

apuntes filosóficos

Revista semestral Vol.30 N° 59/2021 ISSN: 1316-7533 Depósito legal: pp 199202 df 275

Director Fundador:	Omar Astorga.
Director:	Nowys Navas.
Subdirector:	Luis Marciales.
Comité Editorial:	Omar Astorga, Luz Marina Barreto, Franklin Galindo, José Luis Ventura, María Guadalupe Llanes, José Julián Martínez, Carlos Villarino, Alirio Rosales, Gabriel Morales O., Gabriela Silva, Ricardo Da Silva, Kenny Angulo, Numa Tortolero, Jorge Machado, Jesús Baceta.
Consejeros:	Omar Astorga, Eduardo Vásquez, Erik del Búfalo, José Rafael Herrera, Francisco Bravo, Benjamín Sánchez, Ruperto Arrocha, Vincenzo P. Lo Monaco, Alberto Rosales, Fernando Rodríguez, Carlos Paván, Arnaldo Esté, Wolfgang Gil, Fabiola Vethencourt, Corina Yoris, Enrique González O.
Comité internacional:	Jean Grondin (Canadá), Agustín Martínez (Panamá), Alirio Rosales, Víctor García, Jessica Vargas y Héctor Jaimes (EE.UU.), María Lukac de Stier (Argentina), Julieta Marccone, Sergio Leroux y Carlos Sierra Lechuga (México), Fabiola Vethencourt, Juan Rosales y Julián Martínez (Ecuador), Alejandro Sobrino (España), Roberto Torretti (Puerto Rico).
Coordinador de este número:	Nowys Navas
Asistentes:	Aida Alvarado, Anthony Parra, Natalia González, Marko Físic.
Diseño de Portada:	Hibert Castillo.
Diagramación:	Hibert Castillo, Marko Físic, Aida Alvarado.
Traducción de resúmenes:	Ariadne Suárez
Evaluadores:	Comité editorial, Consejeros, Comité internacional e investigadores.

Dirección:

Escuela de Filosofía. FHE-UCV. Los Chaguaramos.1041. Caracas. Venezuela. Tel.: [+58212] 6052863.

Correo electrónico: apuntesfilosoficosrevista@gmail.com

Apuntes Filosóficos es publicada por la Escuela de Filosofía bajo los auspicios del Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico (CDCH-UCV)
Published in Venezuela

UNIVERSIDAD CENTRAL DE VENEZUELA

Rector: Víctor Rago

Vicerrectora Académica: María Fátima Garcés

Vicerrector Administrativo: José Balbino León

Secretaria: Corina Aristimuño

FACULTAD DE HUMANIDADES Y EDUCACIÓN

Decano: Pedro Barrios

Secretaria de Consejo de la Facultad: Solange Orta

Coordinadores

Académica: Mariángeles Payer

Administrativa: Lucelys Rodríguez

Postgrado: Pedro Barrios

Extensión: Luisa torrealba

Investigación: Mike Aguiar Fagúndez

DIRECTORES DE ESCUELAS

Escuela de Artes: Pedro barrios

Escuela de Bibliotecología: Xiomara Jayaro

Escuela de Comunicación Social: Hilayaly Valera

Escuela de Educación: Laura Hernández

Escuela de Filosofía: Jorge Machado

Escuela de Geografía: Orlando Cabrera

Escuela de Historia: Leonardo Bracamonte

Escuela de Idiomas Modernos: Carlos Saavedra

Escuela de Letras: Florence Montero

Escuela de Psicología: Mariemma Antor

DIRECTORES DE INSTITUTOS

Instituto de Estudios Hispanoamericanos: Rafael Viamonte

Instituto de Filología “Andrés Bello”: Dexy Galué

Instituto de Filosofía: María Carolina Álvarez

Instituto de Geografía y Desarrollo Regional: Karenia Colmenares

Instituto ININCO: Maria Gabriela Colmenares

Instituto de Investigaciones Literarias: Maria del Rosario Jimenez

Instituto de Psicología: José Eduardo Rondón

ÍNDICE

NOTA EDITORIAL

Nowys Navas (Universidad Central de Venezuela).....	6
«ARETÉ: LA EXCELENCIA DE LOS MAESTROS».....	11

ARTÍCULOS

<i>Azuaje, Manuel</i> (Universidad Central de Venezuela) “Marx en debate: tres discusiones venezolanas en torno a la alienación y la filosofía de la praxis”.....	22
<i>Barreto, Luz Marina</i> (Universidad Central de Venezuela) “Una escuela alemana. Las raíces alemanas de la Escuela de Filosofía de la UCV.....	57
<i>Chávez, Marcel</i> (Universidad Central de Venezuela) “Una objeción a la metafísica de fondo de la lógica modal. Revisitando la crítica de Vincenzo Piero Lo Monaco al esencialismo”.....	91
<i>De los Reyes, David</i> (Universidad de las Artes - Uartes) “Antonio Pasquali: un tempo filosófico en clave comunicacional”.....	113
<i>Herrera, José Rafael</i> (Universidad Central de Venezuela) “Opuestos contradictorios complementarios: Dos figuras emblemáticas de la filosofía en Venezuela”.....	136
<i>Pareles, Argenis</i> (Universidad Central de Venezuela) “Conversando con Heymann sobre la Ética Kantiana”.....	166
<i>Sánchez, Benjamín</i> (Universidad Central de Venezuela) “Juan David García Bacca, un filósofo nuestro: humano, demasiado humano”.....	199

TEXTOS Y DOCUMENTOS

IMPRESIONES

<i>Deniz, Deyvis</i> (Universidad Central de Venezuela) “Blas Bruni Celli. Celador del destino de la Universidad Central de Venezuela”.....	214
<i>Rosales, Alberto</i> (Universidad Central de Venezuela) “Heidegger en Venezuela. Recuerdos de cinco décadas”.....	218
<i>Vásquez, Eduardo</i> (Universidad Central de Venezuela) “Mi camino hacia Hegel”.....	227
<i>Vethencourt, Fabiola</i> (Universidad Central de Venezuela) “El profesor y el otro”. Una nota sobre Federico Riu.....	229

DOCUMENTOS

<i>Albujas Dorta, Miguel</i> (Universidad Central de Venezuela) “Los caminos de Juan Nuño: Un epígono de Platón”	231
--	-----

ENTREVISTAS

<i>Vethencourt, Fabiola</i> “La filosofía como instrumento genesiaco”: entrevista al Dr. Ernesto Mayz Vallenilla.....	239
---	-----

RESEÑAS

<i>Barreto, Luz Marina</i> “Libertad y Responsabilidad. Ensayos sobre ética, filosofía política y ontologías” Marianne Kohn Beker, Ediciones Espacio Anna Frank, 2024.....	246
Reseñas Curriculares de los Articulistas.....	252
Índice acumulado.....	258

APUNTES FILOSÓFICOS

EDICIÓN EXTRAORDINARIA PLURITEMÁTICA EN CONMEMORACIÓN DEL TRICENTENARIO DE LA UNIVERSIDAD CENTRAL DE VENEZUELA: SIGLO XX, TRADICIÓN Y RENOVACIÓN: MAESTROS FUNDADORES

EDITORIAL

SIGLO XX

TRADICIÓN Y RENOVACIÓN:

MAESTROS FUNDADORES

En buena medida la configuración actual de la Escuela de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela está unida al movimiento de la Renovación Universitaria: un proceso que hay que enmarcar, por una parte, dentro del dinamismo político consubstancial a la estabilización de la joven democracia venezolana y, por la otra, determinado por el espíritu revolucionario de los años 60. Entre la fundación de la Escuela de Filosofía del siglo XX y el devenir de la Universidad después de 1958, para nosotros, media la figura del Maestro fundador, Juan David García Bacca, quien –sometido siempre al vértigo de los cambios– debió asumir como Decano de la Facultad de Humanidades y Educación, tras la caída del General Marcos Pérez Jiménez.

A partir del 23 de enero de 1961, la nación empieza a regir sus destinos por la nueva Constitución de la República de Venezuela y los acontecimientos nacionales marchan entre álgidas diatribas políticas. Pero mientras la vida nacional transcurre en medio de alzamientos e insurrecciones, ilegalizaciones de partidos políticos (como el PCV o el MIR) y la irrupción de frentes de lucha armada articulados por las disidencias, la escuela de filosofía consolida el régimen anual: caracterizado por la férrea obligatoriedad de un pensum de estudios que incluía tanto el estudio como la especialización en griego o en latín. En efecto, la columna vertebral del régimen de cuatro años se centraba en las áreas de filosofía antigua, filosofía medieval, filosofía moderna y filosofía contemporánea, acompañada de sus respectivos seminarios obligatorios. Además de la obligatoriedad de las dos lenguas clásicas durante el primer año, para que luego el estudiante eligiera alguna y profundizara sus estudios en los años subsiguientes.

A finales de la década de los sesenta, empieza a hacer vida como estudiante el que, años más tarde, se convertiría en el dos veces electo como decano de la Facultad de Humanidades y

Educación: el profesor Benjamín Sánchez. Como él lo recuerda, antes de la Renovación, entre los egresados de la última promoción de la escuela de cuatro años estuvieron: el profesor Ludovico Silva y la catedrática venezolana de filosofía del derecho, la Doctora María Luisa Tosta; dos talentos *summa cum laude* enlazados vital y filosóficamente por sus notables divergencias.

En 1969, según cuenta Sánchez, la planta de profesores la integraban eminencias de talla del Dr. Ernesto Mayz Vallenilla, que prácticamente monopolizaba el cuarto año de la carrera. El Dr. Antonio Pasquali, con quién Sánchez recuerda haber cursado como estudiante un seminario obligatorio dedicado a la moral en Epicuro, y que pocos años más tarde se convertiría en un libro publicado. El Doctor Juan Nuño, con quien cursó Lógica Simbólica y Filosofía Antigua, que por entonces estaba centrada especialmente en Platón y Aristóteles. También recuerda el profesor Sánchez el haber cursado las materias de latín y de cultura y lengua griega, de la mano de las profesoras Ana Sábato di Polito y André Catrisse, respectivamente. Y, por si esto fuera poco, en aquel régimen anual, la Psicología era una de las materias obligatorias, y en ese momento la dictaba el eminente profesor Guillermo Pérez Enciso: fundador de la Escuela de Psicología y autor de un texto famoso en la época. Otros de los nombres que nos recuerda, el que por entonces fuera un aventajado estudiante –y que venía de recibir algunas clases de lógica matemática en la Universidad de Michigan– son los del Dr. Alberto Rosales y la profesora Victoria di Stéfano, ex esposa del profesor Pedro Duno (y una excelente profesora de Estética), el del Dr. Federico Riu (enseñando Marx), o también el del Dr. Manuel Granell (que se ocupaba de ética), así como los nombres de los profesores Romero y Alberto Castillo; profesor de Lógica (Romero) y de filosofía moderna (Granell). Entre otros tantos importantes profesores, distinguidos por sus incomparables estilos frente a la cátedra.

Testigo de excepción de una época de cambios, el joven –que llegó por accidente a la filosofía de la mano de su tío, el político venezolano y filósofo, Héctor Mujica– nos recuerda que la profesora Hernila de Pérez Perazo, fue la primera mujer directora de la Escuela, y que quizás fue ella quien estuvo al comienzo de la efervescencia del proceso que condujo a que casi todas las escuelas de la Facultad cambiaran del sistema anual al régimen semestral.

El proceso de la Renovación universitaria venía gestándose en los pasillos y en los cafetines desde 1968 y el fervoroso anhelo de los estudiantes apuntaba a ir más allá de la reforma

de la estructura universitaria. Estructura constituida por los principios de autonomía de pensamiento y de gestión, libertad de cátedra, democracia universitaria (expresada en la concreción del cogobierno estudiantil y en el mecanismo del voto) y en el principio de la autoridad académica (fundada en el sistema de ingreso y el ascenso a través de los concursos). En consecuencia, el clima estudiantil de la Renovación se expresaba de modos diversos y heterogéneos, precisamente en cuanto movimiento a contracorriente de la renovación institucionalizada de la Universidad que había tenido lugar en el marco de los principios y garantías de la Constitución del 61. En este sentido, y más allá de las lecturas que puedan dársele a la ampliación del poder universitario, podría decirse que el punto claro de esta revolución multicolor aspiraba a la renovación de la estructura de los estudios universitarios, y el voto de confianza habría que dárselo a los estudiantes, pues, según recuerda Benjamín Sánchez, entre 1968 y 1969, habiéndose inscrito unos sesenta estudiantes en el régimen anual de la Escuela de Filosofía sólo dos estudiantes pasarían al segundo año; él y Blas Bruni Celli.

Sánchez y Bruni Celli cabalgarían el Movimiento de Renovación Universitaria, el cierre de la Universidad Central de Venezuela durante el mandato del Presidente Rafael Caldera y, por supuesto, la transición entre el viejo pensum (de férrea obligatoriedad) y el actual pensum (caracterizado por una alta electividad, el cual brinda la oportunidad a los estudiantes de realizar un trabajo de investigación en el área de la filosofía que les haga latir el corazón y propiciando vocaciones y formaciones diferenciadísimas).

Sin la historia contada por el que fuera auxiliar de investigación del mismísimo Juan David García Bacca, no sabríamos cuánto de ficción hay en la afirmación de que los teóricos de la Renovación eran todos marxistas: cuando lo cierto es que no sólo la impulsaron Pedro Duno y Núñez Tenorio, sino que también les interesaba, por ejemplo, a Juan Nuño y Marisa Khon de Bekker. ¿Era Nuño un «revolucionario»? Quizás todos lo eran en el sentido de ser promotores de la remoción de una estructura que acababa frustrando potenciales filósofos, quién sabe si extraordinarios.

Ciertamente, no hay duda del protagonismo de Duno y Núñez Tenorio, quienes –al fragor de las fuerzas políticas que se entremezclaban en el ambiente universitario– tomaron a la Escuela por asalto. Lo que había empezado acompañado de un afán académico orientado a promover el sistema semestral y la elaboración de un trabajo de tesis como requisito de egreso, terminó

degenerando en una polarización vacía, que condujo a una tensión agotadora con los «tomistas» de aquel entonces. Pasados los años, Benjamín Sánchez recuerda con gracia el día en que él y otros estudiantes fueron a comunicarle a Pedro Duno que, en una Asamblea de Estudiantes, habían decidido «des-tomar» la Escuela (en aras de superar el caos y conseguir la auténtica renovación). Él dice que Duno los recibió con los pies posados encima del escritorio, vociferando con ferocidad, que él y los suyos «no entregarían la escuela nunca». Las anécdotas hacen que encarne un momento histórico del país y de la universidad, y a pesar de que cierto uso de la voluntad de fuerza no era ajeno al tiempo de revolución, es probable que, tácitamente, todos coincidieran en la preocupación por la asfixia que causaba la estrechez y el extremo rigor del viejo pensum a las nacientes vidas filosóficas.

Otra anécdota contada por Benjamín Sánchez nos ayuda a comprender el espíritu de los maestros. El Decano nos dice que tras la reapertura de la Universidad hubo el intento de mudar la escuela desde su sede natural, en el primer piso del edificio central de la Facultad, pretendiendo enviarla a una quinta alquilada en la Urbanización El Bosque. La reacción de Pedro Duno, Núñez Tenorio y Juan Nuño fue la misma: se negaron enérgicamente a dar clases fuera de la Ciudad Universitaria. La renuencia les costó a los profesores dos tipos de sanciones, al parecer Duno y Núñez Tenorio fueron expulsados de la docencia por un período de tiempo determinado, mientras que a Nuño se le suspendió el pago de sus salarios. La Quinta Vivian no alojó por mucho tiempo a las aulas de la escuela de Filosofía, que desde entonces y hoy siguen estando en su sede natural: a la izquierda del pasillo de Filosofía y Letras.

Desde el 31 de octubre de 1969 la Universidad Central de Venezuela pasó casi un año con las puertas de cerradas. ¿Hubo razones suficientes para acometer semejante medida extrema? Quizás sí. Indagaciones como la de Gioconda Espina sobre los años sesenta, ahondando en el rol de la mujer, desmitifican aquellas guerrillas y la lucha armada. En todo caso, lo cierto es que – cesado el allanamiento– se necesitó del concurso de las mejores voluntades para hacer volver las aguas a su cauce, y ahí estuvieron en la primera línea dos maestros de la filosofía venezolana: Federico Riu y Eduardo Vásquez, convertidos en máximas autoridades provisionales. Una muestra más de que los maestros saben cuándo deben entrar a dirigir la escena.

En medio del cese de actividades por causa del allanamiento, García Bacca mantuvo la Academia abierta preparando la traducción de la obra de Platón con Benjamín Sánchez.

Devueltos a la vida intramuros, Duno, Nuño y Núñez Tenorio ganaron juntos el lugar que tiene nuestra Escuela hoy en el Ciudad Universitaria de Caracas. Tras los avatares de la vida política, con discreción, un filósofo educado en la tradición del eminente paleógrafo Minio Paluello, asumió la dirección de la Escuela. En las manos de Guilio Pagallo estuvo la formación de tres de los mejores profesores de la siguiente generación: Carlos Paván Scipione, Omar Astorga y José Rafael Herrera. La conmemoración de los trescientos años de la Universidad Central de Venezuela encuentra nuevamente a la Escuela a merced de los avatares de la historia política del país, pero, del mismo modo, este ejemplar conmemorativo se convierte en un homenaje a los Maestros: homenaje en el que se unen las voces de los profesores formados en el siglo XX con las de los jóvenes profesores del siglo XXI, es una prueba fehaciente de que los tiempos difíciles vuelven a encontrar a esta Escuela, como siempre, ordenada a su fin último.

Nowys Navas

Directora de Apuntes Filosóficos

«Areté: la excelencia de los Maestros»

Alberto Rosales

Alberto Rosales nació en Caracas en 1931. Obtuvo su licenciatura en Filosofía en la Universidad Central de Venezuela y su labor docente empezó en 1960 en esta misma universidad. En 1970 se publica *Transzendenz und Differenz. Ein Beitrag zum Problem der ontologischen Differenz beim frühen Heidegger* (Trascendencia y Diferencia. Una contribución al problema de la diferencia ontológica en el Heidegger temprano) se trata de la tesis doctoral que defendió en Alemania. Con estas credenciales Alberto Rosales funda el Departamento de Filosofía y el Postgrado en Filosofía de la Universidad Simón Bolívar. Además, es cofundador de la Sociedad Venezolana de Filosofía, y en 1973 funda la pionera Revista Venezolana de Filosofía. Jubilado en 1983 continuó dictando cursos sobre Platón, Aristóteles, Kant, Husserl y Heidegger hasta 1998 en el Postgrado de la USB. En 1993 salió publicado su libro *Siete Ensayos sobre Kant*. En 2000 la prestigiosa editorial de Walter de Gruyter publica por primera vez, bajo el número 135 de la colección *Kant Studies*, la obra de un hispanoparlante, *Sein und Subjektivität bei Kant* de Alberto Rosales. En 2009 Rosales traduce la obra al castellano para la editorial argentina Biblos. En 2011 la Pontificia Universidad Católica de Chile le otorgó el Premio Internacional Franco Volpi, gracias a haber dedicado toda su vida a la Filosofía y más especialmente al pensamiento de Martin Heidegger. El Profesor Alberto Rosales es el más importante pensador venezolano vivo del siglo XX y XXI.

Antonio Pascualli

Antonio Pascualli nació en Italia en 1929 y fue un importante profesor universitario en Venezuela en el área de la filosofía moral y comunicación social. Estudió Filosofía en la Universidad Central de Caracas y se doctoró en La Sorbona de París, aunque también realizó estudios en la universidad de Oxford, así como en la de Florencia. Ciertamente, es considerado uno de los primeros en introducir en América Latina el pensamiento de la Escuela de Fráncfort. Asimismo, creó el Centro Nacional Audiovisual del Ministerio de Educación, así como el

instituto de Investigaciones de la Comunicación de la UCV. También, fue tanto coordinador del Proyecto RATELVE sobre política de la radiotelevisión pública (1974-78), como miembro del Consejo Nacional de la Cultura. Fue subdirector general de la UNESCO para el sector de la Comunicación y obtuvo el Premio Municipal de Literatura durante el año 1990. Entre sus obras más destacadas se encuentran: “Fundamentos gnoseológicos para una ciencia de la moral” (1959), “Comunicación y cultura de masas; Información audiovisual, antología de textos” (1960) y “El aparato singular. Análisis de un día de TV en Caracas” (1967).

