidades de la pluralidad humana, la libertad, y la acción. Lo que pone en riesgo directamente a la acción, es el hecho de que, desde esta perspectiva, la realidad fenoménica del mundo, del mundo común, del mundo duradero como ese objeto en nombre del cual los ciudadanos desean dedicar e incluso sacrificar sus vidas, es socavado al ser transformado en un efecto de algo que evalúa el proceso natural. Pues eso que niega la especificidad ontológica del mundo elimina el único objeto que puede llevar la acción a la existencia. De ahí la base del repudio de Arendt hacia un desarrollo que conlleve tales consecuencias.

Según Arendt, hay en efecto una tendencia a asumir las 'verdades' de la ciencia como si fuesen dogmas cuya demostración se da a través de su aplicación técnica. Ésta es una característica no sólo de las formas de gobierno totalitarias, sino también de aquellas formas de gobierno que están obsesionadas con la creación de imagen y que tratan de negar o transformar la coacción de la verdad factual difuminando la distinción entre hechos y opiniones.

De este modo, lo que Arendt describe, en primera instancia, como una contraposición entre la verdad y la opinión se reveló, luego, en la Parte III de su ensayo *Truth and Politics*,¹⁵ como un antagonismo entre **verdad** y **política** y, como corola-

13 Cf. *Ibid.*, pp. 330-333.

14 Cf. *Between Past and ...*, *op. cit.*, pp.77-90.

15 Cf. Arendt, "Truth and Politics", *op. cit.*, pp. 239-249.

rio, en un enfrentamiento entre aquellos que adoptan una política de realización de 'la verdad'; es decir, su **institucionalización**, 'a cualquier costo' (i.e: en detrimento de la libertad) y aquellos que defienden una política de formación consensual y validez democrática, a sabiendas de que es incapaz de proveer la certeza que los primeros desean imponer.

Como se ha podido observar a lo largo de este artículo, el que Arendt se ponga del lado de la opinión en este argumento no es sorprendente. Más extraña es, en cambio, su afirmación de que la 'política' de **la verdad** (la que asumen los acólitos de la primera tendencia) es intrínsecamente antipolítica, una aserción que se basa en su propia concepción de la relación esencial entre la política y la pluralidad humana. Mientras que la política, en su búsqueda de consenso, es especialmente cuidadosa y, supuestamente, respetuosa con las variadas perspectivas de los ciudadanos de quienes espera un abundante apoyo, la verdad, en cambio, afirma Arendt enfáticamente, es **antipolítica**, ya que no requiere de debates y de acuerdos para probar su validez lógica o fáctica. La verdad, además –para Platón así como para Descartes (y Arendt tenía a ambos en mente)– es aprehendida como “verdad” por **un** sujeto sólo en la medida en que el proceso de conocimiento se dé en él *qua* individuo.¹⁶ En otras palabras, un contingente de diez mil voces que aboga a favor de un enunciado contra otro de diez que se inclina por otro, no valida una “verdad” aún si la sostiene como fundamento legitimador de una política.

De allí que, para Arendt, es mucho más importante caracterizar las condiciones de viabilidad del proceso político y la evaluación de su validez específica que la caracterización de la verdad. En particular, contra Platón y Descartes, Arendt aclara que el *Logos* de la política sólo puede tener su **marco de referencia** en el reino de la opinión. De esta manera, el reino

16 “La verdad filosófica se refiere al hombre en su singularidad y, por tanto, es apolítica por naturaleza. Si, no obstante, el filósofo quiere que su verdad prevalezca ante las opiniones de la mayoría, sufrirá una derrota y tal vez deduzca, por ello, que la verdad es impotente, una perogrullada que equivale a que un matemático, incapaz de cuadrar el círculo, se quejase de que el círculo no sea cuadrado...”. *Ibid.*, p. 246.

de la política y el reino de la opinión son considerados, de nuevo, como coextensivos. Dentro de este reino, el criterio de validez, reitera Arendt, no es la verdad sino el consenso.¹⁷

Que el proceso político tenga propiamente mucho que ver con el *Logos* de la opinión y poco que ver con el *Logos* de la verdad, sigue siendo reiterado por Arendt a lo largo de todo el ensayo.¹⁸ Se percibe, por ejemplo, en su tenaz esfuerzo por explicar por qué las verdades metafísicas cuando son introducidas en el reino político son –por esa manipulación– transformadas en simples opiniones. Las palabras de Thomas Jefferson en la Declaración de Independencia son –para ella– un indicativo de este cambio en el estado de las proposiciones metafísicas, una vez que han sido traducidas en términos de validez política. Así, cuando Jefferson escribe: **“sostenemos estas verdades como auto-evidentes”**–dice Arendt– es porque Jefferson *“...quería poner el acuerdo básico entre los hombres de la Revolución más allá de toda disputa y discusión; como axiomas matemáticos, debían expresar las “creencias de los hombres” que “dependen no de su propia voluntad, sino que siguen involuntariamente las evidencias propuestas a su entendimiento”*. En todo caso, al decir: **“sostenemos estas verdades...”**, aunque él no estuviera totalmente consciente de ello, concedía que el enunciado: **“todos los hombres fueron creados iguales”** no es evidente por sí mismo sino que necesita del acuerdo y del consenso; y [admitía] que, para que la igualdad tuviese importancia en el campo político, ella no debe ser considerada como ‘la verdad’ sino como una cuestión de opinión”.¹⁹

Arendt llama la atención sobre el hecho de que Jefferson no indica meramente que tales o cuales verdades son auto-evidentemente verdad. Más bien, al señalar que **“We hold...”** estas verdades, Jefferson muestra que, en política, la condición de estas verdades, para nosotros, no depende de su auto-evidencia o verdad intrínseca, sino del hecho de que podamos

17 Cf. *Ibid.*, pp. 246-247.

18 Cf. *Ibid.*, pp. 243-260.

19 *Ibid.*, p. 246. El texto en negritas lo transcribe Arendt de: Jefferson, Th., **“Draft Preamble to the Virginia Bill Establishing Religious Freedom”**.

sustentarlas. Al proporcionar esta explicación, Arendt haría entender al lector que en la esfera política, porque es un reino de opinión, la validez no presupone la auto-evidencia ni la lógica, sino un consenso de opinión en nombre de lo que se considera válido, un consenso de opinión del cual se suponga que, por sí mismo, ha llegado a armonizar la interacción de las diferencias.²⁰

Es evidente que el problema de mayor envergadura que confronta Arendt, respecto de los *logoi* que desea excluir de la política, radica en lo que ella considera como la tradicional **antipatía** teórica y práctica hacia el dato de la pluralidad humana, una aversión que, en *The Human Condition*, Arendt encuentra simbolizada en la dicotomía platónica entre verdad y opinión.²¹ El que las opiniones sean muchas, mientras que la verdad es una, explica por qué –desde la perspectiva de Platón (y, seguramente, de la mayoría de los filósofos)– la opinión debe ser desestimada. Se sostiene que las opiniones constituyen aproximaciones de segundo orden, provenientes de una fuente empírica ‘acerca de la cual’ se han producido conclusiones no constatables. Ante la suposición de que las diferencias de opinión se deben al efecto distorsionador de los “factores subjetivos”, se afirma que es indispensable remover tales factores del proceso para hallar la verdad. Ciertamente es que tal empeño por suprimir “el elemento humano” pudiera tener un lugar legítimo en ciertas áreas de la investigación científica o lógica; pero, en la concepción de Arendt, tal proyecto se convierte en un anatema para acceder al conocimiento de la política, que ella considera como precisamente

20 Cf. *Ibid.*, pp. 246-248. En la esfera política, la validez de las proposiciones concierne a las “opiniones y no a la verdad... Su validez depende del acuerdo y del consenso libre, [los cuales] se obtienen a través del pensamiento discursivo, representativo, y se comunican por medio de la persuasión y la disuasión” (*ibid.*, p. 247).

21 Cf. *La Condición Humana...*, *op. cit.* pp. 241-247, y, también, *Between Past and Future...*, *op. cit.*, pp. 232-249. Cabe señalar que el contraste entre verdad y opinión es un motivo recurrente y de profundo interés para Platón, en su obra. El lector interesado en comprender la esencia de esta distinción puede remitirse a *República*, 473d-511e, y, en particular, a los pasajes que van de 509d-511b, en los que Platón argumenta sobre los varios niveles de conocimiento y sus líneas demarcatorias.

impregnada por “el elemento humano” y acontecimientos “irracionales”. ¡Ay de nosotros!, si, además, este elemento se hubiera extinguido. ¿Qué –preguntaría Arendt– pasaría después? ¿La política como un mero comportamiento animal? ¿Una política de uniformización de la sociedad prefigurada y sostenida por leyes universales y atemporales? ¿Una política desprovista de acción, magnanimidad y creatividad?. De allí que la búsqueda de Arendt de una conceptualización del proceso político se haya fundamentado en distintas presuposiciones epistemológicas y en derivaciones normativas menos hostiles al bien de la pluralidad humana.

En la oposición platónica entre la verdad y la opinión, se encuentra también implícita una valoración negativa de cambio y contingencia. No sólo es una la verdad, sino que ésta es, además, inmutable y necesaria. Desde la perspectiva de Platón, la opinión ciertamente apunta hacia la verdad, pero no puede dar en el blanco, y, ¡ay!, son tantas las maneras de errar. El hecho de que el paisaje político despliegue la evidencia de un cambio continuo indica cuán poco se puede proporcionar la verdad de éste por medio de su *logos* operativo, el *logos* de la opinión. Si este *logos* hubiese sido más eficaz en lograr su *telos*, entonces su factibilidad epistémica hubiera sido establecida hace mucho tiempo. Pero, como el *logos* de la opinión ni siquiera se aproxima a enunciar hipótesis de bajo contenido empírico (es decir, contrastables), Platón recomienda que dicho *logos* sea reemplazado por el *logos* de la verdad. Solamente por esta vía puede la política ser liberada de la contingencia e inconmensurabilidad que constituyen su imperfección.

Según Aristóteles, la solución de Platón al “problema” de la mutabilidad es totalmente inadecuada como consecuencia de lo que podría ser descrito como un error de categorización.²² En realidad, no menos que Platón, Aristóteles creía que hay verdades fijas, inmutables, y que hay una actividad

22 Para una mayor comprensión de la crítica de Aristóteles a Platón, con relación a este tema nodal de la epistemología de ambos autores, cf. *Ética a Nicómaco*, 1138 b18-1143 b17.

mental específica por medio de la cual estas verdades pueden ser aprehendidas. Sin embargo, para Aristóteles tales verdades son inherentemente metafísicas y metapolíticas. En contraste, tanto el reino de la física, como el de la política –el *reino sub-lunar*, como solía denominarse– está ordenado siguiendo diferentes métodos. La mutabilidad y la contingencia son necesariamente inherentes a ese *locus*, y, ciertamente, más en el caso de la política que en el de la física. Para Aristóteles, la ambición de Platón es contraria al orden del Ser en sí mismo: la diferencia entre la naturaleza de los reinos debe ser respetada. Indicativa de esta diferencia necesaria es la distinción que hace Aristóteles entre *noesis* y *phronesis*, la primera entendida como la actividad mental que está orientada hacia la aprehensión de las verdades metafísicas atemporales y la última entendida como la actividad mental de “la parte calculadora” que está orientada hacia el reino de la mutabilidad y la contingencia. Desde este punto de vista, es sólo la última la que tiene relevancia para la política, constituyendo al mismo tiempo la facultad que facilita nuestro acercamiento a una opinión donde las contingencias y lo cambiante están relacionados y la facultad que nos ayuda a **sentirnos a gusto** en un reino dentro del cual la opinión goza de la aceptación común.

No se puede establecer con certeza cuánta influencia tuvo la distinción aristotélica entre *noesis* y *phronesis* sobre la crítica de Arendt a las formas ‘antipolíticas’ de la racionalidad política, pues ella nunca hizo alguna referencia explícita a ello; y, además, a diferencia de Aristóteles, Arendt nunca le concedió el estatuto de realidad objetiva a los conceptos ubicados por el Estagirita en el ámbito de la *noesis*. Más aún, debe observarse que dentro de la concepción de Arendt las fuentes de la mutabilidad y la contingencia son, por supuesto, la pluralidad humana y la capacidad del hombre para la novedad, ninguna de las cuales habían sido seleccionadas por Aristóteles como categorías de la *phronesis*. Tampoco cabe afirmar que el rechazo de Arendt a la aplicación de la *noesis* en el ámbito de la política está motivado por una preocupa-

ción moral de la misma naturaleza que la de Aristóteles.²³ La propia urgencia moral de Arendt surge de su temor de que la contraparte de la *noesis*, en nuestros tiempos, pueda destruir la pluralidad humana que ella tanto quiere proteger. El ímpetu moral aristotélico, en contraste, parece resultar de su creencia que el restringir la participación política a una élite instruida y efectiva facilitaría a la mayoría de los ciudadanos, nacidos libres, la oportunidad de alcanzar un alto nivel de realización ética, sin que tengan la imperiosa necesidad de participar para lograr tal fin. Ciertamente es que, incluso, esto último, suena muy parecido a la preocupación subyacente de Arendt. Pero, mientras en Aristóteles la razón moral para la prometedora participación política resulta de su concepción de la actualización *genérica* humana que es factible al vivir la vida política, para Arendt es el individuo *qua* ser único el que es actualizado a través de esta experiencia. Desde el punto de vista de nuestro filósofo, Aristóteles no fue menos ignorante que Platón con relación a esta faceta de la realidad humana. Ninguno había vislumbrado todavía la realidad o la importancia de la singularidad de la condición humana. Según la opinión de Arendt, si Aristóteles hubiera arribado a esta idea y hubiera comprendido la conexión entre participación política y esta condición, habría elegido a la *vita activa* como *telos* supremo de la *praxis* y no otorgado a la *theoria* una capacidad trascendente, frente a la cual la acción humana queda subordinada.²⁴

Puesto que la pluralidad es considerada por Arendt como el principio político por excelencia, el bien que intenta alcan-

23 Es preciso enfatizar aquí que la oposición de Arendt entre *noesis* y *phronesis* no está construida sobre bases estrictamente morales. De hecho, en gran medida, la oposición de Arendt se basó en una crítica epistemológica de las presuposiciones de los neoplatonistas y, en general, de todos los ideólogos de diverso cuño. En realidad, desde el punto de vista de Arendt, la posibilidad de disenter, propia de la pluralidad humana, y la capacidad del hombre para la novedad son las que logran la exclusión de 'la verdad' como única fuente de conocimiento de la naturaleza de la realidad.

24 Con respecto al punto de vista de Arendt sobre las implicaciones que resultan de la decisión de situar a la *vita contemplativa* sobre la *vita activa*, cf. *La condición humana...*, *op. cit.*, pp. 26- 30. También, *Between Past and...*, *op. cit.*, pp. 45-47.

zar una comunidad es siempre un bien plural, es decir, un bien que refleja las diferencias entre personas: sus distintos intereses y opiniones y, al mismo tiempo, la comunalidad que los une como ciudadanos, esto es, la solidaridad y reciprocidad que ellos cultivan como iguales políticos. Cuando los individuos se reúnen para discutir y decidir asuntos de interés público, llevan consigo sus propios puntos de vista y opiniones los cuales son ajustados y transformados, probados y ensanchados en el encuentro, pero nunca son eliminados ni transfigurados en un acuerdo unánime.

El interés común sustantivo sólo se descubre a través de la mutua persuasión dentro del debate libre, pero, tal como lo señalan Pitkin y Shumer, el consenso, obviamente, no puede ser por siempre; el interés común logrado se mantiene permanentemente dentro de un vaivén entre conflicto y colaboración.²⁵ El mutuo acuerdo entre los ciudadanos sólo puede surgir, entonces, en un contexto de argumentación política y deliberación colectiva, donde hay espacio para el desacuerdo sobre lo que los intereses de la comunidad son realmente. No hay una visión del bien común ni de una Voluntad General a la cual los individuos tengan que someterse; lo que une a los ciudadanos es más bien su mundo común y su voluntad de crear un espacio político donde sus diferencias puedan ser articuladas, discutidas, y felizmente resueltas en una forma democrática. Las opiniones son, enfáticamente, para Arendt, la sustancia de la política. Los individuos no simplemente poseen opiniones, sino que también las sustentan.

A este respecto, Arendt enfatiza que la opinión es un resultado del **juicio crítico intersubjetivo**, tal como se puede observar en el siguiente pasaje: *“Yo me formo una opinión considerando una cuestión determinada desde distintos puntos de vista, haciendo presentes en mi mente los puntos de vista de aquellos que están ausentes; es decir, los represento [...] Cuantos más puntos de vista de la gente tenga presentes en mi mente mientras pondero una cuestión dada, y cuanto*

25 Cf. Pitkin, H. y Shumer, S., “On Participation”, en *Democracy*. Vol. 2, Nº 4, 1982, pp. 43-54, (esp. pp. 47-48).

mejor me imagine cómo me sentiría y pensaría si estuviera en su lugar, mayor será mi capacidad para el pensamiento representativo y más válidas serán mis conclusiones finales, mi opinión".²⁶

La formación de una opinión no es una actividad privada que lleve a cabo un pensador solitario. Las convicciones sólo pueden someterse a prueba y ampliarse cuando hay un verdadero encuentro entre distintas opiniones. No hay ninguna prueba para demostrar que una convicción es correcta, ni ninguna autoridad para juzgarla, como no sea la fuerza de la mejor argumentación pública. La formación de opiniones, por ende, requiere de una comunidad política de iguales, de la imaginación para representar otros puntos de vista y de la valentía para exponer nuestras convicciones en público y someterlas a prueba ante éste. Aunque busquemos coincidencia de opinión, el hecho de que no logremos coincidir no es un defecto o una falla en la formación de opinión, puesto que la variabilidad de las opiniones es una expresión de la inerradicable pluralidad humana. Según Arendt, "*Las opiniones surgirán siempre que los hombres se comuniquen libremente entre sí y tengan el derecho de hacer públicos sus puntos de vista; pero estos puntos de vista, en su variedad infinita, también requieren de purificación y representación*".²⁷

Por ello, Arendt insiste en que toda concepción que se crea capaz de encontrar soluciones 'verdaderas' de los problemas prácticos, omitiendo en el curso de su búsqueda la diversidad de opiniones y el debate público, concibe a la política como el resultado de la conducta irracional de los hombres, ya que si éstos llegaran a 'conocer' y asumieran esas 'verdades' como orientación de sus acciones, sus intereses particulares coincidirían de manera absoluta con el interés general. Se obtendría así la supremacía de la *episteme* sobre la *doxa*. Lo cual, como hemos visto, representaría en términos de la filosofía práctica un triunfo para el modelo prescriptivo totalitario. Pero la convicción de que es posible y deseable

²⁶ Arendt, *Between Past and ...*, op. cit., p. 241.

²⁷ Arendt, H., *On Revolution*. New York, The Viking Press, 1976, p. 229.

acceder a un orden de plena armonía social –propia de toda la tradición utópica que recorre la historia del pensamiento político– olvida, afirma categóricamente nuestra filósofa, que la pluralidad y la contingencia son determinaciones básicas de la condición humana. Son la base de la libertad del hombre para afirmar sus derechos. Arguye nuestra autora: “*La pluralidad humana, básica condición tanto de la acción como del discurso, tiene el doble carácter de igualdad y de distinción. Si los hombres no fueran iguales, no podrían entenderse ni planear y prever para el futuro las necesidades de los que llegarán después. Si los hombres no fueran distintos, es decir, cada ser humano diferenciado de cualquier otro (...) no necesitarían el discurso ni la acción para entenderse*”.²⁸

En consecuencia, el proyecto de Arendt consiste en conceptualizar la diversidad de opiniones propia de la *Vita Activa*, sometiéndolas a la ponderación del juicio intersubjetivo, que, al ser capaz de reconocer la pluralidad y contingencia del mundo humano, evita caer ora en la actitud cognoscitiva que se dirige a **la verdad** como único fundamento de la política, ora en la procedimental que justifica la necesidad de la dominación de una u otra élite sobre la masa en aras de mantener una supuesta gobernabilidad. Acudir a la utilización del juicio crítico no significa que se desee acceder a la ‘verdad’ del discurso que se está ponderando –aunque Arendt no descarta que los enunciados con mayor grado de verosimilitud pueden ser un elemento importante en el marco de la reflexión–, sino confrontar las distintas opiniones sometidas al debate con miras a tomar una decisión sobre la naturaleza de las acciones que deberán emprenderse. En el juicio tampoco se busca el entendimiento pleno de todos los puntos de vista, sino sólo de un acuerdo *ad hoc* que permita a los hombres actuar ante las exigencias que impone una coyuntura determinada. Y puesto que nadie lo sabe todo, hay conflicto y disparidad de opiniones, y para resolverlas hay que contar con las armas de la persuasión, la cual supone asimetría y desigualdad. Pero persuadir no significa imponer una supuesta

28 Arendt, *La condición humana... op. cit.*, p. 201.

verdad o usar la violencia (la manipulación de los otros mediante ofertas demagógicas); la persuasión implica –así nos lo reitera nuestra autora, con frecuencia– el debate libre y abierto entre iguales; un diálogo a través del cual tratamos de formar, someter a prueba, aclarar y volver a probar las opiniones, hasta llegar al consenso sobre las acciones a tomar. Se trata de un procedimiento que obliga a modificar los términos iniciales y a acabar defendiendo opciones que suelen tener poco que ver con las preferencias originarias o condiciones iniciales del discurso. Razonar significa hacer transacciones.

Como bien ha dicho Victoria Camps: *“El consenso y los acuerdos alcanzados nunca satisfarán a todos, y puede que sean injustos para algunos, aun en el caso de que se realicen respetando las reglas del juego democrático. Es importante, pues, subrayar que el diálogo, la comunicación constructiva es la que no rehuye al conflicto, sino lo aborda civilizatoriamente”*.²⁹

Para Arendt, este ‘poder comunicativo’ se realiza en el mundo de la vida, no en una “comunidad ideal de diálogo”, y por lo tanto es libre, eminentemente contingente, endeble, pero reconstruible; a diferencia del entendimiento o acuerdo revestido jurídicamente de solemnidad y cuya obligatoriedad y eficacia dependen de la capacidad de persuasión de un discurso manipulador. De modo que Arendt, mucho más que Habermas, estaba atenta a no restringir el discurso a los parámetros impuestos por criterios de racionalidad formal; es decir, no estaba dispuesta a prohibir la formación de opiniones motivadas por la estructura de nuestra personalidad, por la defensa de intereses políticos o ideológicos, por prejuicios e, incluso, por ignorancia. En su opinión, no sólo son legítimos los actos de habla que provienen de la gente ‘letrada’ (los imbuidos de racionalidad), también lo son los emitidos por cualquier ciudadano medio que tenga interés en hacer respe-

29 Camps, V., “Comunicación, Democracia y Conflicto”, en Apel, K.O.; Cortina, A., y otros, *Ética Comunicativa y Democracia*. Barcelona, Edit. Crítica, 1991, p. 250.

tar sus derechos. En cuanto al discurso filosófico, a éste le compete, más que argumentar para lograr ‘consensos’, ocuparse en indicar, esclarecer y legitimar las diferencias. Tal es el modelo sugerido por Arendt para la Democracia.³⁰

Considero que a través de este **paradigma** arendtiano no sólo se invalidarían los discursos de corte totalitario, sino incluso saldría a relucir la poca facticidad de las éticas procedimentalistas de cuño universalista; y no estoy pensando sólo en Rawls sino también en Habermas, a la hora de confrontarlos con los criterios exigidos por Arendt, puesto que terminan o bien recurriendo a una base normativa que se asume axiomáticamente (“los principios de la justicia”) o a criterios de validación *apriorísticos* que el propio Habermas denomina “*base universal de validez del habla*”;³¹ o bien acudiendo a elaborar una racionalidad instrumental a fin de fundamentar la legitimidad y viabilidad de un proyecto de democracia formal ya establecido, añadiendo nuevas hipótesis *ad hoc*, que siguen sin lograr explicar, por ejemplo, las causas que han generado las prácticas de protesta de los nuevos movimientos sociales, los cuales –en su esfuerzo por hacer operativo el poder difuso y democratizador de la sociedad civil– se movilizaron contra sus respectivos regímenes autocráticos en Europa del Este, África y América Latina, bajo la idea de una sociedad civil autónoma y autodemocratizadora.³² Así, los ciudadanos y los movimientos civiles que los representan no

30 Sobre la concepción arendtiana de la democracia, puede consultarse, también, mi artículo “Ética de la Liberación y Poder Comunicativo: La praxis de la libertad en la filosofía política de Hannah Arendt” en *Cuadernos de Filosofía Política, Ética y Pensamiento Filosófico Latinoamericano*, año 1, Vol. 2, 1999, esp. pp. 131-150.

31 Cf. Habermas, J., *Communication and the Evolution of Society*. Suffolk, The Chaucer Press, 1979, pp. 2 y ss. Según Habermas, la idea de una comunicación perfecta es innata en el hombre; un criterio que no proporciona contenido alguno sobre los acuerdos que deben ser alcanzados; se limita a proponer un procedimiento cuyos requisitos han de ser respetados para garantizar la validez de los acuerdos. El problema radica en cómo lograr la buena disposición de actores -con ideas, creencias y formas de vida distintas- a dialogar, para dirimir conflictos entre sí.

32 Como no me puedo explayar aquí sobre este tema, cf. mi artículo “El Neoliberalismo: Fin de las ideologías y ¿Futuro de la democracia?”, en *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, Vol. 3, Nº1, 1997, pp.160-178.

deben dejarse subyugar por aquellos discursos singularmente bellos, en cuanto a su coherencia interna, sumamente sugestivos a la hora de formular sus enunciados apelando a una supuesta base científica o a una racionalidad instrumental difícil de cuestionar.

En efecto, hemos visto que Arendt concibe a las cuestiones políticas como cuestiones de opinión, no reducibles a criterios formalizables de **verdad**. Hemos visto también que para Arendt el orden político es finalmente un orden de significado. Pero si, como Arendt nos dice, todos los significados son en su esencia y origen intersubjetivos y sin un valor último de verdad, entonces al definir el orden político de esta manera, ella, en efecto, debe aceptar que el orden político en sí mismo no posee fundamentos trascendentales necesarios o absolutos. El análisis de Arendt sobre los orígenes de la política y del *sensus communis* aclara que esto no significa que los cimientos están completamente ausentes, ni significa que lo que comienza como una mera experiencia individual no pueda llegar a ser ampliamente compartido, pero sí sirve para subrayar que tales comienzos y entendimientos comparados son contingentes y carecen de validez absoluta.

Mi posición, siguiendo a Arendt, es que la facticidad y validez del discurso filosófico consiste en exhortar a todos y cada uno de los individuos, miembros de distintas comunidades y habitantes de distintas naciones a articular, mediante un aprendizaje político, el problema de la coexistencia y la sustitución gradual de formas políticas que coartan su libertad a actuar, su derecho a opinar y participar con relación a todos aquellos asuntos que le conciernen. Y la única manera de llevar a cabo este *elan* con alguna expectativa de éxito es cuestionando y modificando los discursos (sobre todo, aquellos que pregonan que poseen la verdad), asumiendo el deber y la responsabilidad solidaria de participar en la construcción de nuevos entramados institucionales. Desde el punto de vista de la ciudadanía, la **verdad** surgiría de la expresión de la participación del individuo—miembro de una sociedad civil plural, del **debate público** sobre sus aspiraciones, valores, pre-

ocupaciones, que encontrarían su expresión política sintetizadora en los canales políticos institucionalizados y permanentemente modificables, por los procesos permanentes de democratización de la sociedad. Pero lo público no sólo se expresaría en el pleno ejercicio de los derechos políticos, sino que se ‘ampliaría’ a prácticas de participación en la gestión y administración de los asuntos de su entorno más inmediato (su comunidad vecinal, laboral y cultural).

En este sentido, son las **opiniones** y no las **verdades eternas**, las que democratizan el marco de las relaciones políticas y permiten instaurar una normativización del sistema democrático, que propicie siempre no sólo una dinámica de cambio democratizador, sino la autorevisión constante, dirigida a impulsar el grado de participación ciudadana en el reino público.