Eduardo Vázquez

Eduardo Vázquez, hijo de padre venezolano, nació en Martinica. Fue profesor en la Universidad Central de Venezuela (UCV) en la escuela de Filosofía hasta 1983, donde impartió clases de historia, comunicación social y educación. También es conocido por haber fundado el postgrado de Filosofía en dicha universidad. Ciertamente, Vázquez se caracterizó por siempre buscar audiencias lo más amplias posible para poder propagar reseñas de libros y de trabajos filosóficos, por lo que sus artículos de prensa pasaron a la historia como seminarios de filosofía política. Vázquez fomentó el pensamiento crítico en sus estudiantes, promoviendo una reflexión profunda sobre la construcción de una metafísica contemporánea. Entre sus obras más distinguidas destacan: “Ensayos sobre la Dialéctica” (1982). “Estudio crítico de la Filosofía de Ortega y Gasset” (1994), “Filosofía y Educación” (1994), “Para leer y entender a Hegel” (1993), “Los puntos principales de la Filosofía de Hegel” (2008).

Ernesto Battistella

Ernesto Battistella fue un filósofo y lógico de origen argentino, naturalizado venezolano, que se interesó profundamente por la lógica formal y la filosofía analítica. En 1962 obtuvo la Licenciatura en Matemáticas por la Universidad de Wisconsin (Madison, EEUU) y en 1967 se graduó en Filosofía, mención *Summa cum Laude*, por la Universidad del Zulia (LUZ). Aunque se dedicó a la investigación de la matemática pura durante la década de 1960 (publicando *Elementos de la teoría de conjuntos* en 1964 y *Geometría Lineal* en 1966), rápidamente sus intereses se volcaron a la lógica como herramienta para el quehacer filosófico. La falta de

manuales en español sobre el tema lo motivó a publicar tres obras formativas en el campo, que fueron *Lógica simbólica* en 1967, *Syllabus de la lógica simbólica* en 1970 e *Introducción a la lógica simbólica* en 1973. Cabe destacar además que sus investigaciones sobre la filosofía angloamericana (Boole, Peirce y Russell), así como su temprana traducción de varias obras de Frege, en *Selección de textos de Gottlob Frege* de 1971, lo posicionan como un pionero de la tradición analítica en Latinoamérica. Su carrera como profesor universitario la desarrolló (desde 1967) en la Escuela de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Educación de la LUZ, de la que además fue director desde 1972 hasta 1975, y posteriormente en la Universidad Central de Venezuela, dictando cursos de lógica y filosofía de la matemática tanto en el pregrado como en el postgrado de filosofía.

Ernesto Mayz Vallenilla

Ernesto Mayz Vallenilla fue un prominente filósofo y profesor universitario venezolano. Este obtuvo su licenciatura siendo parte de la primera promoción de la Facultad de Filosofía y Letras (1950), donde también obtuvo el título de Doctor en Filosofía y Letras, Mención Filosofía (1954). Asimismo, completó sus estudios de postgrado en las Universidades alemanas de Göttingen, Freiburgim Br y München. Vallenilla fue rector/fundador de la Universidad Simón Bolívar, presidente de la Sociedad Venezolana de Filosofía y director de la Escuela de Filosofía y Letras de la UCV. Así pues, su obra aborda tanto temas filosóficos como intentos de trazar un panorama latinoamericano con valor universal, así como inquietudes políticas, educativas y sociales. Entre sus obras más destacadas se encuentran: “La Idea de la Estructura Psíquica en Dilthey” (1949), “Fenomenología del Conocimiento” (1956) y “El Problema de la Nada en Kant” (1965).

Ezra Heymann

Ezra Heymann nació en 1928, en Cernauti, una ciudad en las fronteras entre Rumania y Ucrania y falleció en Barcelona, España en el año 2014. A partir de 1977 ingresó a la escuela de Filosofía de la UCV. Huyendo del estalinismo y de antisemitismo emigró en 1953 a América del Sur, asentándose como docente en la Universidad de Montevideo, pero llegada la Junta Militar

golpista debió emigrar nuevamente logrando obtener una plaza de profesor e investigador en la Escuela de Filosofía de la UCV que ocupó hasta 2006, año en que se jubiló, aunque siguió ejerciendo el magisterio filosófico hasta 2014. El profesor Heymann fue un hombre de gran cultura filosófica, educado espiritualmente en la tradición de la conversación hermenéutica. Obtuvo su doctorado en la Universidad de Heidelberg bajo la guía de Hans Georg Gadamer. Especializándose en filosofía alemana clásica y contemporánea fue por tres décadas el catedrático de Kant por excelencia, atendiendo con la misma dedicación sus seminarios electivos sobre Schiller, Habermas, Popper, Stephen Toulmin o Robert Brandom. La memoria del itinerario del pensamiento de Heymann desplegado en la UCV exige el arqueo de los programas docentes semestrales, la revisión de las tesis de pregrado y postgrado que condujo, el registro de su ejercicio como jurado o la entrevista con los profesores expositores de la reunión de los viernes que fomentó por años. La disponibilidad de su interlocución fue la marca de su magisterio. Sus publicaciones abarcan un significativo número de artículos especializados. En 2019 se publicó en España una compilación de su pensamiento: *“Decantaciones Kantianas: Diecinueve estudios críticos y una revisión de conjunto”*.

Federico Riu

Federico Riu nació en España en 1925 y falleció en Venezuela durante el año 1985. Fue profesor universitario y filósofo, su legado se centra en la promoción del análisis crítico y la reflexión ética, influyendo en generaciones de estudiantes a través de su obra y dedicación a la educación. En 1949 empezó la carrera de Filosofía en la UCV. Así pues, en 1953 se nacionalizó como venezolano, y en 1954 recibe el título de licenciado con la máxima calificación, para luego partir a Friburgo para continuar sus estudios, donde tuvo la oportunidad de escuchar a Heidegger y a Eugene Fink. Sus áreas de estudio fueron principalmente la fenomenología, el existencialismo, y el marxismo, aunque como docente sus clases sobre Kant marcaron a varias generaciones. Entre sus obras más importantes se encuentran: *“Ontología del siglo XX”* (1966), *“Historia y totalidad”* (1968), *“Ensayos sobre Sartre”* (1968), *“Tres fundamentaciones del marxismo”* (1976) y *“Usos y abusos del concepto de alienación”* (1981).

Giulio Pagallo

Giulio F. Pagallo nació en Italia y en 1962, se unió a la Universidad Central de Venezuela, donde destacó como profesor y director de la Escuela de Filosofía. Egresado “*summa cum laude*” de la Universidad de Padua en 1951, Pagallo fue miembro fundador del “Centro para la historia de la tradición aristotélica” y contribuyó significativamente a la reestructuración del programa de estudios de la Escuela de Filosofía, así como al desarrollo del plan doctoral de la Facultad de Humanidades y Educación. Su obra se centra en la filosofía presocrática, la tradición aristotélica y la historia del aristotelismo, con investigaciones que han sido publicadas en diversas plataformas, incluyendo la “Enciclopedia Filosófica Italiana”. En efecto, Pagallo exploró las relaciones entre la filosofía universitaria italiana y la escuela lógica de Oxford, por lo que su enfoque metodológico gira en torno a la importancia del diálogo con el pasado para entender las inquietudes del presente, destacando la relevancia de los presocráticos en la filosofía contemporánea.

José Jara García

José Jara García fue un notable profesor universitario y académico, conocido principalmente por sus aportes en el campo de la educación y la pedagogía. Este nació en Chile en 1940, país en el que falleció a los 77 años. Hizo un máster en la Universidad de Texas, para luego doctorarse en Filosofía en la Universidad de München. Fue profesor titular en el Instituto de Filosofía de Universidad de Valparaíso (1992 y 2011). Luego, destacó profesor en la Universidad Simón Bolívar y Universidad Central de Venezuela (1977- 1992), así como traductor al español de múltiples escritos de Nietzsche. En efecto, su legado se manifiesta no sólo en sus publicaciones, sino también en su compromiso con la mejora de la educación superior en el país. Entre sus obras más destacadas se encuentran: “Perspectivas del pensar filosófico (2015), “F. Nietzsche, La ciencia jovial. ‘La gaya scienza’” (2013), “Filosofía en movimiento. Primer coloquio de movilidad estudiantil” (2013) y “La política en la era de la globalización” (2007).

José Rafael Núñez Tenorio

José Rafael Núñez Tenorio es un prominente académico y profesor universitario venezolano en el campo de la filosofía y las ciencias sociales. Este nació en 1933 y murió en 1998. Así pues, es conocido como un investigador marxista controversial, distinguido dentro de diversos círculos intelectuales dentro y fuera del país. Núñez Tenorio ha contribuido significativamente a la formación de profesionales competentes en el país, destacándose en la promoción de la educación profesional. Se destacó por su capacidad de fomentar el respeto y la tolerancia en un entorno académico diverso, donde coexistían ideas opuestas. Su legado se refleja en su papel como mentor de figuras como José Rafael Herrera y su influencia en la formación de una generación de pensadores críticos. Entre sus contribuciones más significativas se encuentran sus investigaciones sobre el hegelismo y el marxismo, así como su compromiso con la reconciliación de antítesis en el pensamiento filosófico.

Juan David García Bacca

Juan David García Bacca fue un notable filósofo, profesor universitario, ensayista y traductor. Nacido en 1919, es distinguido por su profundo impacto en la educación y la cultura en Venezuela y América Latina. Realizó estudios de humanidades, filosofía y teología en el Seminario Claretiano de Solsona. Luego, en 1928, estudió física y matemática en Alemania. En efecto, en 1943 se convirtió en docente de la UCV para luego, en 1952, adoptar la nacionalidad venezolana. También, fue decano de la Facultad de Humanidades y Educación (1959-1960), así como director fundador del Instituto de Filosofía. Juan David García Bacca fue defensor tanto del pensamiento crítico como de la investigación interdisciplinaria. Además, fue un influyente traductor y divulgador de obras filosóficas. Entre sus publicaciones más reconocidas se encuentran: “Los Presocráticos” (1943), “Elogios de la técnica” (1968), “Introducción literaria a la filosofía” (2000), “Humanismo teórico, práctico y positivo según Marx” (1965) y “Antropología filosófica contemporánea: diez conferencias” (1955).

Juan Nuño

Juan Antonio Nuño Montes llegó a Venezuela en 1947, huyendo de la Guerra Civil Española. Fue un filósofo y profesor universitario nacido en España en 1927. Cursó estudios en la UCV obteniendo el título de Licenciado en Filosofía y Letras, mención Filosofía, en julio de 1951, formando parte de la primera promoción de dicha carrera. A la par, Nuño también se desempeñaba como docente en los liceos “Andrés Bello” y “Juan Vicente González”. Por sus méritos académicos como estudiante del régimen anual, la UCV le otorgó una beca para cursar estudios de postgrado en lógica en la Universidad de Cambridge, y del mismo modo también pudo cursar estudios de postgrado en Historia de la Filosofía en La Sorbona. En 1953 ingresó como profesor de la Escuela de Filosofía, pero su docencia se vio interrumpida en 1955 por el cierre de la Universidad Central de Venezuela ordenado por Marcos Pérez Jiménez. Derrocada la dictadura, retoma la vida académica en la UCV y en 1962 publica su libro *Dialéctica platónica. Su desarrollo en relación con la teoría de las formas*, trabajo que le había servido para habilitarse como doctor en Filosofía gracias a una tesis tutorada por Juan David García Bacca. Dentro de la UCV, ofreció tanto clases de filosofía antigua, medieval, etc., como seminarios de metafísica. Además, fue uno de los primeros en analizar en Venezuela el pensamiento de autores como Martin Heidegger, publicando en Caracas *La revisión heideggeriana de la historia de la filosofía* (1962). Por aquellos años, Nuño también formó parte del Consejo de la FHE-UCV entre 1959 y 1964. Sus diversos intereses han dejado una huella importante dentro de la filosofía contemporánea en Venezuela. Como apunta Benjamín Sánchez en la semblanza que escribe de Nuño en *Episteme NS*, Vol.32 (2012): “En 1972 creó, en la UCV, los estudios de postgrado en Lógica y Filosofía de la Ciencia, donde dictó las cátedras de lógica, epistemología y metodología de las ciencias; amén de seminarios especializados sobre autores contemporáneos como Russell, Wittgenstein y Carnap, entre otros, al igual que sobre temas de filosofía analítica, del lenguaje y de la ciencia”. Pero sobre la extensa y heterogénea producción intelectual de Juan Nuño, su hija Ana Nuño ha dejado registro, convirtiéndose en la mejor albacea de su pensamiento.

León Rozitchner

León Rozitchner fue un influyente filósofo y profesor universitario argentino nacido en 1924, el cual estudió en París, donde se licenció y obtuvo el grado de doctor. Es conocido por sus

trabajos sobre filosofía política, ética y el psicoanálisis. Durante los años 50, Rozitchner formó parte de la revista “Contornoque”, para la que se reunían los mejores ensayistas de la época. Su pensamiento se caracterizó tanto por la crítica a la modernidad, como por el análisis de la subjetividad. Entre 1976 y 1985 fue exiliado, por lo que se trasladó a Caracas, donde fue profesor de la Universidad Central de Venezuela, así como director del Instituto de Filosofía de la Praxis e investigador del Centro de Estudios del Desarrollo. También, abordó temas como la identidad, la cultura y la violencia, dejando un legado en el pensamiento crítico contemporáneo. Entre sus obras más destacadas se encuentran: “Freud y los límites del individualismo burgués” (1972), “Freud y el problema del poder” (1987), “Moral burguesa y revolución” (1963), “Las Malvinas: de la guerra sucia a la guerra limpia” (1985), “Ser judío” (1968) y “Acerca de la derrota y de los vencidos” (2011).

Ludovico Silva

Luis José Silva Michelena, también conocido como Ludovico Silva, fue un filósofo, escritor y profesor universitario venezolano, conocido por su enfoque en el pensamiento crítico y su análisis del marxismo en el contexto latinoamericano. Cursó estudios de Filosofía y Letras en Madrid, para luego continuar su formación en la Sorbona (Paris) y en Alemania, país en el que profundizó en la literatura y la filología romántica. Se encuentra dentro de los pensadores venezolanos más importantes del siglo XX y entre sus obras sobresalen sus estudios y críticas al marxismo ortodoxo. También, tuvo un rol crucial tanto en el ámbito cultural, como en el académico de Venezuela, siendo director del programa de radio “La palabra libre”, así como colaborador en múltiples revistas y periódicos. Su legado perdura en la enseñanza de la filosofía en la Universidad Central de Venezuela, donde fue profesor, y en su compromiso con el rescate de ideas que siguen siendo relevantes para comprender la realidad latinoamericana. Entre sus publicaciones más distinguidas se encuentran: “El estilo literario de Marx” (1971), “Teoría y práctica de la ideología” (1971), “Belleza y revolución: ensayos temporales” (1979), “Humanismo Clásico y Humanismo Marxista” (1982) e “In Vino Veritas” (1977).

Pedro Duno

Pedro Duno fue un político, poeta, editor, filósofo y profesor universitario venezolano, reconocido por su gran influencia en el pensamiento crítico y la educación en América Latina. Este nació en 1932 y falleció en 1998, formado en la tradición filosófica europea. Así pues, fue director del Punto Negro, medio de comunicación que causaría su exilio. Su trabajo se centró en la ética, la epistemología y la filosofía de la educación. Ciertamente, a través de sus obras y su labor docente, Duno dejó una huella significativa en la filosofía contemporánea en Venezuela. Entre sus obras más importantes se encuentran: “Marxismo-leninismo-bolivariano” (1969), “Los doce apóstoles. Proceso a la degradación política” (1975) y “La pipa rota, en coautoría con Domingo Alberto Rangel” (1979).

Artículos

Marx en debate: tres discusiones venezolanas en torno a la alienación y la filosofía de la praxis

Manuel Azuaje

(Universidad Central de Venezuela)

Marx en debate: tres discusiones venezolanas en torno a la alienación y la filosofía de la praxis

Manuel Azuaje
(Universidad Central de Venezuela)

Resumen: El siguiente ensayo busca ilustrar algunas aproximaciones a la obra de Karl Marx durante la segunda mitad del Siglo XX en Venezuela, con especial énfasis en los aportes de los profesores que constituyeron el departamento de filosofía de la praxis de la Escuela de Filosofía de la UCV. Con ello se quiere destacar la relevancia de estas investigaciones como una corriente dentro de los estudios de filosofía. Sin embargo, queremos demostrar a su vez que la obra de Marx no ocupó exclusivamente a profesores marxistas o marxólogos, sino que una de las características de su estudio fue el debate llevado a cabo con la participación de profesores de otros departamentos y corrientes. Para ello presentaremos tres discusiones en torno a Marx: la primera sobre la alienación, entre Ernesto Mayz Vallenilla y Eduardo Vásquez; la segunda centrada en ese mismo tema, pero dos décadas después, entre Federico Riu y Ludovico Silva; y, por último, la cuestión de la vigencia del marxismo, con aportes de Juan Nuño, Vladimir Lazo y José Rafael Núñez Tenorio.

Palabras clave: Marx, Alienación, Discusión, Vigencia, Praxis.

Abstract: In the following essay we have set as our main goal to illustrate certain Venezuelan approximations to the works of Karl Marx during the mid-twentieth century emphasizing specially the contributions made by the Philosophy of Praxis Department professors, from the School of Philosophy from Universidad Central de Venezuela (UCV). Furthermore, we want to highlight these studies as a stream within philosophical studies. We also want to demonstrate, however, that the works of Marx were not only taken up by Marxist or Marxologist professors, but that in the debates, one of the main characteristics was the active participation of professors that belonged to other departments and streams. Three discussions of Marx's works will be presented: the first one between Ernesto Mayz Vallenilla and Eduardo Vásquez about alienation; the second one takes up the same topic, but it takes place two decades later with the participation of Federico Riu and Ludovico Silva; and lastly, the present day validity of Marxism including Juan Nuño's, Vladimir Lazo's and José Rafael Núñez Tenorio's contributions.

Keywords: Marx, Alienation, Discussion, Validity, Praxis.

I

Deseamos iniciar este ensayo con un abreboca ilustrativo de la idea transversal que planteamos: que las aproximaciones filosóficas a Marx desarrolladas en la segunda mitad del siglo XX en Venezuela contaron con la participación entusiasta y dinamizadora de autores no marxistas. Por eso resulta paradigmático reseñar brevemente el primer caso. Juan David García Bacca no sólo es uno de los pioneros en la escuela de filosofía de la UCV, sino el fundador y director del Instituto de Filosofía, además de ser ampliamente reconocido por sus trabajos en historia de la filosofía, lógica y filosofía de la ciencia, pero poco se habla hoy en día de las obras y espacio que dedicó al pensamiento de Marx.

Cualquier rastreo de los primeros indicios de la aparición de Marx en el repertorio filosófico-académico venezolano terminará encontrándose con el aporte del filósofo español, cuyo trabajo fue de gran impacto en generaciones más jóvenes. Si Ludovico Silva y José Rafael Núñez Tenorio pudieran considerarse como dos ejes fundamentales en la interpretación filosófica de Marx hecha en Venezuela, ambos tienen en común a García Bacca. Al respecto dice Ludovico “yo le debo a García Bacca una buena parte de lo que soy”¹, y Núñez Tenorio culminará y presentará con García Bacca su tesis doctoral *Teoría y método de la economía política marxista*, un trabajo que inició en París en colaboración con Louis Althusser, Etienne Balibar y otros. El filósofo español no se consideraba a sí mismo marxista, y como deja claro Ludovico, “[Marx] le interesaba no por ‘marxista’, sino porque Marx es el hombre más importante después de Cristo”. Más allá de lo altisonante de esta afirmación, lo cierto es que, sin declararse marxista, y precisamente a razón de ello, las numerosas páginas dedicadas a Marx que escribió García Bacca dieron pie a otros trabajos de alto valor filosófico que partían del hecho de que el filósofo de Tréveris no podía ser ignorado en la historia de la filosofía.

Cuando la pluma de Juan David García Bacca ya había dado varios de sus frutos más importantes, apenas tres años después de iniciada la década de los años sesenta, arrancó su aproximación a la obra de Karl Marx. Un trabajo de gran densidad, cuyo rigor y centralidad le valió un lugar destacado en la obra del filósofo Raúl Fornet-Betancourt *Transformación del marxismo*, texto dedicado a la historia del marxismo en América Latina y que seguiremos en esta presentación. Si bien, de acuerdo con la afirmación de Federico Riu en el coloquio Bases y

¹ SILVA, Ludovico. *Belleza y revolución*, Caracas, Fundarte, 2011. p 311.