En conclusión, si queremos adjudicarle facticidad y validez al discurso sobre la democracia –uno de los desafíos que nos presenta el debate moral y político que se desprende del pensamiento filosófico de Hannah Arendt–, debemos, en primer término, contextualizar la reflexión en los ámbitos históricos concretos de la acción política, en el terreno de la negociación y el conflicto de la gestión de los problemas sociales, y en segundo lugar –como propuesta normativa– afrontar la tarea de elaborar un discurso crítico que nos permita reconocer las relaciones de subordinación y desigualdad, además de mediar entre la facticidad de los hechos y la reflexión intersubjetiva. Pero, al mismo tiempo, en tanto que recurso emancipador, se tendrá que moldear como un lenguaje de posibilidades, facilitante, que conjugue de modo significativo el momento de la comprensión y el **poder de la comunicación** con la ética de la responsabilidad, a fin de construir solidariamente las pautas de un orden social democrático.

Instituto de Filosofía,
Universidad Central de Venezuela

NANCY NÚÑEZ O.

¿ES POSIBLE UNA PRAGMÁTICA UNIVERSAL?

Resumen: Habermas, cuando hace su propuesta de una teoría de la acción comunicativa, toma algunos conceptos de la filosofía analítica, tales como 'juegos de lenguaje', el principio de expresabilidad y especialmente de la teoría de los actos de habla austiniana, la cual se basaba sobre las condiciones sociales de la comunicación, aun cuando Austin nunca se preocupó mucho del carácter convencional de sus actos de habla, ni se ocupó de explicar esas convenciones como fenómenos sociales, impregnados de poder y autoridad. Es por esto que consideramos que la teoría de la acción comunicativa de Habermas, especialmente su concepto de 'pragmática universal' adolece de fallas de construcción, pues está fundamentada sobre una propuesta que presentaba problemas, los cuales él no corrigió.

Abstract: When making his suggestion for a theory of the communicative action, Habermas extracted some concepts from the analytical philosophy. Such as the concept of 'language-games', Searle's principle of expressiveness and Austin's theory of speech act, which stress the social condition of communication, even though the later did not take very much into account the conventional character of speech acts, nor tried to explain these conventions as social facts which are embodied with power and authority. Therefore, we consider that Habermas' big mistake is to base his theory of communicative action on a proposal that has problems which he did not try to solve, specially his concept of universal pragmatics.

Aun cuando Habermas pueda ser considerado como un descendiente o como un miembro más de la Escuela de Frankfurt, él se ha distinguido a sí mismo con la premisa de que la modernidad no está hecha únicamente de instrumen-

tal, de propósitos racionales, es decir, de relaciones de sujetos dominados y dominantes. Esto le lleva a recorrer nuevos caminos, a fin de proponer una definición instrumental de relaciones y una teoría de la acción comunicativa, la cual estará basada en el uso del lenguaje; en dicha teoría, en concordancia con su nueva visión, el propósito principal no es el control técnico de los objetos sino el entendimiento mutuo de los individuos. Asimismo, esta teoría de la acción comunicativa estará comprendida dentro de una concepción de la racionalidad diferente a la del instrumentalismo; es decir, en ésta la racionalidad está gobernada por 'normas consensuales' sobreentendidas y reconocidas por los actores involucrados. Desde esta perspectiva, Habermas sugiere dejar de lado el paradigma de la filosofía que gira alrededor del sujeto y propone desviar el rumbo hacia una teoría que haga posible que la razón se deslastre de una subjetividad avasallante; esto permitiría que la razón se convierta en una razón comunicativa, dejando de ser monológica y convirtiéndose en dialógica.

Así, en lo que podríamos llamar su segundo período, Habermas va a partir del lenguaje, en tanto es el medio de comunicación de los hombres. Esta atención de Habermas hacia el papel preponderante del lenguaje es el aspecto que nos interesa resaltar en este trabajo. En esta nueva propuesta habermasiana, toda comunicación lingüística (¿racional?) presupone un consenso sobre los antecedentes. De esta manera, en esta interacción humana se jerarquizan las condiciones de sentido y validez de los enunciados y las reglas que lo normatizan; es decir, sus condiciones de racionalidad. Esta teoría consensual de la verdad se encuentra enmarcada dentro de la pragmática trascendental que propone, puesto que cualquier individuo que argumente seriamente sobre la verdad de un enunciado también está reconociendo contrafactivamente a una comunidad ideal de sujetos argumentantes, frente a la cual él debe sustentar las razones que avalan la verdad de su enunciado y también debe estar dispuesto a la discusión, sí así lo quisiera su interlocutor, puesto que todos

los individuos que estén dotados de competencia comunicativa son interlocutores. Todos ellos son sujetos potenciales para lograr un entendimiento, ya que como lo mencionamos anteriormente, toda comunicación lingüística presupone un consenso sobre los antecedentes. En esto consiste lo que se ha denominado la teoría de la acción comunicativa habermasiana.

Habermas echa mano del amplio espectro de posibilidades que le ofrecía la filosofía analítica, la cual, junto con otras teorías del lenguaje, ejercen una gran influencia en su pensamiento, especialmente la línea que se había desarrollado a partir del segundo Wittgenstein (toma de éste el concepto de juegos del lenguaje)¹, pasando a Searle (el principio de expresabilidad)², a través de Austin (la teoría de los actos de habla)³. Habermas⁴ está consciente de que la teoría semántica que tiene sus inicios en Frege se desarrolla en dos vertientes: una que comienza en el primer Wittgenstein y llega a Davidson y Dummett, la cual se centra en la relación entre oración y

-
- 1 A pesar de que Wittgenstein no da una descripción general de lo que es un 'juego de lenguaje' ni un criterio para señalar la presencia de uno de ellos y que tan sólo se limita a hacer algunas observaciones generales acerca de los mismos, dando una serie de ejemplos para ilustrar dicho concepto, éste ha sido ampliamente aceptado. Este concepto lo introduce en *Philosophical Investigations*. Londres, Basil Blackwell, 1956. Hay traducción castellana: *Investigaciones Filosóficas*. Barcelona, Ediciones de la UNAM, 1988.
 - 2 El 'principio de expresabilidad' de Searle consiste en que cualquier cosa que pueda querer decirse puede ser dicha. "Para cualquier significado X y para cualquier hablante H , siempre que H quiere decir (intenta transmitir, desea comunicar) X entonces es posible que exista alguna expresión E tal que E es una expresión exacta de, o formulación de X . Simbólicamente: $(H) (X) (H \text{ quiere decir } X \rightarrow P (E \exists) (E \text{ es una expresión exacta de } X))$. Cf.: Searle, J., *Actos de Habla: Ensayo de Filosofía del Lenguaje*. Madrid, Cátedra, 1980, p. 29.
 - 3 La teoría de los actos de habla propuesta por Austin en *How to do things with words*, la cual es ampliada y completada posteriormente por Searle en su libro *Speech Acts*, consiste en una clasificación de los actos que se emiten en toda comunicación. Cf. Austin, J.L. *How to do things with words*. Oxford, Clarendon Press, 1962. Hay traducción castellana: *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y Acciones...*. Buenos Aires, Paidós, 1982 y, también Searle, J., *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge University Press, 1974. Hay traducción castellana: *Actos de Habla. Ensayo de Filosofía del Lenguaje*. Madrid, Cátedra, 1980.
 - 4 Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa*. Tomo I. Madrid, Taurus Ediciones, 1987, p. 356

estado de cosas, entre lenguaje y mundo. En esta concepción, queda fuera la posibilidad de poder explicar la función expositiva del lenguaje al utilizar como modelo los nombres, los cuales designan a los objetos; de esta manera, el significado de las oraciones y la comprensión del significado, están íntimamente conectados con la relación interna que el lenguaje establece con la validez de los enunciados. De esta manera, cuando se establece un acto de comunicación entre dos individuos, podemos decir que el hablante y el oyente son capaces de entender el significado de una oración y de un término, en la medida en que saben bajo que condiciones la misma es verdadera o falsa y cuál es el papel que juega ese término que está aportando la verdad de la oración en la que aparece involucrado. Así, podemos decir que la semántica veritativa desarrolla la tesis de que *“el significado de una oración viene determinado por sus condiciones de verdad”*.⁵ Aquí se manifiesta la estrecha relación que se da entre el *significado* de la expresión lingüística y la *validez* de la oración en cuya formación esa expresión interviene. En la segunda línea que va del segundo Wittgenstein a Searle, pasando a través de Austin, *“la semántica formal pasa del análisis de las oraciones al análisis de las oraciones lingüísticas”*⁶ pues tiene que extender su campo de acción a los diversos modos de empleo de las oraciones. Es así como irrumpen en las tesis de la semántica formal la diversidad de fuerzas ilocucionarias. Así, Habermas va a reconocer la importancia de la teoría del significado como uso del segundo Wittgenstein, en cuanto permite un análisis conceptual de los aspectos pragmáticos de la expresión lingüística; asimismo, considera a la teoría de los actos de habla como *“el primer paso en dirección a una pragmática formal, que también incluye las formas no cognitivas de empleo de oraciones”*,⁷ aún cuando considere que ésta –la teoría de los actos de habla– no haya podido desprenderse de los últimos presupuestos ontológicos de la semántica veritativa; a

5 *Ibidem.*

6 *Ibid.*, p. 357.

7 *Ibidem.*

pesar de ser éste el propósito de Austin: el atacar la falacia descriptiva.⁸

Una vez que ha hecho esta distinción y haber definido la línea en la cual se inserta su propuesta, Habermas intenta justificar de una manera positiva el cambio de paradigma, en cuanto muestra cómo el concepto de acción comunicativa, que viene a reemplazar a la razón subjetiva, puede explicar a la realidad, mientras coordina las acciones humanas desde los procesos de comprensión racional.

Como intentaremos mostrar, la teoría de la acción comunicativa no logra escapar de los problemas que afectan a la teoría de los actos de habla en lo que se refiere a la convencionalidad de dichos actos, aún cuando Habermas intenta subsanar estos problemas, al proponer que su estructura lingüística es autosuficiente, puesto que en ella están contenidos los aspectos más importantes de una situación comunicativa ideal: su pretensión de validez. Así, la estructura es lo que es universal. Los aspectos pragmáticos universales son los responsables de que sea posible la estructura de la comunicación, por lo tanto, forman parte de la lengua.

Habermas está convencido de que la teoría del significado puede lograr la pretensión integradora de la teoría de la comunicación si logra dar a las funciones apelativa y expresiva del lenguaje una base sistemática análoga a la que la semántica veritativa ha dado a la función expositiva del lenguaje. Como una manera de lograr este cometido, emprende sus disquisiciones sobre lo que debe entenderse como una pragmática universal y lo primero que va a hacer es generalizar el concepto de validez para que de cuenta no sólo en lo que se refiere al aspecto semántico de las oraciones, sino también en lo que se refiere al aspecto pragmático de las emisiones. Así,

8 Austin propone que a partir de su 'teoría de los actos de habla', podemos ir más allá del hecho de considerar el lenguaje como un simple conjunto de descripciones. Así, su principal objetivo era atacar la 'falacia descriptiva', esa suposición de que la principal tarea del lenguaje consistía en realizar manifestaciones que pudieran considerarse verdaderas o falsas; es decir, que sólo éstas podían tener significado. Como una manera de contrarrestar esta creencia, introduce los enunciados performativos o realizativos. Cf.: Austin, J.L., *Cómo hacer cosas...*, *op. cit.*, p. 137.

la teoría de la acción comunicativa va a girar en torno al concepto de 'pragmática universal'. De esta manera, cuando una persona está participando en un proceso de entendimiento está obligada a recurrir a criterios de validación, lo que él llama "base universal de validez del habla".⁹

El problema que se le presenta a Habermas es, que en su teoría, el concepto de racionalidad comunicativa parte de las potencialidades racionales de la acción comunicativa. Es decir, que el principio básico de esta construcción es la idea de que en los actos de habla comunicativos, mediante los que se coordinan las acciones individuales, se acumulan pretensiones de validez culturalmente invariantes, que se determinan históricamente de modo gradual en el curso de un proceso de racionalización cognitiva. Descentrando de este modo el conocimiento del universo vital que integra toda acción comunicativa, se aísla un aspecto de ese conocimiento, una actitud cognitiva en la que los sujetos se relacionan con su entorno exclusivamente desde el punto de vista del éxito. De aquí que, cuando se considera que podemos concebir el saber como algo mediado a través de la comunicación, entonces podemos calibrar la racionalidad por la capacidad que puedan tener los participantes en el proceso de interacción, lo cual les va a permitir que puedan justificar y motivar la necesidad de ajustarse a unas pretensiones de validez, las cuales deben tener un reconocimiento intersubjetivo.¹⁰

De esta manera, la idea de la intersubjetividad lingüística de la acción social constituye el fundamento de esta concepción habermasiana. Así, la premisa fundamental de la teoría se da a través de un estudio de la hermeneútica –tomada como actividad filosófica primera– y el análisis del lenguaje de Wittgenstein, así como de las teorías de Austin y Searle. De ellos aprende Habermas que "*los sujetos están ab initio unidos entre sí por medio del entendimiento lingüístico*"¹¹ Asi-

9 Habermas, J., "What is Universal Pragmatics" en *Communication and the Evolution of Society*. The Chaucer Press, Suffolk, Great Britain, 1979, pp. 2-3.

10 *Ibid.*

11 Honneth, A., "Teoría Crítica" en Giddens, A. y otros, *La teoría social hoy*, Madrid, Alianza Universidad, 1990.

mismo, considera que debemos de tener presente que, la forma de vida de los seres humanos se distingue por una intersubjetividad que ha sido sustentada en las estructuras lingüísticas; por consiguiente, cuando se produce un entendimiento lingüístico entre individuos de una determinada comunidad lingüística se produce un requisito fundamental, el más fundamental incluso, para la reproducción de la vida social. Así, cuando entendemos lo que quiere decir un hablante es que entendemos las razones que él puede suministrar, como una manera de convencernos, para que aceptemos su discurso, el cual debe contener pretensiones de validez universal. El fundamento hermeneútico de la racionalidad comunicativa, el cual le es facilitado por la filosofía, es la pragmática universal, puesto que es la filosofía quien va a encargarse de las condiciones universales que deben suministrarse a los individuos competentes de una situación ideal.

De aquí que la pragmática universal sea la encargada de describir las condiciones que deben darse para que se realice una comunicación feliz, puesto que ella está basada en una noción de normatividad relativa a una comunidad lingüística ideal. Sin embargo, esto no quiere decir que no pueda darse una comunicación que pudiera catalogarse de no feliz, puesto que pueden haber casos donde los integrantes de una comunidad pueden oponerse a una cierta situación ideal; de esta manera estaremos cayendo en la cuenta de que lo que determina la comunicación no es la situación ideal del habla, sino la atribución de sentido que se da cuando se manifiesta una oposición a esta situación ideal.

La teoría de la acción comunicativa actúa como una condición normativa de las acciones humanas, como acciones sociales. Una vez que se complementan el mundo de la vida y la acción comunicativa, entonces se podrá sustentar una teoría social que esté enfocada hacia la interacción de los individuos, a partir de situaciones cotidianas que han sido catalogadas como correctas por la comunidad lingüística. Desde esta complementariedad se pueden *“comprender y reconstruir históricamente las diversas interpretaciones culturales,*

incluida la historia de las ciencias, como fenómeno también cultural, la historia y el significado social de las instituciones y finalmente, los procesos de formación de los individuos"¹² Ahora, cabría preguntarnos por el problema que inicialmente habíamos planteado. ¿Cómo podemos darle a la teoría de la acción comunicativa ese *status* de universalidad que pretende a partir de situaciones lingüísticas cotidianas que han sido catalogadas como correctas por una comunidad lingüística? Este otorgamiento de 'legitimidad' está basado en convenciones que tienen que ver con el contexto, las cuales también determinan las condiciones que deben cumplirse para que estos actos puedan tener un final feliz; asimismo, las particularidades que rigen el habla son definidas en forma inductiva, puesto que se toman las expresiones en su forma más clara y precisa a fin de ubicarla en su área específica, lo cual permite clasificarla en un tipo de acto lingüístico, es decir, que todo este proceso está determinado por un contexto normativo que se ha preestablecido convencionalmente. Así, Habermas está cayendo en las mismas trampas que Austin, quien consideraba que los usos y contextos del lenguaje con tiempo y dedicación podrían enumerarse "...*incluso si hubiese unos diez mil usos del lenguaje, seguro que podríamos enumerarlos con tiempo*".¹³ Sin embargo, consideramos que los contextos y los usos son, como diría Wittgenstein, ilimitados.¹⁴ Este es justamente el 'estigma' de la teoría de los actos de habla y el de la teoría de la acción comunicativa en su afán de alcanzar un carácter universal. Aun cuando Habermas intenta salvar estos escollos proporcionando condiciones más estrictamente formales del acto de comunicación, tratando de no vincularlas a contextos específicos, puesto que lo que busca es sustentar su 'pragmática universal', no logra salir de las aspiraciones de validez que buscaba Austin, con las condiciones propuestas para que un acto pudiera considerarse feliz; así, "*ni la*

12 *Ibid.*

13 Austin, J.L., "Emisiones Realizativas" en *Ensayos Filosóficos*. Madrid, Editorial Alianza, 1975, p. 218.

14 Wittgenstein, L., *Investigaciones Filosóficas*. Barcelona, UNAM, 1988, parág. 68.

teoría de los actos lingüísticos ni la teoría de la acción comunicativa han logrado desprenderse de esta consecuencia indeseable del convencionalismo austiniano.”¹⁵

Debemos de tener mucho cuidado en pensar que todos los actos de habla pueden ser regulados por la comunidad lingüística que los emplea, puesto que aun actos como ‘prometer’ y ‘afirmar’ que parecieran ser actos que pudieran ser definidos de una manera sencilla por las condiciones que los regulan, llegan a presentar problemas cuando se les utilizan, puesto que el acto de ‘prometer’, paradigma de la teoría de los actos de habla, es algo que no se puede hacer en todas las lenguas y en todas las culturas. Aun cuando podamos asumir el hecho de que una gran parte de nuestros actos de habla son específicos de una determinada cultura, lo cual nos facilitaría el que podamos definir cuáles serían los usos del lenguaje que están determinados por las reglas de cada sociedad y cuáles serían las condiciones necesarias para que se constituyan esos tipos determinados de actos y que podamos decir, por ejemplo, cuando se está violentando algún acto específico en una sociedad con principios sólidamente arraigados, debemos ser muy prudentes –tal como lo recomienda Lyons-¹⁶ en no dejarnos engañar en aceptar, que aun cuando las oraciones se enuncien en determinados contextos, y por consiguiente, su significado va a estar determinado justamente por este contexto, todos los actos de habla puedan estar regulados por la comunidad lingüística que los está usando. El consejo de Lyons es que debemos rechazar la creencia de que todos los actos de habla pueden estar regulados por normas o convenciones éticas, religiosas, legales y otras, las cuales han sido instauradas por las instituciones de las sociedades o de una determinada comunidad lingüística.

15 Lo Monaco, V., ¿Puede la pragmática fundamentar la ética? en Barreto, L.M. (editora), *Ética y Filosofía Política en Venezuela*. Caracas, Comisión de Estudios de Postgrado FHE, UCV, 1998, p. 197.

16 Lyons, J., *Language, Meaning and Context*. William Collins Sons & Co., Ltd, 1981. Hay traducción castellana: *Lenguaje, Significado y Contexto*. Barcelona, Editorial Paidós, 1983.

Una de las influencias más fuertes en la teoría habermasiana consideramos que es el concepto de juego de lenguaje, el cual, aunque constituye el centro de la teoría del significado del segundo Wittgenstein,¹⁷ no tiene una definición clara y precisa. Sin embargo, podríamos decir a grandes rasgos, que se caracterizan por ser actividades autosuficientes, no tienen ninguna característica –tal como el entendimiento, la competitividad, la conducta regulada, la destreza– como un elemento común en dichos juegos. En ellos no hay una esencia común, sino una red de similitudes y relaciones. La idea de Wittgenstein consistía en patentizar la relación entre el habla del lenguaje –o “forma de vida” y las actividades no lingüísticas. Asimismo, y esta declaración debe haber sido determinante en la propuesta de Habermas de una pragmática universal, Wittgenstein considera que existen actos que no son específicos de la cultura, que son aceptados ampliamente y que hasta podríamos decir que son universales, tales como las afirmaciones, las preguntas y el ordenar. Para Wittgenstein, no es posible que podamos concebir una sociedad humana donde no se den estos usos mencionados. Sin embargo, aun cuando aceptemos que estos podrían considerarse usos universales, también tenemos que aceptar que éstos están regulados por instituciones, prácticas y creencias de una manera más o menos específica de la cultura a que ellos están relacionados. La cortesía, por ejemplo, es una dimensión reconocible de la variación cultural a este respecto. Asimismo, podríamos decir, que en todas las sociedades es descortés hablar cuando no nos corresponde hacerlo; es decir, hablar cuando el rango social que uno detenta no le otorga autoridad o prioridad para hacerlo. La cortesía, sin embargo, – como lo señala Lyons– no es más que una de las dimensiones de la variación cultural que regula el uso de los actos de habla supuestamente básicos. Además, cuando se le atribuye una determinada validez intercultural y, desde una interpretación suficientemente general de ‘cortesía’, pueda ser universal, ésta no se manifiesta del mismo modo en todas las sociedades. Así,

17 Esta teoría es la que sustenta Wittgenstein en las *Investigaciones Filosóficas*, *op. cit.*

esta es una de las razones para no aceptar que ‘generalizaciones’ hechas basándose en la propia experiencia de un tipo de sociedad sean válidas para todas las sociedades humanas. Esto fue lo que Habermas no tuvo del todo claro cuando hace su propuesta de la teoría de la acción comunicativa, ya que contraponen los ‘intereses generalizables’ a los intereses particulares, los cuales no eran susceptibles de transformarse en interés común o general, dentro de un marco de un diálogo cuya propósito fuera el aproximarse a una *‘situación ideal del habla’* o un diálogo en el cual todos los miembros participantes tuvieran la misma oportunidad de hacerse oír, donde el acuerdo que pudiera darse entre ellos dependería solamente de la fuerza del mejor argumento y no de ninguna coerción, lo cual podría sugerir una situación de *“una ‘idealización de la realidad’ más o menos engañosa cuanto la incitación a la ‘realización de un ideal’ más o menos utópico.”*¹⁸ Uno de los ejemplos más claros con el cual pudiéramos ilustrar lo anterior sería el de los derechos humanos. Tal como lo señala Muguerra,¹⁹ la aspiración al reconocimiento universal de los derechos humanos *“trasciende su acantonamiento provinciano en contextos sociales o épocas históricas, pero ha de cobrar cuerpo en unos y otras, pues la instrumentalización del ser humano o su reducción a un mero medio no es la misma en una sociedad esclavista que en una sociedad industrial, como tampoco es lo mismo su opresión política, su explotación económica o su abuso sexual.”*

Esta es una de las razones que creemos que inspira a Bourdieu en su libro *Language & Symbolic Power*²⁰, para asumir como uno de sus propósitos, el mostrar que cuando se hace un análisis de la eficiencia del performativo austriano, tal como fue asumido por Habermas, hay que presuponer una serie de relaciones sociales, las cuales no fueron explíci-

18 Cf. Muguerra, J. : “De la conciencia al discurso: ¿un viaje de ida y vuelta?”, en *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*. Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 1997, pp. 84-85.

19 *Ibidem*, p. 87.

20 Bourdieu, Pierre. *Language & Symbolic Power*. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1991. (Third Printing, 1994)

tadas por Austin, Searle ni el mismo Habermas. Esto le permite a Bourdieu el presentar una propuesta, que en principio pareciera novedosa, donde su interés principal está en mostrar que detrás de estas relaciones sociales, obviadas por Austin y Habermas, subyace una institución. En efecto, para Bourdieu, un individuo particular, que está autorizado para hablar y ser reconocido por otras personas, es capaz de hablar de esa forma y lograr que otros lo acepten, en tanto hay una institución que detenta la autoridad que es delegada en él. Así, recursos simbólicos como las togas (en el caso de los jueces y las autoridades universitarias), expresiones rituales y referencias respetuosas, que acompañan ocasiones de una manera más o menos ‘formal’ no son distracciones irrelevantes: ellas son los variados mecanismos, a través de los cuales esos hablantes certifican y dan testimonio de la autoridad de la institución, la cual los dota de poder; una institución que es sustentada, en parte, por la reverencia y solemnidad que son de rigor en esas ocasiones.²¹

Bourdieu critica precisamente a la teoría habermasiana de la acción comunicativa, el haberse fundamentado en una teoría (la de los actos de habla) que no captó del todo este carácter social del lenguaje. Considera que Austin y Habermas no han magnificado las consecuencias de esta propuesta²², puesto *“que no apreciaron completamente las implicaciones del hecho de que las condiciones de ‘felicidad’ son primariamente condiciones sociales; por consiguiente, hay una tendencia en la literatura de los actos de habla a recurrir al análisis de una manera puramente lingüística o lógica”*.²³ Por esta razón, Austin, aun cuando reconoce que para considerar un performativo como un acto feliz deben seguirse unos procedimientos convencionales y que el acto ilocucionario emplea ‘significados convencionales’, no le presta el interés que debería a este componente convencional, *“ni a lo que pudiera significar el considerar los significados como fenó-*

21 *Op. cit.*, p. 109.

22 *Ibid.*

23 Véase mi artículo “El poder de ...”, *op. cit.*, p. 130.

menos sociales, implicados en una serie de relaciones impregnadas de poder y autoridad y envueltos en una serie de conflictos y luchas".²⁴ Esto es lo que ha permitido que otros teóricos, inspirados en la teoría de los actos de habla de Austin, la hayan tomado como una propuesta basada especialmente en el aspecto lingüístico, sin tomar en cuenta que las condiciones de uso necesarias para que un performativo pueda ser considerado un acto feliz, involucran el carácter marcadamente social de las mismas. Bourdieu, por otra parte, nos señala que pensar los actos de habla de esta manera es no tomar en cuenta que *"la autoridad que las emisiones tienen es una autoridad otorgada desde fuera del lenguaje, es decir, por factores externos a ellos"*.²⁵ De esta manera, cuando en una situación entre un hablante y su(s) interlocutor(es), el hablante habla con autoridad, él está expresando o manifestando una autoridad que ha sido delegada en él, pero esto no quiere decir que él la esté creando, puesto que él (el hablante) *"ha sido investido de una forma de autoridad que es parte de una institución social, y que no forma parte de la palabra misma; es decir, que este poder no es inherente al lenguaje, es externo"*.²⁶

Mientras que Habermas busca mostrar que el análisis de los actos de habla descubre o revela una fuerza motivada racionalmente en el trabajo de intercambio comunicativo, Bourdieu propone que el poder o la fuerza que los actos de habla poseen es un poder o fuerza adscrito a ellos por las instituciones sociales de que la emisión del acto de habla es parte; y aquí la noción de una situación de habla ideal, en que la característica racional de intercambio comunicativo puede ser forzada socialmente, es una noción que está basada en la visión de Bourdieu sobre una elisión ficticia de las condiciones sociales del lenguaje usado,²⁷ mientras que para Habermas, una 'situación de habla ideal' es una situación comuni-

24 *Ibid.*

25 *Ibid.*, p. 131.

26 *Ibid.*

27 Bourdieu, *op. cit.*, p. 110.

cativa en la que los participantes son motivados a aceptar o rechazar una demanda problemática con base en razones.

Esta concepción habermasiana contiene, lo que según a modo de ver de Bourdieu, es la esencia del error que se encuentra expresada en la mayoría de las formas establecidas por Austin: el hecho de considerar que en el discurso mismo, es decir, en la substancia lingüística del habla, se encuentra la clave para la implementación eficaz del habla. Es necesario para Bourdieu, no tratar de entender el poder de las manifestaciones lingüísticas sólo desde un punto de vista lingüístico, hurgando en el lenguaje para determinar si responde a una estructura que sustenta los principios fundamentales de la lógica, así como para verificar su efectividad como vehículo de una institución, ya que de esa manera estaríamos obviando el hecho de *“que la autoridad le viene al lenguaje desde afuera y que el lenguaje más que representar esta autoridad, la manifiesta y la simboliza”*.²⁸

Mientras que Austin promulga que deben cumplirse ciertas condiciones –cuatro principales y dos que se derivan de ellas– para que la emisión de un enunciado performativo pueda ser considerado un acto feliz, para Bourdieu, más que las condiciones que tienen que ser realizadas para tener éxito en la emisión de un enunciado performativo, debemos considerar cuáles son las intenciones o propósitos del hablante, en relación a sus interlocutores, es decir, en lo atinente a lo social, así como las del discurso que está expresando. Esto debe hacerse, para que la emisión del acto performativo pueda tener éxito, ya que cuando esta emisión es pronunciada por una persona que no está autorizada, es decir, que no tiene el ‘poder’ para realizarla, está condenada a ser un acto infeliz, o sea, que fracasa, puesto que las personas y circunstancias que están envueltas en una situación determinada, no son las que han sido involucradas en ese proceso.²⁹ Lo novedoso de esta

28 Cf. “El poder de...”, op. cit., p. 133. Asimismo, cf. Bourdieu, *op. cit.*, p. 109. Para ejemplificar esta aseveración Bourdieu recurre a lo que representaba el *skeptron* en la obra de Homero. El *skeptron* era un objeto que era pasado al actor a quien correspondía hablar.