Tendencias Actuales de la Filosofía, en la segunda mitad del siglo XX las tendencias que dividieron a la filosofía fueron el positivismo lógico y el marxismo, García Bacca desarrolla, siendo crítico de ambas corrientes, un abordaje directo de la obra de Marx que entre otras cosas permitió recibir en castellano una primera edición de la tesis doctoral de Marx *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro*, texto utilizado aún en las clases de filosofía de la praxis en la Escuela de Filosofía de la UCV. Este “giro hacia Marx”², como lo caracteriza Fornet-Betancourt, inicia con la publicación en 1963 de la obra *Metafísica natural estabilizada*, en donde se habría propuesto:

... transformar la metafísica radicalmente, esto es, indicar el camino que la metafísica debe emprender para dejar de ser una mera filosofía interpretativa y constituirse en una forma de saber que pueda ser considerada al mismo tiempo como una contribución efectiva a la tarea de la transformación del mundo histórico.³

Esta comprensión del proyecto de García Bacca es similar a la que recoge Ludovico Silva cuando reivindica la cita de su maestro, según la cual, “la metafísica si ha de ponerse –por decisión pluscuamtrascendente– a ser actual, tiene que decidirse a dejar de ser metafísica interpretativamente e intentar, con atentados inclusive, transformar, el mundo”⁴. Para nadie pasa por debajo de la mesa la similitud entre este planteamiento y la onceava tesis sobre Feuerbach. De acuerdo con Fornet-Betancourt, esta propuesta presenta una crítica a la organización capitalista desde un punto de vista técnico, con lo cual “se orienta aquí, empero, mucho más en la visión heideggeriana para la interpretación de la técnica que en el planteamiento de Marx ...”⁵. Por lo que la *Metafísica* de García Bacca no es una obra marxista, en tanto no emplea el método dialéctico como único criterio, sino que más bien en ella hay una propuesta para que la metafísica sea una metaeconomía. Es por esto que se trata del momento del “giro” hacia Marx y no aún el de su asimilación. Esto ocurrirá en la próxima obra *El humanismo teórico, práctico y positivo según Marx*, de 1965, donde “aceptará el programa filosófico y sociológico de Marx como el horizonte explícito de su propia reflexión, si bien con base en una reconstrucción original de la filosofía de Marx”⁶.

² FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Transformación del marxismo. Historia del marxismo en América Latina*, México, Plaza y Valdéz, 2001, pp 301-302.

³ *Ibíd.*

⁴ En SILVA, Ludovico. *Óp. Cit.*

⁵ *Óp. Cit.*, p 303.

⁶ *Ibíd.*

El trabajo que va a ser considerado la mayor expresión de esa asimilación vendrá unos años más tarde, en 1973, con la publicación de las *Lecciones de historia de la filosofía*. En este texto se da la “elaboración sistemática de su planteamiento interpretativo, ofreciendo una reconstrucción global de la obra completa de Marx desde su peculiar perspectiva”⁷. Ahí, desarrolla una lectura del proceso a través del cual ocurre la *Aufhebung* en el ser humano, llevando a cabo una traducción que será clave en los estudios de filosofía de la praxis en Venezuela: transustanciación. Va a ser esta palabra, más allá de las connotaciones teológicas que García Bacca conoce perfectamente, la que mejor expresa aquello que interesa a Marx cuando utiliza *Aufhebung*. Siguiendo el recorrido de esta categoría, el filósofo reconstruye la obra de Marx para desarrollar una interpretación del método dialéctico. Como explica Fornet-Betancourt:

La interpretación de García Bacca puede, pues, en el fondo ser entendida como el intento de fundamentar esa convicción, o de hacerla comprensible, precisamente a través de una reconstrucción de la filosofía de Marx que demuestre que el movimiento de la 'transustanciación' responde realmente a la dinámica interna que anima el programa de Marx.⁸

Una de las consecuencias de este trabajo es que, viniendo de otras tradiciones y con la autoridad cultivada, como se ha dicho, García Bacca reivindica el carácter filosófico de la obra de Marx y la trata en el cierre de sus *Lecciones* a la altura de cualquier otro filósofo analizado. A su vez, en el margen del marxismo, realiza una interpretación original del “programa filosófico” de Marx, que lo coloca dentro de un “proceso histórico que no solamente permanece abierto, sino que tiene también que ser puesto continuamente a prueba”⁹. De igual modo, antecediendo otras interpretaciones mucho más recientes y que se han tenido como novedosas, tiende unos puentes sólidos entre Marx y Kant, en tanto que de este último el primero tomará la necesidad de la transformación de lo real por medio de la crítica. No en vano, tal como hiciera Kant, Marx antecederá el título de muchas de sus obras con el adjetivo de “Crítica”. No es este el lugar para desarrollar extensamente el Marx de García Bacca, pero sí nos parece ejemplar su aproximación a esta lectura heterodoxa, filosóficamente abierta y libre en el ejercicio intelectual que tendrá un impacto fundamental en el trabajo de Ludovico Silva y en la formación y la obra tardía de Núñez Tenorio, entre tantos otros. Además, como veremos, muchos más se aproximarán a Marx desde la rigurosidad filosófica, algunos de manera provocadora, otros, innovadora, pero todos

⁷ *Ibíd.*, p 304.

⁸ *Ibíd.*, p 305.

⁹ *Ibíd.*

interesados en alimentar la discusión y el debate, probablemente gracias a la puerta que abrió uno de los más importantes filósofos de habla hispana.

II

El concepto de alienación en el pensamiento de Karl Marx fue el centro de una polémica que ocupó varias décadas de la segunda mitad del siglo XX en diversos filósofos venezolanos referentes del pensamiento latinoamericano. Aunque se trata de discusiones generadas entre intelectuales académicos de la Universidad Central de Venezuela, la arquitectura teórica de los planteamientos tenía suficiente cuerpo y alcance para confrontar –en algunos casos de manera expresa– a las diversas posturas globales en torno a esta temática fundamental en el pensamiento marxista de la época.

Si bien, luego de la publicación tardía de los *Manuscritos económicos y filosóficos* de Marx en 1932, la alienación se convirtió en un concepto clave del marxismo, la mayoría de los participantes de esta polémica en torno a semejante categoría no se especializaban en esta doctrina teórica. Exceptuando a Ludovico Silva, los restantes participantes de la discusión, tales como Mayz Vallenilla, Eduardo Vásquez y Federico Riu, estaban más cerca de Heidegger, de Hegel o de diferentes filósofos contemporáneos, que del propio Marx, lo que sin lugar a dudas resulta el aspecto más atractivo y enriquecedor de la discusión que nos interesa recuperar en las próximas páginas.

Primera discusión. Mayz-Vásquez en torno al concepto de alienación en Marx

En el año 1964 la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad del Zulia, en ocasión de su V aniversario, organizó un coloquio titulado La Idea del Hombre en la Filosofía Contemporánea, en el que participa Ernesto Mayz Vallenilla con la ponencia “Del hombre y su alienación”. A la par, el filósofo y exegeta hegeliano Eduardo Vásquez también presenta un trabajo en dicho evento, titulado “En torno al concepto de alienación en Marx y Heidegger”, cuyo tratamiento no es otro que una respuesta crítica al planteamiento de Mayz Vallenilla. De modo que, este acto en la universidad del Zulia se convierte en la cuna de una polémica sobre el concepto de alienación que se extenderá, con otros exponentes y a la luz de otros problemas,

durante casi dos décadas. Comencemos por mostrar algunos de los rasgos más importantes y polémicos del aporte de Mayz.

Mayz Vallenilla y la raíz metafísica de la alienación

Mayz Vallenilla aborda el problema de la alienación desde un diálogo entre Marx y Heidegger para contribuir con ello a “un futuro encuentro entre ideologías que hoy sostienen una enconada y ciega lucha”¹⁰, con lo que asume el llamado a pensar el problema del hombre en la filosofía contemporánea, ya que en definitiva la intención de la convocatoria no era otra que “enhebrar un diálogo entre las diversas corrientes doctrinarias que inciden en la disputa contemporánea de semejante problema”¹¹.

La propuesta de Mayz resulta bastante irreverente respecto de los sólidos dogmas del materialismo marxista de la época. Su texto se propone nada más y nada menos que encontrar la *raíz metafísica* de la alienación, no en su sentido general, sino en tanto concepto del propio Marx. Es decir, Mayz no se propone criticar la falta de metafísica en el tratamiento marxista de alienación, sino más bien poner a este fenómeno en relación con determinados problemas que “encuentran su asiento en la antropología marxista, a través de cuyo análisis es posible detectar claramente aquellas bases o raíces metafísicas que lo sustentan”¹². Mayz, quien trabajó la noción de alienación en los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844* –como era común no sólo en Venezuela, sino en la corriente global del marxismo, problema reduccionista que afronta Ludovico Silva en su obra *La alienación como sistema*–, considera que la situación de sometimiento y explotación en la que Marx ubica al ser humano para revelar su alienación, es harto favorable para su propósito, porque:

Semejante situación ofrece realmente la ventaja de patentizar, en forma excepcionalmente concreta, no solo una serie de caracteres esenciales que configuran su propia estructura, sino a la par algunas de las raíces o fundamentos de donde aquellos mismos caracteres brotan y adquieren su razón de ser.¹³

¹⁰ MAYZ, Ernesto, *Del Hombre y su alienación*. Archivo PDF. Versión digital del texto publicado en el libro Travesías del pensar. Caracas, IESALC, Unesco. 1999 <https://es.scribd.com/document/232079559/Del-Hombre-y-Su-Alienacion-Por-Ernesto-Mayz-Vallenilla>.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibid.*, p 18.

¹³ *Ibid.*, p 17.

Mayz se propone revelar que en la propia forma de exposición en la que Marx desarrolla el problema de la alienación, es posible descifrar los fundamentos y raíces que otorgan sentido a este concepto.

Ahora bien, ¿cuáles son esas “soterradas raíces” metafísicas de la alienación, en las que insiste Mayz que puede fundarse el sentido ontológico de esta categoría, de acuerdo al propio tratamiento marxista? Según el filósofo zuliano se trata de la condición de finitud y menesterosidad que Marx otorga al ser humano. Dice Mayz:

Para Marx el hombre es un *ser natural* (*Naturwesen*), cuya originaria estructura ontológica – por ser justamente la de un ente necesitado o menesteroso– requiere entrar en comunicación directa con la naturaleza a fin de satisfacer aquellas necesidades.¹⁴

Esta relación originaria del ser humano con la naturaleza “se afinca y enraíza, de tal manera, en su estructura de ser necesitado, finito o menesteroso”¹⁵. Es decir, el ser humano se relaciona con la naturaleza a partir de su propia estructura ontológica que lo impulsa a saciar sus necesidades vitales, cuyo trato originario no expresa otra cosa que su finitud. Es entonces el carácter finito del hombre lo que constituye el fundamento o raíz metafísica de la alienación:

La necesidad del hombre es una manifestación donde encuentra exteriorización y cumplimiento la más radical característica *ontológica* que define su existencia: *la finitud en cuanto tal*. Es justamente semejante *finitud* –como estructura óntica-ontológica de la existencia– el suelo nutricio y el horizonte metafísico en el cual se enraíza la condición alienada del hombre y es a partir de ella –en cuanto ingrediente fundamental de la esencia o naturaleza del ente humano– que brotan y se originan todos los rasgos concomitantes que configuran el perfil de la alienación.¹⁶

Sobre el carácter finito del ser humano, como estructura ontológica suya, se levanta la posibilidad de la alienación. Esto refiere a lo que el autor denomina raíz metafísica, cuyo concepto de corte heideggeriano se propone encontrar el fundamento de la alienación en la propia estructura ontológica del ser humano, antes que en los factores económicos y sociales. La finitud es el contenido fundamental de semejante estructura. Pero, ¿por qué Mayz encuentra en el carácter finito del ser humano la raíz metafísica de la alienación? Justamente porque al ser un ente menesteroso y completamente dependiente de la naturaleza, el ser humano no puede satisfacer sus necesidades esenciales en y por sí, requiriendo, por el contrario, salir fuera de sí para satisfacerlas en la naturaleza exterior. Ello lo sitúa en una posición de vulnerabilidad en la

¹⁴ *Ibíd.*, p 7.

¹⁵ *Ibídem.*

¹⁶ *Ibíd.*, p 20.

que debe necesariamente alienarse, a partir de la configuración social en la que se halla el trabajo, en el particular régimen de producción económica. Sin embargo, la finitud como raíz metafísica de la alienación, confiere solo la posibilidad de su realización y no necesariamente su factibilidad. Por eso el autor habla de la finitud como *suelo nutricio* sobre el cual se enraíza la condición alienada del hombre. Tal como se dijo antes, la condición finita del hombre se expresa en su relación de menesterosidad con la naturaleza, pero “semejante relación del hombre con la naturaleza [...] no significa aún alienación”¹⁷, más bien todo lo contrario, “en su relación prístina y originaria con la naturaleza, y en tanto que mediante ella satisface sus necesidades perentorias, el hombre no es un ser alienado”¹⁸. De modo que, en el trato urgente de satisfacción de necesidades que el ser humano tiene con la naturaleza, no se encuentra aún la alienación. En este sentido,

La alienación surge únicamente cuando, por obra misma de la actividad del hombre —esto es, del trabajo—, el producto de ello, en lugar de ser destinado a la satisfacción de sus necesidades, se ve despojado de semejante condición y finalidad, cobrando *eo ipso* una existencia independiente con respecto al hombre que originalmente lo produjo, hasta concluir por convertirse en algo opuesto a él mismo como un ser ajeno y autónomo.¹⁹

Con la tesis de la raíz metafísica, Mayz no está negando el postulado marxista del extrañamiento del trabajador respecto al propio producto de su trabajo, el cual en las condiciones vigentes de producción se le enfrenta como un objeto extraño, cuyo destino es someterlo antes que servir para satisfacer sus necesidades vitales. En esto estaría de acuerdo con los marxistas. Lo que viene a aportar Mayz, desde una lectura heideggeriana, es que el principio último de la alienación debe ubicarse en la propia estructura ontológica del ser humano, que lo hace susceptible a la alienación. Si el ser humano no fuera finito, menesteroso ni absolutamente dependiente de la naturaleza, no tuvieran lugar en su estructura ontológica los elementos que lo llevan a extrañarse de su propia esencia.

De este modo, para Mayz, la alienación queda constituida como un rasgo antropológico del ser humano, en la medida en que el origen más radical de la alienación debe ubicarse en los rasgos innatos del propio ser del hombre, y no en factores históricos y sociales, como lo establece la doctrina marxista. Sin embargo, Mayz no necesita salir del discurso de Marx para

¹⁷ *Ibíd.*, p 7.

¹⁸ *Ibídem.*

¹⁹ *Ibídem.*

revelar la cualidad antropológica de la alienación, sino adentrarse agudamente en los más finos detalles de su pensamiento, ya que:

En efecto, si libremente buscamos esclarecer su pensamiento, en tal sentido, hemos de ver que el más radical origen de la alienación se funda en un rasgo tan consubstancial, e innato de la propia existencia, que en base suya, parecería quedar configurada y determinada la estructura óntica-ontológica –es decir la esencia (wesen)– del ente humano como ser natural.²⁰

Entonces, Mayz asegura encontrar las propias raíces metafísicas de la alienación en el pensamiento del autor alemán, con lo cual queda configurado como un fenómeno antropológico. Esta afirmación haría saltar de la silla a cualquier defensor materialista de la concepción marxista de la alienación –tal como ocurre efectivamente con Eduardo Vásquez, como veremos más adelante. Sin embargo, Mayz no puede dejar de reconocer que la estructura ontológica prepuesta en la obra de Marx resulta un rasgo tan débil como inconstante, por lo que asegura que “Marx se inclina entonces hacia una suerte de ocultamiento o desvirtuación de semejantes raíces, negando de hecho las propias premisas que sustentan su concepción antropológica”²¹, o transformándola de una forma radical en función de la utopía comunista.

En cierta forma Mayz admite lo polémico que resulta su planteamiento, pero asegura que no puede ser de otra manera si se quiere explotar al máximo el contenido problemático de la alienación en función de poder decir algo sobre el ser humano. Le parece que los exégetas marxistas cerraron el problema con sus postulados ortodoxos. Por eso reivindica su abordaje al problema “en lugar de repetir o aceptar simplemente las afirmaciones y tesis marxistas (como desgraciadamente ocurre en la estéril ortodoxia de sus fastidiosos exégetas)”²² lo cual tiene como fruto que esas tesis marxistas “se conjuguen a la luz y en la fuerza de un diálogo, con perspectivas que aparentemente le son extrañas”²³, como la heideggeriana, con la cual pretende realizar un aporte problemático al concepto marxista de alineación.

Cierto es que la filosofía de Heidegger ha hecho de la finitud humana un asunto crucial, sobre lo cual se apoya Mayz para generar un diálogo entre este y Marx en torno al concepto de alienación. Dicho diálogo le abre la puerta a la formulación de interrogantes filosóficas descuidadas por los marxistas más tradicionales de la época. Con la concepción antropológica de

²⁰ *Ibíd.*, p 20.

²¹ *Ibíd.*, p 21.

²² *Ibíd.*, p 18.

²³ *Ibídem.*

la alienación, desde la perspectiva de la filosofía de Heidegger, Mayz vuelve a colocar a este concepto en el centro de las preocupaciones ontológicas sobre el ser humano, preguntándose si la alienación es producto de la situación económica y social de determinada época, o si por el contrario constituye un *a priori* existencial que configura su existencia. Aunque sabe la respuesta que desde el marxismo se da a esta pregunta, la cual, según su juicio, se refiere a la propiedad privada como una especie pecado original, considera fundamental la pregunta “¿es ella verdaderamente originaria o tiene, a su vez, su origen en otra causa, razón o fundamento?”.²⁴ Con ello, Mayz Vallenilla intenta afectar a algunos interlocutores dispuestos a asumir el desafío de pensar la alienación como problema clave del ser humano, encontrando a Eduardo Vásquez dispuesto a discutir los supuestos más polémicos de su planteamiento.

La respuesta de Vásquez al planteamiento metafísico de Mayz

Eduardo Vásquez se toma muy en serio la tesis de Mayz Vallenilla, a quien le intenta refutar, no solo su planteamiento sobre al concepto de alienación de Marx, sino incluso los postulados heideggerianos que lo sustentan. Su respuesta entonces busca también confrontar la noción de alienación del propio Heidegger y la exégesis que el filósofo zuliano hace de él. En esta ocasión sólo atenderemos la disputa en torno al concepto marxista, que en definitiva es la que nos interesa.

Aunque Vásquez es reconocido como uno de los más grandes exégetas hegelianos de Venezuela, se postra frente a Mayz como un convencido marxista, dispuesto a confrontar los postulados metafísicos más controversiales del filósofo zuliano respecto al concepto de alienación en Marx.

Nuestro autor empieza reprochándole a Mayz el hecho de relacionar las bases materiales (“constantes fácticas”) de la existencia humana, no a los contenidos históricos y sociales a los que se encuentran unidos de manera indisoluble, sino a aquella estructura óntica-ontológica, y por tanto trascendental que se sitúa como principio último de la existencia humana. Según Vásquez, con ello se aplica el ideal de fundamentación propio de *Ser y tiempo*, en cuyo desarrollo teórico la estructura óntica-ontológica se erige como un constante *a priori* de los contenidos concretos, dinámicos y cambiantes de la realidad material del ser humano.

²⁴ *Ibíd.*, p 20.

Este reproche de Vásquez lo conduce directamente a criticar la concepción de finitud que Mayz atribuye a Marx, en donde supuestamente el ser humano, por tratarse de un ser natural, está condenado a subordinarse de manera pasiva a la naturaleza, quedando indefenso ante los modos deficitarios de relaciones sociales que expresa el intercambio. La concepción presupuesta de finitud sobre la que se levanta la vulnerabilidad del ser humano, es justamente lo que Vásquez viene a reprochar, porque “el hecho de que el hombre tenga necesidades y trabaje para satisfacerlas es justamente lo que lo hace ser existente, lo que denota la existencia auténtica y no es un defecto o una falla”²⁵. Es decir, lo que para Mayz es la raíz metafísica que hace al hombre susceptible de alienación, para Vásquez resulta el principio de su existencia auténtica.