29 Bourdieu, *op. cit.*, p. 111.

propuesta de Bourdieu, en lo que podríamos establecer una separación respecto a Austin, es que mientras para éste las palabras llevan en sí lo que él llama su fuerza ilocucionaria, para aquél las palabras no tienen ‘poder’ por sí solas, sino que éste le es delegado por una institución. Sin embargo, cuando hacemos una comparación entre las condiciones que proponen ambos autores para que un acto sea feliz, no apreciamos diferencias. Para Bourdieu, la emisión de un enunciado performativo tiene éxito, si el hablante tiene la autoridad para emitir las palabras que él expresa; asimismo, debe tener presente, que este éxito está garantizado en la medida en que van a depender de cómo se conecten una serie de condiciones independientes unas de otras, las cuales conforman los rituales sociales. De aquí que es una cuestión necesaria el que se determinen los tipos de relaciones que pudieran darse en la estructura misma de los discursos, en las personas que son las encargadas de emitirlos y las instituciones que autorizan a dichas personas. Este es justamente uno de los errores que le endilga Bourdieu a Austin; considera que falló en este aspecto, puesto que en su propuesta de los actos de habla, los límites para definir las emisiones o enunciados performativos consisten en el hecho de que el hablante no hace exactamente lo que piensa que está haciendo. Bourdieu considera que bastaría con mostrar que *“el lenguaje de autoridad es solamente el caso limitante del lenguaje legítimo”*;³⁰ su autoridad no está en la complejidad de la sintaxis o en la serie de palabras que conforman su vocabulario –en las propiedades intrínsecas del discurso– sino en las condiciones sociales en las que se producen y reproducen estos discursos.

En conclusión, la propuesta de Bourdieu consiste en que lo que puede tomarse como una práctica social no son las condiciones de validez de un acto de comunicación, sino la institución, la cual está investida de una autoridad y es reconocida como tal, puesto que ha sido fundamentada sobre el consenso de una sociedad. A este planteamiento bourdieano no podemos negarle cierto atractivo, en la medida que pre-

30 *Ibid.*

tende subsanar los problemas habermasianos; sin embargo, consideramos que no logra su cometido, el cual es de imponer la institución como una pragmática universal, puesto que consideramos que es mucho más contextualista y restrictiva que las teorías que critica, en la medida en que está vinculada al reconocimiento de una autoridad, la cual ha sido delegada en el hablante por una institución, aspectos que ya habían sido contemplados por Austin en las dos primeras condiciones que éste sugiere para que un acto pueda ser considerado feliz, así como también podrían insertarse en el cuarto criterio de validación que propone Habermas. El mérito que tenemos que reconocerle a Bourdieu es el que haya hecho más transparente esta condición social del lenguaje, así como el que patentizara en una forma mucho más evidente, los problemas inherentes a una pretensión universalista.

De lo anterior podemos concluir que ni la teoría de la acción comunicativa habermasiana ni la propuesta bourdieana llegan a consolidar ese carácter universalista que pretenden. En el caso específico de Habermas, quien, tal como lo señala David Schlosberg,³¹ se describe a sí mismo como un teórico crítico, su teoría de la acción comunicativa es primariamente discutida y aplicada en generalidades filosóficas más que a poblaciones o comunidades lingüísticas particulares que podrían beneficiarse de su atención. A pesar de que su obra ha inspirado infinidad de debates, especialmente sobre los temas de la ética y la acción comunicativa; “*las referencias a ‘proyectos emancipatorios’ son notablemente ausentes.*”³² El mismo Habermas ha admitido que el proyecto de la teoría de la acción comunicativa se tornó desde un principio “irremediablemente académico”.³³ Sin embargo, consideramos que esta teoría habermasiana puede ser de gran importancia, puesto que coincidimos con él en que el ideal de la acción comunicativa está basado en la estructura del lenguaje y que

31 Schlosberg, D., “Communicative Action in Practice: Intersubjectivity and New Social Movements” en *Political Studies*. 1995, XLIII, p. 230.

32 *Ibid.*

33 Habermas, J., *Autonomy and Solidarity*. London, Verso, 1986, p. 108.

‘*llegar a entender es el telos inherente al habla humana*’;³⁴ asimismo, consideramos que en la medida en que la teoría de la acción comunicativa, girando en torno al concepto de ‘pragmática universal’ deje a un lado esas pretensiones universalistas, y se circunscriba a cuestiones más particulares y específicas permitiría el que se pudieran apreciar sus diversas potencialidades y esto nos permitiría estar más en capacidad de poder dar explicaciones más inherentes a nuestra realidad social. Así, resultados de la distorsión sistemática de la comunicación, tales como los problemas de dominación y poder, el cómo vencer esta distorsión, las formas de disposición de los individuos en aras de transformar la comunicación problemática a fin de hacerla comunicativamente competente, serían algunas de las cuestiones que podrían tratarse de una manera mucho más concreta con esta teoría de la acción comunicativa.

Tal como Debord argumenta *“una teoría crítica no puede ser verdad a menos que ella ensamble o combine fuerzas con los movimientos prácticos de negación en la sociedad”*,³⁵ aunque para Habermas *“cualquier práctica, acciones orientadas a influenciar sobre individuos o grupos no puede, de ninguna manera, ser mejor que las interpretaciones y explicaciones, es decir, las premisas teóricas, las cuales son las que hacen posible las aplicaciones a situaciones específicas”*.³⁶

En sus escritos posteriores a la teoría de la acción comunicativa, Habermas pareciera haber abandonado ese ‘idealismo’ que sustentaba en esos escritos y estar más pendiente ante los falsos universalismos, tal como pareciera reflejarse en el siguiente párrafo:

Para romper las cadenas de una falsa generalidad..., se han requerido incesantemente, y siguen requiriéndose hasta hoy, movimientos sociales y luchas políticas que nos permitan aprender –a partir de las dolorosas experiencias y los irreparables sufrimientos de los humillados y ofendidos, de los maltratados y asesinados- que nadie puede ser excluido en nombre

34 Habermas, J., *Teoría de la ...*, *op. cit.*, Tomo I, p. 287.

35 Debord, G., “Society of the Spectacle” en *Black and Red*. Detroit, 1977, No. 203.

36 Habermas, *op. cit.*, p. 54.

del universalismo moral, ni las clases menos privilegiadas, ni las naciones expoliadas, ni las mujeres domesticadas, ni las minorías segregadas...³⁷

Asimismo, en los últimos tiempos han aparecido *'tímidamente'* algunos trabajos, los cuales intentan establecer conexiones entre la teoría y la práctica, tales como el de Stephan Leonard titulado "Teoría Crítica en la Práctica Política". Leonard llama la atención sobre el abandono de prácticas por teorías, aún cuando ambas hayan estado internamente e históricamente relacionadas, y describe como uno de sus propósitos, la examinación de prácticas críticas que no caen presa a la variedad de dificultades, que frecuentemente son teorizadas acerca de ellas. Estos trabajos podrían ser un buen comienzo.

Instituto de Filosofía,
Universidad Central de Venezuela

37 Habermas, "Vom pragmatischen, etischen and moralischen Gerbrauch der praktischen Vernunft", p. 115-116, citado por J. Muguera en "De la conciencia al discurso: ¿un viaje de ida y vuelta?", en *La filosofía moral...*, *op. cit.*, p. 84.

NOTAS Y DISCUSIONES

LUZ MARINA BARRETO

PLURALIDAD SIN ESCEPTICISMO: EN TORNO AL
ARTÍCULO “UNA NOCIÓN SOCIAL DE LO BELLO”
DE EZRA HEYMANN

Lo malo de los homenajes que se hacen en Venezuela es que, habitualmente, nos acordamos de agradecerles a nuestros profesores lo que han hecho por nosotros cuando ya es un poco tarde. Una cierta ingratitud y un agudo narcisismo son dos de los vicios de personalidad cuya frecuencia suele ser alarmante en nuestra universidad, de manera que nos resulta, al parecer, muy difícil ensayar esa mirada que ubica nuestras vidas y las de nuestros amigos en el justo lugar que ofrece la inmensidad del tiempo cosmológico.

Con este homenaje, quisiéramos contribuir a la tarea tan necesaria y descuidada por nosotros de comenzar a tomar en serio la historia de la Escuela de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela, al iniciar una reflexión sobre las personas que han determinado los intereses y tendencias filosóficas que cultivamos.

Esto por un lado. Por el otro, este homenaje responde también a la necesidad, que sé que mis colegas aquí presentes y otros muchos comparten conmigo, de expresar con aquellos que, como yo, han estudiado bajo la luminosa tutela del Prof. Heymann, mi deuda de gratitud personal. Cuando uno de nuestros maestros llega a una edad avanzada y uno arroja una mirada sobre las numerosas conversaciones y los muchos esfuerzos compartidos en común en la búsqueda de un acuerdo bueno, válido o razonable, no se puede dejar de admirar el desinterés implicado en los mismos, especialmente si uno, como profesor, descubre que, al parecer, no ha sido tocado por los mismos dones de generosidad y preocupación por sus estudiantes.

Nos hemos acostumbrado y, por eso mismo la damos por sentada, a la imagen del Prof. Heymann, en su escritorio del jardín, guiando a generaciones de estudiantes a través de sus tesis de grado. No sólo recuerdo aún lo importante que era para mi saber que, cuando quisiera y sin previa cita, podría pedir aclaración al Prof. Heymann sobre puntos oscuros en los temas que estudiaba o conversar con él sobre alguna preocupación que la degustación de un cachito en el cafetín hubiera despertado; creo que la presencia del Prof. Heymann en la Escuela de Filosofía, como la presencia del general en el campo de batalla, es una fuente muy importante de inspiración para quienes todos los días tenemos que dar clases de filosofía en un entorno escéptico y desmotivado. (Pero casi escucho al Prof. Heymann replicar que así han sido toda la vida los entornos que rodean a los que dedican su vida a la filosofía).

Y lo sabemos. Y por eso mismo es tan importante reflexionar sobre lo que hemos aprendido de aquellos que, antes que nosotros, se dejaron llevar por esta vocación peculiar y han sabido despertar en nosotros las preguntas que los han dejado a ellos también perplejos. Es así como todos los que hemos estudiado con el Prof. Heymann compartimos un glosario de temas comunes y de estilos filosóficos muy similares. En lo que sigue, quisiera formular, a la manera del Prof. Heymann, que es también la nuestra, el hilo conductor de la discusión de esta tarde.

La pregunta acerca de si se puede cultivar, como participante en una argumentación, un talante pluralista, es decir, tolerante y abierto al diálogo, sin caer por ello en las aguas empantanadas del relativismo y la indiferencia respecto de la verdad, tiene que ver, más que con la objetividad de supuestos criterios de demarcación, con la existencia de una disposición previa a concebir al otro como un aliado en la búsqueda de la verdad y no como un enemigo cuya comunidad se nos vuelve antipática o insoportable.

A modo de ilustración, permítaseme recordar una anécdota que Karl Otto Apel contó durante su visita a Caracas, que tuvo lugar hace unos cinco años. En un Congreso internacional de filosofía Apel intentó, en vano, como veremos, convencer a Richard Rorty de que el diálogo reflexivo comporta, necesariamente, una pretensión a la verdad en la medida en que dos interlocutores se esfuerzan por llegar a un acuerdo respecto de algún punto polémico. En tanto que se aspira a un acuerdo que, para serlo, debe trascender las opiniones individuales en una totalidad que rebase el cuidado del propio punto de vista, existiría, de acuerdo con Apel, una forma de racio-

nalidad involucrada en el diálogo argumentativo. A mí me parece que esto es incontestable, pero desde que Habermas y Apel articularon estas ideas no hay quien no se empeñe en intentar refutarlas a la menor oportunidad.

En el mencionado Congreso, pues, se encontraba Apel discutiendo con Rorty acerca del diálogo como una forma de la argumentación racional. Rorty se resistía. A punto de perder la paciencia, Apel le dice a Rorty: “Pero, ¿no se da cuenta de que justamente Ud. y yo estamos argumentando en favor de nuestros puntos de vista divergentes con la aspiración de llegar a un acuerdo racional?” A lo cual Rorty respondió “Yo lo único que estoy haciendo es conversar con Ud”.

Esta anécdota lo deja a uno perplejo por cuanto ilustra la irracionalidad implícita en la resistencia de alguien a darle la razón a quien la tiene. Al responder así, Rorty no sólo desdeña los argumentos de Apel, sino que rebaja el significado de una conversación, al reducirla a un mero intercambio de preferencias con alguien cuyas ideas, en el fondo, nos importan un comino. Hay, en efecto, algo muy despectivo en la réplica de Rorty, lo que lo lleva a uno a pensar justamente que la disposición al diálogo presupone un deseo o una motivación a llegar a un acuerdo con el otro trascendiendo el limitado punto de vista personal.

¿En qué consiste esta disposición? ¿Qué lleva implícita? A nosotros nos ha parecido que esta disposición a dejarse motivar racionalmente por el interlocutor presupone la existencia de una motivación moral previa. Pero ¿en qué consiste esta motivación moral cuando se refiere al diálogo y a la argumentación racional?

En una serie de ensayos dedicados a los vínculos entre la ética y la estética, el Prof. Heymann encuentra en la lectura que hace Federico Schiller de la filosofía práctica de Kant la articulación de una concepción plausible de la sensibilidad moral basada en una noción social de lo bello. Esto supone ubicar a la moral en una concepción ética más amplia, aquella que debe atender a la pregunta por las relaciones entre la moral y la felicidad personal. En concordancia con ello, nos recuerda Heymann, las éticas de corte aristotélico suelen tomar el punto de vista dual del *kalon*, lo bello, y del *agathon*, lo bueno o prudente.

Lo bello constituye una promesa de felicidad en la medida en que implica una complacencia desinteresada, es decir, no racionalmente motivada, en un objeto contemplado. En este sentido, nos dice el Prof. Heymann, el objeto bello exhibe una feliz posibili-

dad de existir, en la que se combina un juicio y la admiración de una espontaneidad, es decir, la distinción de una multiplicidad y el modo como se relacionan sus elementos “*de tal manera que estos representen en nuestra visión algo como un sí mismo, como una personalidad propia, y que podamos percibir un comportamiento como autónomo.*”¹

Entender así lo bello o el objeto bello supone reconocer la libertad en su manifestación, en el sentido de que la espontaneidad no es ni premeditada ni provocada por un pensamiento heterogéneo proveniente de su entorno. La naturaleza pasa a ser vista, entonces, de acuerdo con el modelo de la filosofía práctica kantiana, en el que el concepto de libertad, que se relaciona habitualmente con la actividad racional y la determinación de la voluntad, se extiende a toda la naturaleza. Pero si vemos al objeto bello así, bajo la luz de la libertad humana, lo veremos como un objeto que al comportarse libremente y determinar la forma de su manifestación, delimita sus diversas manifestaciones en el medio de la naturaleza indeterminada y que, al rechazar cualquier violencia sobre sí, se guarda al mismo tiempo de imponer su violencia sobre el otro.

De acuerdo con el Prof. Heymann, la libertad pasa así a servir de modelo a lo que se podría llamar un *trato bello*. En sus palabras:

La belleza se comprende entonces como aquella relación entre los objetos o entre sus partes, en la cual cada una comportándose libremente, se contiene por su propia fuerza a sí misma para preservar el espacio de libertad de los otros. El trato bello es aquí el paradigma de la belleza y consiste en la satisfacción simultánea de dos requerimientos: preserva la libertad alrededor tuyo y muestra tú misma libertad²

La belleza deja de ser algo referido sólo a la contemplación desinteresada de un objeto para pasar a ser ubicada en el orden de los comportamientos, como modelo para las relaciones intersubjetivas. Esto la vincula con otro concepto estético fundamental: el de lo sublime. Mientras la estética de lo bello, sugiere Heymann, pone de relieve la relación entre razón y sensibilidad en cuanto señala nuestra inclinación por los otros y nuestra disposición a formar parte de

1 Heymann, E., “Una noción social de lo bello” en *Decantaciones Kantianas*. Caracas, Comisión de Estudios de Postgrado de la Facultad de Humanidades y Educación, U.C.V., 1998, p. 208.

2 *Ibid*, p. 208.

la comunidad de los entes, el concepto de lo su-blime, como ya lo veía Kant, confirma nuestra capacidad de autoafirmación moral frente a las fuerzas avasallantes y destructoras de la naturaleza o de la historia, y nos recuerda nuestra capacidad de autodeterminación libre en el medio de fuerzas que están prontas a destruirnos.³ Escribe el Prof. Heymann:

Son dos los genios que la naturaleza nos ha dado como acompañantes en esta vida. Uno amable y jocoso, nos hace más ameno el arduo viaje y más liviana la dura necesidad. Pero sólo nos puede acompañar hasta el punto a partir del cual debemos actuar como espíritus capaces de separarnos del mundo. Aquí se acerca el segundo genio, quien, callado y con brazo fuerte, nos lleva por encima del abismo. Nunca confíes al primero tu dignidad, agrega Schiller, nunca confíes al segundo tu felicidad.⁴

Es así como las nociones estéticas de lo bello y lo sublime vienen a enriquecer nuestras ideas de lo ético y del trato que nos debemos recíprocamente. Es nuestra capacidad de apreciar lo bello y dejarnos afectar por él y la capacidad de autoafirmarnos frente a lo irracional, lo que viene a configurar la sensibilidad moral, esa materia que da vida a lo que quedaría como un puro imperativo formal sin substancia y sin asidero afectivo. De nuevo cito al Prof. Heymann:

...Schiller ha reconocido que lo sublime tanto en su forma de poder ciego y avasallante de la naturaleza y de la historia, como en su forma de la exaltación de la espiritualidad pura, es un emblema de la muerte. Él pertenece de este modo a la serie de los pensadores quienes como Hegel, Feuerbach y Freud señalaron, después de un siglo de espiritualidad cristiana, que una conciencia más lúcida de la muerte tiene una potencia liberadora. Pero es justamente en este horizonte que la ética cuyo imperativo categórico es mantenerse fiel al trato bello, adquiere un nuevo significado: el de una resistencia activa al vértigo en el cual tendemos no sólo a oír el aullar de los lobos, sino a aullar con ellos, a entregarnos de cuerpo entero a lo que cada vez, y bajo espejismos diversos, aparece como la fuerza histórica avasalladora. Somos capaces de resistir a la vorágine cuando hemos aprendido a apreciar el detalle, el gesto y la configuración articulada frente al todo indiferenciado, a acoger la felicidad que a cuenta gotas nos depara el trajín cotidiano, a acordarnos de aquel dios del profeta bíblico, que no está ni en el fuego ni en la tempestad, sino en la brisa suave que se levanta.⁵

3 Cfr., *ibid*, p. 210.

4 *Ibid*, p. 210.

5 *Ibid*, p. 211.

Lo bello y lo sublime representan así dos fuerzas a la vez antagónicas y complementarias. La primera nos inclina a los otros, la segunda afirma nuestra autonomía. Una lectura de la *Doctrina de la virtud* de Kant, nos recuerda Heymann, nos permite comprender ambas tendencias como inclinaciones afectivas precisas y como aspectos esenciales de nuestra capacidad de actuar bajo la égida de una motivación moral genuina: la primera inclinación, la del amor recíproco, nos conmina a acercarnos continuamente. La segunda, la del respeto, nos obliga a mantener una distancia prudente del otro y no atropellarlo con las exigencias que impone nuestro amor.⁶

“El ejercicio de la moralidad –escribe el Prof. Heymann– no consiste más, en esta nueva visión, en la aplicación de una regla simple. El amor práctico es un mandato moral, igual y prioritariamente lo es el respeto, pero el hallazgo de la medida justa en su interacción difícilmente puede describirse como la ejecución de una ley. Más bien estamos aquí en la cercanía de la belleza schilleriana, que tiene su modelo en el trato interpersonal bello. Schiller presenta al estado moral acompañado por el estado dinámico de las fuerzas físicas y por el estado estético del trato bello. Esto corresponde a la división kantiana de la filosofía moral (en el sentido amplio) en doctrina del derecho y doctrina de la virtud. La doctrina del derecho está referida esencialmente a la relación entre fuerzas físicas libres; la doctrina de la virtud, por su parte, lleva consecuentemente a la reflexión acerca de la belleza como un estado de libertad que surge a partir del equilibrio de aquellas fuerzas interiores, de vinculación y búsqueda de independencia, cuya oposición constituye lo propiamente humano.”⁷

Si examinamos de nuevo la pregunta por los aspectos que comporta un talante tolerante que, sin embargo, no renuncia a la búsqueda común de la verdad, me parece que estas reflexiones heymanianas nos pueden servir para iluminar lo que se necesita. Por una parte, a diferencia de lo que pareciera sugerir Richard Rorty en la anécdota de Apel, tenemos que querer no simplemente “conversar” con el otro, sino querer acercarnos a él y estar dispuestos a dejarnos llevar por la empatía que provoca la convicción de su discurso. Este involucra, como sugiere Kant, una forma de amor,

6 Cfr. Heymann, E., “A favor de conceptos de ética y estética mutuamente implicados” en *Decantaciones kantianas*, op. cit., p. 233.

7 *Ibid*, p. 233.

pero también, como sugiere Schiller, la admiración que provoca la manifestación bella o lograda. No obstante, por otro lado, la presencia de un sentimiento de respeto mutuo y nuestra capacidad de autoafirmarnos a nosotros mismos frente a una fascinación que puede tornarse vertiginosa, terminan de configurar el trato bello en la medida en que determinan nuestra capacidad de formular un juicio autónomo de acuerdo con criterios que trascienden la mera simpatía fáctica. Como diría Habermas, de acuerdo con los criterios racionales que nos son sugeridos cuando nos tomamos el trabajo de imaginar que cotejamos nuestra reflexión con lo que podría concluirse al interior de una comunidad ideal de habla.

La posibilidad del trato bello se vuelve así la posibilidad de no temer escuchar al otro y acompañarlo en su argumentación. El trato bello comporta la promesa de una relación no narcisista y, por lo tanto, no escindida con el otro. Como sugiere Freud, sólo quien tiene un sentido fuerte de su individualidad y de las posibilidades de acción abiertas por su autonomía, es decir, sólo quien sabe en qué se distingue del otro y en qué no está de acuerdo con él, puede estar dispuesto, sin embargo, a acercarse a él sin temer perderse a sí mismo en este acercamiento. Sólo en esta clase de trato, sugiere el Prof. Heymann, puede darse igualmente una discusión plural orientada a la verdad, porque se es capaz, es decir, se es lo suficientemente libre, como para tolerar la confrontación interior de ideas.

Dicho esto, también podemos nosotros, quienes hemos estudiado con el Prof. Heymann, señalar de un modo más preciso lo que hemos aprendido con él. Yo diría que hemos aprendido a disentir del otro sin avergonzarnos por ello y a entender la confrontación de ideas en vistas de la verdad como una forma de amor y de respeto por el otro y por nosotros mismos. Porque el amor acompaña la convicción interior que nos conmina a no abandonar la búsqueda de un acuerdo racional a la indiferencia. Y el respeto, que no es sino otra forma de amor, nos ayuda a no renunciar a la posibilidad de pensar con autonomía.

Pero la idea de un trato bello sugiere también que no podemos tratar al otro de otra manera: que las relaciones humanas sólo se expresan a sí mismas de modo cabal o completo en ese trato intersubjetivo caracterizado por el amor y el respeto. Lo que se sugiere no es que uno sea moral porque se *tiene* que serlo, o porque si no lo somos la culpabilidad no nos va a dejar dormir, sino porque es bello, porque un modo distinto de relacionarnos con el otro no hace justicia a la verdadera textura de la realidad humana.

Esto es lo que me parece a mi que Viktor Frankl, el eminente psiquiatra que reflexionó sobre el sentido último de la vida humana y que en buena medida formuló los principios que la guían a partir de su experiencia en los campos de concentración nazi, quiere decir. Allí, nos cuenta Frankl, se dio cuenta de que los principios morales no mueven al hombre o lo empujan a actuar, sino que “tiran” de él, tanto como una obra de arte bella nos obliga a reconocer su belleza. Como sucede al interior de toda experiencia metafísica genuina, a Frankl le faltan las palabras para describir lo que aprendió en Auschwitz: nos dice que el hombre se ve *arras-trado* por los principios morales, y esto significa que es libre para aceptar o rechazar la oferta de actuar de manera recta. No se trata, sugiere, de que uno actúe moralmente por impulso moral o religioso o porque no pueda vivir sin su conciencia limpia. No; uno lo hace, dice, por amor de la persona que ama e incluso por la gloria de Dios. La moral no es un tranquilizante, insiste, sino que brota de la situación en la que se vive como la respuesta que la realidad está esperando y la que el destino quiere que respondamos. De este modo, como la obra de arte, el trato moral no es, además de moral, casualmente bello, sino que se realiza plenamente cuando es moral. Es bello porque es moral.⁸ Así pues, el misterio de la motivación moral requiere, como lo ha puesto de relieve la lectura que hace el Prof. Heymann de las relaciones entre la ética y la estética, la reflexión sobre el misterio de la belleza que el hombre encuentra en el cosmos, incluso si, como lo afirma Frankl, la moral muestra su belleza sublime en el medio del mayor de los absurdos.

La relación de complementariedad y, al mismo tiempo, de tensión, que se establece entre el impulso de amor hacia el otro y el respeto por la autonomía del otro, que es al mismo tiempo conciencia de la propia autonomía, es un aspecto de la motivación moral que sólo puede ser puesto de relieve, como lo muestra Heymann, con el modelo del trato bello. En las concepciones usuales de la motivación moral, que descansan en su mayoría en las intuiciones de Adam Smith y, más contemporáneamente, en el clásico ensayo de P. F. Strawson “Freedom and Resentment”⁹, ser una persona moral implica haber sido socializada en el miedo a la sanción interna que comporta la violación de la norma, de tal manera

8 Cfr. Frankl, V., *El hombre en busca de sentido*. Barcelona, Herder, p. 142.

9 Strawson, P.F., *Freedom and Resentment*. Watson Gary, 1962 y *Free Will*. Oxford University Press, 1982.

que la violación de la misma provoca en el sujeto así socializado culpa o vergüenza.

De acuerdo con este modelo, sin embargo, la presencia de un sentido moral en el agente posee, en mi opinión, un sabor compulsivo: somos morales porque no podemos hacer las cosas de otro modo, dado que el trato moral es aquello que me pide el rostro del otro. Así, en la obra citada, Frankl refiere cómo le resulta imposible, ya al final de la guerra, cuando la derrota de los alemanes parece evidente, huir del campo de concentración y abandonar a sus pacientes. Porque cuando ya está preparado para hacerlo, la mirada reprochadora de uno de ellos, que le pregunta “¿Tú también te vas?”, despierta su conciencia moral. La huida se vuelve así, para Frankl, imposible bajo la mirada acusadora de otro ser humano. Pero hay otro sentido para esta imposibilidad que proviene del paradigma de lo bello: en Frankl, como hemos visto, se trata de la afirmación de la moral y de la belleza de la misma, que contrasta con el horror del atropello y la reducción de lo humano. La verdad de la norma moral pareciera brotar así de las cosas mismas, como la única acción válida puesta de relieve cuando el ser humano es capaz de afirmar su autonomía frente a la irracionalidad de lo real. La norma moral adquiere así la belleza de lo sublime, así como una obra de arte o un paisaje natural pueden despertar en el espectador la sensación de lo sublime al contrastar el ímpetu del estímulo con la afirmación de su libertad.