De hecho, Vásquez, quien como buen hegeliano conoce y estudia el alcance del concepto de finitud usado por el existencialismo, en relación a lo infinito y lo absoluto como cualidades también propias del ser humano, observa en este concepto como principio de vulnerabilidad, una pretensión de oposición finito-infinito propia de vicios religiosos arrastrados por cierta filosofía especulativa. Dice Vásquez:

La inclusión del hombre en la categoría de lo finito, en oposición al ser infinito, absoluto, independiente y autónomo, el cual es considerado como ser verdadero y real, es una oposición establecida por la teología y recogida por la filosofía especulativa.²⁶

No se trata para Vásquez de negar el concepto de finitud que puede estar presupuesto en la obra de Marx, sino de discutir las implicaciones que Mayz pretende darle para justificar su condición de raíz metafísica. En todo caso, dice Vásquez que la concepción materialista “acepta la finitud y la menesterosidad, pero ve en ellas las características del ser verdadero”²⁷, y no el principio de vulnerabilidad del ser humano que lo arroja directamente a la alienación.

Según el principio materialista de Marx, y siendo fiel a su pensamiento expreso, el fundamento de la alienación no se encuentra en la estructura ontológica del ser humano, ni en la finitud como su raíz metafísica, sino en “la división del trabajo que parcela y mutila a los hombres por efecto del sistema capitalista”²⁸ en cuya situación el ser humano y sus necesidades

²⁵ VÁSQUEZ, Eduardo. *En torno al concepto de alienación en Marx y Heidegger*, Caracas, Monte Ávila, 1969. p 36

²⁶ *Ibíd.*, p 40.

²⁷ *Ibíd.*, p 41.

²⁸ *Ibíd.*, p 39.

vitales encuentran que “el sistema no le permite satisfacer total y humanamente dichas necesidades, y, consecuentemente, no permite el desarrollo total del hombre”²⁹.

Con esta afirmación, Vásquez niega el carácter antropológico que Mayz le confiere al concepto de alienación de Marx, y se postra frente a su concepción con la postura de que el único fundamento posible de la noción marxista de alienación son los factores económicos y sociales que el mismo filósofo alemán describe tanto en los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, como en muchas otras de sus obras. Sin embargo, según Vásquez, querer ver fundamentos metafísicos en la noción de alienación de Marx es forzar sus textos a afirmar premisas que difícilmente pueden sostenerse, y por lo tanto, someter su pensamiento a una suerte de desnaturalización, lo que lleva a Mayz a situarse fuera del punto de vista teórico de Marx. Estas duras críticas de Vásquez hacia la hermenéutica heterodoxa de Mayz, respecto al tratamiento marxista de la alienación, pudieran interpretarse como una mutilación del intento de diálogo que aquel pretende forjar entre Heidegger y Marx, en función de pensar un problema humano completamente vigente. Sin embargo, habría que considerar que a nuestro filósofo hegeliano no le presiona ningún deber de complacencia ante un tratamiento dialógico del concepto de alienación que considera, cuando menos, problemático. Para Vásquez “el profesor Mayz llega a una posición premarxista”³⁰, cuya argumentación supone aspectos que el propio Marx combatió y discutió con sus antecesores idealistas, tales como la tendencia a presentar principios últimos de fenómenos que afectan al ser humano, determinados por “estructuras eternas liberadas de todo contenido material”³¹. Afirmación de Vásquez que deja ver su cercanía epistemológica con el marxismo, sin ser propiamente un representante icónico de esta corriente dentro del pensamiento marxista del siglo XX venezolano.

Sin ser nuestro interés determinar quién está asistido por mayor razón en esta discusión, nos queda es referirnos a lo interesante que resulta este debate entre dos grandes filósofos venezolanos que, antes que marxistas, son genuinos pensadores en busca de revelar el alcance filosófico de uno de los conceptos más importantes del sistema teórico de Marx. Asumen que sobre el concepto marxista de alienación puede decirse mucho sobre el ser humano y los grandes problemas que le impone la sociedad contemporánea. Destacamos la dedicación teórica de

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibid.*, p 57.

³¹ *Ibid.*, p 35.

ambos profesores, porque actualmente cada vez se hace más común la tendencia a dejar los problemas planteados por Marx a los marxistas, mientras que los que no lo son se acercan al marco categorial del filósofo alemán sólo para refutarlo. Nos recuerdan entonces ambos profesores de la UCV que no hace falta ser marxista para reivindicar filosóficamente a Marx, ni dejar de serlo para tender puentes ante sus limitaciones teóricas.

Federico Riu frente al debate Mayz-Vásquez: recepción y crítica

La primera discusión sobre la alienación entre Mayz Vallenilla y Eduardo Vásquez, que acabamos de reseñar, data del año 1964, pero no es hasta 1968 que ve luz, en libro impreso, el ensayo de Mayz, y un año después, en 1969, el de Vásquez; ambos bajo el sello editorial de Monte Ávila Editores. Sobre estas versiones consolidadas, editadas y revisadas por los autores, el filósofo hispano-venezolano Federico Riu realiza la primera reseña de dicha discusión, una década y media después, en 1981, año en el que publica su obra *Usos y abusos del concepto de alienación*, su más importante estudio sobre el tema. Lo que quiere decir que la recepción y crítica de Riu sobre la discusión Mayz-Vásquez, se encuentra ya nutrida del bagaje investigativo que nuestro autor venía desarrollando en esos mismos años en torno al concepto de alienación.

Bajo el título “El tema de la alienación en la filosofía venezolana”, publicado originalmente en la *Revista Venezolana de Filosofía*, en 1981, Riu se dedica a exponer los planteamientos más importantes y polémicos de Mayz, para posteriormente confrontarlos con la crítica realizada por Vásquez. Sin pretender situarse en una casta imparcialidad, Riu hace notar su posición teórica ante ambos planteamientos, lo que no significa que haya dejado de exponer cada tema por separado de la manera más objetiva posible.

Es justamente el aporte crítico de Riu el que nos interesa recuperar en esta ocasión, a partir del cual deja notar algunos límites y desafíos que presenta la discusión Mayz-Vásquez, en torno al concepto marxista de la alienación.

Riu, en el desarrollo de su reseña, se muestra evidentemente más crítico con la postura metafísica de Mayz que con las contestaciones hegelomarxistas de Vásquez. Sin embargo, considera que independientemente del juicio que puedan merecer, “ambos trabajos constituyen un material de gran utilidad para todo el que quiera profundizar en la temática de la

alienación”.³² Sus desacuerdos no afectan el reconocimiento de la altura filosófica con la que se aborda la temática en disputa.

Aunque Riu celebra el diálogo entre Marx y Heidegger establecido por Mayz, para pensar filosóficamente el problema de la alienación, no termina por convencerle la fundamentación ontológica que lo habilita a plantear el hallazgo de una “raíz metafísica” en la concepción marxista de la alienación, y mucho menos que Marx sea quien muestra y oculta a la vez semejantes raíces. Dice Riu:

En primer lugar, uno no sabe por qué Mayz entiende como “raíz metafísica” y “finitud” el hecho de que el hombre sea un ser necesitado [...] Tampoco resulta muy convincente la sospecha de que Marx se inclina hacia una suerte de ocultamiento o desvirtuarían de semejantes raíces. Esto, francamente, carece para nosotros de todo sentido.³³

Esta cita revela que Riu cuestiona el corazón del planteamiento de Mayz, y no simplemente algunos elementos aislados del mismo. Fundamentar metafísicamente la alienación en Marx, más que no convencerle, como inicialmente afirma, le parece que no tiene sentido alguno. Sin embargo, el sinsentido que encuentra Riu no es pretender justificar una raíz metafísica en la alienación humana –como pudiera ser en definitiva la postura de Vázquez– sino pretender encontrar dicha raíz en el pensamiento y obra de Marx. En este punto es donde ubica el centro del problema de la concepción metafísica de Mayz. A este respecto dice: “El problema de esta idea básica de la concepción de Mayz surge, claro está, en intentar descubrirla y legitimarla en la filosofía de Marx”³⁴. Ello supone no solo un forzamiento excesivo de su teoría, sino también un tratamiento cuestionable de sus textos, en el cual sobrestima elementos parciales y aislados de diferentes textos del autor alemán.

Semejante crítica nos hace pensar de inmediato que Riu se encuentra más cerca de la posición de Eduardo Vázquez en esta discusión, lo cual no es del todo cierto ni completamente falso.

Decimos que no es del todo cierto porque el autor de esta reseña crítica reivindica el carácter polémico y provocador del planteamiento de Mayz, el cual hace que vuelvan a relucir interrogantes en torno a fenómenos de la alienación que Vázquez no toma en cuenta y despacha

³² RIU, Federico, “El tema de la alienación en la filosofía venezolana”. *Obras Completas*. Caracas, Monte Ávila, 2004, p 330.

³³ *Ibíd.*, p 333.

³⁴ *Ibídem.*

sin concederle importancia. En este sentido dice Riu que “Vásquez no parece, a primera vista, tener en cuenta el problema planteado por Mayz y la orientación de su discurso”³⁵, del cual surgen preguntas tales como, si el sistema capitalista es un sistema creado por el hombre, ¿en qué lugar buscar entonces la raíz o el fundamento de su imperfección como fuente de la alienación? Al no responder este tipo de interrogantes:

Mayz podría argumentar que Vásquez cierra la cuestión en el punto en que precisamente debe ser abierta. Vásquez pone en el capitalismo el fundamento de la alienación del hombre, pero parece olvidar que es el hombre el que crea el capitalismo.³⁶

Aunque Riu no está de acuerdo con la forma en la que Mayz resuelve este problema, el cual lo lleva a usar el concepto de finitud como fundamento de la alienación, sí reivindica el aspecto crítico en el que se orienta su planteamiento, cuyo sentido fundamental es volver a pensar el asunto de las bases originarias de la alienación. Este planteamiento exige una profunda revisión filosófica de los principios últimos de este fenómeno, los cuales son despachados cuando se responde desde el lugar de los factores económicos y sociales. Por eso la respuesta de Vásquez puede interpretarse como un desafortunado despacho del problema, justamente en el punto en que debe ser atendido.

Ahora bien, decimos que no es del todo falso pensar que Riu le da la Razón a Vásquez en esta disputa, por el hecho de que aquel estima correcta la forma en que este construye su argumento crítico hacia la tesis de Mayz. Dice nuestro autor que:

Este a priori ontológico, que Mayz atribuye al pensamiento de Marx (a su idea del hombre como ser natural), es lo que es objeto de la crítica de Vásquez, en una forma que estimamos correcta.³⁷

Es decir, a Riu le parece que Vásquez critica de forma correcta el mismo principio de Mayz con el que él está en desacuerdo. Esto por consecuencia lógica los hace estar de acuerdo. La cuestión es que el punto que los hace coincidir no es cualquiera, sino justamente el núcleo central de la tesis de Mayz: el descubrimiento de una raíz metafísica de la alienación, cuya justificación se puede encontrar en la obra del propio Marx. Esta es la razón por la cual Riu se presenta mucho más crítico con Mayz que con Vásquez, aunque con ambos polemiza en determinados puntos.

³⁵ *Ibíd.*, p 341.

³⁶ *Ibídem.*

³⁷ *Ibíd.*, p 339.

En esta reseña crítica de la discusión Mayz-Vásquez, Riu nos deja ver algunos desafíos que considera importantes atender, como lo son el cuestionarse algunos planteos filosóficos en torno al concepto de alienación, que las corrientes más tradicionales del marxismo han dejado por fuera. Ello lo lleva a seguir madurando su concepción filosófica de la alienación, núcleo central de la discusión que ya para la fecha de la recepción de este debate había sostenido con Ludovico Silva en prensa, y que posteriormente se iba a poder consolidar en un planteo mucho más maduro y completo en su libro *Usos y abusos del concepto de alienación*, el cual a su vez encontraría ciertas respuestas en *La alienación como sistema*, de Ludovico Silva. Este contexto es justamente el que nos abre las puertas para la presentación de la segunda discusión que nos interesa reseñar.

Segunda discusión. Alienación, ¿categoría filosófica o socioeconómica?

La segunda discusión en torno al problema de la alienación en Marx es protagonizada por los filósofos venezolanos Federico Riu y Ludovico Silva, ambos profesores de la UCV. El debate explícito empieza en 1972 y se extiende hasta 1983, ya de forma más sutil e indirecta. La primera etapa de su polémica se desarrolla en prensa, específicamente en la sección “Papel literario” de *El Nacional*, en donde ambos filósofos discuten de manera directa en torno al carácter filosófico y económico del concepto de alienación. La segunda etapa de la contienda se produce ya con obras escritas, las cuales se pudieran comprender como una síntesis de los grandes rasgos de las posiciones propias en torno al concepto de alienación, sistematizadas de manera tan general que les permite discutir con las diferentes corrientes globales ocupadas del tema de la alienación. En esta segunda etapa ambos pensadores no se mencionan mutuamente, pero maduran y esquematizan de forma mucho más compleja los puntos clave de la discusión que mantuvieron casi una década atrás. Nos referimos a los textos *Usos y abusos del concepto de alienación* escrito por Federico Riu en 1981, y a *La alienación como sistema*, escrito por Ludovico Silva en 1983.

La discusión Riu-Silva empieza cuando el segundo escribe un artículo titulado “La alienación: ¿concepto filosófico?” (1972), publicado en *El Nacional* como respuesta a dos breves ensayos escritos anteriormente por Riu sobre ese mismo tema. Aunque lamentablemente no tenemos acceso a los materiales originales de esa primera interpelación, sí contamos con la respuesta de Riu al texto de Ludovico, titulado “La alienación ¿concepto económico?” (1972),

cuyo desarrollo y citas respecto a los argumentos de Ludovico, nos permite reconstruir al menos en sus rasgos generales el sentido de la discusión.

En el artículo de Silva “La alienación ¿concepto filosófico?” se hacen unas primeras referencias hacia los ensayos de Riu, cuyo sentido antes que revelar discrepancias, expresan más bien “una continuidad problemática”³⁸, respecto de los supuestos filosóficos del fenómeno de la alienación. Los primeros ensayos de Riu se trataron básicamente de sustentar dos cosas: por un lado, dudar del valor empírico del concepto filosófico de la alienación; y por el otro argumentar que un uso de este concepto adecuado a las exigencias metodológicas de las ciencias supone despojarlo de referencias éticas y metafísicas. Sobre la base de este planteamiento, Silva parece estar de acuerdo con Riu en el primer aspecto, y se concentra en polemizar sobre el segundo, es decir, sobre el carácter científico que subyace al concepto de alienación, tal como Marx lo trata. Mientras Riu pretende sustentar que el concepto de alienación tal como ha sido presentado en la historia de la filosofía no puede pretender una función empírica en las ciencias, Silva quiere demostrar que ese concepto bajo el tratamiento que Marx le otorga es justamente un concepto medible, demostrable y, por tanto, perfectamente científico. Es decir, al parecer Silva considera que la intención presupuesta en el argumento de Riu es una suerte de reivindicación de la alienación como concepto filosófico, sobre la base de su imposibilidad como noción científica. De manera que Silva se propone entonces demostrar cómo semejante concepto, sin dejar de ser el utilizado por la filosofía, es bajo el pensamiento de Marx, un concepto medible y, por tanto, adecuado a la metodología de las ciencias.

En este sentido, Silva empieza explicando a grandes rasgos que el significado fundamental del concepto de alienación que Marx desarrolla en *El Capital* se sustenta en el carácter bifacético de la fuerza de trabajo, cuya doble condición es ser valor de uso y valor de cambio. En este sentido, explica que la fuerza de trabajo es un valor de uso capaz de tener un valor de cambio, esto es, capaz de llegar a ser mercancía. Continúa explicando Silva que cuando el capital entra en juego en esta relación, según palabras de Marx, “aliena su valor de uso y realiza su valor de cambio”³⁹, por lo que se convierte de inmediato en algo ajeno y hostil al dueño natural de la fuerza de trabajo. En este momento de la argumentación comienza a contestarle firmemente a

³⁸ RIU, Federico, “La alienación: ¿concepto económico?”. *Obras completas*. Caracas, Monte Ávila, 2004, p 267.

³⁹ SILVA, Ludovico, “La alienación: ¿concepto filosófico”. En RIU, Federico, “La alienación: ¿concepto económico”. *Obras completas*. Caracas, Monte Ávila, 2004, p 268.

Riu que este proceso de alienación lejos de expresar relaciones metafísicas, revela hechos medibles, por lo que el concepto no puede ser considerado acientífico:

De modo, pues, que en este proceso de alienación del trabajo, el trabajador no pierde nada parecido a su “esencia humana”: no pierde una sustancia metafísica, sino pura sustancia física y mental [...] enajena su fuerza de trabajo, la aliena a cambio de un salario que es menor de lo que ella produce. El excedente se lo queda el dueño del capital. Este excedente, plusvalor o plusvalía es algo perfectamente *medible*. Y es la medida de la alienación del trabajo. De modo que no es válida la objeción según la cual la alienación es un concepto acientífico porque no es susceptible de medición o cómputo. Tampoco es válida la objeción de que haría falta el concepto filosófico y no manejable de “lo propio”, para designar aquello de lo cual se separa el trabajador en el proceso de alienación: en efecto, el trabajador no es despojado o se separa de ninguna idea o concepto: se separa y es despojado del valor de uso de su fuerza de trabajo, mediante la realización del valor de cambio de la misma, cosa que es tan perfectamente estudiable por las ciencias empírico-sociales, como el sistema salarial de la sociedad capitalista.⁴⁰

Con este bloque argumentativo, Ludovico Silva le señala a Riu que el concepto de alienación no presupone necesariamente un sentido metafísico, puesto que tal como Marx trata esta noción, el trabajador no se extraña de su esencia humana, ni de una sustancia inmaterial, sino de su fuerza de trabajo, material y mental, la cual no es recompensada, sino apropiada por el capital en la medida que se queda con el excedente de trabajo no pagado en el salario. Dicho excedente, que no es más que el plusvalor, es perfectamente medible, tanto que puede entenderse como la “medida de la alienación del trabajo”. Ludovico entonces considera que la alienación es un concepto tan medible como medible es el plusvalor, por lo que se perfila a considerar que la alienación está más cerca de ser un concepto económico que filosófico.

Ante esta firme postura de Silva respecto a la alienación, sustentada en la obra de Max, Riu responde con un artículo titulado “Alienación, ¿concepto económico?” (1972), en cuyo desarrollo se dispone a criticar dos elementos centrales del planteamiento de Silva: El primero es que reprocha el uso que el autor da a ciertas categorías marxistas, en la medida en que Silva “da por sentado, por ejemplo, que el concepto de ‘fuerza de trabajo’ es inteligible y evidente por sí mismo”⁴¹, al igual que asume a la plusvalía como un concepto perfectamente medible, incluso “contra la opinión de muchos destacados economistas y exégetas marxistas”⁴² que niegan la posibilidad de que este concepto sea medible, afirmando incluso que jamás ningún marxista lo ha

⁴⁰ *Ibídem*.

⁴¹ RIU, Federico, “La alienación: ¿concepto económico?” *Op. Cit.*, p 268.

⁴² *Ibídem*.

logrado medir. Termina estas afirmaciones diciendo “yo confieso que abrigo menos seguridad que Silva sobre el indiscutible valor teórico de algunos de estos conceptos marxistas”⁴³.

El segundo elemento que Riu critica es el más importante de todos: asegura que Silva utiliza ambiguamente dos significados distintos del término alienación, el significado filosófico y el jurídico:

Creo que Silva utiliza ambiguamente los dos significados (jurídico y filosófico) del término “enajenación”: venta o cesión de algo (*Veräußerung*) y extrañamiento o devenir ajeno (*Entfremdung*). La ambigüedad de tal uso afecta negativamente el contenido de su artículo.⁴⁴

Riu, quien no es un especialista en la obra de Marx, toma este argumento del sociólogo Frances Pierre Naville, el cual asegura que en *El capital* casi no figuran los términos *Entfremdung* y *Etäusserung*, tomados de Hegel, sino que por el contrario figura en su mayoría el término jurídico *Veräußerung*, cuyo uso se refiere a la transacción compra-venta de la fuerza de trabajo. De ser así, Silva estaría sustentando todo su argumento de la alienación como categoría económica central de la obra de Marx en un *crasso* error de traducción que deja caer todo lo que se levanta sobre él. De modo que, si por lo que Silva entiende como extrañamiento, devenir otro de sí (*Entfremdung*), realmente significa en *El Capital* venta o cesión de un bien (*Veraüßerung*), entonces no tiene fundamento alguno para decir que la alienación en Marx no presupone un sentido filosófico. Por eso dice Riu que si realmente Silva está recurriendo en esta ambigüedad terminológica, “entonces me parece que la pregunta del título de su artículo ‘La alienación, ¿concepto filosófico?’ no ha sido respondida”⁴⁵.

De modo que este argumento le sirve a Riu para seguir sosteniendo la tesis de que la alienación presupone necesariamente un sentido filosófico y que su uso epistemológico, es decir, adecuado a la metodología de las ciencias empíricas, exige abandonar todo tipo de referencias metafísicas. Sin embargo, Silva pudiera argumentar que Riu se basa en una fuente de segunda mano para sustentar la atrevida afirmación de que en *El capital* predomina casi totalmente el sentido jurídico y no filosófico de alienación. La veracidad del argumento de Riu estaría entonces subordinada a la buena labor investigativa de Neville. Esto de alguna manera resulta un punto débil para su intento de refutación.

⁴³ *Ibíd.*, p 269.

⁴⁴ *Ibídem.*

⁴⁵ *Ibíd.*, p 272.

De cualquier manera, la discusión sigue abierta. El carácter filosófico o económico de la alienación humana se resiste a definirse en unos cuantos artículos de prensa. Probablemente se siga resistiendo a determinarse de manera clara y distinta, sean cuales sean los argumentos y los exponentes. Esa es la cualidad de un problema filosófico. Pero de lo que sí están seguros los autores, es de que deben aclararse a sí mismos y continuar una discusión que ha quedado inconclusa. En este sentido ambos filósofos escriben importantes libros cuyo tema central deja ver un desarrollo, maduración y complejidad de los principales argumentos que sustentan los puntos clave de cada uno en la discusión.

Casi una década después de esta primera discusión, Federico Riu publica su obra *Usos y abusos del concepto de alienación*, (1981) y dos años más tarde Ludovico Silva hace lo propio con su libro *La alienación como sistema* (1983). Como se dijo antes, en estos textos los autores no se mencionan directamente, seguramente porque el fin último de semejantes títulos no es discutir expresamente uno con el otro, aunque sí desarrollar de manera extensa los núcleos problemáticos de las posturas de cada uno. Es en este sentido que la discusión sigue viva y continúa de forma subyacente.

En su libro *Usos y abusos del concepto de alienación*, Riu afronta un problema epistemológico fundamental, el cual consiste en revelar los esquemas implícitos en los actuales usos del concepto de alienación. Tales esquemas se expresan en dos significados distintos que subyacen al uso que desde la filosofía y las ciencias humanas se le ha dado al concepto de alienación: el significado *empírico descriptivo* y el significado *axiológico*. El primero se refiere a cualquier situación histórica en la que el ser humano se encuentre dominado por formas de praxis social, las cuales se presentan autónomas ante él. Se entiende como empírico porque aquel sometimiento humano es perfectamente demostrable por cualquier rama de las ciencias empíricas: sociología, economía, antropología, etc. El significado *axiológico* se pone de relieve mediante el hecho de que el concepto de alienación supone la necesidad de la superación de las formas de praxis social que alteran la esencia humana, por lo que esta tesis exige la introducción “de un criterio axiológico que establezca una comparación entre lo que dichas formas sociales son, en cuanto formas empíricas, fácticas, dadas, y lo que ellas *deberían ser*”⁴⁶.

⁴⁶ RIU, Federico. *Usos y abusos del concepto de alienación*. Obras completas, Caracas, Monte Ávila, 2004, p 142.

Entonces, sobre la base de este concepto se levanta un conflicto epistemológico no advertido por los exponentes del concepto de alienación, sobre todo desde las ciencias sociales. Si el uso predominante fuera únicamente el empírico descriptivo, pudiera ser funcional a la ciencia en la medida en que sirve para describir una situación medible. Sin embargo, el significado axiológico introduce un elemento filosófico y por tanto empíricamente incontrolable, pues no hay manera empírica de demostrar que la naturaleza humana ha sido alienada por un tipo específico de relaciones sociales. En este sentido dice Riu que:

La sociología, la historia o la economía, por ejemplo, pueden describir y explicar, desde diversos ángulos, la actual organización social del trabajo, pueden compararla con otras formas del pasado, pero ninguna de estas ciencias puede legitimar la tesis de que la actual organización debe ser superada por no corresponder a la verdadera esencia del sujeto humano.⁴⁷

Riu está mostrando que el significado empírico descriptivo de la alienación es funcional y útil a la ciencia, pero no así su significado axiológico. Que este pretenda un lugar en la metodología científica supone superar dos operaciones teóricas prácticamente contrarios a ella: “establecer el concepto de verdadera esencia humana” y “admitir que el paso del ser al deber ser es lógicamente correcto”⁴⁸. Mientras la primera operación exige la caracterización de un objeto no caracterizable por la metodología científica, el segundo conlleva la falacia naturalista de desprender el ser del deber ser, el cual implica un paso inadecuado desde el punto de vista lógico.

Riu quiere revelar con todo esto, la aporía que lleva implícita el uso del concepto de alienación. De modo que pretender hacer de este concepto una noción científica exige superar dicha aporía. Como puede verse, nuestro autor está retomando, de una forma mucho más compleja y esquemática, el tema central de la polémica con Ludovico Silva, el cual consistió en revelar el contenido filosófico presupuesto en la noción de alienación, cuyo carácter metafísico inhabilitaba su uso por parte de las ciencias sociales.

Ludovico Silva, por su parte, en *La alienación como sistema* también se propone desarrollar ampliamente los núcleos fundamentales de su discusión con Riu, pero, hay que decirlo, sin afrontar el desafío epistemológico que este impuso. Silva, en primer lugar, reconoce,

⁴⁷ *Ibíd.*, p 142.

⁴⁸ *Ibídem.*

a diferencia del primer debate, que la alienación en Marx puede ser comprendida como un concepto filosófico, pero bajo otros supuestos distintos a los de la filosofía especulativa:

La alienación en Marx puede ser considerada como un concepto filosófico, pero no al estilo hegeliano, no al estilo especulativo. Es filosófico porque es un concepto de la máxima generalidad, aplicable al entero sistema de pensamiento de Marx y aplicable a toda la historia conocida. Pero sus raíces, su basamento están en la teoría económica-social de Marx.⁴⁹

Es decir, Silva comienza por reconocer el carácter filosófico del concepto de alienación de Marx, pero sustentado en la forma de uso del concepto y no en su contenido. Es decir, es filosófico por su forma de extensión y aplicación –tal como exigen ser los conceptos filosóficos, según el autor– pero en cuanto al contenido que determina el concepto, “sus raíces y basamentos” siguen encontrándose en las relaciones económicas expuestas en la teoría de Marx. En este sentido Silva reafirma que “la alienación es el paso universal del valor de uso al valor de cambio”⁵⁰, por lo que su contenido sigue hallándose en un hecho histórico-económico.

El proyecto de presentar a la alienación como sistema, supone un estudio exhaustivo de este concepto a lo largo de las obras de Marx, las de juventud y las de madurez, en cuyo recorrido se reafirma el uso filosófico del término, usado de manera científica. Con ello Silva reafirma su posición ante Riu y una respuesta ante su intento de refutación. Finalmente, el hecho de que en el primer capítulo Silva empiece con la pregunta “La alienación: ¿categoría filosófico-antropológica o categoría socioeconómica?”⁵¹ como punto más polémico y central a aclarar, revela a todas luces que su diálogo con Riu sigue abierto, con cuyo texto intenta dar respuestas más contundentes.

Con esta pregunta de Ludovico Silva no se revela solo que el diálogo entre este y Riu sigue abierto, sino que, en general la discusión venezolana en torno al concepto de alienación en Marx, iniciada en la década de los sesenta, está para la época, plenamente vigente. El carácter filosófico o económico del concepto de alienación en Marx fue el centro del debate entre profesores de la Universidad Central de Venezuela, que, para el año de la publicación del texto de Ludovico, llevaba ya casi dos décadas. Este extenso diálogo no revela otra cosa que el nivel de compromiso filosófico de nuestros profesores ucevistas, dispuestos a plantear los más profundos e importantes problemas en torno a un concepto que para nuestra época sigue siendo de la mayor

⁴⁹ SILVA, Ludovico, *La alienación como sistema*, Caracas, Alfadil, 1983, p 11.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ *Ibid.*, p 15.

importancia. Además, este diálogo revela aún más: que la obra de Marx es una fuente filosófica de la cual son capaces de surgir los más importantes problemas filosóficos, cuyo reconocimiento y desarrollo no tiene porqué venir de una cerrada secta marxista.

Tercera discusión. ¿Tiene vigencia el marxismo?

En esta sección desarrollaremos un debate que inició a finales de los años ochenta y ocupó más de una década. Los cambios en la Unión Soviética abrieron la puerta para profundizar la pregunta sobre la vigencia del marxismo, ya que el propio bloque del este parecía asumir una actitud autocrítica respecto a los límites del modelo político y económico. Esta cuestión no fue ajena a la filosofía, desde donde participaron algunos filósofos venezolanos a través de artículos, ensayos y libros que intentaron dar una respuesta al tema, o al menos problematizarlo. Parte de estos aportes fueron elaborados para ser publicados en la revista *Diálogo Abierto*, creada en 1987 con la intención de abrir un espacio para el intercambio de ideas en la UCV; el primer número debía dedicarse a la vigencia o caducidad del marxismo, y pese a que se reunieron buena parte de las colaboraciones al final el número no fue publicado. El compilador, Francesco Carrabs Caracciolo terminó editando los textos en un libro que vio la luz más de 15 años después, *Dándose contra el muro*, donde dividió los intercambios en las secciones de filosofía, economía y política. Para abrir este tema tomaremos los textos escritos para la sección de filosofía: la propuesta de Juan Nuño y la respuesta de Vladimir Lazo.

Los límites epistemológicos. Una revisión de Juan Nuño

En su texto, “Vigencia o prescripción del marxismo”, escrito en 1988, Juan Nuño se propone una revisión “desde el punto de vista epistemológico” de los límites de la teoría propuesta por Marx. De entrada, define que las tres tesis que deben someterse a revisión serían: 1) la tesis de la correspondencia, 2) la tesis hermenéutica y 3) la tesis dualista. La primera y la tercera serán presentada en conjunto por la relación entre sí, ya que la correspondencia se complementa con la inclinación hacia una de las tendencias del dualismo presentado. Nuño establece, luego de caracterizarla como “ingenua”, que la teoría de la correspondencia se expresa en que una “interpretación del conocimiento” según la cual, siguiendo la línea aristotélico-tomista, se supone que “conocer es establecer una relación de correspondencia entre mente y

realidad”⁵². Con lo cual, el conocimiento será resultado de esa relación, pero agrega de inmediato que “para que esta tesis cobre sentido es menester complementarla con la tesis dualista”⁵³. Dentro del marxismo este planteamiento se presentaría bajo la forma de una visión según la cual el antagonismo materialismo-idealismo ha caracterizado “eternamente” a las posiciones epistemológicas. Pero no basta con esta precisión, la relación entre ambas tesis se cierra además en el hecho de que el marxismo se inclina por el materialismo, ocurriendo que la tesis uno no expresa un dualismo abierto sino uno donde el sentido va de la realidad a la mente y no al revés: “por declararse materialista, el marxismo toma partido e imprime una dirección a la teoría de la correspondencia”⁵⁴. Este dualismo lo vincula con Platón, con lo cual en el inicio de su revisión crítica establece un horizonte dentro de la tradición filosófica en la que ubica las posiciones epistemológicas, al menos las dos desarrolladas hasta ese punto.

La segunda tesis, que denomina “hermenéutica”, si bien no la vincula con las tradiciones formalmente hermenéuticas del siglo XX sí establece la importancia que tuvo para otras corrientes de pensamiento y la caracteriza, de entrada, como “la más original de las tres”. De acuerdo a Nuño, se trata de una herencia de la propia formación cabalística de Marx que lo llevó a comprender que las cosas no tienen una interpretación única, tal y como se presentan, sino que hay varias posibles en el acercamiento a los fenómenos y que se van revelando como lecturas: “Se trata de no aceptar lo inmediatamente dado como realidad, sino proponer segundas, terceras y, en general, enésimas lecturas (de ahí su carácter interpretacional o hermenéutico) de los fenómenos”⁵⁵. En la obra de Marx esta dimensión hermenéutica se presentaría cuando:

Por ejemplo, las mercancías no son objetos en sí (primera lectura), sino que poseen un valor (segunda lectura) que puede ser de uso o de cambio (tercera lectura); a su vez, ese valor representa determinadas horas de trabajo (cuarta lectura), que pueden o no corresponderse con la ganancia generada por la mercancía (quinta lectura).⁵⁶

Este ejercicio interpretativo estaría de manera constante en toda la obra, que de acuerdo con Nuño se sintetizaría en el postulado según el cual: “la realidad nunca es dada directamente,

⁵² NUÑO, Juan. “*Vigencia o prescripción del marxismo. Desde un punto de vista epistemológico*”, en CARRABS CARRACCILO, Francesco, *Dándose contra el muro. Un debate venezolano sobre Marx y el marxismo (1988-1992)*, edición del autor, 2014, p 44.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ibid.*, p 45.

⁵⁶ *Ibidem*.

sino que hay que escudriñarla con determinados métodos de captación crítica”⁵⁷. Para evitar posibles contradicciones entre las tesis epistemológicas planteadas, Nuño acota que la visión hermenéutica se complementa con la teoría de la correspondencia en la medida en que “todo en definitiva depende de lo que se entienda por ‘realidad’”. Es decir que, donde pudiera esperarse una contradicción en que la realidad sea interpretada de múltiples maneras y que por lo tanto el conocimiento esté en la mente de quien interpreta, se plantea que el conocimiento se corresponde con la realidad que es en sí multidimensional, guardando la posibilidad de las diversas lecturas, pero a partir de una condición que coloca ella misma. Con relación al dualismo sugiere que la materia es postulada de acuerdo a una interpretación del fenómeno en cuanto tal, que es siempre percibido como dato sensorial.

Una vez expuesto el contenido de la tres tesis epistemológicas, Nuño sentencia la vigencia o no de cada una. Es tajante en relación a que la “más pobre y refutable” es la tesis del dualismo, en torno a la cual considera que fuera del propio campo filosófico su refutación ha sido total, ya que los avances científicos han demostrado la impertinencia no solo de ese conflicto idealismo-materialismo, sino de la propia inclinación materialista del marxismo tal como ha sido presentada antes. La vigencia de la primera tesis, la de la correspondencia, siendo un planteamiento puramente metafísico, “aparece y desaparece de escena según los tiempos”, y menciona el caso del primer Wittgenstein y su teoría de la correspondencia entre el lenguaje y el mundo. Sólo la segunda tesis tendrá vigencia, aunque su desarrollo se haya dado fuera del marxismo, acota, donde la investigación filosófica se habría estancado producto del dogmatismo, con la excepción del trabajo de Sartre. Es ahí donde reivindica la importancia del planteamiento hermenéutico en áreas como la psicología o la sociología. Respecto a la debilidad de la tesis dualista plantea un argumento que luego será clave en la respuesta de Vladimir Lazo:

La debilidad del de la tesis tercera, la del eterno dualismo, queda registrada en el propio marxismo clásico. Bien leída, la tesis segunda sobre Feuerbach señala las insuficiencias tanto de la posición idealista como de la materialista a ultranza, lo cual era una manera indirecta de abogar por la liquidación del viejo enfrentamiento y proponer algo así como una síntesis que reuniera lo mejor de ambas posiciones metodológicas: la actividad del sujeto con la objetividad de la materia.⁵⁸

⁵⁷ *Ibídem.*

⁵⁸ *Ibíd.*, pp 46-47.

La práctica como criterio de verdad

El texto de Vladimir Lazo sigue al de Nuño y lleva por título “El auténtico significado de la propuesta epistemológica de Marx”. En él va respondiendo punto por punto a los planteamientos del ensayo anterior, a la vez que desarrolla una visión global de la filosofía de Marx. Como Nuño había articulado su caracterización a partir del vínculo entre la teoría de la correspondencia y la tesis dualista, centrando su crítica más aguda en esta última, Lazo arranca por ahí señalando que, de entrada, el materialismo no solo no es un planteamiento que Marx defiende, sino que en su crítica a ese dualismo se inclina por el potencial crítico del idealismo frente al materialismo clásico, existente hasta ese momento, y que no puede ser el materialismo histórico ya que ese es un producto intelectual de Marx y no una tesis anterior a él. Marx critica un materialismo que, según Lazo, “asume la materia en la forma de objeto de intuición y de contemplación y no de actividad humana sensible”⁵⁹.

Sobre la tesis de la correspondencia, Lazo retoma la mención de Nuño a las tesis sobre Feuerbach para centrarse en ellas y establecer un punto: la práctica como criterio de verdad. Para ello se va a la tesis uno de Marx, donde señala directamente al materialismo clásico y critica el criterio de verdad por adecuación de la mente a la realidad, estableciendo que es la actividad sensible la forma bajo la que se concibe la realidad. Dice Marx que: “el defecto principal de todo materialismo pasado es que lo existente, la realidad, lo sensible, solo es concebido bajo la forma de objeto o intuición, pero no como actividad humana sensible, como práctica, no subjetivamente”⁶⁰. La tesis a la que hace referencia Nuño no puede ser leída aislada de la primera, de donde se deduce que la crítica al materialismo clásico que hace Marx apunta a que la objetividad del pensamiento se expresa como práctica y no como materia. Dice Lazo:

El pensamiento es función de la práctica o de la actividad, es la forma como se hace conciencia de ella: pensamiento en consecuencia es forma de conciencia no del objeto sino de la actividad teórico práctica que nos lo evidencia.⁶¹

De modo que si el objeto es actividad sensible y el pensamiento otra actividad en la cual se toma conciencia de aquel, este último establece los fines de la práctica en cuanto tal. Los fines

⁵⁹ LAZO, Vladimir. “El auténtico significado de la propuesta epistemológica de Marx”, en CARRABO CARRACCILO, Francesco, *Dándose contra el muro. Un debate venezolano sobre Marx y el marxismo (1988-1992)*, edición del autor, 2014, pp 49-50.

⁶⁰ MONDOLFO, Rodolfo. Feuerbach y Marx. *La dialéctica y el concepto marxista de la historia*, Claridad, 2006, p 21.

⁶¹ LAZO, Vladimir. *Op. cit.*, p 50.

teóricos, el conocimiento, son el resultado de una práctica científica que coloca un marco en el cuál actuar, que es a su vez es resultado de la propia actividad teórica. Lazo menciona que el propio Nuño llega a esta conclusión cuando se refiere al límite del materialismo por contraste con los avances de la ciencia. Esta es la crítica que hace Marx al materialismo, con lo cual posicionarlo de ese lado en el marco de un conflicto dualista dentro de la historia de la filosofía es ignorar el propio contenido de dicha crítica. El materialismo que funda Marx, su horizonte epistemológico no es este materialismo clásico que critica, antagónico del idealismo; es el materialismo histórico, que tiene otro contenido y no se basa en la correspondencia. Dice Lazo que, según este planteamiento,

[...] la historia no se realiza en virtud de los desarrollos de los conceptos o de las ideologías o de las ideas que la razón le impone a la realidad, o de los ideales de libertad o no del grupo de personas en una sociedad, sino que tiene que ver más con sus luchas interiores, luchas las cuales están siempre dirigidas por, o son siempre entre los poderes que se contienden el dominio, los cuales son clases sociales, por lo que la historia se organiza en virtud de esa lucha.⁶²

Es en esta lucha donde se expresa con más claridad que el criterio de verdad es la práctica y no la correspondencia con la realidad. Esta relación obliga a establecer los puentes entre la historia y la política, interpretada correctamente como el despliegue de ese conflicto y su dinámica en el tiempo. De manera que el abordaje epistemológico del materialismo en Marx requiere que se aterrice dentro de la historia y de las relaciones sociales que se establecen a partir de la dinámica de las acciones humanas en disputa. La tesis hermenéutica planteada por Nuño supone que hay múltiples lecturas de la realidad, que se van escudriñando una tras otra cuando esta se aborda de manera crítica, pero Lazo plantea que el problema de las formas es que en la realidad histórica y social dada estas aparecen como autosuficientes y no lo son, es necesario “salirse” de ellas para conocer lo que son. El ejercicio que hace Marx es el de preguntarse por estas formas, pero en su génesis histórico y no solo en su contenido, que ya había sido revelado por los economistas clásicos en el modo de lecturas, tal como considera Nuño. En este ejercicio hermenéutico no hay enésimas lecturas, sino segundas lecturas y no basta con ir hasta ellas, sino que una vez reveladas es necesario volver a la forma tras la que quedaban ocultas, proceso que se cumple cuando Marx en *El capital* “regresa desde los datos de la práctica, accede a lo que origina la práctica y pasa a deducirla con extremado rigor”. En este proceso no hay

⁶² *Ibid.*, pp 50-51.

correspondencia sino criterio de verdad práctica, porque la mente “se hace consciente de una práctica, no la contempla, ni tiene por objeto los ‘objetos’”⁶³. Y esa actividad por medio de la cual se toma conciencia de las prácticas sociales que constituyen las formas de la realidad es también una práctica.