El modelo del trato bello como trato moral llama la atención, así, sobre un aspecto descuidado en diversas teorías contemporáneas de la motivación: aquel que concierne a la constitución de una motivación moral desde la voluntad libre. En general, las fundamentaciones contemporáneas de la moral han utilizado dos estrategias que, con Ronald Dworkin, podríamos llamar también la estrategia de la discontinuidad y la de la continuidad.¹⁰ La estrategia de la discontinuidad, de la que el contractualismo es un ejemplo típico, sugiere que las razones que tenemos para adherir a una norma moral son de diversa índole que las razones éticas, es decir, que las razones que sirven a nuestra idea de lo que es una vida buena y nuestras preferencias o inclinaciones. De esta manera, mientras nuestra idea de lo bueno y nuestras preferencias nos inclinan a satisfacer nuestro interés propio, la razonabilidad de una norma de

10 Cfr. Dworkin, R., *Ética privada e igualitarismo político*. Paidós, Barcelona, 1993.

comportamiento recíproco que coordine los diversos intereses individuales justifica, para el agente racional, la subordinación de su inclinación afectiva a la razonabilidad de la coordinación justa de las acciones.

En contraste, la estrategia de la continuidad sugiere que no estaríamos inclinados a someternos voluntariamente a una norma moral si no poseyésemos una motivación moral concordante, una que surgiera naturalmente de nuestra educación afectiva y que nos inclinara, también naturalmente, a tratar los intereses de los demás con respeto. La teoría aceptada de los sentimientos morales expresa una estrategia de esta naturaleza en la medida en que afirma como condición para someterse al contrato social o a un sistema de normas morales la existencia previa de disposiciones morales en el sistema motivacional subjetivo del agente, para utilizar el concepto de Williams.¹¹

Sea como sea, ambas estrategias separan lo que corresponde a nuestras inclinaciones afectivas de aquello que sólo puede surgir de una deliberación racional. Así pues, estamos en capacidad ahora de apreciar lo que la idea de *trato bello* tiene de interesante: mientras que para la mayoría de las fundamentaciones de la moral contemporáneas la motivación moral comporta este aspecto pasivo que deriva de la necesidad de que el agente haya internalizado una sanción que, a su vez, volvería posible para el agente someterse a una norma moral cuya racionalidad puede comprender en un proceso deliberativo, la idea del *trato bello* incorpora la libertad, que deja de formar parte meramente de un proceso de deliberación, a nuestras capacidades sensibles.

Dicho de otro modo, la conciencia de la propia autonomía deja de ser, así, el fundamento de una mera capacidad para la deliberación racional y puede ser comprendida como el fundamento de una sensación que anima al *trato moral* y lo llena de la vida que sólo poseen las cosas bellas. La autonomía deja de ser una mera posibilidad cognitiva y se vive a sí misma como capacidad de autoafirmación y necesario contrapeso a nuestro amor y a nuestro deseo de entregarnos al otro o a lo Otro. Esto podría dar lugar a una forma distinta de concebir la motivación moral, una que trasciende las dos estrategias descritas: de acuerdo con ella, la motivación moral perdería su carácter compulsivo o inevitable al incorporar la auto-

11 Cfr. Williams, B., *Internal and External Reasons*. 1979 y *Moral Luck*. Cambridge University Press, 1981.

afirmación de la propia autonomía que brota de la sensación estética de lo sublime y que se experimenta frente a las fuerzas avasalladoras que se ciernen sobre la fragilidad del bien humano. Sólo así, me parece a mí, puede explicarse que alguien sea capaz de sentir que la moral, además de obligatoria, podría resultar bella o deseable.

Así, el modelo del trato bello integra el amor y la autonomía en una concepción armoniosa de la motivación moral, en la que ésta no queda separada de nuestras normales capacidades de razonamiento. El fundamento del mismo, que es la autonomía, deja de verse simplemente como voluntad libre y se ofrece como un aspecto complementario de nuestra capacidad para sentirnos naturalmente inclinados por el otro. La autoafirmación de nuestra autonomía ofrece así el fundamento sensible para nuestro deseo de comprender, después, por qué debemos y *queremos* respetar a los demás. La autocomprensión de la moral desde una teoría estética, sugerida por la teoría del trato bello, pareciera abrir así una vía fecunda para desarrollar una mejor teoría de la motivación moral y una teoría plausible de la fundamentación de la moral.

FABIOLA VETHENCOURT

LA TEORÍA DE LA CAPACIDAD DE AMARTYA SEN

INTRODUCCIÓN

La teoría de la capacidad, introducida por Amartya Sen como instrumento teórico para evaluar la posición o el grado de bienestar de un individuo dentro de un arreglo social, no sólo constituye una concepción particular de la justicia social, sino que conlleva una crítica a las teorías evaluativas de corte económico. También representa una crítica a aquellas posiciones teóricas concentradas en la preservación de la libertad negativa, entre las que cabe mencionar la teoría de los bienes primarios de Rawls, en relación a la cual Sen se ocupa de fijar explícitamente sus objeciones. En este sentido, el objetivo general de este artículo es evaluar las divergencias y posibles coincidencias entre las herramientas teóricas que ambos autores proponen para sopesar el grado de igualdad existente en los tejidos sociales.

La primera sección consiste en una exposición de las ideas básicas de la teoría de la capacidad en relación a su concepción de la justicia social. La segunda sección se concentra en los argumentos críticos desarrollados por Sen frente a la teoría rawlsiana de los bienes primarios. La tercera contiene una explicación de la teoría rawlsiana de la justicia, seguida de un examen de la crítica de Sen a Rawls, y concluye con una identificación de las posibles afinidades entre ambos.

I. LA TEORÍA DE LA CAPACIDAD

Sen desarrolla la teoría de la capacidad con el fin de proveer un instrumento para evaluar el bienestar humano así como la igualdad de la libertad individual dentro de un arreglo social. Sen

está preocupado por las distintas consecuencias que surgen de los diferentes enfoques y demandas de igualdad, realizadas desde las diversas teorías acerca de la convivencia social. En primer lugar, aborda los problemas normativos que surgen de concentrar la evaluación de la justicia social (o también el progreso económico, el bienestar, la disminución de la pobreza, y otros temas) en términos de variables económicas (tales como ingreso, GNP (producto nacional bruto), PIB (producto interno bruto) –per capita–, utilidad, bienes primarios, etc.) y señala las inevitables desigualdades de libertad que son justificadas por todos estos criterios.

Su crítica a las teorías evaluativas de corte económico examina la demanda de igualdad que es común a todas esas teorías. En este sentido, su esfuerzo se concentra en responder a la pregunta: “¿igualdad de qué?”, bajo la luz de la consideración de los dos aspectos siguientes: a) el hecho de la diversidad humana, y b) el análisis de la base comparativa de la igualdad escogida por cualquier teoría social igualitaria y las subsecuentes desigualdades que se originan de su punto de partida. El primer aspecto se refiere a las dotaciones naturales, las características externas y el ambiente social de cualquier individuo, apuntando que toda evaluación comparativa entre individuos debe reconocer las diferencias intrínsecas que existen entre unos y otros. El segundo aspecto es una consecuencia del primero, y pretende mostrar que la defensa del ideal de igualdad, en atención a cualquier aspecto como ingreso, libertad, derechos, utilidad, o cualquier otro, siempre resultará en la justificación o una mínima aceptación de otras desigualdades.

Por ejemplo, una persona inhabilitada estará en una posición de desventaja al convertir su ingreso en bienestar, aunque ella tenga el mismo ingreso que una persona normal. Con el fin de alcanzar el mismo nivel de bienestar que una persona normal, una persona inhabilitada necesitará recibir mayor ingreso. En otras palabras, debido al hecho de la diversidad humana, exigir igualdad de ingreso por ejemplo, acarreará desigualdades en cuanto a los niveles de bienestar alcanzados; e, inversamente, exigir igualdad de bienestar, requerirá desigualdad de ingresos entre las personas.

En términos generales, cualquier variable que sirva de base de la igualdad, se halla inseparablemente ligada a otras desigualdades periféricas. En consecuencia, la pregunta central deriva entonces hacia ¿cuál es el aspecto más idóneo para evaluar la igualdad y la desigualdad dentro de un orden social?

Sen afirma que al juzgar la posición particular de una persona dentro de un arreglo social, surgen dos perspectivas: 1) bienestar, definida por los logros alcanzados, y b) libertad, definida por las oportunidades reales que esta persona tiene para alcanzar el bienestar. Sin embargo, aunque no es necesario que estas dos perspectivas coincidan ni sean congruentes la una con la otra, el argumento básico desarrollado por Sen muestra que la primera podría quedar incompleta y resultar desorientadora si ignoramos u omitimos la consideración –al menos ideal– de la segunda, dado que la libertad es indispensable para el logro del bienestar y para alcanzar cualquier calidad de vida valiosa. Por ejemplo, cuando comparamos una persona que pasa hambre con otra que ayuna, desde el punto de vista de los resultados o logros (*achievements*) no hay diferencia alguna: el estado de ambas personas supone privación de comida. Pero, cuando los comparamos desde el punto de vista de la libertad, surge entonces una diferencia: la primera persona no tiene otra opción que pasar hambre, mientras que la segunda ha elegido ayunar, resultando una obvia situación de desventaja de la primera respecto de esta última.

De manera similar, por otro lado, la perspectiva de la libertad no puede ser considerada por sí misma, independientemente de la evaluación de los logros (*achievements*), sino que necesita ser deducida de premisas fundadas sobre la primera perspectiva (pues la libertad sólo es importante cuando concierne a logros valiosos). De este modo, ambas perspectivas son de vital importancia para cualquier valoración de la igualdad.

Como puede verse, al lado del aspecto metodológico que reformula la pregunta “¿igualdad de qué?”, Sen desarrolla su teoría de la capacidad sobre una preocupación sustantiva acerca de la libertad. Su respuesta a la pregunta “¿igualdad de qué?” opta por el criterio de la igualdad de libertad individual. Es decir que, antes que igualdad de ingresos o igualdad de riqueza, el punto prioritario para el autor es la igualdad de las alternativas de conjuntos de logros que pueden ser alcanzados por cada individuo.

En consecuencia, con el fin de acentuar la importancia de la libertad por sí misma, Sen propone que el logro de bienestar y la libertad de lograr, sean entendidas mejor en términos de “funcionamientos” y “capacidades”, respectivamente. Estas dos categorías básicas deben ir juntas, aún cuando pueden usarse separadamente en distintos ejercicios evaluativos, dependiendo de la naturaleza del ejercicio, el objetivo que se persigue y los datos disponibles.

Sen está convencido de que el concepto de “funcionamiento” es la mejor forma de entender el logro del bienestar, ya que representa los estados de ser y de hacer que constituyen los elementos que definen a una persona. Por lo tanto, lo que una persona es puede ser evaluado por el conjunto de funcionamientos que ha alcanzado. Pueden haber funcionamientos simples, como estar bien nutrido, vivir en una vivienda adecuada, (sheltered), estar libre de enfermedades prevenibles, etc. Y pueden haber funcionamientos más complejos, tales como formar parte de la vida de una comunidad, ser capaz de aparecer en público sin vergüenza (por ejemplo, llevar puesta la ropa apropiada de acuerdo a las costumbres sociales), etc.

De modo similar, “capacidad” es la mejor forma de entender la libertad, ya que refleja la libertad de una persona para alcanzar funcionamientos valiosos en la medida en que comprende las distintas combinaciones de ser y hacer que una persona puede escoger. En palabras de Sen, “capacidad” es un conjunto de puntos, mientras “funcionamiento” es un punto dentro de este conjunto. Así, de acuerdo a lo que ha sido dicho anteriormente, acerca de la prioridad de libertad sobre los logros, es necesario recalcar que el concepto de “capacidad” no es sólo importante para ponderar la libertad dentro de un arreglo político y social, sino que también es indispensable para la evaluación del bienestar alcanzado por los individuos.

Sen explica que libertad (capacidad) constituye una condición de bienestar ya que, de un lado, los funcionamientos alcanzados representarán bienestar en la medida en que son funcionamientos valiosos (elegibles) para esa persona; y, de otro lado, que el bienestar alcanzado depende de la capacidad de funcionar, de la oportunidades reales que le son provistas a una persona para funcionar. Entonces, el logro de bienestar no es independiente del proceso a través del cual es alcanzado: ser capaz de elegir dentro de un conjunto de funcionamientos es parte del bienestar alcanzado y se halla implicado en una vida valiosa. Regresando al ejemplo ya mencionado, ayunar y pasar hambre no deben aparecer diferentes cuando se comparan como funcionamientos, mientras que deben ser sustancialmente diferentes si se les considera como bases de información del conjunto de capacidad de cada persona: la persona que ayuna ha elegido entre distintas opciones, mientras que la persona que pasa hambre no ha tenido las mismas opciones.

De acuerdo con Sen, toda teoría evaluativa del logro de bienestar en un arreglo social debe estar consciente de la importancia de la libertad (capacidad) así como de la base de información de los funcionamientos. Mas aún, es particularmente en este aspecto donde se encuentra el avance representado por el punto de vista de la capacidad en relación a otras teorías, en la medida en que distingue entre libertad para alcanzar bienestar y libertad como importante por sí misma.

Por tanto, la diferencia entre las perspectivas tradicionales económicas de bienestar y la teoría de la capacidad es que las primeras consideran la libertad instrumentalmente y, por tanto, desarrollan comparaciones interpersonales para la evaluación de la libertad sin considerar la variabilidad entre los individuos, basadas en el monto de recursos y *commodities* provistos como medios; mientras que la última va más allá de los medios de libertad y más allá de los logros y objetivos de una persona, ya que toma en cuenta la diversidad humana y considera la libertad de (o para el) bienestar como importante por sí misma, en cuanto es una medida de la potencialidad de un individuo para llevar adelante una vida buena.

Llegados a este punto, puede entenderse cómo para la posición de Sen, las políticas públicas y las responsabilidades de la sociedad se concentran en la igualdad de capacidad entre los individuos, es decir, la igualdad de libertad positiva o igualdad de oportunidades reales de alcanzar el bienestar. Dado que una persona diabética es menos capaz de convertir un monto de ingreso en bienestar si se compara con una persona normal, una buena sociedad por ejemplo, debe proveerle más ingreso que el que se le provee a una persona saludable, con el fin de igualar su libertad de funcionar (ser o hacer), o en otras palabras, su real oportunidad de alcanzar funcionamientos valiosos.

A fin de delimitar el alcance de las políticas públicas, para la teoría de la capacidad es relevante subrayar que los individuos persiguen no solamente objetivos según sus propios intereses sino también metas de agencia. Así, a diferencia de las teorías de corte económico, Sen incluye en su teoría de la capacidad la dimensión moral intrínseca a los seres humanos. Al lado del logro del bienestar y la libertad de bienestar (*well-being achievement* y *well-being freedom*), toda ponderación de un arreglo social debe tomar en cuenta el logro de la agencia y la libertad de agencia (*agency achievement* y *agency freedom*). El primero se refiere al logro de aquellos objetivos perseguidos más allá del bienestar particular de la

persona, tales como la prosperidad de la comunidad, la independencia del país, etc.; y la libertad de agencia se refiere a la libertad de alcanzar esos valores y objetivos generales.

Sin embargo, a pesar de que los individuos tienen los fines de agencia al lado de los fines de bienestar, la evaluación del compromiso de una sociedad y sus políticas públicas con respecto a la igualdad de los individuos, la justicia social y la superación de la pobreza, debe concentrarse en el logro del bienestar (wellbeing achievement) y en la libertad de bienestar (well-being freedom). Parafraseando las palabras de Sen, la sociedad debe evitar que alguien pase hambre y debe intentar que todo el mundo tenga el servicio médico apropiado a fin de estar exento de contraer enfermedades prevenibles; pero, por ejemplo, la sociedad no está obligada a erigir un monumento en honor de un héroe admirado por un individuo.

II. CRÍTICA DE SEN A LA TEORÍA DE LA JUSTICIA DE RAWLS

Sen reconoce el avance sustancial representado por la teoría de la justicia de J. Rawls, al incluir términos normativos en la evaluación de un arreglo social. Sin embargo, desarrolla dos argumentos críticos en contra de esta teoría: 1) la posición de Rawls no está mucho más allá de las teorías de corte económico, en particular en lo que concierne a la igualdad de libertad; 2) una teoría de la justicia debe ser capaz de ponderar injusticias y desigualdades sustantivas aun cuando la sociedad no contenga puntos de vista que incluyan la tolerancia.

En relación a la primera crítica, Sen concede que hay una ventaja en la teoría de Rawls ya que establece una diferencia entre el logro y los medios para lograr la libertad. Así, la proposición rawlsiana acerca de la igualdad de bienes primarios entre los individuos (“ingreso y riqueza, libertades básicas, libertad de movimiento y elección de ocupación, poderes y prerrogativas de cargos y posiciones de responsabilidad, y las bases sociales del auto-respeto”¹), desplaza la evaluación de la justicia y la igualdad desde los resultados alcanzados hacia la libertad. Sin embargo, la objeción de Sen apunta que este avance es sólo un reconocimiento parcial a la importancia de la libertad, pues, no es tan radical como debería ser y no asume la relevancia de la libertad por sí misma.

1 Sen, A., *Inequality Reexamined*. Cambridge, Harvard University Press, 1992, p. 81

Sen somete la propuesta de Rawls de los bienes primarios a la evaluación metodológica de los dos argumentos básicos expuestos en su teoría de la capacidad: a) la variabilidad entre los individuos; b) la variación de la igualdad y las desigualdades periféricas. El requisito de igualitarismo de los bienes primarios, que opte por la variable del ingreso, presentada en la teoría de la justicia de Rawls, se traducirá en una desigualdad de la libertad sustantiva entre los individuos, debido a las diferencias de dotación natural, características externas, posición social y riqueza heredada, existentes entre ellos. Sen explica que la relación entre bienes primarios y bienestar o libertad variará de una persona a otra. Recordemos el ejemplo de una persona diabética comparada con una persona saludable: aunque ambas tengan el mismo ingreso, su habilidad para convertir ingreso en bienestar o en libertad no es igual, de tal modo que la primera no alcanzará el mismo nivel de bienestar que la última, ni tendrá una combinación de conjuntos alternativos de funcionamientos tan amplia como el que obtendrá la persona saludable.

Para Sen, entonces, la limitación está en que la igualdad de bienes primarios propuesta por Rawls implica una desigualdad de libertad positiva entre los individuos, como consecuencia de no tomar en cuenta la variabilidad interpersonal implicada entre los medios y los fines. Por lo tanto, de acuerdo con Sen, el punto crucial deviene en determinar si tal desigualdad de libertad sustantiva es compatible con una concepción de justicia social que concede una posición de prioridad al principio de igual libertad, como es el caso Rawls.

La segunda crítica dirigida por Sen contra la teoría de la justicia de Rawls apunta a la debilidad resultante de restringir su aplicabilidad al contexto de la democracia constitucional. Sen deduce este aspecto de la afirmación de Rawls de que su teoría es una concepción política y no una teoría general acerca del bien. Ciertamente, Rawls argumenta que ponderar un arreglo social por medio de la libertad sustantiva o por medio de lo que los individuos consideran que es bueno para su bienestar, implica una teoría comprehensiva del bien que va más allá de su posición liberal, según la cual el principio de tolerancia es fundamental para un sistema democrático y, por tanto, debe dar lugar a las plurales concepciones del bien. Sen interpreta el argumento de Rawls como una restricción de la validez de la teoría de la justicia dentro de los límites de los sistemas constitucionales democráticos, y critica su derivada ausencia de

compromiso con respecto a las desigualdades sustantivas y obvias injusticias encontradas en países no democráticos.

III. Diferencias entre Sen y Rawls

En relación a la primera crítica de Sen acerca de la teoría de los bienes primarios propuesta por Rawls como una variable-base para las comparaciones interpersonales y la evaluación de la igualdad, es conveniente examinar las premisas teóricas que articulan el pensamiento político liberal de Rawls.

A diferencia de la prioridad aristotélica del bien (*priority of good*), la teoría de la justicia de Rawls considera la prioridad de lo correcto (*priority of right*) como un punto de partida esencial desde el cual delinear los límites y roces entre los modos aceptables de vida. Sin negar la complementaria relación entre lo correcto y lo bueno, Rawls incluye una concepción del bien en su idea de una sociedad bien ordenada, pero se trata de una (*thin*) delgada concepción representada por la racionalidad instrumental.

Rawls está preocupado por la determinación del tipo de sociedad en la cual individuos libres y racionales aceptarían y, más aún, desearían vivir. Dadas las desigualdades distributivas inevitables entre los costos y beneficios resultantes de una sociedad cooperativa, resultantes precisamente del hecho de la diversidad humana, la preocupación de Rawls se orienta más precisamente en determinar cuales condiciones serán aceptables para los individuos menos aventajados a fin de permanecer compartiendo las reglas cooperativas de la sociedad. Al responder a estas cuestiones, Rawls ya ha asumido que los individuos tienen un sentido moral, es decir, una idea de lo correcto (*right*), al lado de su rasgo racional que los dispone a buscar alcanzar lo que es bueno para ellos.

Dicho de otro modo, de un lado, en el contexto formal de la posición original, los individuos deben estar al tanto de que en la sociedad real perseguirán objetivos diferentes y opuestos, dentro del marco de una escasez de recursos. Del otro lado, debido a la incertidumbre resultante del velo de la ignorancia (los individuos no saben cuál será su posición real en la sociedad), estarán dispuestos a aceptar un conjunto de normas que asegure el logro de su bienestar, cualquiera que sea la posición que les toque ocupar. En forma más explícita, los individuos saben que como seres racionales tendrán una idea de lo bueno y desearán vivir en una sociedad que les asegure las condiciones mínimas para alcanzar sus objetivos en la

medida en que —y aquí surge la prioridad de lo correcto— el alcance de sus objetivos no se vea amenazado o reducido por el similar derecho de los demás para alcanzar sus metas.

En palabras de Rawls: “*La prioridad de lo correcto brinda al principio de justicia una estricta precedencia en las deliberaciones de los ciudadanos y limita su libertad para llevar ciertas formas de vida*”². Así, la teoría rawlsiana de la justicia parte de una situación hipotética donde cada individuo reconoce su interés por su propio bienestar y, al mismo tiempo, reconoce la presencia de seres racionales semejantes en el resto de los individuos. Cada individuo deseará permanecer compartiendo las normas cooperativas en la medida en que pueda realizar su propia idea de lo bueno dentro de los límites de la justicia.

La presencia de un sentido de justicia en la situación original precisamente impide la presencia de una doctrina comprensiva del bien. La concepción fina (*thin*) del bien, aceptada por Rawls, es expuesta en función de su instrumentalidad, pero no deviene comprometida con ningún logro substantivo más amplio ni con un contenido más concreto del bien, ya que contempla eso que Sen llama la diversidad humana, no solamente reconociendo los diversos resultados de la lotería natural y social, sino también reconociendo las distintas preferencias y las plurales vías según las cuales los individuos desarrollan vidas valiosas.

La teoría de la justicia de Rawls se preocupa por la prioridad de lo correcto, ya que quiere asegurar el logro plural del bienestar por los individuos, dentro de un contexto moral. Así, la teoría rawlsiana de la justicia, inscrita dentro de la tradición kantiana del contractualismo, asume la prioridad del bien e investiga los límites y alcances de la libertad negativa, esto es: “¿qué deben hacer los individuos?” o “¿qué es aquello que no deben hacer?” teniendo en cuenta los derechos de los demás tanto a su libertad como a alcanzar su bienestar.

A modo de evitar una dictadura moral, Rawls se acoge a una teoría fina (*thin*) del bien, dejando cualquier concepción más detallada en términos sustantivos, al proceso político de consenso entre los individuos después de confrontar las alternativas con sus ideas intuitivas del bien. Entonces, las concepciones del bien que informan las políticas públicas y los asuntos distributivos tienen que ser

2 Cf. Rawls, J., *The Priority of right and ideas of the good. Political Liberalism*. New York, Columbia University Press, 1993, p. 209.

ideas políticas, construidas dentro de una discusión pública y respaldadas por un acuerdo consensual alcanzado dentro de los límites de la justicia.

La concepción de los bienes primarios como una idea política del bien, brinda un soporte a las comparaciones interpersonales dentro de un marco público, por medio del cual las necesidades de los individuos y las ventajas racionales son determinadas de acuerdo a un pluralismo razonable, por medio de un acuerdo acerca de “sus variadas quejas” y “su relativo peso”. Dicho en las propias palabras de Rawls, “la especificación de estas necesidades es una construcción realizada dentro de una concepción política y no desde una doctrina comprensiva”³.

Ahora, retomando la crítica de Sen acerca de los bienes primarios, debe decirse que las variables escogidas por Rawls para establecer comparaciones interpersonales, responden a la necesidad de reconocer la prioridad de la autonomía de los individuos para llevar adelante su propio entendimiento acerca de lo que hace una vida valiosa, dentro de límites que no dañen a otros. La teoría de la justicia establece reglas para la libertad negativa, y deja la libertad positiva a la deliberación intuitiva de los individuos dentro del proceso político. Tomando en cuenta la variabilidad de los individuos y el creciente carácter multicultural de las sociedades contemporáneas, ¿cómo podemos diseñar una concepción general del bien, cargada con logros substantivos, sin vulnerar la autonomía de los individuos?

IV. DIFICULTADES DE PONER EN PRÁCTICA LOS PRINCIPIOS EVALUATIVOS PROPUESTOS POR LA TEORÍA DE LA CAPACIDAD

Evaluando la teoría de la capacidad de Sen, bajo la luz de su posible puesta en práctica, preguntémonos hasta donde un conjunto de capacidades puede ser una medida del bienestar y de la libertad positiva de los individuos. ¿Cuáles datos empíricos estarán disponibles a fin de reflejar el logro de bienestar y la libertad de bienestar de un individuo?. Consideremos las tres alternativas siguientes:

O) La visión (o cuenta) del conjunto de capacidades de un individuo se obtiene de aquello que un individuo refiere como sus funcionamientos valiosos a alcanzar. Esta alternativa confronta dos problemas: el primero se refiere al problema metodológico de cómo

3 *Ibid.*, p. 188

podemos hacer comparaciones interpersonales sin ir más allá de la referencia subjetiva de cada individuo. La ausencia de un parámetro externo haría a la teoría de la capacidad vulnerable a la crítica que el mismo Sen dirige contra los utilitaristas, al acusarlos de justificar las desigualdades sustantivas en la medida en que no van más allá de la métrica psicológica (de deseo o felicidad). El otro problema, se refiere a la imposibilidad práctica de determinar el conjunto de capacidades de cada individuo, como conjunto de alternativas de funcionamientos posibles, con miras a diseñar una política pública.

1) Una segunda alternativa puede ser que la exposición de un conjunto de capacidades apele a una idea metafísica del bien humano o a una lectura objetivista de la naturaleza humana. Esta solución también confronta dos problemas: o puede llevar a un completo divorcio de las factibles y posibles ideas de una buena vida o asume el riesgo de una falacia naturalista, en la medida en que los términos fácticos asumen el rol de términos normativos.

2) Una tercera alternativa es construir un parámetro objetivo empíricamente, apelando a las ideas intuitivas de los individuos o a los juicios razonados acerca de lo que es bueno para ellos. Esta forma es la solución constructivista, cuya expectativa es que una idea preponderante del bien debe ser construida dentro de un proceso democrático de consenso, tal como lo propone Rawls.

Pareciera que Sen está al tanto de estas alternativas y de los riesgos de la primera y de la segunda. Mucho más, admite explícitamente la imposibilidad de trabajar directamente con los conjuntos de las capacidades en un ejercicio evaluativo porque están más allá de una observación posible. Entonces, propone como punto de partida las presuposiciones hechas desde la base informacional de los funcionamientos, en sustitución de los conjuntos de capacidades inobservables.

V. PUNTOS EN COMÚN ENTRE RAWLS Y SEN

Al parecer, las posiciones de Sen y Rawls no están tan alejadas entre sí. En la posición de Sen, la igualdad de los conjuntos de las capacidades de los individuos debe operar como un “telos” o como una motivación profunda en cualquier ejercicio evaluativo. A su vez, la pluralidad de ideas del bien debe ser una idea regulativa (un fin a alcanzar) en cualquier distribución de ventajas y desventajas de acuerdo a la concepción rawlsiana de la justicia.

Los bienes primarios de Rawls y los funcionamientos básicos de Sen están cercanamente correlacionados entre sí y ambos representan un punto de vista construido acerca de las necesidades básicas de los individuos de acuerdo con sus expectativas de llevar una vida valiosa. La lista de Sen de los funcionamientos básicos: “estar bien nutrido, estar adecuadamente vestido y cobijado (sheltered), libre de morbilidad prevenible..., tener parte en la vida de la comunidad, ser capaz de aparecer en público sin vergüenza, y otros” son muy distintos de la lista de Rawls de los bienes primarios ya enumerados en el parágrafo II. Sin embargo, ambos apuntan a la necesidad de establecer comparaciones interpersonales en el marco de lo que se considera es una buena vida, pero dentro de los límites de la justicia.