Juan Nuño y Vladimir Lazo plantean una profunda discusión en torno a la vigencia del marxismo (de la propuesta de Marx) que se desarrolla en términos estrictamente filosóficos. Mientras Nuño enmarca las tesis epistemológicas de Marx en el horizonte general y abstracto de la filosofía para establecer sus límites y problemas, Lazo responde acotando el carácter específico y novedoso de la propuesta epistemológica de Marx: la filosofía de la praxis.

Vigencia contemporánea del marxismo

La discusión sobre la vigencia del marxismo y del pensamiento de Marx continuó por varios años en distintas publicaciones académicas y en la prensa. José Rafael Núñez Tenorio también fue convocado a participar en la revista *Diálogo Abierto*, pero su participación se dio en la sección de Política, como respuesta a un texto de Aníbal Romero. Sin embargo, culminando el siglo XX, en 1988, Núñez Tenorio dio el aporte más acabado al debate a través de un libro completo dedicado al tema titulado *La vigencia contemporánea del marxismo*, una obra que se publicó de manera póstuma y cerró una larga carrera académica y política. Por su relevancia intelectual y la importancia que tuvo en la UCV, especialmente dentro de la Escuela de Filosofía y a la cabeza de la configuración del Departamento de Filosofía de la Praxis, siendo una de sus figuras más destacadas, y además representación del filósofo marxista, queremos cerrar esta tercera discusión desarrollando su aporte al tema planteado por Nuño y Lazo.

En *La vigencia contemporánea del marxismo*, Núñez Tenorio no se limita a abordar el contenido filosófico de la propuesta de Marx, sino que desarrolla una revisión profunda dividida en cuatro partes: “La teoría”, “Los problemas”, “La crisis” y “La vigencia”. Nos enfocaremos en la cuarta sección de la primera parte, dedicada a la filosofía. Antes, en el primer punto de esa parte realiza una caracterización general de la teoría marxista, señalando sus límites en tanto saber de una época y por lo tanto cultura, pero afirmando de modo tajante que “la muerte del marxismo advendrá con la desaparición histórica del capitalismo”, porque este es “una crítica a

⁶³ *Ibíd.*, p 53.

la práctica y a la estructura económica, política e ideológica del capitalismo”⁶⁴. Desde las primeras líneas se evidencia el carácter agitativo del texto, pero no por ello menos riguroso y denso teóricamente, como veremos, pero denotando la personalidad de su autor, comprometido con la práctica política hasta el final de su vida, y a quien José Rafael Herrera reivindicó en sus *Tres fundamentaciones del marxismo en Venezuela* como “un ejemplo concreto de semejante vínculo entre la vida y las formas, o si se quiere, entre la praxis político-social y la filosofía”⁶⁵. Siguiendo la caracterización, el marxismo es definido como una “articulación dialéctica de la teoría y la práctica”. La práctica de transformación revolucionaria del mundo viene articulada con un proceso de revisión y cuestionamiento necesario, de autocritica del propio marxismo, reivindicada por Núñez Tenorio como un aspecto fundamental de este.

En tanto teoría, el autor establece la distinción entre dos dimensiones propias del marxismo: por un lado es crítico ideológico, y por otro teórico científico. Ambos aspectos se complementan, pero se diferencian: el primero es más abierto y supone el proceso de revisión permanente de su contenido de acuerdo con los cambios que ocurren en la realidad y los aspectos específicos de cada sociedad; el segundo pretende construir un cuerpo coherente de hipótesis de acuerdo al resultado del primer proceso de revisión crítica, y por lo tanto requiere de un nivel de formalidad semicerrado. La interrelación dentro del carácter global de la teoría marxista se da de modo dialéctico porque “no puede ser acabado, completo, sistemático si no es, al mismo tiempo, ideológico, acientífico, incompleto”⁶⁶. Para poder comprender de manera precisa los cambios que ocurren dentro de las sociedades y construir un cuerpo de hipótesis coherentes semicerradas, la teoría debe estar en una permanente adaptación, lo que supone descartar planteamientos que pudieran ya no funcionar, por no responder correctamente a los problemas del momento. Por lo tanto, la rigurosidad científica del marxismo depende de su carácter autocrítico y abierto como filosofía. En este último reside “el alma del marxismo”. Hay en Núñez Tenorio, en esta etapa, una caracterización heterodoxa y abierta de la teoría, sin por ello abandonar la aspiración científico-social de la misma, que no distinta al anhelo por ser ciencia. Es dentro de ese horizonte

⁶⁴ NÚÑEZ TENORIO, J. R. *La vigencia contemporánea del marxismo*, CDCH/UCV, Caracas, 1998, p 13.

⁶⁵ HERRERA, J. R. *Tres fundamentaciones del marxismo en Venezuela*, UCV/EBUC, Caracas, 2011, p 34.

⁶⁶ *Op. cit.*, p 15.

que hace un llamado a “fraguar la teoría que corresponde a la experiencia histórica revolucionaria acumulada por nuestra práctica histórica”⁶⁷.

Una vez realizada esta caracterización dirá que, habiendo entendido el contenido general de la teoría, se debe entender el planteamiento de Marx como la “unidad orgánica e histórica de tres críticas”, a saber: la crítica de la política, la crítica de la filosofía y la crítica de la economía política. Separación que será puramente didáctica, ya que estas tres dimensiones se complementan orgánicamente para ser una crítica de la sociedad y la época que se vive. Es por esto que en Marx más que una filosofía hay una crítica de la filosofía, en cuyo planteamiento neurálgico la crítica en sí misma es una praxis, es una acción teórica. Para poder acercarse a ella es necesario entender, siguiendo a Núñez Tenorio, que su núcleo es una crítica a la “ideología filosófica del capitalismo”, cuya matriz es el “idealismo histórico”. El eje de este idealismo es descrito por Núñez Tenorio de la siguiente manera:

Se trata de confundir siempre lo ideal con lo material, lo teórico con lo práctico, el pensamiento con el ser, lo abstracto con lo concreto, lo real con lo ilusorio. En filosofía se dice confusión de lo ontológico con lo gnoseológico, el hacer con el conocer, lo histórico con lo lógico⁶⁸.

De manera que en humanidades y ciencias sociales los conceptos tienen dos significados, uno que corresponde a la realidad y otro al plano abstracto. En este idealismo se identifica lo ideal con lo real concreto, pero en el plano teórico, mientras que en la práctica real se mantienen separados a través de la confusión: “la confusión en la conciencia es para que persista la escisión en la vida”. Por ello, la crítica de Marx apunta a que se debe distinguir una cosa de la otra en la conciencia para poder distinguirla en la realidad: que una cosa es la teoría y otra la práctica. Esta distinción en la conciencia busca que en la práctica se pueda actuar para lograr una realidad donde no exista esa división. De acuerdo con esto, el primer principio no es, como hemos visto que señala Nuño a Lazo, “que la materia determina a la idea”, sino la distinción entre lo ontológico y lo gnoseológico, como se ha dicho: “en el pensamiento tenemos que saber qué es la práctica, su distinción tajante de las ideas”⁶⁹.

Este principio se desarrolla en Marx a través de sus críticas, primero a la religión y luego, como consecuencia de esta, de “la filosofía especulativa de Hegel” y el “teoricismo naturalista de

⁶⁷ *Ibíd.*, p 17.

⁶⁸ *Ibíd.*, pp 43-44.

⁶⁹ *Ib ídem.*

Feuerbach”. Esto indica que para Marx “era imprescindible, pues, la crítica de la propia filosofía en búsqueda de una filosofía crítica”⁷⁰. Recorrido que quedará plasmado en los *Manuscritos económico filosóficos del 44*, *La sagrada familia* y *La ideología alemana*. En esta crítica se irá desarrollando el método para hacerla, de acuerdo con el cual “cada región de objetos de lo real tiene su racionalidad propia, en contraposición a la general y abstracta dialéctica hegeliana”⁷¹. Indica Núñez Tenorio que la búsqueda de esta “lógica específica del objeto específico” ocupará toda la vida de Marx, hasta constituir una “nueva dialéctica”, que queda constituida por dos momentos:

La conocida desinversión del significado del contenido, inherente a la filosofía hegeliana; de otra parte, la crítica directa al proceso deductivo de la idea mediante la cual este produce su propia determinación⁷².

Este procedimiento lo iniciará Marx a través de la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. De acuerdo con nuestro autor, Marx realizará una doble crítica según la cual no es el Estado “el presupuesto de la sociedad” sino que “la sociedad es el sujeto real y el Estado es lo derivado”, con lo cual “descubrió” el “lado mistificador del método hegeliano”. Al hacer esta crítica, Marx se enfrentó al problema de la mediación en la dialéctica para poder aprehender lo concreto, para de ese modo “superar” lo abstracto como límite en el que se quedó Hegel. Para lograr aprender lo concreto la dialéctica debe manifestar la “contradicción esencial”, la oposición entre los extremos: “el enfrentamiento de dos esencias reales existentes que se contraponen”⁷³.

Núñez Tenorio sigue el recorrido por las obras de Marx y muestra que en paralelo a la cuestión del método aparece, de forma complementaria, su concepción del hombre y de la historia. La crítica al materialismo, como apunta Lazo, pone los límites de una concepción según la cual los entes se ven como objetos que se contemplan y no como praxis. De ahí la inclinación a un idealismo que sí consideró la acción del sujeto, pero, acota Núñez Tenorio, también de manera abstracta. El individuo es un producto social, histórico, concreto y específico, resultado de un conjunto de relaciones que sintetizan prácticas, con lo que “la práctica es la solución racional de los problemas teóricos”. De esta crítica al materialismo clásico y al idealismo abstracto surge la práctica como foco de la teoría en tanto que constituye, como lo social, al

⁷⁰ *Ibíd.*, p 47.

⁷¹ *Ibíd.*, p 48.

⁷² *Ibídem.*

⁷³ *Ibíd.*, p 49.

individuo situado históricamente. A su vez, esta relevancia de la práctica conduce a una crítica del humanismo –tema que tocó en su aproximación García Bacca y en los debates los autores desarrollados–, oponiéndose tanto a la “abstracción del individuo aislado como a una esencia metafísica o religiosa del hombre”⁷⁴. De manera que Marx “desciende a lo concreto y conceptúa la esencia del hombre como el conjunto de sus relaciones sociales”⁷⁵. Así, en Núñez Tenorio, indirecta o directamente, hay también una respuesta al planteamiento de Juan Nuño sobre las tesis epistemológicas en Marx, de acuerdo con la cual:

La condición para poder realizar al hombre como praxis, con toda su potencialidad creadora, es tener un conocimiento verdadero de estas relaciones sociales de explotación (económica), opresión (política) y dominación (ideológica) que privan en la sociedad capitalista⁷⁶.

La evaluación sobre la vigencia del pensamiento de Marx y del marxismo en general requiere revisar la crítica que hace este a la filosofía, y la visión epistemológica pasa por la revisión del criterio de verdad práctica y el papel que va a tener a la larga en la constitución de la filosofía de la praxis como un área de la filosofía con una tradición propia. Tanto Vladimir Lazo como José Rafael Núñez Tenorio buscan desarrollar esta perspectiva en detalle para presentar cómo en Marx se presentan las cuestiones filosóficas fundamentales, dando pie, en correspondencia con las propias tesis del filósofo alemán, a agudas críticas de la realidad concreta, tanto la suya como la de quienes se aproximan a él.

III

Hasta ahora hemos mostrado tres debates donde se aborda a profundidad la obra de Marx en el contexto del desarrollo de la filosofía en Venezuela, con especial énfasis en los aportes dados por distintos profesores de la Escuela de Filosofía de la UCV. Hemos querido presentar una visión en la cual no se hace una revisión analítica de los aportes aislados de dos o tres filósofos venezolanos considerados marxistas o marxólogos, sino mostrar cómo existía un interés en abordar la obra de Marx desde distintas perspectivas, y eso contribuyó a crear una tradición

⁷⁴ *Ibíd.*, p 53.

⁷⁵ *Ibíd.*, p 54.

⁷⁶ *Ibídem.*

donde el debate franco, polémico muchas veces, pero siempre profundamente riguroso fue una de sus principales características.

No queremos terminar este ensayo sin dejar de mencionar que lo recogido aquí no agota los aportes a la filosofía de la praxis que se hicieron en la Escuela de Filosofía de la UCV. Para ello faltaría abordar en detalle el trabajo determinante de otros maestros, como Giulio Pagallo, quien desarrolló una lectura que conecta la filosofía del renacimiento italiano, la obra de Baruch Spinoza, la filosofía de Hegel y Marx, en una tradición que todavía hoy es un enfoque central en la formación de nuevas generaciones. Así mismo, el aporte de varios filósofos argentinos fue fundamental: León Rositzcher abrió la puerta para establecer los vínculos entre Freud y Marx, además de ser pionero en la enseñanza de Simón Rodríguez; Ángel Capelletti desarrolló una larga carrera dedicada a la filosofía clásica, el anarquismo y la revisión crítica de Marx; y Hugo Calello inició, junto con otros profesores, un abordaje a la obra filosófica de Antonio Gramsci que fue muy relevante en los años noventa.

Bibliografía

FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Transformación del marxismo. Historia del marxismo en América Latina*, México, Plaza y Valdéz, 2001.

HERRERA, José Rafael. *Tres fundamentaciones del marxismo en Venezuela*, UCV/EBUC, Caracas, 2011.

LAZO, Vladimir. “El auténtico significado de la propuesta epistemológica de Marx”, en CARRABS CARRACCILO, Francesco, *Dándose contra el muro. Un debate venezolano sobre Marx y el marxismo (1988-1992)*, edición del autor, 2014.

MAYZ, Ernesto, *Del Hombre y su alienación*. Archivo PDF. Versión digital del texto publicado en el libro Travesías del pensar. Caracas, IESALC, Unesco. 1999 <https://es.scribd.com/document/232079559/Del-Hombre-y-Su-Alienacion-Por-Ernesto-Mayz-Vallenilla>

MONDOLFO, Rodolfo. Feuerbach y Marx. *La dialéctica y el concepto marxista de la historia*, Claridad, 2006.

NÚÑEZ TENORIO, J. R. *La vigencia contemporánea del marxismo*, CDCH/UCV, Caracas, 1998.

NUÑO, Juan. “*Vigencia o prescripción del marxismo. Desde un punto de vista epistemológico*”, en CARRABS CARRACCILO, Francesco, *Dándose contra el muro. Un debate venezolano sobre Marx y el marxismo (1988-1992)*, edición del autor, 2014, p. 44.

SILVA, Ludovico, *La alienación como sistema*, Caracas: Alfadil, 1983.

SILVA, Ludovico. *Belleza y revolución*, Caracas, Fundarte, 2011.

RIU, Federico, *Obras completas*, Caracas: Monte Ávila, 2004. T. II

RIU, Federico, *Obras completas*, Caracas: Monte Ávila, 2004. T. III

VÁSQUEZ, Eduardo, *En torno al concepto de alienación en Marx y Heidegger*, Caracas: Monte Ávila, 1969.

Una escuela alemana.

Las raíces alemanas de la Escuela de Filosofía de la UCV

Luz Marina Barreto

(Universidad Central de Venezuela)

Una escuela alemana. Los orígenes de la Escuela de Filosofía de la UCV en la ontología fenomenológica del siglo XX¹

Luz Marina Barreto
Universidad Central de Venezuela

Resumen: En este artículo examino la influencia de distintos desarrollos, característicos de la filosofía alemana del último siglo, para la definición de algunos de los temas de investigación y problemas filosóficos que han ocupado el quehacer y la imaginación de muchos filósofos venezolanos, desde la fundación de nuestra Escuela de Filosofía en 1946 hasta el día de hoy. Nuestra propia historia de las ideas filosóficas venezolanas se encuentra entrelazada con esa tradición europea y ha formado con ella un entramado de productos de investigación que alienta también una rica tradición original propia y perfila los distintos intereses que definen nuestras cátedras. En particular me concentraré en la influencia de la ontología fenomenológica alemana sobre algunos profesores de nuestra Escuela, entre los cuales destacan Ernesto Mayz Vallenilla, Alberto Rosales, Marianne Kohn Beker, Federico Riu y Ezra Heymann, y en cómo esa tradición filosófica evolucionó entre nosotros para adaptarse a los desarrollos científicos y filosóficos del siglo XX.

Palabras clave: Escuela De Filosofía De La UCV, Ontología Del Siglo 20, Filosofía Alemana y Venezolana, Ernesto Mayz Vallenilla, Alberto Rosales, Marianne Kohn Beker, Federico Riu, Ezra Heymann.

Abstract: In this article I examine the influence of different developments, characteristic of the German philosophy of the last century, which had focused on ontology and phenomenology, for the definition of some of the research topics and philosophical problems that occupied the work and imagination of many Venezuelan philosophers, since the founding of our School of Philosophy in 1946 to the present day. Our own history of Venezuelan philosophical ideas is interwoven with these European philosophical interests, which have also encouraged the creation and consolidation of a rich original tradition of its own. In particular, I will focus on the influence of the German phenomenological ontology over some teachers of our School, among which Ernesto Mayz Vallenilla, Alberto Rosales, Marianne Kohn Beker, Federico Riu and Ezra Heymann stand out, and on how the aforementioned philosophical tradition evolved among us to adapt to the scientific and philosophical developments of the twentieth century.

Keywords: UCV School Of Philosophy, 20th Century Ontology, German and Venezuelan Philosophy, Ernesto Mayz Vallenilla, Alberto Rosales, Marianne Kohn Beker, Federico Riu, Ezra Heymann.

¹ Una versión preliminar de este ensayo apareció publicada en la Revista *Trópico Absoluto*, el 26 de marzo de 2023 con el título “Una escuela alemana. Los orígenes de la Escuela de Filosofía de la UCV”. La presente es una versión corregida y aumentada de ese artículo.

“Im normalen Leben wird einem oft gar nicht bewußt, daß der Mensch überhaupt unendlich mehr viel mehr empfängt, als er gibt, und daß Dankbarkeit das Leben erst reich macht. Man überschätzt wohl leicht das eigene Wirken und Tun in seiner Wichtigkeit gegenüber dem, was man nur durch andere geworden ist.”²

Dietrich Bonhoeffer

La esperanza de una fundamentación lógico-matemática del conocimiento

En el año 1900, en un Congreso científico en la ciudad de París, el matemático David Hilbert presentó ante sus colegas una lista de los desafíos de la ciencia que él esperaba podían o debían ser resueltos durante el siglo 20. Este siglo, que se iniciaba con gran optimismo entre los sectores científicos, parecía vislumbrar la conclusión de los problemas aún abiertos en la física teórica de la época, que ya parecía ofrecer un compendio definitivo de conocimientos acerca de la realidad, así como iba a servir de modelo a todas las demás ciencias exactas.

La aspiración general de estos sectores académicos era la de poder extender el éxito de la mecánica clásica a todos los otros ámbitos de conocimiento científico. La mecánica de Newton se erigía, en aquel momento, como el modelo por excelencia de conocimiento bien fundamentado, preciso, porque describía en términos analíticos, en un espacio geométrico, la trayectoria de cualquier objeto en movimiento, logrando con ello también poder predecir la ubicación de ese objeto en algún punto en el futuro. Que esta predicción se pudiera hacer en términos analíticos significaba que se contaba con herramientas matemáticas para definir una función capaz de describir la tasa de cambio de la velocidad de un objeto en el espacio, entendido éste como un espacio geométrico imbuido en un sistema de coordenadas y como un modelo ideal de nuestro espacio intuitivo de tres dimensiones. El hecho de que se pudieran modelar nuestras intuiciones cotidianas respecto del movimiento de objetos físicos reales y predecir su ubicación en algún punto en el futuro constituyó una hazaña teórica sin precedentes

² “Normalmente, a menudo uno ni siquiera se da cuenta de que una persona recibe infinitamente más de lo que da, y de que la gratitud enriquece la vida. Es fácil sobreestimar la importancia del propio trabajo y actividad en comparación con lo que uno sólo pudo haber sido gracias a otros.” Dietrich Bonhoeffer: “Brief an Karl und Paula Bonhoeffer”, 13 de septiembre de 1943 y *Widerstand und Ergebung*.

en la historia y, de acuerdo con Kant, el origen de una revolución paralela a la de Copérnico para la fundamentación del conocimiento científico sobre bases seguras.