Sen, explícitamente se muestra no convencido de la necesidad de una idea comprensiva del bien, y parece que su base informacional de los funcionamientos está cerca de la idea política del bien de Rawls. Su respuesta a Nussbaum acerca del reclamo aristotélico de unicidad⁵ es elocuente de ciertas premisas y expectativas teóricas que dan cuenta de este acercamiento. Primero, Sen dirige una advertencia acerca del riesgo de exceso de precisión en los ejercicios evaluativos de bienestar y libertad. Segundo, mani-fiesta explícitamente la naturaleza “opaca” de los conceptos de bienestar y libertad. Tercero, realiza una advertencia instructiva acerca de la regular incompletitud de cualquier evaluación de un arreglo social. Antes que una posición objetivista comprensiva de la naturaleza humana, todos estos argumentos parecieran sugerir que su posición se inclina hacia una posición constructivista, esto es, hacia la operatividad evaluativa del concepto de bienestar y libertad como conceptos construidos dentro del intercambio y acuerdos sucesivos, en el seno de un escenario político, entre las plurales ideas intuitivas del bien de los individuos.

4 Cfr. Sen, A., *Inequality Reexamined*. Cambridge, Harvard University Press, 1992, p. 110

5 Cfr. Sen, A., “Capability and Well-Being”, en *The Quality of Life*. Oxford, Clarendon Press, 1993, p. 48

DOCUMENTO

JOSÉ M. GONZÁLEZ GARCÍA

**MAX WEBER: RAZONES DE CUATRO
NOMBRES DE MUJER**

A Marianne Weber, como
pequeño homenaje.

Este era el hombre que siempre regresa cuando una época quiere terminar y resume una vez más sus valores. Existe entonces alguien que carga con todo el peso de su época y lo arroja en el abismo de su pecho. Quienes le precedieron tuvieron penas y alegrías; pero él no siente más que la masa de la vida y que abarca todo como una cosa; sólo Dios permanece lejos y por encima de su voluntad: por ello le ama con un odio elevado, al ser inalcanzable.

Con estos versos de Rilke inicia Marianne Weber la biografía de su marido, aplicando a éste las palabras que el poeta refería a Miguel Ángel, el genio por encima de toda medida humana. Ciertamente los versos nos ayudan a entender la perspectiva de Marianne sobre Max, a quien considera con razón como uno de los mayores talentos de nuestra época, como un nuevo Prometeo en su desafío constante a todas las fuerzas políticas, culturales, académicas e intelectuales con la intención de mover en una dirección determinada la pesada rueda de la historia. Aunque es necesario leer el libro de Marianne Weber titulado *Max Weber. Ein Lebensbild* con una cierta distancia –sólo la apropiada después de comprender que se trata de una biografía escrita por una mujer que ha compartido su vida durante muchos años con el sociólogo, historiador, político, jurista, académico y ser humano Max Weber– la obra no sólo se mantiene en pie, sino que sigue creciendo con el paso del tiempo. Hoy es una lectura obligada para todo el que quiera pro-

fundizar tanto en la obra como en la vida del principal sociólogo alemán de nuestro siglo. Y es que esta biografía combina de una manera ejemplar el relato de la vida íntima, relato basado en la convivencia y en innumerables cartas, con la descripción profunda de la evolución del pensamiento y de la actividad académica y profesional del biografiado.

Este crecimiento progresivo de la importancia del libro reduce cada vez más al absurdo y al ridículo aquel comentario hirientemente machista realizado por cierto catedrático de derecho en la Universidad de Heidelberg, de cuyo nombre no quiero acordarme. Cuando apareció la biografía por primera vez en 1926, ese individuo declaró que el gran valor del libro radicaba en ayudar a los contemporáneos a comprender mejor el sentido y la justificación de la vieja institución hindú que obligaba a quemar viva a la mujer en la pira funeraria del marido. Este agresivo exceso verbal puede servir también de índice, tal vez exagerado, de la polémica suscitada por el *Lebensbild*, que fue acusado de indiscreción en los medios académicos por revelar a luz pública elementos que deberían haber permanecido siempre tras el telón opaco de la vida privada. De hecho, uno de los valores importantes de este libro de Marianne es que sirvió de modelo a otras biografías intelectuales que también revelaban la profunda interrelación existente entre teoría y vida y ponían en cuestión determinados valores de la vida académica tradicional. En la polémica que siguió a la publicación del libro no todos los académicos varones siguieron los pasos del innombrable al que me acabo de referir, de suerte que un historiador de la talla y prestigio intelectual de Friedrich Meinecke defendió a Marianne contra la acusación de revelar secretos de la vida privada, ofreciendo además una lectura del drama familiar desde la óptica de la tragedia griega, en una interpretación muy acorde con el *pathos* trágico que siempre acompañó a Max Weber y que se manifiesta en muchos de sus textos sociológicos. Por otro lado, de los múltiples comentarios hechos por mujeres a la aparición del libro, quiero retener la opinión de Helene Lange, antigua presidenta de la Asociación alemana de mujeres de la enseñanza, quien escribió que a pesar de la enorme importancia del trabajo sociológico y académico de Max Weber, a ella le resultaba más importante todavía la figura de Marianne. Y en su opinión, el *Lebensbild* hablaba –de manera no intencionada e inconsciente, pero tal vez por ello más insistentemente– mucho sobre las mujeres; y no sólo sobre el mundo íntimo de la propia Marianne, sino de una manera especial acerca de la

extraordinaria figura de Helene Weber, la madre del sociólogo, quien jugó un papel muy importante en la vida de éste y también, por tanto, lo juega en el libro¹. De hecho, cabría decir que el triángulo madre-esposa-hijo es uno de los ejes vertebradores de la biografía de Weber escrita por Marianne y que la relación de ésta con la madre de su marido es siempre más una relación de hija adoptiva que la habitual en estos casos. Como señala Günther Roth, la atención que Marianne presta a la descripción de los conflictos familiares, generacionales y entre varones y mujeres, expresa que la biografía no está escrita sólo como el trabajo de una esposa sobre un “gran hombre”, sino también desde la perspectiva de una feminista preocupada por la liberación de las mujeres. Y desde esta doble perspectiva de trabajo académico sobre Max Weber y de ensayo feminista hay que leer el libro. En palabras de Günther Roth:

Esto también explica por qué el libro tiene tres figuras centrales: la agraviada madre Helene (1844–1919), el hijo obstinado pero protector y una hija electiva que es también la esposa virginal de su hijo. De hecho, gran parte del libro se construye a partir de las cartas de Marianne a Helene, una verdadera madre superior y virtuosa de la caridad.²

Pero como veremos más adelante, junto a este triángulo explicitado por Marianne existieron otros sobre los que la biografía no nos dice prácticamente ninguna palabra, bien porque ella no llegara nunca a comprenderlos cabalmente, bien porque nadie tiene obligación de traicionar sus secretos más íntimos. Marianne guarda silencio sobre los triángulos de los que ella misma forma parte: Marianne–Mina Tobler–Max o Marianne–Max–Else. Este último triángulo fue decisivamente importante en los últimos años de la vida de Max y afectaba también a la amistad de Marianne con Else Jaffé–von Richthofen, amistad mantenida durante décadas en vida de su marido y que dura hasta la muerte de la propia Marianne en 1954. Y tampoco nos dice nada sobre otras relaciones triangulares que también tuvieron lugar ante sus ojos, como la rivalidad entre Max y su hermano Alfred –el sociólogo de la cultura permanente-

1 Otros testimonios acerca de la recepción de la biografía pueden verse en el artículo Roth, G., “Marianne Weber and her circle”, publicado como introducción a la segunda edición de la traducción inglesa del libro de Marianne Weber, *Max Weber: A Biography*. New Brunswick (USA) and Oxford (UK), Transactions Books, 1988, pp. xv-ix. Sobre este tema, cf. especialmente pp. xlv-xlvii.

2 *Ibidem*, p. xix.

mente eclipsado por su hermano mayor y en cierta medida dolido por ello— por lograr la atención de Else, o la otra posible rivalidad de Max con Otto Gross por la misma mujer. Tal vez tenga razón Günther Roth cuando recalca en este contexto el valor de la solidaridad de las mujeres frente a las conflictivas relaciones de enfrentamiento y rivalidad: En último término, es la solidaridad de las mujeres entre sí, Helene y Marianne, Marianne y Else, solidaridad que se extiende a algunas otras mujeres a lo largo de una vida de leal amistad, lo que triunfa sobre los dilemas morales y sobre la fragilidad humana.³

Hace unos años, nos recordaba Ingrid Gilcher-Holtey que los cuatro libros más importantes de Max Weber están dedicados a cuatro nombres de mujer. *Economía y sociedad* a Helene Weber y los tres volúmenes de los *Ensayos de sociología de la religión* a Marianne, Mina Tobler y Else Jaffé-Richthofen, por este orden. En su artículo “Max Weber und die Frauen”, Ingrid Gilcher-Holtey afirmaba que el día 7 de junio de 1920, una semana antes de su muerte, Max Weber comunicaba a una amiga las dedicatorias que deberían llevar los libros que se encontraban en prensa, así como los que seguirían después. Pero de hecho, en la biografía, parece claro que Max le comunica a Else las dedicatorias de los dos libros en prensa, uno para Helene y otro para Marianne, debiendo ser lo último una sorpresa para ésta. De la dedicatoria de los otros dos volúmenes de la *Sociología de la religión* nada se nos dice en la biografía. Como es bien sabido estos dos volúmenes fueron publicados póstumamente, al igual que otros libros de Max Weber, gracias a la infatigable labor desarrollada por Marianne. Y bien sea que las dedicatorias a Mina Tobler y a Else de los volúmenes segundo y tercero de la *Sociología de la religión* se base en una iniciativa de Max respetada escrupulosamente por Marianne —como afirma Ingrid Gilcher-Holtey— o bien se deba a la iniciativa de la propia Marianne como editora de los libros de su marido —según afirma Günther Roth— el hecho es que los cuatro libros fundamentales, resultado principal de las líneas de investigación de Max Weber, están dedicados a las cuatro mujeres que jugaron los papeles más significativos en su vida.

Cada uno de los apartados siguientes estará dirigido a dar razón de uno de esos nombres de mujer, explicitando el porqué de dichas dedicatorias, justamente las únicas existentes en la inmensa

3 *Ibidem*, p. XIX.

obra de Max Weber. Al hilo de los cuatro nombres de mujer quiero reflexionar sobre el feminismo y las relaciones entre los géneros en la obra sociológica de Max Weber, de manera que cada uno de los nombres de mujer no sólo se refiere a personas reales de carne y hueso, sino que también simboliza una problemática. Y lo que me interesa no son tanto los pormenores de las relaciones de Max Weber con las cuatro mujeres de su vida, sino la conexión entre vida y teoría, cómo se construye la teoría sociológica a partir de las complejidades de las relaciones reales, cómo la trama compleja de la vida –y recuérdese que la palabra *Weber* significa en alemán precisamente “tejedor”– aparece transmutada en los planteamientos teóricos. En el fondo pienso que tenía razón Goethe cuando afirmaba que toda teoría resulta gris, mientras que verde es el árbol dorado de la vida.

Casi todos los textos de Max Weber que voy a citar pertenecen a los últimos años de su vida y en ellos se deja entrever más fácilmente el carácter autobiográfico. Parecería así que en la madurez fuera más sencillo teñir los grises de la teoría con los colores verdes y dorados del árbol de la vida. Me interesa recalcar además que los textos en los que me baso no son marginales, sino que ocupan un lugar central en la sociología weberiana. Las dos conferencias pronunciadas en Munich durante el invierno revolucionario de 1918 a 1919 (*Politik als Beruf* y *Wissenschaft als Beruf*) son sus escritos más famosos y el breve texto de la *Zwischenbetrachtung* es una clave de bóveda para la interpretación de todo su pensamiento. Esta última *Consideración intermedia* titulada “Teoría de los estadios y direcciones del rechazo religioso del mundo” es un texto sucesivamente revisado y vuelto a trabajar por Max Weber y del que ofreció tres versiones. La primera, escrita en 1911, se incorporó a *Economía y sociedad* bajo el título “Ética religiosa y mundo”; la segunda versión apareció como artículo en el *Archiv* en noviembre de 1915; y la tercera y definitiva fue escrita en 1920 para incorporarla al final del primer volumen de los *Ensayos de sociología de la religión*, como gozne entre el capítulo sobre el confucianismo y los estudios sobre la religiosidad india que forman el segundo volumen de dicha obra. Según Wolfgang Schluchter, la *Zwischenbetrachtung*, junto con la Introducción general a los *Ensayos de sociología de la religión*, constituye la conexión interna y externa más importante entre los dos grandes proyectos de investigación de Max Weber: *Economía y sociedad*, por un lado, y los estudios sobre la ética económica

de las grandes religiones universales, por otro⁴. Además, autores como Arthur Mitzman, Martin Green y Stephen Kent, entre otros, han insistido en el carácter autobiográfico de las reflexiones de Max Weber sobre erotismo y matrimonio contenidas sobre todo en la *Zwischenbetrachtung* y también, aunque en menor grado, en las dos conferencias citadas.⁵

1. «A la memoria de mi madre Helene Weber, de soltera Fallenstein, 1844–1919»

Nueve meses después del duro golpe sufrido a causa de la muerte de su madre y una semana antes de su propio final, Max Weber decide la dedicatoria de *Economía y sociedad*. Helene procedía de una familia de comerciantes y había sido educada en una estricta tradición religiosa en la que la preocupación social por la justicia primaba sobre el característico cultivo de la interioridad propio de la tradición luterana alemana. De hecho, mantuvo durante toda su vida una gran actividad exterior en el intento de solucionar las consecuencias sociales derivadas de los problemas de la acelerada industrialización y consiguiente urbanización sufrida por la Alemania de la *Gründerzeit*. Casada en 1863 con Max Weber padre, con quien tuvo ocho hijos –aunque dos de ellos murieron de corta edad– tuvo siempre un gran rechazo hacia el sexo, tal vez por haber sufrido a los dieciséis años un intento de seducción por parte de su viejo profesor de historia. Sea por su profunda inclinación religiosa o por este episodio juvenil, lo cierto es que, como señala Marianne, los aspectos físicos del matrimonio no fueron para ella ninguna fuente de gozo sino un pesado sacrificio, y al mismo tiempo *pecado*, únicamente justificable por la procreación de los hijos. Por ello, en medio de la alegría juvenil, anhelaba a menudo la vejez como la época de liberación de ese “servicio”.⁶

4 Cfr. Schluchter, W., *Religion und Lebensführung*. Vol II, Frankfurt, Suhrkamp, 1988, p. 65. Véase todo el capítulo de esta obra dedicado a la interpretación de la *Zwischenbetrachtung*, pp. 62-106.

5 Cf. los libros de Mitzman, A., *La jaula de hierro. Una interpretación histórica de Max Weber*. Madrid, Alianza, 1976, y de Green, M., *The von Richthofen Sisters. The Triumphant and the Tragic Modes of Love*. New York, Basic Books, 1974, así como el breve artículo de Kent, S., “Weber, Goethe, and William Penn: Themes of Marital Love”, en *Sociological Analysis*. 46/3, 1985, pp. 315-320.

6 Weber, M., *Max Weber. Ein Lebensbild*. Tübingen, Mohr, 1984, p. 32. (En adelante citaré esta obra como *Lebensbild*).

Pronto descubriría Helene la profunda incompatibilidad de caracteres entre ella y su marido. La muerte de una hija de cuatro años, que se sumaba a la pérdida de otro niño ocurrida una década antes, culmina el apartamiento. Mientras que Max Weber padre, inicialmente afectado por la pérdida, recupera rápidamente su alegría de vivir habitual, Helene se da cuenta de su soledad y de su dolor. De nuevo en palabras de Marianne:

Lo que se había ido fraguando en ella durante mucho tiempo, emergía ahora al plano de la conciencia: se hacía claro el hecho de que el amor de su juventud estaba hecho de una esencia espiritual bien diferente de la suya, y que ni ella ni el destino le podían cambiar. Y a pesar de su tendencia a la modestia y al desprecio de sí misma, aplica instintivamente patrones muy estrictos a la vida emocional de los demás, a los que su marido no se puede ajustar. Helene se ocultó tras un velo de renuncia y soledad interior, comenzando así un imparable alejamiento de su marido.⁷

Este alejamiento fue además aumentado por el despotismo patriarcal típico de la familia burguesa de la época, despotismo que Max Weber padre ejercía estrictamente. En esta tesitura familiar, el joven Max tenía que elegir entre dos mundos de valores contrapuestos. Y, aunque su primera elección cayó del lado de la identificación con el padre, pronto cambiaría hacia el mundo valorativo representado por su madre. Sin embargo, la ruptura radical entre padre e hijo no se produciría hasta muchos años después, cuando este último era ya catedrático en Heidelberg. En efecto, durante una visita que los padres realizan en 1897 a Max y Marianne en Heidelberg, la ira contenida durante décadas de sometimiento a la autoridad paterna se desata en la defensa apasionada de la libertad de la madre frente al despotismo con que su esposo quiere reglamentarle la vida. Como consecuencia de la agria discusión, Max Weber acaba echando de casa a su padre y haciéndole regresar a Berlín, mientras la madre se queda en Heidelberg. La muerte del padre, ocurrida siete semanas después de esta violenta discusión, es –junto al exceso de trabajo al que había sometido su vida durante décadas– el origen de la profunda depresión psíquica (“descenso a los infiernos”, llega a definirla Marianne) que mantiene a Max Weber postrado y sin poder prácticamente ni leer ni escribir durante los años del cambio de siglo, desde 1897, y con pequeñas intermitencias, hasta 1903.

7 *Ibidem*, p. 40.

La rebelión real contra el padre había sido precedida por una rebelión teórica en la polémica mantenida conjuntamente con Marianne a favor de la igualdad de derechos entre los cónyuges en el matrimonio. Esta lucha es consecuencia directa de su vivencia durante largos años en la casa paterna y de su identificación con la madre en el enfrentamiento con el autoritarismo patriarcal de la familia burguesa tradicional que él mismo había experimentado en propia carne. Así pues, la lucha de Max y Marianne por la igualdad entre varones y mujeres en todas las facetas de la vida –económicas, legales, políticas, sexuales y educativas– tiene su origen en la propia experiencia.

Ambos adoptaron una perspectiva no socialista dentro del movimiento feminista, pues pensaban que la expansión del mercado capitalista y la correspondiente “racionalización” de las esferas jurídicas y culturales podían conducir por sí mismas a la desintegración de la familia patriarcal burguesa y a la emancipación de las mujeres. Pero no son tampoco tan optimistas como para pensar que el proceso de racionalización occidental con el desarrollo de la economía capitalista y del estado burocrático moderno sea una panacea. Más bien piensan que las tendencias racionalizadoras no representan una nueva esfera de valores, sino más bien un ámbito de relaciones humanas petrificadas y carente de valores.

Por otro lado, tanto Marianne Weber en su libro *Ehefrau und Mutter in der Rechtentwicklung* como Max en *Economía y sociedad* y en *Historia económica general* argumentaron en contra de las teorías socialistas entonces todavía en boga acerca del matriarcado primitivo y de la evolución del matrimonio. A partir de un estudio detallado de las teorías de Bachofen y Engels, llegaron a la conclusión de que la teoría del matriarcado primitivo era un “ingenioso error” a la luz de los datos antropológicos nuevos disponibles a finales del siglo XIX. Y frente al mito del “matriarcado primitivo” intentaron construir un contramito basado en un “patriarcado primigenio” que hoy se nos revela a su vez carente de valor histórico y científico.⁸

La segunda gran influencia materna consiste en la compulsión interna al trabajo profesional, en el desarrollo de una moral ascética del trabajo incesante que le acompaña durante toda su vida con la

8 Cf. artículo de Thomas, J.J.R., “Rationalization and the Status of Gender Division”, en P. Hamilton (ed.), *Max Weber: Critical Assessments*. Vol. 2, London, Routledge, 1991, pp. 342-354.

única excepción de los años más duros de su “descenso a los infiernos”. Durante esta época en la que sólo encuentra alivio mediante un goetheano viaje a Italia, llega a formular que su enfermedad tiene al menos un lado bueno, al haber logrado liberarse de la “mano helada” que le obligaba a entregarse de manera desesperada al trabajo científico. Y no es mera casualidad que los ensayos sobre *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* se encuentren entre los primeros artículos que escribe después de su larga depresión nerviosa. Es un ajuste de cuentas con determinados elementos de su personalidad entre los que se halla el ascetismo del trabajo profesional que le había marcado hasta entonces y que, tal vez de una manera algo diferente, le seguiría marcando en adelante.

Por último, también deriva de Helene la extensión de una moral ascética hacia otras esferas de la vida, como la sexual. El dominio racional de las pasiones que en el caso de la madre aparece religiosamente fundamentado, es heredado por Max en una versión ya secularizada, pero igualmente intensa. Como botón de muestra sirvan unas breves palabras de la carta de Max en que se declara a Marianne, una extraordinaria carta de amor que, sin embargo, en ocasiones más parece una petición de renuncia a la pasión en aras de la racionalidad. Max se refiere a su esfuerzo constante desde la primera juventud para “domar las pasiones elementales que la naturaleza había depositado en mí” y le aconseja a Marianne: “cuando se te rebelen los afectos debes dominarlos para poder conducirte a ti misma con una mente serena”⁹. La conducción ascética, racional y metódica de la propia vida –uno de sus temas de investigación en el ámbito de la sociología de las religiones mundiales– se convierte en un tema central para Max Weber también en el campo de las relaciones con su mujer, relaciones basadas en una idea ética de la responsabilidad mutua a la que quedaba subordinada la relación erótica, si es que no se suprimía por completo. Pero en cualquier caso, frente al modelo del despotismo patriarcal de la generación burguesa de sus padres, la relación matrimonial entre Max y Marianne se basaba en una pretensión de igualdad entre los dos.

2. «A Marianne Weber, 1893 “hasta el pianissimo de la postrera edad”»

9 Marianne transcribe toda la carta en el *Lebensbild*, pp. 187-190.

Con estas palabras, que constituyen seguramente la más bella dedicatoria contenida en un libro de sociología, reconoce Max Weber su deuda con quien fue su mujer desde 1893, fecha del compromiso matrimonial, hasta el final de su vida; como ya he dicho antes, la dedicatoria fue hecha una semana antes de su muerte cuando se encontraba ya gravemente enfermo.

Desde una perspectiva feminista resulta mucho más importante la figura de Marianne Weber que la de su marido, a pesar de que ella misma en alguna ocasión dijera lo contrario. También como figura pública fue durante muchos años más conocida que él. A este respecto cuenta una anécdota interesante ocurrida en Heidelberg en 1908. Después de una reunión política en la que Max Weber había hablado con especial pasión y fuerza, un paisano le pregunta a otro en el dialecto de Baden: “¿quién es ese Max Weber?”. A lo que el otro le responde también en dialecto: “Ah, no es más que el marido de Marianne”.

No puedo detenerme aquí a explicar la importante actividad desarrollada por Marianne dentro del movimiento feminista alemán. Sólo quiero recordar las dos vertientes de su trabajo: intelectual y organizativa. En el primer aspecto, son conocidos sus ensayos de respuesta a los planteamientos de Georg Simmel sobre la cultura femenina y también varios de sus libros, especialmente el titulado *Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung* (1900) y su colección de artículos *Frauenfragen und Frauengedanken* (1919). Autora también de una autobiografía (*Lebenserinnerungen*, 1948) que habría que leer de manera paralela a la biografía de su marido, recibió un doctorado “honoris causa” en 1924 por la Universidad de Heidelberg en reconocimiento por su trabajo sociológico. Durante muchos años realizó la edición de obras póstumas de Max Weber y controló el destino de la sociología en Heidelberg, ya que para tener éxito académico era necesario el haber pasado favorablemente la prueba de fuego de la discusión en las reuniones semanales de su “círculo”¹⁰. En cuanto a su actividad organizadora y política sólo quiero recordar su participación en la constitución de grupos de trabajo sobre la mujer, la ayuda legal prestada a la mujer trabajadora, su contribución a la campaña por el derecho a voto de las mujeres, su elección como presidenta de la Asociación de Mujeres Alemanas y como diputada en el Parlamento del Estado de Ba-

10 Una descripción de la actividad de Marianne Weber puede verse en el artículo ya citado de G. Roth.

den. Como juicio general creo que puede mantenerse la opinión de la que se hace eco Günther Roth, según la cual Marianne fue progresista en la lucha por la igualdad de derechos de las mujeres y por la justicia social, liberal en cuanto a su consideración de los derechos individuales y conservadora en lo tocante a materias de moral sexual.

Muchos autores han insistido en que la unión de Marianne y Max Weber fue un matrimonio no consumado, en el que el sexo fue suprimido como consecuencia de un pacto de la pareja. El amor sexual se sublima en aras de una dedicación completa al trabajo profesional y también en aras de una concepción ascética y ética del matrimonio como “unión de las almas”. El plano erótico queda subordinado a una ética de la responsabilidad mutua tremendamente exigente que suprime los impulsos naturales. Esta concepción del matrimonio como dominio ascético de las pasiones desde la perspectiva de la mutua responsabilidad ética tiene puntos de contacto con la ética de los cuáqueros descrita admirativamente por Max Weber en un texto en el que se repiten las palabras de la dedicatoria a Marianne.

Como es bien sabido, uno de los temas centrales de la sociología de Max Weber consiste en el estudio de la civilización occidental como un proceso constante de racionalización de todas las esferas de la vida. No me voy a referir aquí a sus análisis acerca de la racionalización de la política y de la economía a través de la construcción del Estado burocrático moderno y de la empresa capitalista. Sólo quiero señalar que esta racionalización de las esferas políticas y económicas conlleva también la racionalización de los aspectos culturales de la vida y, en concreto, en el tema que aquí nos ocupa, la racionalización de las relaciones entre los seres humanos en el ámbito de las relaciones entre los géneros.

La sexualidad, que podría ser fácilmente considerada como un ámbito no sujeto a leyes racionales, ha de ser reglamentada y sometida racionalmente en ese proceso de intelectualización y racionalización de la cultura en que ha consistido precisamente la historia occidental. Como estadios de dicha racionalización del amor se refiere Max Weber a la Grecia clásica, al amor caballeresco medieval, al convencionalismo renacentista del “cortegiano” y a la “cultura de salón” del siglo XVIII. El estadio actual (Weber se refiere, claro está, a los comienzos de este siglo en occidente y, en concreto, en Alemania) estaría marcado por una nueva intensificación del erotismo que se enfrenta a las formas tradicionales de justificación

del matrimonio monógamo elaboradas por las religiones cristianas. Toda religión de salvación entra necesariamente en conflicto con el “mayor poder irracional de la vida, el amor sexual”. De una u otra manera, el ascetismo racional extramundano (monacato católico) y el ascetismo racional intramundano (ascética profesional protestante), catolicismo y protestantismo, se dan la mano en la consideración de lo sexual como algo diabólico que pone en peligro la salvación. Y sin embargo, la burda idea religiosa del matrimonio como barrera a la pasión o como orden dispuesto por la divinidad para la criatura corrompida por la concupiscencia logra alcanzar, en algunos momentos, justificaciones positivas, basadas en una idea de responsabilidad mutua ética:

Quizá sea la ética cuáquera (tal como se expone en las cartas de William Penn a su esposa) la que mejor haya logrado una interpretación auténticamente humana de los valores espirituales y religiosos del matrimonio, superando la interpretación luterana, más bien burda, del significado del mismo. Considerado desde la perspectiva intramundana, únicamente la adhesión a la idea de la mutua responsabilidad ética (una categoría de la relación, ajena a la específica esfera erótica) puede servir de base al sentimiento de que puede haber algo incomparable y supremo en el decurso del sentimiento amoroso responsable y consciente, en el mutuo donarse y en el mutuo deberse (en el sentido de Goethe) **'hasta el pianissimo de la postrera edad'**. La vida por sí sola lo da raras veces; aquél a quien le sea dado, que hable de la fortuna y de la gracia del destino (*Glück und Gnade des Schicksals*), pero no de sus propios 'méritos'.¹¹

En estas últimas palabras, escritas al final de su vida, Max Weber parece estar hablando de sí mismo y es ya consciente de que la fortuna y la gracia del destino le han sido negadas. La más elevada racionalización del matrimonio como unión de dos almas a través de una ética responsable del mutuo deberse y del mutuo donarse –

11 Weber, M., *Ensayos de sociología de la religión*. Vol I, Madrid, Taurus, 1983, p. 458. He modificado ligeramente la traducción. El subrayado es mío. En *Las huellas de Fausto. La herencia de Goethe en la sociología de Max Weber*: Madrid, Tecnos, 1992, cap. 2, he intentado demostrar el paralelismo acerca de la concepción elevada del matrimonio en Max Weber y Goethe y el porqué de esta referencia a Goethe en el texto weberiano. La elevada concepción del matrimonio como “unión de las almas” que ambos comparten permanece en los dos casos como un ideal casi inalcanzable ya que, en palabras de Goethe, “la vida obliga a ser inconsecuente a menudo”. Y cuando se consigue realizar el ideal, sólo podemos hablar de fortuna y gracia del destino y no de nuestras propias fuerzas o méritos, según afirma Max Weber en el texto citado.

que era su compromiso con Marianne— no puede mantenerla ya más que teóricamente; en la práctica ha sido sustituida por la liberación de Eros. Y difícilmente hubiera podido ser de otro modo, pues desde un planteamiento religiosamente “amusical” como afirma Weber de sí mismo, resulta prácticamente imposible una legitimación del matrimonio basada en el cristianismo. La relación erótica plena, afirma Max Weber en el mismo texto, “parece proporcionar la cumbre irrebalsable de la pretensión amorosa: la mutua penetración de las almas”, el olvido del yo y la fusión con un tú.

Desde un punto de vista sociológico, Weber comprende el valor de la “revolución erótica” como una forma de liberación intramundana frente a un mundo cada vez más racionalizado y administrado burocráticamente, como una forma de liberación frente a las exigencias planteadas por el ascetismo del individuo profesional moderno, ascetismo creciente que había analizado en su libro más famoso *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Dicha “revolución erótica” recorre Alemania a partir de 1906 hasta los comienzos de la primera guerra mundial y pone en peligro las viejas concepciones de la sexualidad matrimonial burguesa. En una sociedad altamente racionalizada parecería que únicamente el amor sexual no sometido a reglamentaciones de carácter general podría vincular al individuo con las fuentes naturales de la vida, abriendo así una vía de escape frente a la pesada losa de las normas pretendidamente racionales:

La última intensificación del erotismo ha tenido lugar en el seno de las culturas intelectualistas al chocar con el carácter inevitablemente ascético del hombre profesional. En medio de esta situación de tensión con la cotidianidad racional, la vida sexual, excluida ya de lo cotidiano, y en especial, por ello, la extramatrimonial, podía valer como el único lazo que todavía vinculaba con la fuente natural de toda vida al hombre totalmente emancipado del ciclo de la vieja y grosera existencia campesina.¹²

Por su parte, Marianne describe en el *Lebensbild* con colores muy vivos la misma “oleada erótica” a la que se refiere Max en el texto anterior. Me parece conveniente transcribir un amplio párrafo de su descripción porque arroja luz también sobre el conflicto personal de Marianne en torno al erotismo. Tras afirmar que la gente joven impregna el ambiente de Heidelberg con nuevos estilos

12 *Ibidem*, p. 455.

de vida no convencionales que hasta entonces parecían reservados a los pequeños grupos de la bohemia artística de Munich, escribe:

Los nuevos tipos, relacionados espiritualmente con los románticos, volvieron a poner en cuestión el orden “burgués” de pensamiento y vida. En nombre de la libertad personal lucharon por los viejos y nuevos ideales de conducta. Se dudaba de la validez de las normas de conducta generales; se buscaba una “ley individual” o bien se negaba toda “ley”, de modo que prevaleciese el sentimiento sobre el curso cambiante de la vida. Sobre todo, este ataque a las tablas de valores recibidas trataba de liberar la ascensión de Eros. Pues la “ley” y la “obligación” exigían de él el sacrificio más palpable. ¿Qué valor podían tener las normas que tan a menudo extinguen el esplendor de la vida caliente como la sangre, reprimen los impulsos naturales y sobre todo impiden el florecimiento y fertilidad de tantas mujeres? Ciertamente, la ley, el deber, el ascetismo, todas estas ideas surgen de la demonización de la sexualidad hecha por un cristianismo que se nos ha quedado pequeño. Es mejor modelar el destino de cada uno partiendo de la naturaleza propia, dejar que las cálidas corrientes de la vida irruman, y soportar luego las consecuencias, que arrastrarse prudentemente por el árido sendero de la escalera de la moralidad.¹³

Resultan tan bellas las palabras de la descripción de este “ascenso de Eros” que parecería que la autora se identifica con esta postura. Y sin embargo, nada más lejos de la realidad. Las veinte siguientes páginas del *Lebensbild* están dedicadas a la lucha de los Weber contra aquellos que ponen en cuestión las firmes convicciones de la importancia de la pareja y del matrimonio, concebido éste como “comunidad de vida y responsabilidad mutua de los esposos entre sí y con los hijos”. Y esta concepción de la estabilidad de la pareja es una norma ética de las relaciones entre los sexos, que no se puede romper en aras de una moral eudemonista que rebaje los principios morales para adaptarlos a la fragilidad del promedio de los individuos. Más bien hay que actuar al revés, manteniendo los exigentes principios de la moral e intentando realizarlos en la práctica.

De hecho, Marianne se enzarza en múltiples discusiones públicas en contra de los partidarios del “amor libre”, recuerda su trabajo en el movimiento feminista, su libro ya publicado en el que refutaba las teorías socialistas sobre el origen y desarrollo del matrimonio, y describe su conferencia sobre “Principios de ética sexual” en un congreso celebrado en Estrasburgo en Pentecostés de

13 *Lebensbild*, pp. 373-374.

1907. En esta conferencia, apoyada por Max, rechaza una concepción puritana o de moralina burguesa que identificara la complejidad de la personalidad ética de los individuos con su conducta sexual; afirma que la nobleza de las personas está constituida por una multiplicidad de propiedades y de formas de actuación y que no se debe condenar a nadie que, a pesar de sus esfuerzos, no consiga realizar los elevados ideales. Así pues, comprensión de los nuevos estilos de vida, al mismo tiempo que se defienden vivamente los viejos ideales del matrimonio. La defensa de una “integridad ética” de los individuos va acompañada de un intento de entender las raíces del problema de la liberación sexual ligadas a la “cuestión social”, al mismo tiempo que defiende la posibilidad del divorcio por consentimiento mutuo, la necesidad de terminar con la persecución penal de las parejas de hecho y aboga por la educación sexual de los jóvenes¹⁴.

En este contexto de lucha contra el “relativismo ético y erótico” tiene lugar lo que podríamos denominar como el “caso Otto Gross”, al que Marianne dedica bastante espacio. Se trata de un discípulo de Freud en Viena, joven psiquiatra “investido de la magia de la genialidad del espíritu” y que había ganado notoriedad a través del anuncio de una nueva “ética sexual”, extrayendo consecuencias radicales de las enseñanzas de su maestro. El rechazo de la pareja estable como imposibilidad o como una mentira institucionalmente mantenida, como represión de los instintos naturales en su limitación a un único tú y como peligrosa para la salud psíquica de los individuos, no podía menos que levantar el rechazo de los Weber. Cuando Otto Gross envía en el verano de 1907 un artículo para su publicación en el *Archiv für Sozialwissenschaft*, Weber lo rechaza airadamente en una larga carta que dirige a Edgar Jaffé y también a la mujer de éste, Else. De su prolijo raciocinio sólo quiero retener tres argumentos: en primer lugar, su distinción entre las teorías científicas de Freud –a quien respeta y cuyas obras principales conoce directamente– y las vulgarizaciones de su obra como la realizada por Otto Gross. En segundo lugar, se rebela directamente contra lo que llama despectivamente “ética psiquiátrica” consistente

14 Tal vez no estaría de más, por otra parte, recordar que Marianne fue una de las primeras mujeres que leyó personalmente su discurso ante un público mayoritariamente masculino; hasta entonces, y estamos a comienzos de nuestro siglo, los escasos discursos de las mujeres habían sido leídos por varones, estando las mujeres recluidas en un rincón de la sala bajo la amenaza constante de avisar a la policía ante cualquier posible alboroto.

en rebajar los principios morales para que puedan ser cumplidos sin dificultad. En este sentido, divide todas las éticas en dos tipos: “éticas del héroe” serían aquellas éticas idealistas como la kantiana o la del viejo cristianismo que plantean exigencias serias, principios e imperativos categóricos a los individuos, mientras que “éticas del promedio” serían aquellas que rebajan las exigencias morales para que puedan ser cumplidas fácilmente por todos. Ni que decir tiene que para Weber sólo son éticas auténticas las primeras. Y por último, lo que más nervioso parece poner a Weber es la mezcla constante en el artículo de Otto Gross entre juicios de hecho y juicios de valor, el intento de derivar de la ciencia social una especie de cosmovisión “salvadora” de los individuos o de la sociedad en su conjunto. El dictamen termina en un veto radical: en una revista científica no puede publicarse un artículo que sea un sermón, y en este caso se trata, además, de un mal sermón¹⁵.

Como colofón de su lucha conservadora contra la nueva ética sexual en ascenso, afirma Marianne en una carta a Helene Weber que han aprendido a ser más libres y a comprender mejor los problemas ajenos. Y concluye: “Todavía creemos en nuestros ideales, pero carezco ya del valor y de la alegría para trabajar por ellos”. Pero Marianne generaliza incorrectamente, pues el caso de Max es diferente: aunque sigue manteniendo el viejo ideal de matrimonio como “unión de las almas”, el erotismo se impone con gran fuerza en una vía paralela y a partir de 1907 comienza sus relaciones con otras mujeres. Amor-institucional y amor-pasión son vividos en dos esferas distintas y enfrentadas entre sí, en un conflicto que nunca llegará a resolverse hasta su propia muerte. Y esta lucha entre amor matrimonial y pasión da pie para introducir los dos últimos nombres de mujer en esta historia.

15 No deja de ser curioso observar que el rechazo que un año después hizo Freud de su discípulo Otto Gross se basa en un argumento similar al de Max Weber. En 1908, en el Congreso Internacional de Psicoanalistas, Freud respondió a la intervención de Gross que “somos médicos y queremos seguir siendo médicos” como objeción al intento de este último de instrumentalizar el conocimiento científico-médico en aras de una predicación moral que intentaba cambiar radicalmente la sociedad. Véase el artículo de Schwentker, W., “Passion as a Mode of Life: Max Weber, the Otto Gross Circle and Eroticism”, en W. J. Mommsen/J. Osterhammel, *Max Weber and his Contemporaries*. London, Unwin Hyman, 1987, pp. 483-498. La carta de Max Weber rechazando el artículo de Gross, puede verse en el *Lebensbild*, pp. 378-384, así como en el libro de Baumgarten, E., *Max Weber Werk und Person*. Tübingen, Mohr, 1964, pp. 644-648.

3. «Dedicado a Mina Tobler»

El segundo volumen de la *Sociología de la religión*, que contiene los ensayos sobre el Hinduismo y el Budismo, y que fue publicado póstumamente en 1921 bajo la labor editorial de Marianne, se encuentra encabezado por esta sencilla dedicatoria que no nos aclara absolutamente nada acerca de ese nombre de mujer. ¿Quién era Mina Tobler? Para responder a este interrogante lo mejor será recurrir de nuevo al *Lebensbild*, donde aparecen varias referencias a ella y a su amistad con los Weber.

Justo antes de referirse al “ascenso de Eros” propiciado en Munich y Heidelberg por la aparición de jóvenes artistas con un nuevo estilo de vida, Marianne cuenta que Mina Tobler fue presentada en casa de los Weber por Emil Lask, el filósofo amigo y discípulo de Heinrich Rickert, y que el temperamento artístico y las vivencias de esta mujer les proporcionaron a ambos a lo largo de una amistad mantenida durante muchos años un profundo enriquecimiento tanto humana como musicalmente. Lo cierto es que desde su conocimiento en 1907, la pianista Mina Tobler mantiene una profunda amistad con el matrimonio Weber y Max se refiere elogiosamente a sus capacidades artísticas. En 1911, refiriéndose a una velada musical celebrada en Berlín durante el invierno de 1911, escribe que “la pequeña Tobler acompañó brillantemente y tocó en el entreacto obras de Mozart y Chopin, especialmente a este último de manera maravillosa; incluso físicamente con una gracia y fuerza resolutiva que era una alegría verla”¹⁶. En el verano de 1911 acompaña Mina Tobler a los Weber en su visita al festival de Bayreuth y ven con ella también la belleza de las ciudades de Bamberg y Würzburg. En abril de 1914 Max escribe a Marianne acerca de su viaje a Zurich donde se encuentra con Tobelchen, quien por entonces residía en dicha ciudad. Según documenta Marianne, la amistad se mantiene hasta los meses finales en Munich, donde Max, a pesar de su ritmo agotador de trabajo, se preocupa en escribirla para que le haga una visita porque sabe que ella quiere ir.¹⁷

Resulta difícil especular acerca del carácter sexual de las relaciones entre Max Weber y Mina Tobler. Lo que sí parece cierto es la profunda atracción que ella ejerció sobre él desde que se conoció

16 *Lebensbild*, p. 505. También Marianne se refiere a ella cariñosamente como “Tobelchen” o la “pequeña Tobler”.

17 Cf. *Lebensbild*, p. 709.

ron en 1907 hasta los últimos años de su vida¹⁸. Tal vez no sea demasiado aventurado identificar a la pianista Mina Tobler con la “joven X” a quien se refiere Arthur Mitzman y cuyo nombre no revela por razones personales tras referirse a ella como la mujer con la que Max tuvo relaciones extramatrimoniales en Heidelberg entre 1911 y 1914¹⁹. Por otro lado, de poca utilidad resulta la selección de las cartas de Max a Mina Tobler publicadas por Eduard Baumgarten, pues los textos escogidos poco o nada dejan entrever de esa relación a la que califica de “amistad apasionada”²⁰. Quien sí la identifica claramente como amante de Max es Ingrid Gilcher-Holtey. En su breve artículo, afirma que Max Weber se refiere a ella en sus cartas con el nombre de Judith, que corresponde al personaje de la novela de Gottfried Keller *Der Grüne Heinrich*. Al igual que el protagonista de la novela, se encuentra Max entre dos mujeres, atraído apasionadamente por Mina y al mismo tiempo ligado por un deber ético a Marianne. A pesar de que las dos relaciones son incompatibles, se mantienen durante muchos años una junto a la otra y sólo en 1917, de manera paralela a la novela, renuncia Max a Judith-Mina, pero no en favor de Marianne, sino en aras de una nueva relación todavía más apasionada con Else Jaffé-von Richt-hofen²¹.

Sea como fuere, lo que me interesa destacar es el papel importante de Mina Tobler en dos direcciones. En primer lugar, en el comienzo de la retirada de Max Weber frente al racionalismo ascético mantenido anteriormente a 1907 como un valor absoluto. De hecho, Mina toma parte en las discusiones en Heidelberg en torno a

18 Esta es por ejemplo la opinión de H. N. Fügen en su biografía titulada *Max Weber*. Reinbeck bei Hamburg, Rowohlt, 1985, p. 97.

19 Cf. Mitzman, A., *La jaula de hierro. Una interpretación histórica de Max Weber*. Madrid, Alianza, 1976, p. 244. Mitzman basa su comedido comentario en sus entrevistas con Eduard Baumgarten celebradas en Friburgo en julio de 1968. Baumgarten era el principal poseedor de los documentos personales de Max Weber, hijo de un primo de éste y amigo íntimo del matrimonio desde sus años de estudiante durante la primera guerra mundial. Parte de dichos documentos fueron seleccionados y comentados por Eduard Baumgarten en su libro *Max Weber Werk und Person* (Tübingen, Mohr, 1964), libro que sigue siendo hoy una fuente importante de información sobre la vida y obra del sociólogo.

20 Cf. las cartas de Max Weber a Mina Tobler en el libro de E. Baumgarten ya citado, pp. 490-497. Todas estas cartas pertenecen a los años 1915 y siguientes cuando Mina Tobler ha abandonado ya Heidelberg para regresar a su Suiza natal e instalarse en Zurich.

21 Cf. el artículo ya citado de Ingrid Gilcher-Holtey, p. 151.

las nuevas tendencias ascendentes de Eros a las que ya me he referido y sobre las que volveré en el próximo apartado. Poco a poco revisa Max Weber sustancialmente su posición de total subordinación de lo erótico frente a una ética tremendamente exigente y puritana de las relaciones sexuales. En segundo lugar, y ligado con esto, aparece una nueva valoración de los aspectos eróticos y estéticos de la existencia humana como forma de escape de un mundo obsesivamente organizado y racionalizado hacia esferas vitales más auténticas y que conectan a los individuos con las fuentes perdidas de la vida, al mismo tiempo que evitan la “mano helada y esquelética” de las estructuras racionales que se imponen con toda su fuerza en la sociedad moderna a través del desarrollo capitalista y de la organización burocrática del Estado. El diagnóstico de Max Weber habla de las paradojas del proceso de racionalización occidental que parece arrojarnos a un mundo de relaciones humanas petrificadas y vacío de sentido. Según afirma en una de sus últimas conferencias en Munich,

El destino de nuestro tiempo, racionalizado e intelectualizado y, sobre todo, desmitificador del mundo, es el de que precisamente los valores últimos y más sublimes han desaparecido de la vida pública y se han retirado, o bien al reino ultraterreno de la vida mística, o bien a la fraternidad de las relaciones inmediatas de los individuos entre sí.²²

Frente a la “jaula de hierro”²³ de la razón burocratizada sólo quedan tres salidas posibles: una salida a nivel político con la aparición de líderes carismáticos que rompan la ceguera de la burocracia estatal y de los partidos políticos, solución que el propio Weber considera enormemente problemática; una salida hacia el reino ultraterreno de la vida mística, solución que Weber respeta cuando es vivida honestamente aunque suponga el “sacrificio del intelecto”; y una tercera salida mediante la búsqueda de fraternidad en las relaciones inmediatas de los individuos entre sí. Y en esta tercera solución juegan un papel importante los elementos eróticos y estéticos ya que la belleza y el amor son fuerzas con un gran poder irracional y que nos vinculan a las fuentes de la vida.

22 Weber, M., “Ciencia como vocación”. en la edición castellana *El político y el científico*. Madrid, Alianza, 1984, 8ª ed., p. 229.

23 A pesar de que Max Weber no utiliza esta expresión, sino que habla de *stahlhartes Gehäuse*, “caparazón duro como el acero”, me permito usarla aquí porque es la que se ha popularizado.

Volviendo una vez más a la *Zwischenbetrachtung* nos encontramos con la contraposición que Max Weber establece entre el arte y la religión de salvación. Aunque ésta ha utilizado tradicionalmente al arte para transmitir su mensaje religioso, el desarrollo del intelectualismo y de la racionalización de la vida modifica la situación, hacia la constitución de una esfera estética autónoma:

Entonces el arte se constituye en un cosmos de valores específicos, cuya autonomía se percibe de forma cada vez más consciente. El arte adopta de algún modo la función de una redención intramundana: redención de la cotidianidad y, sobre todo, de la presión creciente del racionalismo teórico y práctico.²⁴

Así pues, existe un cierto paralelismo entre erotismo y arte –y Weber habla de la preeminencia del arte íntimo frente al monumental como característica de su época– en la medida en que ambos propician una salida intramundana a la racionalización de la vida moderna. La solución artística –tal vez también la conjunción entre erotismo y arte– está representada simbólicamente por Mina Tobler. A las conversaciones con ella y a su influencia directa debe Max Weber su ocupación con la música a partir de 1911. De hecho escribe el primer ensayo sociológico sobre la música y lo hace –no podía ser de otra manera– desde la perspectiva de las peculiaridades de la racionalidad occidental. En el prólogo a la segunda edición de *Economía y Sociedad*, donde aparece integrado por primera vez el ensayo sobre la música publicado inicialmente como un librito, escribe Marianne que parecía obligado incluir dicho trabajo sobre la música en la obra sociológica de Max Weber con la que tiene mayor conexión, aunque sea indirecta. Y añade:

Constituye la primera piedra de una sociología del arte que el autor tenía en proyecto. Lo que en la primera investigación de las construcciones musicales del Oriente y del Occidente le impresionó ante todo fue el descubrir que también y precisamente en la música –el arte que al parecer fluye con mayor pureza del sentimiento– juega la razón un papel tan importante, y que en su peculiaridad occidental, lo mismo que la de la ciencia y de todas las demás instituciones estatales y sociales en dicha área, se halla condicionada por un racionalismo de naturaleza específica. Durante su estudio de esa esquivada materia comentaba en 1912 en una carta: “Es probable que escriba algo acerca de ciertas condiciones sociales de la música, a partir de las cuales se explica que sólo nosotros poseamos una música

24 Weber, M., *Ensayos de sociología de la religión*. vol. I, ed. cit., p. 452.

'armónica', siendo así que otros círculos de cultura tienen un oído mucho más fino y una educación musical mucho más intensa. Y, ¡cosa curiosa!, es, como habremos de verlo, una obra de los monjes.²⁵

De esta manera, la música es conceptualizada desde una doble vertiente: por un lado, como un resultado típico de la específica racionalidad occidental y, por otro, como una vía de escape de los efectos indeseables generados por el mismo proceso, como una forma de redención intramundana frente a la presión creciente de la racionalización de todas las esferas de la vida. Y en esta doble conceptualización jugó un papel importante la relación de Max Weber con la pianista y profesora de música Mina Tobler.

4. «Dedicado a Else Jaffé–Richthofen»

Esta escueta dedicatoria abre el volumen tercero de la *Sociología de la religión*, que trata del judaísmo antiguo y que también fue publicado póstumamente por Marianne. Else Jaffé, de soltera von Richthofen, fue una de las representantes del movimiento de liberación propiciado por el “ascenso de Eros” al que se enfrentaron los Weber. Pero en contraste con este enfrentamiento, fue también la mejor amiga íntima de Marianne a lo largo de seis décadas y la amante apasionada de Max durante los últimos años de la vida de éste. Aunque la relación amorosa comienza a partir de 1917, existía una larga amistad previa que se remontaba a más de dos décadas atrás. De hecho, Else había sido la primera mujer estudiante de doctorado con Max Weber en los años en que éste se encontraba todavía en la Universidad de Friburgo. Colaboradora de Marianne en el movimiento feminista, Else fue la primera mujer en obtener en 1900 el cargo de inspectora de fábrica en el Estado de Baden. Su vida afectiva construyó varios triángulos amorosos, en los que Max fue en ocasiones uno de los vértices. En 1902 se casó con Edgar Jaffé, quien al año siguiente compró el *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* ofreciendo a Max Weber, junto con Werner Sombart, la dirección colegiada de la revista con la intención de proporcionarle una nueva actividad que le sacase de la depresión psicológica que le impedía trabajar. Además, entre 1907 y 1917, Else había sido también amante de Alfred Weber, el hermano de Max, así como de Otto Gross, el discípulo de Freud predicador de la

25 Weber, M., prólogo a la segunda edición de la obra de Weber, M., *Economía y sociedad*. Cito la versión castellana publicada en México, FCE, 1974, pp. XXIII-XXIV.

revolución sexual y que había intentado infructuosamente publicar un artículo en el *Archiv*.

Else Jaffé-von Richthofen representa en la vida de Weber el papel de símbolo del amor-pasión que rompe todas las barreras institucionales. Y sin embargo, la pasión hacia Else no destruye la relación con Marianne. Diversos autores han llamado la atención de un pasaje de *Folitik als Beruf* en el que Max Weber refleja probablemente también su propia experiencia y su forma de afrontar “caballerosamente” el destino de sus relaciones con Marianne y Else:

Raramente encontrarán ustedes a un hombre que haya dejado de amar a una mujer para amar a otra y no se sienta obligado a justificarse ante sí mismo diciendo que la primera no era digna de su amor, o que lo ha decepcionado, o dándose cualquier otra 'razón' por el estilo. Esto es falta de caballerosidad. En lugar de afrontar simplemente el destino de que ya no quiere a su mujer y de que ésta tiene que soportarlo, procediendo de modo muy poco caballeroso trata de crearse una 'legitimidad' en virtud de la cual pretende tener razón y cargar sobre ella las culpas, además de la infelicidad.²⁶

El contraste entre amor-matrimonial y amor-pasión, entre orden y desorden amoroso, entre reglamentación y sentimiento espontáneo, entre ascetismo sexual y erotismo es teorizado por Max Weber. Aunque sigue manteniendo como ideal la concepción elevada del matrimonio como “unión de las almas”, parecería que “la fortuna y la gracia del destino” son escasas, reparten sus dones avariciosamente entre el común de los mortales y el ideal raras veces se hace realidad. La idea del matrimonio derivada de la ética religiosa es contrapuesta por Weber en la *Zwischenbetrachtung* con el erotismo como dos polos opuestos de interpretación de la vida. Para la ética religiosa,

el carácter apasionado del erotismo es en sí una indigna pérdida de auto-control y de orientación, ya hacia las normas de la razón querida por Dios, ya hacia la 'posesión' mística de lo divino. En cambio, para el erotismo la

26 Weber, M., *Gesammelte Politische Schriften*. editadas por J. Winckelmann, Tübingen Mohr, 3ª ed., 1968, p. 548. Cito por la traducción de F. Rubio Llorente en Weber, M., *El político y el científico*. ed. cit., pp. 157-158. En el *Lebensbild* (pp. 392-393) recoge Marianne un texto bastante similar, por lo que cabe sospechar que se trate de una idea repetida por Max Weber, no sé si obsesivamente.

'pasión' auténtica constituye en sí misma la ejemplificación ideal de la belleza y su rechazo es una blasfemia.²⁷

La pasión amorosa y la religión de salvación se contraponen mutuamente. Tal vez se trate también aquí, siguiendo las metáforas weberianas, de una lucha eterna de dioses antagónicos entre los que el individuo no tiene más remedio que elegir, que decidir por sí mismo cuál es su dios y cuál su demonio. Pues erotismo y religiosidad de salvación se rechazan y malinterpretan siempre:

Ninguna comunidad erótica plena se sentirá fundada de otro modo que por una arcana predestinación mutua, por el destino en el más alto sentido de la palabra, y sólo así se sentirá 'legitimada' (entendido el término sin connotación ética alguna). Sin embargo, para la religión de salvación tal 'destino' no es más que el puro azar del enardecimiento de la pasión. La obsesión patológica, la idiosincrasia y la pérdida de medida y de imparcialidad objetiva que produce tienen que parecerle la negación más completa del amor fraternal y de la servidumbre a Dios. La euforia del amante feliz, sentida como "bondad" y la amistosa necesidad de poner buena cara a todo el mundo y de contagiarlos en un afán de repartir felicidad, choca siempre con la fría mofa de la ética radical genuinamente religiosa de la fraternidad.²⁸

Las reflexiones de Weber sobre erotismo y matrimonio reflejan sus sentimientos y conflictos más íntimos, forjados en la contraposición entre la relación ascética con su esposa Marianne y las relaciones eróticas con su amiga y antigua discípula, Else Jaffé. Matrimonio y erotismo son vividos en dos mundos diferentes y en relaciones contrapuestas respecto al proceso de racionalización. La regulación matrimonial de la sexualidad aparece como funcional dentro de un proceso de racionalización constante de todas las relaciones humanas, mientras que la vivencia erótica no es fundamentalmente racionalmente, ni reductible a conceptos, ni comunicable por medio alguno y, en este sentido, tiene una afinidad con las experiencias más irracionales de "posesión mística". En este contexto continúa escribiendo Max Weber:

27 Weber, *op. cit.*, p. 562 y *op. cit.*, p. 457

28 Weber, M., *Ensayos sobre sociología...*, *op. cit.*, p. 457. Además, Weber se refiere a la contraposición entre erotismo y religión de salvación en la obra temprana de Tolstoi, sobre todo *Guerra y paz*, y en Nietzsche, pues sus análisis de *La voluntad de poder* están en consonancia con esto.