Pero ¿por qué querría la física poder representar nuestras intuiciones respecto de nuestro espacio cotidiano de tres dimensiones con un modelo analítico y formal? La respuesta es que en esa analiticidad formal descansa nuestra capacidad para presentar lo que creemos que es el caso de forma racional, es decir, comunicable y razonable para todos o libre de impresiones subjetivas. La necesidad de que esto fuera así la había sugerido Aristóteles más de 2000 años antes, en un tratado titulado por sus compiladores y comentaristas los *Analíticos Posteriores*. Aristóteles había postulado allí que una ciencia exacta debía estar sólidamente asentada sobre un sistema coherente de intuiciones auto-evidentes o, como él los llamó, “axiomas”, sobre los que todo el mundo debería estar en principio de acuerdo. Seguidamente, de esos acuerdos mínimos deberían poder derivarse los teoremas y enunciados que completan el corpus de conocimiento de una teoría. Se trata de un modelo ideal de ciencia correcta que estuvo vigente hasta bien entrado el siglo 20.

En efecto, buena parte de la filosofía de inicios del siglo 20 pensaba todavía que una proposición o enunciado respecto del mundo objetivo sería verdadero o racional para todos en la medida en que representara de modo adecuado el ámbito de la realidad al que hacía referencia. Pero Aristóteles creía que para que estos acuerdos racionales se produjeran, al inicio del proceso de descubrimiento al menos un grupo de proposiciones debían ser enunciados de fundamentación, es decir, estar “más cerca de lo real” que otros. Esta cercanía los hace autoevidentes, intuiciones indiscutibles para todo el mundo o, como también se los conoce, axiomas. Estos enunciados fundamentales tendrían un carácter axiomático en la medida en que referían verdades autoevidentes, es decir, que no requerirían de otras explicaciones ulteriores para ser considerados verdaderos por un grupo de hablantes enfrascado en un intercambio racional o dialéctico de argumentos.

La búsqueda de estos axiomas o intuiciones autoevidentes era para Aristóteles la tarea primera de una ciencia que quisiera levantarse sobre cimientos sólidos, dado que a partir de ellos era posible concebir que dos interlocutores pudieran ponerse de acuerdo racionalmente sobre algo: primero se daría un acuerdo sobre axiomas, que como son autoevidentes se supone que no son polémicos, y a partir de allí se construirían teoremas y reglas de inferencia. Euclides, de

hecho, desarrolla sus *Elementos de Geometría* siguiendo cabalmente esta idea al sustentarlos sobre un sistema con cinco axiomas, tales como que siempre se puede trazar una línea recta entre dos puntos, o una línea recta puede ser prolongada infinitamente en cualquier dirección, etc.

Hoy en día, sabemos que estos y otros axiomas no son en absoluto intuiciones autoevidentes. No existe tal cosa como un acuerdo sin fisuras sobre algo en el mundo. Por ejemplo, se cree que el quinto axioma, el de las paralelas, está allí simplemente para ofrecer un fundamento intuitivo al teorema de Pitágoras, el que afirma que la suma del cuadrado de los catetos es igual a la suma del cuadrado de la hipotenusa, porque éste era importante en la antigüedad para calcular la altura de objetos y otras distancias útiles, como la de un terreno que alguien quisiera vender. Así y todo, la idea de que la geometría euclidiana se apoyaba en un sistema axiomático coherente y completo no se discutía en la época de Newton y para la ciencia de inicios del siglo 20 era todavía el fundamento filosófico que explicaba y justificaba a los ojos de los científicos modernos el éxito de la geometría analítica y la mecánica clásica de Newton. Dicho en otras palabras: las herramientas de la geometría analítica y su uso en la mecánica clásica producen conocimientos verdaderos *porque* se suponía estaban firmemente asentadas sobre el suelo de un sistema axiomático coherente e incuestionable: el de la geometría euclidiana, la geometría de nuestro espacio intuitivo de tres dimensiones.

Para la filosofía del cambio del siglo, pues, la validez de la mecánica clásica, ése modelo de conocimiento científico que sería seguro por excelencia, era subsidiaria de un sistema de intuiciones básicas que define en términos analíticos y racionales nuestro espacio geométrico intuitivo de tres dimensiones. Así, cuando David Hilbert presenta ante el Congreso de Matemática de París en 1900 su listado de desafíos teóricos que deberían ser resueltos en el siglo que se iniciaba, incluye en él la importancia de encontrar también un sistema coherente y completo de axiomas que ofrezca un fundamento sólido para todas las ciencias que quedan por desarrollarse según el modelo de la mecánica clásica y dote al marco teórico geométrico-analítico de un sistema axiomático que complete la sintaxis lógica del discurso racional.

Sin embargo, el proyecto de Hilbert se planteaba en el medio de desarrollos en la física (la teoría termodinámica y la electrodinámica), y en la biología, la química y la fisiología, que ponían en duda que la mecánica clásica fuera realmente el único modelo posible para el

conocimiento verdadero y universal.³ Ya hemos señalado que esta interpretación del conocimiento había animado, en parte, el proyecto kantiano de fundamentación trascendental del conocimiento, en donde un espacio y un tiempo de carácter trascendental posibilitaban la comprensión racional de las ecuaciones de la mecánica clásica. El filósofo alemán de origen judío, Hermann Cohen, quien ostentó una cátedra de filosofía en Marburgo hasta 1912, consideraba, en efecto, el proyecto kantiano de la *Crítica de la Razón Pura* (1781) como la explicación filosófica del éxito de la mecánica clásica en tanto que paradigma de una ciencia bien articulada.⁴ En este sentido, esa fundamentación trascendental no sería otra cosa, en el fondo, sino la expresión de las capacidades humanas para comprender la realidad, o dar cuenta de ella, en la forma de conocimientos “sintéticos a priori”.

De este modo, los desarrollos de las disciplinas ya mencionadas comenzaron a poner en duda que la mecánica clásica fuera el único modelo posible para la ciencia. De hecho, como lo mostrará Albert Einstein en 1905, el espacio y tiempo absolutos, proyectados si se quiere por el sujeto de conocimiento, no permiten una representación de las funciones que describen el movimiento de objetos en todo sistema posible de coordenadas y, por lo tanto, resultan insuficientes para una descripción adecuada de lo que sucedía en realidad en el mundo objetivo cuando se trasladaban objetos en el espacio en distintos marcos de referencia, en particular la luz, cuya velocidad es constante.⁵ Muy importante para Einstein en el desarrollo de estas intuiciones es el programa previsto por Ernst Mach para la fundamentación del conocimiento, el cual critica precisamente la idea de que el modelo analítico-formal de la mecánica clásica es la única manera posible de representar el conocimiento verdadero.

A diferencia de Kant, el físico y filósofo austriaco Ernst Mach piensa que una fundamentación trascendental de la mecánica clásica necesita ser sustituida por una fenomenología, un análisis fenoménico-sensorial de nuestras intuiciones elementales, que esté basado en una fisiología de la percepción. Como tal, el proyecto se distingue del de Hilbert en el sentido de que no se trata de encontrar un sistema de intuiciones auto-evidentes o axiomas lógicos para fundamentar el lenguaje matemático de representación de una ciencia, sino de

³ Cfr. MOULINES, C. U., 2011, *El desarrollo moderno de la filosofía de la ciencia*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, p 20.

⁴ Cfr. SCOTT, E., 2020, *Herman Cohen*. Obtenido de Stanford Encyclopedia of Philosophy: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/cohen/>>.

⁵ Cfr. EINSTEIN, A., 1916, *Sobre la teoría de la relatividad especial y general*. Madrid: Alianza.

definir las sensaciones orgánicas básicas a partir de las cuales pudiéramos decir que los conocimientos científicos se encuentran verdaderamente anclados a una realidad común que compartimos como individuos racionales. Seguidamente, desde allí había que encontrar expresiones que refirieran a estados de cosas básicos del mundo, o, dicho de otro modo, enunciados observacionales de índole primordial (un ejemplo clásico sería “la pelota es roja”) que describieran efectivamente estados de cosas en el mundo. La idea de Mach no era construir con ellos una lógica cuya sintaxis, teoremas y reglas de inferencia, garantizaría la racionalidad de las teorías científicas, como era el proyecto de Hilbert, sino mostrar por qué creemos que un enunciado es verdadero y hacerlo con base en lo que la humanidad puede percibir en común del mundo que la rodea.

El programa de Mach fue muy importante para cimentar los primeros desarrollos de la filosofía de la ciencia del siglo 20. Influyó de manera decisiva en las teorías de la verdad científica de filósofos como Ludwig Wittgenstein y el Círculo de Viena, pero también de Albert Einstein, cuyas teorías de la relatividad especial y general (que es la síntesis contemporánea de la mecánica clásica), tienen como horizonte último de su validez un criterio de tipo machiano, a saber, que la causalidad debe propagarse a la velocidad de la luz, dado que en la teoría de la relatividad el tiempo se convierte en un parámetro o una dimensión efectiva de todo marco de referencia. Esto permite interpretar, como lo hicieron muchos epistemólogos o filósofos de la ciencia en su época, a la teoría de la relatividad, en el fondo, como una teoría que postula la velocidad de la luz como el límite superior de la propagación de *causas* en el espacio-tiempo. Einstein pensaba que ninguna teoría física podía violar el principio de causalidad por el cual las causas anteceden a los efectos y el uso que él hace del criterio de la propagación de la luz en el vacío para definir un principio de relatividad evidencia su apego a los criterios esbozados por Ernst Mach para demarcar una teoría científica verdadera de una falsa, en tanto y en cuanto el principio de causalidad constituye una intuición básica inviolable.⁶

Pudiéramos entonces decir que, en el cambio al siglo 20, en términos generales dos proyectos de fundamentación del conocimiento científico se encuentran en tensión: por un lado, está el proyecto esbozado por Hilbert, que es, en el fondo, el mismo del Aristóteles de los *Analíticos Posteriores*, y un proyecto fenomenológico, basado en parte en una psicología de la

⁶ Cfr. LESTIENNE, R., 1995, *The Children of Time*. Chicago: University of Illinois Press.

percepción (que fue a veces objeto del reproche de “psicologismo”), cuyos alcances desbordarían la lógica y es mucho más ambicioso: el de desarrollar una disciplina tan básica como la matemática o la lógica que ofreciera un cuerpo completo y coherente de proposiciones ordenadas en un sistema que reconstruye una concepción común de lo que sea la realidad para los seres humanos en general. Este es, en parte, un proyecto también aristotélico, como veremos, que se remonta a la *Metafísica* de Aristóteles.

Así pues, la idea de que el alud de conocimientos científicos que inunda las dos primeras décadas del siglo, con la teoría de la relatividad especial y general en el centro de una revolución teórica totalmente inesperada, requiere el desarrollo de una disciplina de fundamentación que ofrezca pilares sólidos a los conocimientos teóricos, comienza a presionar los intereses y derroteros de las investigaciones de las cátedras de filosofía de Europa, especialmente en Inglaterra y en Alemania. Mientras que en el primer país se trabajaba activamente en la dirección propuesta por Hilbert (por ejemplo, con la redacción del *Principia Mathematica* de Bertrand Russell y Alfred North Whitehead), en Alemania el lógico Gottlob Frege también buscaba una fundamentación lógica de la ciencia, pero con un énfasis en la filosofía del lenguaje y en la búsqueda también de los fundamentos del lenguaje natural, el cual, después de todo, son lo que permiten que podamos entendernos sobre algo en el lenguaje ordinario.

Alrededor de propuestas como las de Frege se comienza a aglutinar también una serie de filósofos, los primeros fenomenólogos, que le reprochaban al programa de Mach el ser “psicologista”, es decir, un retroceso respecto de la propuesta de Kant y el neo-kantismo de Cohen. Para ellos, una propuesta como la del empiriocriticismo de Mach, con su sistema de impresiones sensoriales básicas establecido por una fisiología, produciría una filosofía de la ciencia encerrada en el sujeto y, por lo tanto, totalmente relativa a las condiciones subjetivas de la especie humana. Este temor es el reproche de psicologismo: la subordinación de la verdad a las condiciones psicológicas (o en el caso de Mach, fisiológicas) del sujeto de conocimiento.

Pero, por otro lado, el temor del relativismo, de no encontrar esa fundamentación sólida de las ciencias como la que aspiraba Aristóteles en su tratado de los *Analíticos Posteriores*, se asoma también por el lado de los lógicos. Hilbert mismo, en su *Grundlagen der Geometrie*, estaba trabajando ya sobre la fundamentación de geometrías no euclidianas, que se habían estado desarrollando desde mediados del siglo 19 de la mano de matemáticos de la talla de Carl Gustav

Gauss, por ejemplo. Estas geometrías, como señala el filósofo español Jesús Mosterín, representaban un problema para la epistemología porque contradicen las intuiciones que dependen de nuestro espacio cotidiano de tres dimensiones.⁷ Al mismo tiempo, otro libro de Aristóteles, la *Metafísica*, influía en la ya mencionada corriente de la filosofía alemana que, en consonancia con la interpretación kantiana de la metafísica, consideraba que la fundamentación del conocimiento no era una tarea meramente para la lógica formal, sino que requería comprender cómo nos entendemos respecto del mundo con el lenguaje natural.

El retorno de la ontología

Así pues, con el cambio al siglo 20, dos interpretaciones diferentes de aquello que posibilita que podamos formular conocimientos comienzan a verse confrontadas. Ambas interpretaciones hunden sus raíces en Aristóteles. La primera se apoya en el programa axiomático expuesto en los *Analíticos Posteriores*. La segunda es defendida por Immanuel Kant y se apoya en el libro primero de la *Metafísica* de Aristóteles, también conocido como “la primera parte de la metafísica”. La idea de Aristóteles aquí es que, como paso previo al desarrollo de cualquier ciencia, es necesario comprender cuáles son “nuestros modos de decir el ser”, es decir, cómo es que podemos clasificar algo como algo. O cómo podemos decir que algo es algo y entendernos cuando nos referimos al mundo. En otras palabras: una cosa es que yo pueda decir “esto es una mesa”, y otra distinta es que sea capaz de referirme a objetos en el mundo en general, sean éstos mesas, lámparas o libros. La pregunta aquí apunta a algo más básico que definir objetos singulares: se refiere a cómo es posible para un ser humano denotar un objeto como objeto de la atención o conciencia humana, o, para decirlo en el lenguaje técnico de la filosofía: como objeto *intencional*. O para decirlo como Kant: apunta a nuestra capacidad para referirnos a *cualquier* objeto de la experiencia, lo que el filósofo de Königsberg llamaba el “objeto trascendental”.

La filosofía del cambio de siglo 19 al 20 en Europa comenzó a ver cada vez más con mayor claridad que no podrían darse desarrollos científicos de ningún tipo si no éramos capaces de comprender cómo el ser humano puede, no ya construir una ciencia cualquiera, sino ponerse de acuerdo con otros respecto de la realidad elemental de todos los días. Como hemos visto, los bandos estaban divididos por zonas geográficas: la filosofía anglosajona, en especial la inglesa,

⁷ Cfr. MOSTERÍN, J., 2000, *Conceptos y teorías en la ciencia*. Madrid: Alianza.

estaba preocupada por la posibilidad de ofrecer un sistema axiomático de carácter lógico completo y coherente para las ciencias, en particular para la matemática y la física teórica, conforme al proyecto aristotélico del tratado de los *Analíticos Posteriores*, mientras que la filosofía “continental”, como se la llamaba en la época, en particular la filosofía alemana, estaba preocupada con la idea de una fundamentación filosófica de las fuentes del conocimiento verdadero en el lenguaje ordinario o natural, dado que se daba cuenta de que el compendio del conocimiento verdadero no podía quedar limitado a la mecánica clásica a la luz de los avances notables de otras disciplinas científicas de carácter teórico, como la biología, la química y la electrodinámica, para no hablar de lo que sucedía en las ciencias sociales, o, como las llamaba Dilthey, “ciencias del espíritu”. El legado de Kant a la filosofía alemana había sido que el conocimiento racional podía extenderse hacia otras formas de entenderlo: a la moral, la ética, la historia y lo que hoy llamamos las ciencias humanas.

El alcance de este extrañamiento de propósitos y entendimientos entre la ciencia y la filosofía no se puede comprender si no recordamos, además, que estamos hablando de un continente en el cual no existía la fluida comunicación entre regiones que hay ahora. No se viajaba tanto, la correspondencia epistolar tardaba semanas en llegar. Inglaterra y el “continente”, en particular Alemania, que era una potencia filosófica y científica, no se comunicaban entre sí y, con el estallido de la Primera Guerra Mundial, el cisma y la desconfianza mutua se profundizaron todavía más. Como parece evidenciarlo la película de género biográfico *Einstein and Eddington*, de 2008, escrita por Peter Moffatt, la idea de que la mecánica clásica, y su tratamiento analítico de los objetos, era la única forma posible de concebir el conocimiento verdadero se convirtió para los ingleses en un asunto de honor y de orgullo nacional.

Cuando en 1905 Albert Einstein publica cinco artículos revolucionarios, entre los cuales se encontraba “Sobre la electrodinámica de los cuerpos en movimiento” (su teoría de la relatividad especial), la visión de que la mecánica clásica representa el culmen de la física teórica, y de toda ciencia digna de ese nombre, ya comienza a tambalearse. En la misma medida, el problema clásico de la *Metafísica* de Aristóteles, que se interroga sobre nuestros modos más fundamentales de aprehender la realidad y referirnos a ella, comienza a impulsar la reflexión de casi todos los filósofos de la época.

En mi opinión, lo que está haciendo crisis realmente aquí es la confianza en la interpretación que hace Kant de la mecánica clásica, que, de acuerdo con él, pudiera ofrecer un método seguro a la metafísica primera para ayudarla a tomar “el camino de la ciencia”. Kant pensaba que la mecánica clásica, como teoría que da cuenta y analiza en un plano geométrico el movimiento de los objetos en la experiencia, refleja, si se quiere, una suerte de esquematismo básico que expresaría nuestros modos elementales de aprehensión de todo objeto en nuestro entendimiento.

Pero el cálculo diferencial de Newton, que rastrea la tasa de cambio de un objeto cualquiera en el sistema de coordenadas que representan las dimensiones absolutas del espacio y del tiempo, sólo puede hacerlo al precio de la abstracción algebraica, y esto es lo que, en definitiva, le permite a Kant definir cualquier objeto con el mismo grado de abstracción, en tanto que objeto “trascendental”. A este respecto, es ilustrativo lo que escribe Bertrand Russell sobre este tipo de reducción de dimensiones:

No siempre se comprende cuán sumamente abstracta es la información que la física teórica tiene que dar. Establece ciertas ecuaciones fundamentales que le permiten lidiar con la estructura lógica de los eventos, dejando completamente desconocido cuál es el carácter intrínseco de los eventos que tiene esa estructura ... Todo lo que nos da la física son ciertas ecuaciones que dan propiedades abstractas de sus cambios. Pero en cuanto a qué es lo que cambia, y desde qué y hacia qué cambia, en cuanto a esto, la física no dice nada”.⁸

En definitiva, el proyecto de la fundamentación axiomática y lógico-matemática del conocimiento confiaba especialmente en la visión que el neo-kantismo, especialmente el de Cohen, tenía de la mecánica clásica como expresión privilegiada de las capacidades humanas para relacionarse con la realidad a través de un marco conceptual racional de tipo lógico. Esta visión inevitablemente privilegia la matemática como el instrumento cuyo sistema axiomático completo debía descubrirse en el transcurso del siglo, como lo había sugerido Hilbert en el Congreso de París en 1900.

Pero lo que terminó sucediendo fue que el surgimiento de nuevas disciplinas científicas, volvieron obsoleta a la filosofía trascendental kantiana como paradigma de una ontología exhaustiva. La frase de Russell que acabamos de citar, habiendo sido él mismo uno de los protagonistas del proyecto esbozado por Hilbert que buscaba encontrar un fundamento

⁸ RUSSELL, Bertrand *My Philosophical Development*, London, Unwin Paperbacks, 1985, p 13. Citado por Edward Feser, 2017, *Five Proofs of the Existence of God*. San Francisco: Ignatius Press.

axiomático completo y consistente para la lógica matemática, es reveladora: la fundamentación del conocimiento, entendida como la propone Aristóteles en su tratado de los *Analíticos Posteriores*, no podía continuar.