El amante se siente injertado en el núcleo de lo auténticamente viviente, que es inaccesible a todo esfuerzo racional, y se sabe sustraído tanto a las frías manos esqueléticas de las estructuras racionales como al embotamiento de la rutina cotidiana.²⁹

Entre la conducción racional y metódica de la vida y el amor sexual como fuerza liberadora de los agobiantes lazos de la razón existe un abismo ante el que no cabe más que la decisión personal. La muerte hurtó tal decisión personal en el caso de Max Weber. Aunque acepta en junio de 1919 la cátedra de Munich, entre otras cosas, porque allí vivía Else y Marianne había de permanecer en Heidelberg debido a su nombramiento como diputada de la Asamblea constituyente del Estado de Baden, hay otro acontecimiento que pudo haber cambiado la situación. En efecto, el suicidio de Lili, hermana de Max y cuyo marido había muerto en la guerra, deja cuatro niños pequeños; el matrimonio Weber decide la adopción de los sobrinos, lo cual tortura a Max con el interrogante de si a su edad sabrá hacer el papel de padre. De hecho, Marianne retrasa la llegada de los niños y ésta ya no tendría lugar en vida de Max. A comienzos de junio de 1920, lo que parecía un simple resfriado sin importancia se va complicando hasta convertirse en la grave pulmonía que le llevaría a la tumba.

Max muere en compañía de las dos mujeres. Aunque Marianne sólo transcribe en el *Lebensbild* que Max delira suavemente, sueña fantasías y cuenta aventuras no vividas, lo cierto parece ser que en los momentos de delirio musita el nombre de Else. Según comenta Kent, cuando la realidad de la propia muerte muestra la irrelevancia del ascetismo intramundano, Max Weber reclama la presencia de Else, la mujer de su pasión. La pasión acaba venciendo al orden. Como última ironía del destino, Marianne muere en 1954, teniendo entre sus manos la de Else y musitando el nombre de ésta. Y, según cuentan, los tres descansan juntos en el mismo cementerio de Heidelberg.

* * *

A modo de resumen cabría decir que cada uno de los nombres de mujer a los que me he referido simbolizan en Max Weber formas distintas de relación entre los géneros. Helene simboliza la problemática relación madre-hijo, así como la lucha contra la con-

29 *Ibidem*, p. 456.

cepción patriarcal de la familia burguesa tradicional. Marianne representa la lucha constante a nivel intelectual y práctico por la liberación de las mujeres y al mismo tiempo el intento de establecer una relación de igual a igual con el varón dentro del matrimonio concebido idealmente como “unión de las almas”. Mina Tobler simboliza el intento de escapar mediante el arte, y en concreto la música, de un mundo totalmente racionalizado y burocratizado concebido como *jaula de hierro*. Y por fin, Else simboliza el “amor–pasión”, el intento de injertarse a través del erotismo y de la sexualidad en el núcleo de la vida auténtica, núcleo que es –en palabras de Max Weber– “inaccesible a todo esfuerzo racional, y se sabe sustraído tanto a las frías manos esqueléticas de las estructuras racionales como al embotamiento de la rutina cotidiana”.

Quisiera terminar este breve paseo por el amor y la muerte citando las emocionadas palabras con que concluye Marianne Weber la biografía de Max. En sencillas frases describe la muerte de su marido en medio de una tormenta durante un día de verano de 1920, explica cómo el tiempo parece detenerse y la vida cambia de sentido para ella, mientras reconoce el insondable secreto en que consiste siempre toda vida humana, incluso para los seres más cercanos o también para uno mismo:

El lunes 14 de junio el mundo exterior queda en silencio, sólo un pájaro silba incesantemente su nostálgica canción. El tiempo se detiene. Al atardecer exhala Max Weber su último aliento. Mientras él expira, estalla una tormenta y los relámpagos iluminan el rostro que va empalideciendo. Se transforma en la imagen de un caballero inmortal. Entonces descansa majestuosamente con un secreto impenetrable. Su semblante refleja suavidad y noble renuncia. Se ha alejado a una distancia inalcanzable. La tierra ha cambiado.

RECENSIONES

ASTORGA, Omar: *El pensamiento político moderno: Hobbes, Locke y Kant*, Caracas, Editorial Biblioteca UCV, 1999.

Peculiare il destino di Thomas Hobbes nel corso del Novecento! Secondo quanto abbiamo avuto modo di esporre nel capitolo iniziale di *Homo homini deus* (Cedam: Padova, 1995), così come nei saggi dedicati al filosofo di Malmesbury, pubblicati sulla rivista "Hobbes Studies" del 1996 e 1998, il significato della riflessione politica hobbesiana è stato infatti per lungo tempo decodificato, salvo rare e sia pur importanti eccezioni, in rapporto alla interpretazione data del pensiero del suo maestro; cioè a dire, il Lord Cancelliere Francis Bacon. Sicché, se già alcuni illustri filosofi, come Hegel e come Marx, avevano segnalato l'incidenza della *civil science* hobbesiana nella storia della riflessione politica moderna e, insieme a questa, la sua autonomia teoretica, prescindendo quindi da pregiudiziali chiavi di lettura baconiane, tuttavia, la ricostruzione storiografica dominante, almeno fino alla fine dell'Ottocento, è stata quella bene espressa da Kuno Fischer nella monumentale *Geschichte der neuern Philosophie*, là dove, in definitiva, Hobbes era, e rimaneva sostanzialmente, un allievo del Verulamio, sia pure con una qualche maggior attitudine per le scienze matematiche.

Questa immagine baconiana di Hobbes, d'altra parte, secondo la cifra ermeneutica proposta anni or sono da Norberto Bobbio e da Arrigo Pacchi, avrebbe resistito, grosso modo, sino al 1896, allorché, con la fondamentale monografia di Ferdinand Tönnies, si è iniziato ad esaminare l'opera di Hobbes al di là di ogni pretesa ipoteca baconiana; e, soprattutto, si è cominciato a far subentrare Hobbes, al posto di Huig der Groot, l'umanistico Grotius, nel ruolo di padre fondatore del pensiero politico e giuridico *moderno*. Sono cioè le categorie e i principi della filosofia di Hobbes, il suo modo di intendere e di presentare il nesso tra "stato di natura" e "società civile", che, per esprimere ora il concetto con le parole di Omar Astorga, "consacra[va] la separazione moderna tra le categorie del privato e del pubblico, assunte a paradigma ermeneutico delle principali tendenze della cultura politica contemporanea, formatesi attorno alla idea dello Stato razionale e rappresentativo" (pag. 15). Infatti, nonostante siano state "abbondanti le reazioni antihobbesiane che si son avute sin dal secolo XVII, in special modo con Locke, o nel secolo XVIII con Rousseau, Montesquieu e Kant, o ai nostri giorni con coloro che percepiscono il filosofo inglese come la "bestia nera" (ibidem), rimane indiscutibile il dato della nevralgica centralità del pensiero hobbesiano, se, aggiunge Astorga, anche teorizzazioni che sembrano porsi agli antipodi di questa riflessione, come nel caso più recente di Robert Nozick o di James Buchanan, finiscono per palesare una "eredità teorica (...) vanamente respinta che si trova nell'opera di Hobbes" (ibidem).

L'interesse che suscita la ben documentata ricostruzione storiografica proposta da Astorga, tuttavia, non si limita al fatto, di per sé già piuttosto rilevante e significativo, di aver proposto in Sudamerica, e cioè in un continente dove la filosofia politica di Hobbes è stata fin qui poco studiata, la chiave di lettura che ne è valsa viceversa la straordinaria fortuna europea. In realtà, se può apparire particolarmente istruttivo leggere i più recenti avvenimenti sudamericani (e, specialmente, la nuova costituzione venezuelana) alla luce dei principi del *De Cive* e del *Leviathan*, l'intento di Astorga è soprattutto quello di precisare il significato teoretico di queste opere (in particolar modo, del *Leviathan*), onde cogliere il filo d'Arianna della modernità, sino a Kant, passando per il pensiero liberale di John Locke e, in parte, la dottrina democratica di Rousseau. E quindi, da un lato, sulla scia della interpretazione offerta da Leo Strauss negli anni Trenta, problematizzando la tesi dello "spirito geometrico" che animerebbe l'opera di Hobbes, Astorga rinviene nel "desiderio di potere" la chiave di volta di questa dottrina. E, d'altro canto, è questo stesso desiderio, assunto quale "principio dialettico che permette di spiegare il corso della teorizzazione che conduce Hobbes dal problema della conoscenza sino alla formulazione delle leggi naturali" (pag. 25), che al tempo stesso consente all'interprete di esprimere al riguardo una posizione critica.

Il "principio dialettico" al quale si rifà l'Autore, sembra in effetti rinviare alla logica per identità e differenza della filosofia classica, soprattutto nei capitoli dedicati a Locke e a Kant. Innanzitutto, il *genus proximum* della relazione viene individuato nel modo in cui, a partire da Hobbes, s'intende provvedere alla fondazione della società civile e dello stato tramite il contratto sociale: "se si fa astrazione delle diverse tematizzazioni che appaiono nell'ambito del pensiero politico moderno, da Hobbes a Kant, è possibile trovare una forma comune di legittimare l'esistenza dello Stato. Questa forma comune è costituita dall'insieme di concetti mediante i quali si pensa al passaggio dall'uomo al cittadino. Si tratta dei concetti del diritto naturale, stato di natura, contratto e società civile, strutturati in tal modo che rendono possibile pensare alla politica come frutto della razionalità e dell'artificio" (pag. 319). Per quanto concerne invece la *differentia specifica* che pur si dà tra i diversi autori, già a partire dal concetto chiave di "diritto naturale", la sensibilità dialettica della argomentazione di Astorga gli consente di orientarsi (e orientarci) con precisione nella sterminata letteratura critica sorta attorno alla gnoseologia di Locke e ai suoi nessi con la riflessione politica (cfr. pp. 269 sgg.), e, prima ancora, sul concetto di proprietà (pp. 231 sgg.), così come sul rapporto che si dà in Kant tra teoria e storia (pp. 341 sgg.), tra stato di natura e stato (cfr. pp. 365 sgg., 399 sgg.), in modo che il rapporto con le categorie della filosofia di Hobbes e le diverse interpretazioni approntate dagli studi storiografici, emerge alla stregua di una negazione determinata. Valga per tutte la tesi di Astorga, sulla quale acconsentiamo, per cui "crediamo che il formalismo giuridico di Kant conduce a posizioni vicine al positivismo" (pag. 405); oppure, si

pensi alle considerazioni critiche mosse nei confronti della tradizione liberale che espressamente si richiama al pensiero di Locke, come nel caso di Nozick, che, al di là di prese di posizione ideologiche, appare essa stessa in definitiva debitrice del paradigma hobbesiano (cfr. pp. 305 sgg.).

Senonché, venendo ora ai consaputi limiti tematici de *El pensamiento político moderno*, appare particolarmente interessante esaminare il “principio dialettico” che fa da sfondo alle tesi di Astorga, non tanto in rapporto alla logica per identità e differenza della dialettica classica; quanto, piuttosto, in relazione con l’ontologia hegeliana. Com’è ben noto, la filosofia di Hegel non soltanto si è posta il compito di dissolvere (*Aufhebung*) il precedente modello giuridico e politico moderno di marca contrattualista; ma, al tempo stesso, si presenta come il primo compiuto tentativo di (auto) fondazione della modernità. Di qui, che tenendo anche a mente la proverbiale incapacità hegeliana di cogliere lo specifico *rationale* della tradizione giuridica che va all’insegna del *common law* – tradizione che innerverà larga parte della teoria e la *praxis* del costituzionalismo, per l’appunto, “moderno”, per dirla con Charles Howard McIlwain –, sorge la necessità di problematizzare il significato che attribuiamo alla categoria del “moderno”, almeno sotto una duplice direzione. Per un verso, in senso diacronico; e cioè, in modo da cogliere la soluzione di continuità che l’hegeliano “ingresso di Dio nel mondo” pur rappresenta rispetto alle precedenti categorie politiche hobbesiane e kantiane. D’altro canto, in senso sincronico; in modo, questa volta, da illustrare la tensione costitutiva che anima, sin dalla sua origine, “el pensamiento político moderno”, risposta alla crisi epocale medioevale di cui Hobbes, e il suo modello contrattualista, non sono che una (sia pur importante) variante.

Esiste però un’altra importante ragione, per la quale vale la pena di riflettere sui temi proposti dal saggio di Astorga, muovendo dai dettami della dialettica hegeliana e, più in particolar modo, tenendo a mente i limiti costitutivi della riflessione filosofica simboleggiati dalla nottola di Minerva. La straordinaria fortuna che ha contraddistinto il pensiero politico di Hobbes lungo tutto il Novecento, in effetti, può essere spiegata, retrospettivamente, sia in funzione della indubbia capacità euristica dimostrata dalle categorie del *Leviathan*, nello svelare, specie nella prima metà del XX secolo, la struttura degli ordinamenti giuridici e politici contemporanei; ma anche, e soprattutto, perché è lecito sospettare che la fortuna della filosofia di Hobbes nel Novecento si sia spinta sino al punto, per cui sempre più spesso la dottrina e gli studi storici hanno individuato in quest’ultimo autore addirittura il fondatore del pensiero politico *moderno*, in quanto, *et pour cause*, i principi fondativi e le categorie degli ordinamenti giuridici e politici contemporanei, almeno in Europa e nella seconda metà del Novecento, hanno progressivamente delineato un paradigma giuridico *post-hobbesiano* (e, se è per questo, con la crisi della sovranità degli stati nazionali, del pari *post-hegeliano*, ma *non* per ciò *meno* “moderno”). In altri termini, si può dire cioè che varrebbe anche per il pensiero di Hobbes e la

sua storiografia critica, quanto Hegel aveva pensato e predicato per la sua stessa riflessione filosofica: la decadenza del modello si annida già nel suo massimo fulgore.

Ma, tornando a “*El pensamiento político moderno*” di Omar Astorga, quale delle due possibili risposte guida la sua pregevole ricostruzione storiografica? Studiare il modello hobbesiano e, sulla sua scia, la filosofia politica di Locke e di Kant, in un continente dove Hobbes è stato poco studiato, dipende dalle inesaste potenzialità ermeneutiche attribuite al paradigma politico di riferimento, oppure alla possibilità di spiegarne esaurientemente la struttura e le caratteristiche proprie, una volta giunti, per dir così, “al tramonto”, ovvero, a conclusione di un ciclo storico e teorico? Quale dunque, se vi è, la specificità storica e culturale degli ordinamenti giuridici e politici in Sudamerica? Quale, in questo contesto, il significato che attribuiamo alla categoria della modernità?

Ci rendiamo tuttavia conto che, in questo modo, non solo si renderebbe utile l’analisi degli altri studi che Astorga ha dedicato all’argomento – pensiamo specialmente a *El mito de la legitimación. Ensayos sobre política y cultura en la Venezuela contemporánea (1945–1964)* del 1995 –; ma il richiamo al “principio dialettico” che ha condotto queste nostre considerazioni, dopo il ricorso alla filosofia classica di Platone e Aristotele, e a Hegel, andrebbe per questa via arricchito con una nuova, terza, accezione; vale a dire, quella che discende dalla dialettica marxiana. Epperò, è evidente che questa nuova mediazione tra “contesto della scoperta” e “contesto della giustificazione”, tra teoresi e prassi, richiederebbe un discorso a parte e una nuova recensione. Basti comunque segnalare, a mo’ di provvisoria conclusione, che è proprio merito del libro di Astorga di aver proposto una esauriente e dettagliata esposizione del pensiero di Hobbes, di Locke e di Kant, che per questa via si apre (è il caso di dirlo: dialetticamente) alla problematicità della discussione critica.

UGO PAGALLO

Cabada Castro, Manuel: *El Dios da que Pensar*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1999, pags. XIII + 586.

Y da que pensar porque Cabada Castro no se ciñe exclusivamente a una visión teológico-sistemática, sino que se ubica desde una perspectiva filosófico-problemática que no teme correr ningún riesgo teórico. En este sentido, la obra puede ser leída (y esta es la intención expresa del autor) como la discusión del posible acceso a Dios desde una temática de orden filosófico-antropológico.

Orígenes, con toda razón, escribió: “hablar de Dios, aun diciendo la verdad, no es un riesgo pequeño” (In Palsam. I, 2) y Cabada Castro asume

decididamente semejante reto (reto no despreciable en estos textos post-modernos) desde una perspectiva marcadamente filosófica que, sin embargo, logra abrir el camino para la exposición de rigurosas reflexiones de carácter personal. Ahora bien, el término 'personal' – como, por otra parte, advierte el mismo autor – no se entiende como la exposición hilvanada desde una personalidad interrogada fenomenológicamente, sino desde la originalidad – en el sentido de 'origo' – de una reflexión sobre Dios que acompaña a la Filosofía Occidental desde sus albores. Ello implica que, desde el punto de vista metodológico, el esfuerzo constante del autor consista en ubicar sus reflexiones en el contexto histórico en cuyo marco referencial se estudian posibles accesos al concepto de Dios. En el ámbito filosófico señalado, Cabado Castro va estudiando las distintas maneras de acceder a Dios ensayadas por la filosofía occidental a la luz de la reflexión del hombre sobre sí mismo. De esta manera, el texto desarrolla la temática a partir de una serie de experiencias filosóficas distintas pero vinculadas entre sí por la vivencia de la persona que reflexiona sobre sí misma. Ahora bien, semejante reflexión empieza a desarrollarse desde la 'experiencia humana de la totalidad' en relación con el problema de Dios. De manera dialéctica, este primer acercamiento de carácter ontológico es seguido por el acceso a Dios que se realiza desde la pregunta que el hombre se hace a sí mismo por su estar en el mundo. Desde allí y con agudas reflexiones que gravitan en torno a temas centrales como la cuestión del sentido vivencial, la libertad y sus tensiones con el afán de felicidad, el tópico del amor, la relación de finitud e infinitud y el acuciante problema del dolor, Cabada Castro nos entrega una obra valiosa, rica y, a la vez, rigurosa, escrita en un estilo claro que sin duda vale la pena leer y releer.

ARIADNE SUÁREZ H.

GÓMEZ-HERAS, José María (Coordinador): *Ética del Medio Ambiente. Problema, Perspectivas, Historia*. Madrid, Tecnos, 1997, 261 pp.

Parte de la reflexión filosófica actual se orienta hacia la reconstrucción de una ética aplicada al medio ambiente, una nueva conciencia moral en torno al comportamiento del hombre con el mundo que lo rodea. Este texto compila trece ensayos que, desde diferentes perspectivas, aborda el tema de la búsqueda de una moral aplicada a la relación hombre-ambiente. Tales ensayos se presentan estructurados en una primera parte, dedicada a 'Planteamientos y Problema', que contiene los trabajos de Gómez-Heras (catedrático de Filosofía Moral y Práctica. Universidad de Salamanca): "El problema de una ética del medio ambiente", en el que ofrece una visión global del tema y precisa el significado de lo ético, lo bueno, lo correcto, y de Robin Attfield (Universidad de Gales, Cardiff): "El ámbito de

la moralidad”, que trata acerca de que la relevancia moral, “(...) es propia de cuanto posea un bien en sí mismo.”

La segunda parte, destinada a los ‘Enfoques y Perspectivas’, presenta los aportes de J. M. Gómez Gutiérrez (Salamanca): “La naturaleza como modelo de conducta”, quien desde la biología hace un estudio acerca de si la naturaleza puede enseñar al hombre cómo debe comportarse; de María López de la Vieja (Salamanca): “Ética medio ambiental y deberes indirectos”, en el que plantea la cuestión de si tienen valor moral los no-humanos; de L. Rodríguez Duplá (Salamanca): “Una ética de la civilización tecnológica: la propuesta de H. Jonas”, que contiene una apretada síntesis de la ‘ética de la responsabilidad’, que H. Jonas planteó en su obra “El principio de responsabilidad”, en la que propuso una nueva ética para la civilización técnico-industrial, con ideas innovadoras como la ‘heurística del temor’ y con un regreso al clásico tema de las relaciones entre ética y metafísica. En esta misma sección C. Velayos Castelo (Universidad Europea de Madrid), presenta un trabajo sobre dos visiones de la praxis medioambiental, la una, radical (*deep ecology*), la otra, moderada (*shallow ecology*) “El *deep ecology movement*. ¿un viaje hacia las profundidades de la ética?” A su vez, Esteve Mora (Univ. Autónoma de Madrid) y Muñoz de Bustillos (Salamanca), en su estudio, “El impacto del ecologismo en el análisis económico”, ofrecen una interpretación de la siempre conflictiva relación entre desarrollo económico y valores ambientales desde la óptica de la ciencia económica, pero tomando distancia del discurso simplista en torno al tema. Por su parte F. Broncano (Salamanca), en su texto, “Los viejos cacharros nunca mueren. Un argumento ético en favor de la conservación del medio ambiente artificial”, desecha por fastidioso el eterno conflicto naturaleza vs. cultura y se aboca a asumir la preservación de los ambientes artificiales, como una manera de cumplir el deber ecológico de conservar la diversidad. Gomila Benejan (Univ. de la Laguna) cierra esta sección con “Personas primates”, ensayo en el que plantea que el concepto de ‘persona’ no puede atribuirse exclusivamente a los humanos, lo que abre interesantes implicaciones que amplían el ámbito de la ética.

La tercera parte, ‘Herencia de la Historia’, se ocupa de examinar algunas herencias de la historia en cuanto a la reflexión sobre la ética vinculada, bien con la metafísica, bien con la religión o con la antropología, herencias que aún gravitan como soportes de los sistemas morales vigentes. Xabier Pikaza, en su obra, “Dominad la tierra, Gén. 1, 28, relato bíblico de la creación y ecología” y R. Flecha, (ambos catedráticos de la Univ de Salamanca), en ‘Ecología y fe cristiana’, hacen un análisis del problema de los prejuicios antropocéntricos que subyacerían en el pensamiento judeo-cristiano y de la posición de la fe cristiana en torno al tema ecológico, con la intención de neutralizar diversas y severas críticas que adversan la postura judeo-cristiana. L. Espinosa (Salamanca), propone en su estudio, “Una revisión del ecologismo desde Spinoza”, a partir de la interpretación cautelosa de sus postulados, abordar la ética medioambiental sin ‘ecologismos

desbocados'. M. Hernández Marcos (Salamanca) concluye esta compilación de ensayos con 'límites y perspectivas del antropocentrismo moral de Kant de cara a una ética medioambiental'; en contraposición a Espinoza, a quien le es endosado ser el mentor de un ecologismo místico, Kant es percibido por no pocos como el exponente más calificado del antropocentrismo moral y de una ética contraria a la naturaleza; éste último ensayo intenta mostrar que la razón práctica kantiana sí toma en cuenta este tipo de ética aplicada, "(...) siempre y cuando encaje dentro de los límites de la razón".

Ante la relativa escasez de textos que traten el tema de la ética aplicada al ambiente, este ensamblaje de perspectivas diversas constituye un muy útil y válido aporte a la reflexión contemporánea acerca de las distintas posturas frente a la relación hombre-ambiente. Del conjunto presentado considero relevantes, de modo especial, el estudio de Atfield sobre el ámbito de la moralidad (pp. 71-88) y el ensayo de Hernández Marcos acerca de la moral kantiana de cara a la ética del medio ambiente (pp. 252-261). En el primero se tocan los fundamentos mismos de la sustentabilidad del desarrollo, dado que Atfield se plantea la cuestión de si los hombres del futuro tienen relevancia moral; se responde que sí, ya que aunque no tengamos relaciones con ellos (se apoya en Ewin, quien postula que la moralidad se basa en las relaciones interpersonales y son esas relaciones las que otorgan sentido a la moralidad), sino sólo con los que han sido ya concebidos, nuestras acciones pueden afectar sus necesidades futuras; luego, si sus intereses cuentan hoy como razones para la acción u omisión en este sentido se puede decir que esas generaciones futuras sí cuentan; por lo tanto, tienen relevancia moral. De esto se desprende que el ámbito de la moralidad va más allá de las personas con quienes tengamos relaciones. También plantea Atfield que los hombres del pasado, especialmente los fallecidos recientes, tienen relevancia moral porque les sobreviven intereses que pueden ser afectados por las acciones de los vivos. De otra parte, señala que si seguimos a Kant en cuanto a que sólo los agentes racionales tienen relevancia moral, ello implica excluir niños, ancianos y deficientes mentales, quienes podrían ser tratados con toda justicia, del modo que el agente prefiera, ya que así no afectaría a ningún agente moral, pero la indiferencia, la negligencia y la crueldad con los más débiles son inaceptables, aunque exista una teoría que los considere aceptables, luego, todos los seres humanos, en cuanto gozan de una vida, ya sea en el pasado reciente, ya en el presente o en el futuro, poseen relevancia moral.

El ensayo sobre el antropocentrismo moral de Kant intenta mostrar que, aunque antropocéntrico, el planteamiento de Kant es respetuoso del ecosistema vivo. En torno a la cuestión de qué bien merece el calificativo de moral. Kant postula que sólo la universalidad posible de nuestra conducta y la racionalidad se pueden calificar de 'bueno y moral'. Kant hace depender 'lo bueno' de la voluntad racional, al igual que 'el fin': "(...) ningún interés empírico nos mueve a ello, ningún hecho o necesidad natural. Es

algo inexplicable; pero esto nos da a conocer una facultad en nosotros, la facultad de regirnos por un principio no impuesto desde fuera sino dado o elegido por nosotros mismos. Esa capacidad o facultad la libertad:” Es en esta decisión libre que estriba nuestra dignidad humana y que nos permite considerarnos como personas y exigir el mismo trato de otros hacia nosotros. Por lo tanto, la dignidad y consideración no viene de nacimiento sino que se conquista. Esta dignidad humana, en virtud de la libertad y racionalidad, es la que autoriza moralmente al hombre a utilizar la naturaleza como medio para su libertad; Esta razón práctica medioambiental kantiana se funda en dos principios: 1) ningún ser de la naturaleza salvo el hombre es realmente un sujeto moral de derechos y deberes. y 2) los supuestos deberes para con otros seres distintos al hombre no son mas que deberes indirectos para con la humanidad en nuestra propia persona; así, una conducta cruel con los animales sería inmoral, no por irrespeto a éstos sino a si mismo como hombre, porque menoscaba los sentimientos morales y favorece el tratar cruelmente también a otras personas. Asimismo, en “Lecciones de ética”, Kant plantea un argumento que se vincula también con la noción de desarrollo sustentable, que es relevante para una ética del ‘uso’ del medioambiente porque hace compatible el sacrificio, amoral, de seres vivos para nuestro uso (matar animales para alimentarnos) ‘, con la declaración de inmoralidad de una conducta irracional en relación con ellos. Por lo tanto, concluye el estudio de Hernández Marcos, “(...) Kant jamás legitimaría moralmente o no consideraría racional una máxima de conducta humana que tendiese a un trato de la naturaleza y de los animales más allá del uso necesario y obligado de los mismos para la realización de la humanidad. Pero en ningún caso el deber de acción no-destructiva de nuestro medio ambiente descansaría en el reconocimiento de seres no-humanos’ del medio ambiente como agentes y pacientes morales.”

ROSARIO MILAZZO
Universidad Central de Venezuela
Facultad de Humanidades y Educación
Maestría en Filosofía

μISCELÁNEA

μ

Los profesores Argenis Pareles, Carlos Kohn, Ezra Heyman y Luz Marina Barreto participaron en el II Encuentro de la UNESCO “Cultura para la paz, ciudadanía democrática y educación filosófica en América Latina y el Caribe”, el cual se celebró en Caracas, teniendo como sede las instalaciones de IDEA y el Auditorio de la F.H.E. de la U.C.V., durante el mes de febrero de 1999. Durante la realización de este evento se suscitaron interesantes debates sobre la temática allí tratada.

μ

La Asociación Venezolana de Filosofía política, con el coauspicio del Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico de la U.C.V, Postgrado de la Facultad de Humanidades y Educación de la U.C.V, Postgrado en Filosofía de la Universidad de los Andes, Instituto de Filosofía del Derecho de la Universidad del Zulia y del Postgrado de la Facultad de Ciencias Jurídicas Políticas de la U.C.V, invitan al **Primer Coloquio Internacional de Filosofía Política** sobre *Crisis, Gobernabilidad y Proyecto Político Venezolano*, a realizarse del 5 al 7 de julio del 2000 en la Sala de Usos Múltiples del Postgrado de Humanidades y Educación de la U.C.V.

μ

El Lic. José Idler, estudiante de nuestra Maestría, se hizo acreedor a un premio internacional otorgado por la *Russell Society* de los Estados Unidos, por su ensayo **“The Human Project in Bertrand Russell”**, por lo cual fue invitado a participar como HUESPED DE HONOR en un Coloquio sobre la obra de este insigne filósofo, el cual estuvo organizado por la Universidad de New Jersey.

μ

El Prof. Vincenzo P. Lo Monaco, miembro de nuestro Instituto, fue designado Coordinador Académico de la Facultad de Humanidades y Educación, a partir del mes de julio de 1999. Le deseamos muchos éxitos en sus actividades al frente de esta Coordinación.

μ

La prof. Luz Marina Barreto dictó una conferencia sobre **“Bioética”** en el Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas –IVIC– en el mes de febrero de 1999.

μ

Se celebró el V Congreso Nacional de Filosofía, el cual tuvo como tema central **“La Filosofía ante el Siglo XXI”**, en los días 22 al 26 de noviembre de 1999 y contó con una amplia participación de profesores, investigadores y estudiantes de todas las universidades nacionales. Asimismo, hubo una amplia participación de invitados especiales de universidades extranjeras, entre quienes se encontraban Carlos Levi (Universidad de la Sorbona), Frederic Gros (Universidad de París I), Carlos B. Gutiérrez (Sociedad Interamericana de Filosofía), María Manzano (Universidad de Salamanca), Lorenzo Peña (Instituto de Filosofía – CSCI), José Luis Velásquez (Universidad Autónoma de Madrid), Nicanor Ursúa (Universidad de San Sebastián), Antonio Hermosa (Universidad de Sevilla), José María González (Instituto de Filosofía - CSCI) de España, Mario Perniola (Universidad de Roma) y Enrique Di Carlo (Universidad de Mar de Plata).

μ

Dentro del marco del V Congreso Nacional de Filosofía se celebró el I Coloquio Nacional de Lógica, el cual tuvo también una gran participación de profesores, alumnos y público en general, interesados en esta área.

μ

La Asociación de Filosofía Política –AVEFIP- está planificando para el mes de junio del próximo año la realización del *I Coloquio Internacional de Filosofía Política*, sobre el tema **Crisis, Gobernabilidad y Proyecto Político**. Dicho evento será auspiciado por diversas instituciones públicas y privadas del país y se realizará en las instalaciones del Postgrado de Humanidades y Educación de la Universidad Central de Venezuela. Para mayor información contactar al Prof. Carlos Kohn por el teléfono 693-0038 y/o e-mail: kohncl@eldish.net

LIBROS RECIBIDOS

Acosta Prieto, Héctor: *Locura, pasión y poder: La lucha por la silla arzobispal de Caracas (1900-1903)*.

Editorial de la Comisión de Estudios de Postgrado, Caracas. 1999.

155 pp.

Contenido: Prólogo. Introducción. Capítulo 1: LA ENFERMEDAD DEL ARZOBISPO CRÍSPULO UZCÁTEGUI .1.A. ...” Asaltar la jurisdicción eclesiástica...”. 1.b. El camino hacia el cisma. Capítulo 2: ROMA Y CARACAS BUSCAN UN OBISPO COADJUTOR. 2.A. Las diligencias del delegado apostólico. 2.B. Arzobispo coadjutor con derecho a sucesión. CONCLUSIONES. NOTAS. FUENTES PREFERENCIALES.

Mouffe, Chantal: *El retorno de lo político. Comunidad ciudadanía, pluralismo, democracia radical*.

Editorial Paidós, Barcelona. 1999.

207 pp.

Contenido: INTRODUCCIÓN: Por un pluralismo agonístico: El liberalismo y la evasión de lo político. Antagonismo y agonismo. Democracia radical y plural: un nuevo imaginario político. 1. DEMOCRACIA RADICAL: ¿ Moderna o posmoderna?. La revolución democrática. Razón y práctica: Aristóteles versus Kant. Tradición y política democrática. Democracia radical, una nueva filosofía política. 2. LIBERALISMO NORTEAMERICANO Y SU CRÍTICA COMUNITARIA.. Un nuevo paradigma liberal. El individualismo liberal en tela de juicio. ¿ Política de derechos o política del bien común?. Moral y política. Justicia y pluralismo. ¿Aristóteles o Maquiavelo?. ¿Libertad de los antiguos o libertad de los modernos?. RAWLS: FILOSOFÍA POLÍTICA SIN POLÍTICA. La teoría de la justicia en Rawls. Prioridad del derecho sobre el bien. La justicia y lo político. Justicia y hegemonía. Filosofía política sin fundamentos.. 4.CIUDADANÍA DEMOCRÁTICA Y COMUNIDAD POLÍTICA. Liberalismo versus republicanismo cívico. Democracia moderna y comunidad política. La comunidad política: ¿ *universitas* o *societas*?. Una ciudadanía democrática radical. 5.FEMINISMO, CIUDADANÍA Y POLÍTICA DEMOCRÁTICA RADICAL. El problema de la identidad y el feminismo. Ciudadanía y política feminista. Una concepción democrática radical en la ciudadanía. Política feminista y democracia radical. 6. SOCIALISMO LIBERAL Y PLURALISMO: ¿

QUÉ CIUDADANÍA?. Norberto Bobbio y el socialismo liberal. La concepción de la democracia en Bobbio. Pluralismo e individualismo. Ciudadanía y pluralismo. Ciudadanía y comunidad política. 7. DE LA ARTICULACIÓN ENTRE LIBERALISMO Y DEMOCRACIA.. Carl Schmitt sobre la democracia parlamentaria. El liberalismo y lo político. Hacia una filosofía política liberal–democrática radical. 8. PLURALISMO Y DEMOCRACIA MODERNA: EN TORNO A CARL SCHMITT. La naturaleza de la democracia moderna. El liberalismo y política. La cuestión de la neutralidad del Estado. ¿ Democracia como sustancia o como procedimiento? . Los límites del pluralismo. 9. LA POLÍTICA Y LOS LÍMITES DEL LIBERALISMO. Liberalismo político. El liberalismo y la negación de “lo político”. Racionalidad y neutralidad. Pluralismo e indecibilidad. Moralidad, unanimidad e imparcialidad. ¿ Qué tipo de consenso?. FUENTES.

Rubio Carracedo, José: *Educación Moral, Postmodernidad y democracia*. Editorial Trotta, S.A. Madrid. 1996. 254 pp.

Contenido: Presentación. Capítulo 1: EDUCACION MORAL. 1. La psicología moral (de Piaget a Kohlberg). La educación moral. Capítulo 2: POSTMODERNIDAD Y COMUNITARISMO. 3. El *ethos* postmoderno. 4. El paradigma ético: justicia, solidaridad y autonomía. Capítulo 3: LA DEMOCRACIA CIUDADANA: 5. De la democracia al corporativismo. Genealogía de una frustración histórica. 6. Democracia y racionalidad. Una relación conflictiva. 7. Democracia mínima. El paradigma democrático. 8. Democracia personalizada *versus* partidocracia. Los problemas actuales de la democracia a la luz del pensamiento de María Zambrano. 9. ¿ Democracia sin demócratas? Paradigmas de la política y democracia. Índice General.

Hans– Georg, Gadamer: *Arte y verdad de la palabra*. Editorial Paidós. Barcelona. 1993. 157 pp.

Contenido. PRÓLOGO DE GERARD VILAR. 1. Acerca de la verdad de la palabra (1971). 2. La voz y el lenguaje (1981). 3. Oír–ver–leer (1984). 4. Leer es como traducir (1989). 5. El texto “eminente” y su verdad (1986). 6. La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo (1990). 7. Los límites del lenguaje (1985). 7. La música y el tiempo (1988).

PUTMAN, Hilary: *La herencia del pragmatismo*.
Editorial Paidós. Barcelona. 1997.
283 pp.

Contenido: INTRODUCCIÓN, Manuel Liz. PRIMERA PARTE: EL RETORNO DE ARISTÓTELES. 1 ¿Qué edad tiene la mente?. 2 Modificando la (concepción de la) mente de Aristóteles (con Martha C. Nussbaum). 3 Aristóteles después de Wittgenstein. SEGUNDA PARTE: LA HERENCIA DEL PRAGMATISMO. 4 Pragmatismo y objetividad moral. 5 Pragmatismo y relativismo: valores universales y formas de vida tradicionales. 6 La *Lógica* de Dewey: epistemología como hipótesis (con Ruth Anna Putnam). 7 Educación para la democracia (con Ruth Anna Putnam).

HABERMAS, Jürgen: *Conciencia moral y acción comunicativa*.
Editorial Península. Barcelona. 1998.
219 pp.

Contenido: 1 La filosofía como vigilante (Platzhalter) e intérprete. 2 Ciencias sociales reconstructivas vs. Comprensivas /Verstehende). Observaciones introductorias. Dos modos del uso del habla. Interpretación y objetividad de la comprensión (Verstehen). Presupuestos de la racionalidad de la interpretación. El ejemplo de la teoría del desarrollo moral de Kohlberg. 3 Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación (I, II, y III). 4 Conciencia moral y acción comunicativa. Los supuestos filosóficos fundamentales de la teoría de Kohlberg. La estructura de las perspectivas de la acción orientada hacia el entendimiento. La integración de las perspectivas del participante y del observador y la transformación de los tipos preconventionales de acción. La fundamentación lógico-evolutiva de las etapas morales. Anomalías y problemas: una aportación a la construcción de la teoría.

GIMBERNAT, José Antonio: *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*.
Editorial: Biblioteca Nueva. Madrid. 1997.
271 pp.

Contenido: PRESENTACIÓN, por José Antonio Gimbernat. La recepción de la filosofía de Jürgen Habermas en España. Por: José Antonio Gimbernat. El nexo interno entre Estado de Derecho y Democracia. Por Jürgen Habermas. Constructivismo y reconstructivismo kantianos: Rawls y Habermas en diálogo. Por Thomas McCarthy. De la conciencia al discurso: ¿ un viaje de ida y vuelta?. Por Javier Muguerza. Idea de una fundamentación comunicativa de la moral desde el punto de

vista pragmático. Por: Lutz Wingert. El pensamiento político de Jürgen Habermas. Por Ignacio Sotelo. ¿ Reconciliación a través del derecho? Apostillas a facticidad y validez de Jürgen Habermas. Por Fernando Vallespín. “ Autonomía del significado” y “Principle of charity” desde un punto de vista de la pragmática del lenguaje. Por Albrecht Wellmer. Verdad, saber y realidad. Por Cristina Lafont. Consideraciones finales. Jürgen Habermas.

HABERMAS, Jürgen: *On the Pragmatics of Communication*. MIT. Massachusetts. 1998.

Contenido: INTRODUCTION, Maeve Cooke. 1 What Is Universal Pragmatics?(1976). 2 Social Action, Purposive Activity, and Communication (1981). 3 Communicative Rationality and the Theories of Meaning and Action (1986). 4 Actions, Speech Acts, Linguistically Mediated Interactions, and the Lifeworld(1988) 5 Comments on John Searle’s “Meaning, Communication, and Representation” (1988) 6 Toward a Critique of the Theory of Meaning (1988) 7 Some Further Clarifications of the Concept of Communicative Rationality (1996). 8 Richard Rorty’s Pragmatic Turn (1996) 9 On the Distinction between Poetic and Communicative Uses of Language (1985) 10 Questions and Counter questions.

Waldenfels, Bernhard: *De Husserl a Derrida*. Primera Edición. Editorial Paidós. Barcelona, 1997. 191 pp.

Contenido: Prólogo I. LA IDEA DE FENOMENOLOGIA. 1. Entre psicologismo y logicismo. 2. Sentido, objeto y acto intencional. 3. Retorno a las cosas mismas. 4. Esencia y hechos. II. ONTOLOGIAS REGIONALES. 1. Los Círculos de Gotinga y Munich. 2. Max Scheler: esencias y valores. 3. Roman Ingarden: la ontología del mundo y de la obra de arte. III. FENOMENOLOGIA DE LA CONCIENCIA TRASCENDENTAL. 1. Reducción eidética y trascendental. 2. Capas, fases, horizontes de constitución de sentido. 3. Corporeidad, intersubjetividad y temporalidad. IV. EL MUNDO DE LA VIDA Y LA HISTORIA. 1. La crisis de la humanidad europea. 2. Funciones del mundo de la vida. 3. El sentido en la historia. V. EVOLUCION Y RECONSTRUCCION DE LA FENOMENOLOGIA (ALEMANIA, BELGICA, HOLANDA). 1. La fenomenología de Friburgo y su término. 2. Nuevos comienzos en Bélgica y Holanda. 3. Resurgimiento de la fenomenología en el área germánica. VI. EL CAMINO DE MARTIN HEIDEGGER A TRAVES DE LA FENOMENOLOGIA. 1. Orientación hacia la fenomenología y abandono de la fenomenología de la conciencia. 2. La fenomenología hermenéutica del *Dasein*. 3. Sobre la cosa del pensar. VII. LA FENOMENOLOGIA DE LA

EXISTENCIA CORPOREA (FRANCIA). 1. Gestación y particularidad de la fenomenología existencial. 2. Jean-Paul Sartre: La Nada creativa. 3. Maurice Merleau-Ponty: el anclaje corpóreo en el mundo. 4. Emmanuel Levinas: en el rostro del otro. 5. Paul Ricoeur: la ambigüedad del sentido. 6. Tendencias más recientes. VIII. LA FENOMENOLOGIA COMO NUEVA CIENCIA DE LA VIDA (ITALIA). 1. Antonio Banfi: La apertura de la razón. 2. Enzo Paci: campo de referencia del presente vivo. IX. LA FENOMENOLOGIA EN EL CONTEXTO DE LENGUAJE Y SOCIEDAD (PAISES ANGLOSAJONES). 1. Umbrales de recepción de análisis lingüístico en Gran Bretaña. 2. La generación de fundadores en Estados Unidos. 3. Alfred Schütz: acto social y mundo social. 4. Aron Gurwitsch: mundo de la vida y campo de conciencia. 5. Investigaciones autóctonas. X. LA FENOMENOLOGIA EN LOS CAMPOS DE LA CIENCIA. 1. Fenomenología y ciencia. 2. La psicología. 3. Psicopatología, psiquiatría y antropología médica. 4. El psicoanálisis. 5. Ciencias jurídicas y sociales. 6. La pedagogía. 7. Lógica, matemática y ciencias naturales. 8. Ciencias del lenguaje. 9. Estética, teoría literaria y del arte. 10. Ciencia de la religión, filosofía de la religión y teología. XI. LA FENOMENOLOGIA EN EL AMBITO DEL MARXISMO. 1. Alemania: la fenomenología de Friburgo y la escuela de Frankfurt. 2. Francia: fenomenología existencial y marxismo humanista. 3. Italia: la crisis de la ciencia y de la sociedad. 4. Europa del Este y Centro-Este: la fenomenología como fuerza opuesta al marxismo real existente. XII. LA FENOMENOLOGIA FRENTE A SUS LIMITES. 1. El desafío del estructuralismo. 2. Las desconstrucciones de Jacques Derrida y las lindes de la fenomenología. Bibliografía. Índice de nombres.

AA.VV., *Economía y ciencias sociales*.

Facultad de Ciencias Económicas y sociales. Caracas. 1998.

206 pp.

Contenido: ENSAYOS Y ARTÍCULOS: Liberalismo y democracia tensión histórica. Víctor Abreu. Cultura política y democracia: efectos socio-políticos del ajuste estructural de América latina. Carlos Domínguez Guevara. Fundapatria y la apertura petrolera venezolana. Luis Marciano Gonzáles. TEMA CENTRAL: NUEVAS TENDENCIAS EN LA ECONOMÍA PETROLERA LATINOAMERICANA. ¿Es competitiva la contratación petrolera colombiana? Carlos Guillermo Alvarez. Integración y desintegración de un mercado común de enregía: México-Estados Unidos- Canadá. Ma. Teresa Macía Cardone. Pemex: de la reestructuración a la privatización. Dorothea Melcher. La globalización y la apertura petrolera en Venezuela: de la nacionalización a la privatización. Luis L. Lander. RESEÑAS. RESUMENES/ABSTRACTS. COLABORADORES. ÍNDICE ACUMULADO 1997.

AA.VV., *Dikaioyne: Revista del grupo investigador Logos: Filosofía, derecho y sociedad.*

Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico, ULA. Mérida. 1999.
283 pp.

Contenido: La reflexión ética y la constitución de una cultura política orientada al entendimiento. Luz Marina Barreto. Estructura ontológica del sujeto práctico Kantiano. Margarita Belandria. El anarquismo lógico de Antístenes en el hilo de Ariadna de una antigua tradición soteriológica. Elías Capriles Arias. Ética y modernidad. Mayda Hocevar. La ética de la nueva era. Rómulo Perdomo Márquez. Actitud de Bartolomé Xiberta ante la Filosofía. Pompeyo Ramis Muscato. ¿Positivismo débil o exhausto? El positivismo jurídico institucionalista de D.N. MacCormick y O. Weinberg. José Antonio Ramos Pascua. TRADUCCIÓN. ¿Qué es la filosofía?. Martin Heidegger. RESEÑA. Pompeyo Ramis y su ideario filosófico de Xiberta. Enrique Neria Fernández. NOTICIAS.

AA.VV., *Fronesis: Revista de filosofía jurídica, social y política.*

Editorial: Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico, Universidad del Zulia. Maracaibo. 1999.
122 pp.

Contenido: Lectura semiótica de la ecología. J.M. Delgado-Ocando. El Estado, participación de la comunidad, y control social. Jesús Daniel Borges, Carmen Añez y Obando Gelvis. La igualdad y las teorías políticas contemporáneas. Elida Aponte. Análisis filosófico-político del 23 de enero de 1958. Miriam Rincón de Maldonado. El carácter problemático de la situación penitenciaria venezolana: hacia una solución de fondo. Roldán Tomasz Suárez Litvin.

AA.VV., *Filosofar sobre la Constituyente.*

Fondo Editorial Tropykos. Caracas. 1999.
252 pp.

Contenido: VINCULAR LA ACADEMIA A LA REFLEXION SOBRE LA REALIDAD. 1. La formalidad académica. 2. Los Contenidos. Seminario y Curso de Extensión : Filosofar sobre la Constituyente, Caracas, UCV, marzo – julio 1999. Conferencia N°1 (12.03.99) ¿Redundar la República sobre cual ser Histórico? Enrique Ali González Ordosgoitti. 1.1.– El Proceso Constituyente. Comencemos. Luego del despeje emocional, comenzamos con la Inteligencia Racional. 1.2.– El Ser histórico Venezolano. Para deconstruir el Modo de Pensar Historiográfico Dominante. El segundo constructo del Modo de Pensar Historiográfico

Dominante. De esto se deriva la impugnación del tercer constructo, del modo de Pensar Historiográfico Dominante. El cuarto constructo del Modo de Pensar Historiográfico Dominante continúa con el racismo. El quinto constructo del Modo de Pensar Historiográfico Dominante insiste en el racismo. El sexto constructo del Modo de Pensar Historiográfico Dominante, continúa la vieja lucha entre las fracciones del Bloque de los Sectores Dominantes, disminuyendo la importancia de la Iglesia. El séptimo constructo del Modo de Pensar Historiográfico Dominante, destaca el triunfo de los conquistadores-militares-criollos, en el Bloque de los Sectores Dominantes. El octavo constructo del Modo de Pensar Historiográfico Dominante nos remite a la Regional. El noveno constructo del Modo de pensar Historiográfico Dominante, se refiere a la glorificación de la autodestrucción de los venezolanos las nueve limitaciones del Modo de Pensar Historiográfico Dominante. Otra limitación del Modo de Pensar Historiográfico Dominante. 3. El Ser Social Actual.

Conferencia N° 2 (19.03.99) La Idea de futuro en la Constituyente. Wolfgang Gil. 2.1.-Una actitud orientada temporalmente hacia el futuro. 2.2.- Una visión humanista del futuro. 2.3.- Conclusión.

Conferencia N° 3 (09.04.99) Carmen Guitián: ¿Reconstruir la sociedad con cuál sujeto social? Introducción. 3.1.- Las nociones claves del análisis. 3.2.- La lógica de la reproducción social: El sistema de clasificaciones en la sociedad fragmentada. 3.2.1.- La sociedad fragmentada. 3.2.2.- El sistema de clasificaciones o una aproximación a la topológica social que sustenta la lógica de la reproducción social en Venezuela. 3.2.2.1.- Las diferenciaciones genealógicas, aquellas determinadas por las relaciones sociales básicas del ser social. 3.2.2.1.1.- Las diferenciaciones de sexo, un sistema de clasificación oculto bajo el constructo de la igualdad de los sexos. 3.2.2.1.2.- Las diferenciaciones generacionales, un sistema de clasificaciones ambiguo, la infancia, la adolescencia, la juventud, la madurez y la vejez. 3.2.2.1.3.- Las diferenciaciones de parentesco: alianza y fraternidad. Un sistema de clasificaciones obviado por la sociedad. 3.2.2.1.4.- Las diferenciaciones macroétnicas contemporáneas: indígenas, criollos, las binacionales, biculturales. Un sistema de clasificaciones ignorado por la sociedad. 3.2.2.1.5.- Las diferenciaciones residenciales, aquellas determinadas por las relaciones basadas en la realización social del espacio habitable y en las formas de inserción en dicho espacio. 3.3.- El sujeto social urbano contemporáneo. 3.4.- El sujeto social no urbano contemporáneo. Conclusiones.

Conferencia N° 4 (16.04.99) Abrir el País a los Excluidos. Arnaldo de Jesús Esté Salas. 4.1.- Democracia, Diversidad, Participación y Comunidad. 4.2. - La Democracia Como Participación Desde la Diversidad. 4.3. - El Abandono y la depredación de la tierra. La exclusión de la gente. 4.4. - La precaria legitimidad encomendera. 4.5. - Hacia

un país de comunidades. 4.6. – La Educación. Conferencia N°5 (23.04.99) El Papel de la Cultura en la Refundación del Estado. José Rafael Herrera. Introducción: Ethos y Paideia: Antígona como fenómeno recurrente. 5.1. – El Estado moderno. 5.1.1. – Sociedad civil. 5.1.2. – Sociedad política. 5.1.3. – Bloque histórico. 5.2. – La experiencia de la conciencia constituyente en Venezuela. 5.2.1. – La ley como predominio de la sociedad política. 5.2.2. – El proceso constituye y el horizonte problemático del desgarramiento. 5.3. – La formación cultural como fundamento de la Eticidad. 5.3.1. – Las formas de la cultura. 5.3.2. – La crisis de la abstracción sobreestructural. 5.3.3. – La refundación del Estado.

Conferencia N°6 (30.04.99) Pensamiento Crítico y Resistencia al cambio en el Proceso Constituyente. José Luis Ventura. 6.1. – Nuestro retorno a los presocráticos. 6.2. – Algunos ejemplos del cambio. 6.3. – Los Resistentes al Cambio. 6.4. Los Propensos al Cambio.

Conferencia N° 7 (07.05.99) Constituyente y Formación del Ethos. Carlos Ilich Paván. 7.1.– Introducción: dilucidaciones terminológicas. 7.2. – Ethos, Formación y Cultura. 7.3. – Constituyente y Formación del Ethos. 7.4. – Conclusiones. Conferencia N°8 (14.05.99) Situación y Condición Humanística para una Constituyente en Venezuela.

Gonzalo León. 8.1. – La civilización del Capital como farsa humanística. 8.2. – La Crisis Humanística en Venezuela. 8.3. – La condición humana en la Historia de Venezuela. Conferencia N°9 (21.05.99) Concepciones del Hombre y Constituyente. Argenis Pareles. Conferencia N°10 (28.05.99) Depotismo e Ilustración. Luz Marina Barreto.

10.1.– ¿Alguien dio una buena razón para convocar una Asamblea Constituyente?. 10.2. – Tres problemas filosóficos de fondo. 10.3. – Ni idea. Conferencia N°11 (04.06.99) Representación Política y Constituyente. Omar Noria. Conferencia N°12 (11.06.99) Constituyente y Sostenibilidad. Jesús Contreras. 12.1. – Proceso Constituyente. 12.2. – Desarrollo Sostenible. 12.3. – Derecho Ambiental. 12.4. –

Proposiciones. De los Principios Fundamentales. De los Derechos, Garantías y Deberes. Conferencia N°13 (18.06.99) Poder Constituyente y Cultura Política. Omar Astorga. Introducción. 13.1. – El problema del carácter originario de la asamblea constituyente. 13.2. – El problema de la ausencia de una cultura constituyente. 13.3. – La asamblea constituyente en el marco de la modernización política. A manera de conclusión.

Sasso, Javier. *La Filosofía Latinoamericana y las Construcciones de su Historia*.

Primera Edición. Monte Avila Editores Latinoamericana, C.A. 1997.

225pp.

Contenido: Introducción. Capítulo 1. – La escena Histórica del Pensamiento Latinoamericano: Perspectivas sobre una Narrativas Totalizadora. La Puesta en Escena de la Totalización. Las Asporías de la Totalización. La Problematicidad del Corpus. Los riesgos de la totalización intertextual. Los riesgos de la totalización intratextual. Análisis Complementarios y Propuestas Alternativas. Capítulo 2. – El Programa Filosófico de Alberdi: texto, Contexto y Devenir. Los Textos y sus Enunciados. El Programa de 1840. La Polémica de 1838. Los Textos y su significación. De los enunciados de la filosofía latinoamericana al sentido de su enunciación. Las fuentes de la filosofía americana. Filosofía y política americanas. Filosofía americana y arte socialista. La filosofía americana como revalorización del filosofar. La estrategia de Alberdi co tejada con la de Bello. Los Textos y su Devenir. El programa de 1840 en la trayectoria de su autor y en el Positivismo Latinoamericano. El programa de Alberdi y sus Admiradores Contemporáneos. Capítulo 3. – La Filosofía en el Siglo XX Latinoamericano: Avatares de un Proyecto Normalizador. Francisco Romero y el Proyecto Normalizador. Siglo XX e Historiadores de las Ideas. La Normalización como empeño recuperativo: El Testimonio de Miró Quesada. Del Proyecto Normalizador al Retorno a la Circunstancia: Las Confesiones Profesionales de Gaos. Vaz Ferreira en el Novecientos: Reencuentro con un Acto Fundacional. Conclusión.

Vattimo Gianni: *Creer Que Se Cree*.

Primera Edición. Editorial Paidós Studio. 1968.

127 pp.

Contenido: 1. – Retorno. 2. – El retorno y la filosofía. 3. – Herencia cristiana y nihilismo. 4. – Encarnación y secularización. 5. – Más allá de la violencia de la metafísica. 6. – Secularización: ¿una fe purificada?. 7. – La revelación continúa. 8. – Cristianismo y modernidad. 9. – Desmitificación contra paradoja: el sentido de la Kenosis. 10. – Desmitificar la moral. 11. –Desmitificar los dogmas. 12. – Secularización: el límite de la caridad. 13. – Ilustración reencotrada. 14. – Los contenidos de la fe. 15. – Paréntesis: la «cuestión moral». 16. – Retornar ¿adónde?. 17. – Una fe «reducida». 18.– Secularización contra pensamiento trágico. 19. – La razón y el salto. 20. – ¡Qué pena!. 21. – Post scriptum.

Desiato Massimo: *Nietzsche, crítico de la postmodernidad*.
Primera Edición. Monte Avila Editores Latinoamericana. 1998.
218 pp.

Contenido: Introducción. Nietzsche y la cultura: hacia una moral postmoderna. Consideraciones sobre el método. Capítulo I. La Definición de la Cultura y de sus Crisis. 1.1. –David Strauss y Schopenhauer: dos síntomas de la cultura occidental. 1.2. – Pasado y cultura: el problema de la conciencia histórica. 1.3. – Los equilibrios culturales: entre Dionisio y Apolo. 1.4. – Educación y cultura: el papel del Estado. 1.5. – Verdad y Cultura: el problema de una complicidad. Capítulo II. El Espíritu libre ante Cultura. 2.1. – La cultura entre el hombre intuitivo y el hombre racional. 2.2. – Indicios de cultura superior e inferior. 2.3. – Moral y cultura: historia de una utilidad. 2.4. – Cultura, tradición y espíritu libre. Capítulo III. El ÜBERMENSCH y la Nueva Cultura. 3.1. – Abigüedad del rebaño. 3.2. – Hacia el anuncio: del espíritu libre al Übermensch. 3.3. – El anuncio o el tiempo de la gran seriedad. 3.4. – Más allá del bien y del mal: los valores del Übermensch. 3.5. – El Übermensch y la transvaloración de la cultura. Capítulo IV. El ÜBERMENSCH como hombre crítico de la postmodernidad. 4.1. – Cuerpo y cultura. 4.2. – El Übermensch como hombre crítico de la cultura postmoderna. Consideraciones Finales: ÜBERMENSCH y SUJETO. Bibliografía.