A ello se le agrega el golpe que le da Einstein a la mecánica clásica newtoniana. Albert Einstein, muy influenciado por la filosofía de Ernst Mach, revela en su artículo de 1905 sobre la relatividad general las inconsistencias de la mecánica clásica y la electrodinámica para dar cuenta analíticamente del comportamiento de la luz. Al mostrar sus ecuaciones de 1915 que, en la dimensión del espacio-tiempo, cualquier objeto que se aproxime a la velocidad de la luz se “ralentiza”, incapaz de superarla, lo que se afirma es que la información de los efectos de un evento no puede alcanzarnos antes que la información sobre las causas que lo producen, dado que la relatividad general preserva la simetría y consistencia de la flecha del tiempo en todo el universo. El hecho de que, para Einstein, sus ecuaciones demuestren que no es posible desestimar nuestro concepto intuitivo cotidiano de que todo efecto debe estar precedido por una causa, es revelador de su necesidad de satisfacer uno de los presupuestos de la filosofía de la ciencia de Ernst Mach: el que los fundamentos últimos del conocimiento científico estuvieran firmemente asentados en nuestra experiencia intuitiva básica (y no simplemente en sistemas de axiomas lógicamente consistentes).

A los artículos de Einstein y a los desarrollos de otras teorías científicas distintas de la física teórica, se agregan ahora también otras innovaciones de índole socio-cultural. En efecto, como ha señalado Ferdinand Fellmann, en su libro *Fenomenología y expresionismo*, las dos primeras décadas del siglo 20 son tumultuosas, caracterizadas por la disrupción, en un orden mundial estable y carente de novedades, de desarrollos políticos y económicos imprevistos, un mundo que de pronto da lugar a la Primera Guerra Mundial, a la debacle del modelo neoclásico de la economía y, además, a las ya mencionadas revoluciones en las ciencias, especialmente la que provoca la teoría de la relatividad general. De acuerdo con Fellmann, la ruptura con un mundo cuya estabilidad parecía inmovible, abre el camino a un pensamiento filosófico interesado en la pregunta de cuál sea la “realidad verdadera” en un entorno epocal que ya no se percibe como tan seguro. Se trata a la vez de un pensamiento filosófico que se abre paso en las facultades de filosofía de Europa y Estados Unidos, en tanto que reflexión seria y profesional, como también de uno que extiende también su influencia en los cafés de Viena, en la cultura, en

las artes y en las ciencias de su época, en la música de Igor Stravinsky y Arnold Schoenberg, en el arte del expresionismo alemán, en las teorías de Sigmund Freud y John Maynard Keynes.⁹ Ya en 1862, el psicólogo y fenomenólogo Franz Brentano había escrito un libro que hubo de tener una influencia importantísima en el renacimiento del interés por la ontología clásica a inicios del siglo 20: “Sobre los múltiples significados del ser en Aristóteles” (*Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*). Esta vez se insistía, como lo hizo también Kant unos siglos atrás, que había que volver al Libro Primero de la *Metafísica* de Aristóteles, es decir, en la necesidad de comprender cómo es posible clasificar algo como algo, aprehender un objeto cualquiera en el marco de la realidad circundante, para poder ponernos de acuerdo sobre algo en tanto que individuos racionales.

El pensamiento de Brentano, quien escribió sucesivamente varios libros dedicados a la necesidad de retornar al realismo aristotélico, influyó enormemente en el desarrollo de la nueva ontología del siglo 20 que eclosionó en Alemania. Ella abre una corriente alternativa al “logicismo” anglosajón del cambio de siglo, como lo llamaría Etienne Gilson, desplazándolo casi completamente del camino para pasar a dominar el pensamiento filosófico europeo de este siglo.

Husserl y Heidegger

En Alemania, la figura central y el verdadero impulsor de este movimiento filosófico renovador de la ontología clásica fue Edmund Husserl. El libro *Ontología del siglo XX*, del filósofo venezolano de origen catalán, y profesor de la Escuela de filosofía de la Universidad Central de Venezuela desde 1955 hasta su jubilación en 1980, Federico Riu, contiene, en mi opinión, una de las mejores y más luminosas exposiciones de la visión que tenía Husserl del proyecto ontológico que habría de ofrecer un fundamento seguro a ciencias que eludían el rígido marco de trabajo lógico-matemático que se suponía estaba en su base.

Matemático de profesión al inicio de su itinerario filosófico, Husserl acompañaba a Frege en la búsqueda de un sistema axiomático completo para la matemática y, luego, para el conocimiento en general. A la par de este último, le resulta a Husserl también insatisfactorio un proyecto como el de Mach, que, como hemos ya señalado, se acerca peligrosamente al psicologismo, es decir, al intento de fundamentar el conocimiento en una disciplina empírica

⁹ Cfr. FELLMANN, 1984, *Fenomenología y expresionismo*. Barcelona: Alfa.

(llámese psicología o fisiología) cuya propia fundamentación racional quedaría en el aire, incapaz de explicar por qué posee ese estatus especial de disciplina fundamentante.

Para Husserl, los cambios revolucionarios al inicio del nuevo siglo requieren una fundamentación *realmente* ontológica. Es decir una verdadera o por fin realizada vuelta al proyecto de la metafísica primera de Aristóteles. Entonces, nos recuerda Federico Riu en su libro que recoge sus clases magistrales de la Cátedra *Ontología Contemporánea* de 1963-64 de la Escuela de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela, Husserl distingue entre una “ontología formal”, que concibe como una “teoría a priori de los objetos en cuanto tales” y las ontologías “regionales”.¹⁰ La primera, la ontología general, sería una teoría de tipo trascendental kantiano, muy cercana al proyecto lógico-axiomático. Pero se distingue de este último en la medida en que busca algo diferente a axiomas: busca “esencias” de objetos formales, lógicos, geométrico-analíticos y matemáticos, no simplemente una sintaxis que sostenga argumentaciones racionales. Este es un proceder típicamente aristotélico, porque para Aristóteles, como lo evidencia el libro XII de su *Metafísica*, las sustancias particulares son los objetos preeminentes en el universo, y no los géneros y las especies, que ofrecerían una explicación con un grado de generalidad o abstracción demasiado alto. Por lo tanto, poder definir lo que algo *es* requiere poder distinguir sustancias empíricamente diferentes.

A esta tarea está plenamente dedicado el segundo proyecto de Husserl que Riu menciona, a saber, el de la definición de un corpus de “ciencias eidéticas” entendidas como el descubrimiento de las esencias de las ontologías regionales que serían:

Como indica Husserl —escribe Riu— las ‘verdaderas esencias’: esencias con un contenido determinado, propias de objetos concretos. De acuerdo con la división general de la objetividad empírica las ‘ontologías regionales’ se dividen en dos grandes grupos: las que corresponden al dominio de la naturaleza (las del ente material y animal) y las que corresponden al dominio del espíritu” (es decir, el de la historia y otras disciplinas humanísticas).¹¹

Se trata para Husserl de poder explicar la delimitación que hace el ser humano de dominios de objetos en un orden ontológico y no meramente científico, es decir, qué es lo que queremos decir cuando decimos que algo está vivo, o es material, o es bueno, o es justo. No se trata de proyectar de vuelta sobre el objeto la definición teórica del mismo, por ejemplo, como cuando

¹⁰ RIU, F., 1997, *Obras completas* (Vol. 1). (F. Rodríguez, Ed.) Caracas: Monte Ávila Latinoamericana, p 7.

¹¹ *Ibidem*.

decimos que todo lo vivo comparte la molécula ADN, una definición que surge en la biología contemporánea, sino de definir *ontológicamente* el dominio de objeto o el campo de estudio que le permite *luego* al científico decidir que la definición que acabamos de dar se aplica a un cierto tipo de objetos en el universo que llamamos entes “vivos”. La idea de Husserl es, más bien, que sin claridad respecto de las esencias de objetos ningún científico podría saber dónde buscar una definición teóricamente precisa y que necesita esa definición pre-teórica u propiamente ontológica para poder ir en pos de ella.

El proyecto de Husserl tuvo un impacto enorme en Alemania, provocando el surgimiento de diversas corrientes caracterizadas por distintas comprensiones de un realismo metafísico, y destinadas a reivindicar el papel de la ontología, y por ende de la filosofía, para explicar las revoluciones teóricas que ya hemos mencionado. Casi al mismo tiempo, un discípulo de Husserl, Martin Heidegger y otro de Russell, Ludwig Wittgenstein, este último muy influenciado por Mach también, publican dos de los libros más importantes de filosofía del siglo 20: *Ser y tiempo* (1927) y el *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921). Este último sostendrá un realismo fuerte al afirmar que una oración tendrá sentido, es decir, será semánticamente correcta para un interlocutor, si corresponde a un “estado de cosas” en el mundo, estados que se pueden mostrar o señalar con el dedo por decirlo así, y abrirá el camino a distintas corrientes positivistas que, a lo largo del siglo 20, propugnaron una fundamentación de la ciencia basada en distintas formas de interpretar el realismo ontológico. Todo esto a pesar de las protestas de Wittgenstein mismo, para quien el objetivo del *Tractatus* había sido poner de relieve todo lo contrario y declarar como más importante aquello que “no se puede decir” porque no corresponde a “estados de cosas” en el mundo, sino que involucra algo más crucial para el ser humano: el arte, la moral, la religión o la mística. Wittgenstein mismo, de hecho, profesaba para la época una especie de misticismo cristiano y escribió el *Tractatus* como valiente y arrojado oficial al mando de tropa durante la Primera Guerra Mundial.¹²

Por su parte, el *Ser y tiempo* de Heidegger es fundamental para el desarrollo y popularidad de la ontología del siglo 20 y su influencia en la naciente Escuela de Filosofía de la UCV, así como en toda Latinoamérica, fue inmensa. Heidegger le reprocha a Husserl que su proyecto de ontología fenomenológica atrapa al ser humano, que Heidegger llamará el “existente”, el *Dasein*,

¹² Cfr. MONK, R., 2002, *Ludwig Wittgenstein. El deber de un genio*. Barcelona: Anagrama.

en la interioridad del sujeto de conocimiento, ocultando así las fuentes verdaderas de nuestro sentido de realidad, que no es el entendimiento temático por sí solo, sino nuestra relación vivaz y activa con el mundo, mundo que se abre a nosotros de distintas maneras y no meramente como objeto de nuestra curiosidad científica o cognitiva. En su búsqueda de un fundamento más profundo del conocimiento teórico en la ontología, y de una comprensión distinta del proyecto eidético de su maestro de lo que sería una ontología bien entendida, Heidegger no se pregunta, como Husserl, por un corpus de esencias o *eidos*, sino por aquello que, en primer lugar, constituye realmente nuestra capacidad para atribuir esencias a las cosas. Y su respuesta es tan original como inesperada: lo que hay que preguntarse es, más bien, en qué consiste la capacidad que tiene el ser humano, o el *Dasein*, para poder decir que algo es algo, para poder referirse al ser. *Primero*, parece decirnos, veamos qué es esta capacidad y *luego* busquemos darle nombre a las distintas esencias de objeto.

En la filosofía de Heidegger, esa capacidad es una característica óptica del ser humano mismo, por la cual a todo hombre le es posible *nombrar* la realidad, clasificarla, comprenderla, relacionarse con ella eficazmente. El pasado religioso de Heidegger, quien, antes de casarse con su esposa Elfriede, pensaba convertirse en sacerdote católico y esperaba acceder a una cátedra de teología, es puesto aquí en evidencia, dado que el *Dasein* heideggeriano es una figura adánica o mesiánica: aquel que puede nombrar todo lo real, en el sentido de poder darle un nombre a todo, y definir su ser, porque ha sido creado por Dios para ello (véase Génesis 2, 19-20). Esta capacidad humana fue destacada por la escolástica tomista y de allí pasó a la comprensión de la ontología de Heidegger.

Por lo tanto, el *Dasein* no es simplemente quien intuye las esencias de lo real en su cabeza, por decirlo así, sino quien está “hecho” en su ser profundo como un ente que, en tanto que tal, está preocupado por el ser de todas las cosas, incluyendo su ser como existente. El *Dasein*, dice Heidegger, es aquel ente a quien le *incumbe* particularmente la pregunta por el ser. Por esta razón el *Dasein* se encuentra también especialmente llamado tanto a definir continuamente quién es y qué es lo que va a hacer en cada instante (una tarea cuyo desarrollo filosófico da lugar al existencialismo francés de Jean Paul Sartre y Simone de Beauvoir), como a definir las esencias de las ontologías regionales (aquellas que formaban parte del proyecto de ciencias eidéticas de

Husserl), para resolver de una vez por todas las “crisis” en las ciencias, crisis que Heidegger también define como crisis en sus fundamentos.

La publicación del *Ser y Tiempo* tuvo un impacto enorme en la filosofía de su tiempo. Rápidamente convierte a su autor en uno de los filósofos más importantes de Alemania y Europa, por una razón sobre la cual un discípulo de Riu, Fernando Rodríguez, nos llamaba la atención siempre en sus clases de la Escuela de Filosofía: de pronto y sorpresivamente, y nada menos que en el siglo de las ciencias, la filosofía se convertía en una disciplina básica incluso más importante que la lógica y la matemática. Heidegger anuncia en su libro que intentaba ofrecer una fundamentación en la ontología para todas las ciencias de su tiempo, a fin de salvarlas de su mayor peligro, a saber, las crisis que hizo tambalear la validez de una serie de teorías científicas que se daban por seguras y completamente acabadas. Por si fuera poco, esta nueva ontología general también ofrecería una nueva visión de la persona, entendida desde un existencialismo ateo que convierte a la acción humana en el centro de un tipo de reflexión con importantes consecuencias para la acción moral y política.

Después de la publicación de su libro, la creciente fama internacional de Heidegger le permite escalar posiciones en la academia también después del ascenso de Hitler al poder. Incluso la derrota de Alemania, después de la Segunda Guerra Mundial, lo aleja sólo momentáneamente de su cátedra. Gracias a la intervención de importantes filósofos europeos y franceses, grandemente influenciados por su pensamiento y por lo que él ha hecho, sin duda alguna, para reivindicar la relevancia del quehacer de los filósofos profesionales en el siglo 20, Heidegger es restituido en su cátedra en 1951. Ernst Tugendhat, un destacado filósofo de origen judío y mi tutor de la tesis doctoral en Berlín, quien fuera estudiante de Heidegger en su juventud, me contó que ya incluso en 1949 los estudiantes, él entre ellos, hacían pequeñas manifestaciones con pancartas por el campus de la Universidad de Freiburg exigiendo la restitución inmediata en su cátedra del gran y afamado maestro de la filosofía alemana.

Una escuela alemana

En 1945, un grupo de estudiantes de bachillerato de Caracas se reunió con el Ministro de Educación del presidente de Venezuela Isaías Medina Angarita, Rafael Vegas, para pedirle que promoviera la fundación de una Facultad de Filosofía en la Universidad Central de Venezuela. Esos estudiantes eran, hasta donde los recuerda el filósofo venezolano Alberto Rosales (nacido

en 1931): Ernesto Mayz Vallenilla, José Melis Orsini, Gustavo Pérez Luciani y Gustavo Planchart.

Es interesante detenerse un poco sobre el hecho de que un grupo de jóvenes se haya acercado a un ministro de educación en funciones con una solicitud de esta naturaleza. Evidentemente, elevar una solicitud de este tipo ante una instancia gubernamental de tal envergadura sólo tiene sentido sobre el trasfondo de la nueva e inesperada relevancia de la filosofía como carrera universitaria, una relevancia que se extiende hasta Venezuela desde Europa y, en particular, como ya hemos señalado, desde Alemania.

Sin duda, cada época histórica tiene sus propios hitos de excelencia, que para sus jóvenes dibujan su horizonte aspiracional. En su lucha por alcanzarlo, esos jóvenes van configurando una idea de la contribución personal que pueden hacer a su entorno vital, la cual se convertirá para ellos en fuente de orgullo y autoestima, en un testigo del impacto que sus vidas han tenido o pueden llegar a tener. A mediados del siglo 20, la filosofía alemana parecía ofrecer realmente ese hito y ese horizonte al que había que aspirar. Y no simplemente la filosofía a secas, sino la ontología y, en particular, la ontología fenomenológica, aquel proyecto cuya relevancia había ayudado a definir Franz Brentano en 1862.

A la solicitud de aquellos jóvenes, el ministro Vegas respondió que traer los profesores y fundarla sería muy costoso, pero a cambio les ofreció que el Gobierno de aquel entonces los becara para que ellos fueran a estudiar filosofía a Buenos Aires.

En julio de 1945 viajaron en barco a Argentina. No obstante, el golpe de estado en contra del Presidente Medina en octubre de ese año interrumpió la ayuda económica que recibían y tuvieron que regresar rápidamente en avión. Dado que todos siguieron insistiendo sobre la necesidad de fundar una Facultad de Filosofía en la Universidad Central de Venezuela, Humberto García Arocha, quien era el nuevo ministro de educación de la Junta Revolucionaria de Gobierno (hasta 1946, porque Gallegos fue derrocado y ascendió al poder la dictadura militar de Marcos Pérez Jiménez), terminó secundándolos en sus esfuerzos.

Fue en esa época, 1946, que se iniciaron formalmente los estudios de Filosofía en la UCV. Se invitó al gran filósofo español Juan David García Bacca, un lógico y un filósofo de la ciencia, a formar parte de la plantilla de profesores. Este consolidó de manera rigurosa la estructura

general de los estudios y es considerado el fundador de la Escuela de Filosofía en su forma actual. También vino a Venezuela el no menos importante pensador Eugenio Imaz, especialista en la obra de Dilthey. Más tarde Guillermo Pérez Enciso y Manuel Granell se unieron a su grupo de profesores, del cual formaba parte también la profesora Federica de Ritter.

Ernesto Mayz Vallenilla era uno de los jóvenes impulsores de la idea de que se pudiera estudiar filosofía en Venezuela de forma seria y estructurada. En 1950, Mayz Vallenilla, junto con un compañero de estudios de origen alemán, Franz Herbert Weibezahn Messiani, viajan a Alemania, becados por el *Deutscher Akademischer Austauschdienst* (DAAD, Servicio de Intercambio Académico Alemán). Mayz Vallenilla viaja a Göttingen, a estudiar con Nikolai Hartmann, pero Hartmann lamentablemente fallecía ese mismo año al chocar su bicicleta contra un árbol mientras la manejaba distraído (según me contó el mismo Dr. Mayz, quien agregaba, no sé si en broma, que la causa de la distracción de Hartmann había sido una bonita estudiante).

En 1954, otro estudiante de la Escuela viaja a Freiburg como doctorando, el ya mencionado Federico Riu, quien permanece allí dos años. Toma clases con Martin Heidegger y Eugen Fink. Como resultado de estos estudios, en su libro *Ontología del siglo XX* Riu analiza con incomparable rigor y claridad las ontologías de Edmund Husserl, Nikolai Hartmann, Martin Heidegger y Jean Paul Sartre, y define un programa de estudios para la Cátedra de la Escuela de Filosofía de la UCV “Ontología General”, cátedra que yo asumo en 1985 después de ganar un concurso de oposición del cual él mismo fue coordinador.

Pero quedémonos un poco todavía en 1950. A raíz de la muerte de Hartmann, Mayz Vallenilla se va a Freiburg a estudiar con Martin Heidegger, quien se había convertido en el impulsor de un proyecto de amplio espectro para la fundamentación ontológica del conocimiento, en la línea del de las ciencias eidéticas de Husserl, pero teñido por su peculiar antropología filosófica de corte existencialista. En contraste con el de Husserl, el proyecto de Heidegger es crucialmente innovador, de un modo que llama la atención inmediatamente a sus contemporáneos, porque tiene un carácter no-cognitivist, es decir, no queda atrapado por lo que Jürgen Habermas llamará luego la “filosofía de la conciencia”, sino que insiste en la necesidad de comprender el sujeto de conocimiento como un ente que posee una comprensión pre-teórica (u óntico-ontológica) del ser. Lo hace en tanto que *Dasein*, o “ser-ahí” es decir, en tanto que individuo que se mueve en un mundo de maneras prácticas, activas, no meramente como un

sujeto con una conciencia intencional, sino como alguien que también tiene que decidir a cada instante quién es él mismo y qué es lo que va a hacer en el momento siguiente.

Esta comprensión no reduccionista de la ontología tiene un gran impacto entre sus estudiantes. Heidegger basa su proyecto de fundamentación ontológica de las ciencias no meramente en una fenomenología de la conciencia intencional, como lo había hecho Husserl, sino en lo que él mismo denomina una “analítica existencial del ser-ahí (o *Dasein*)”, que él concibe, de un modo que no queda restringido a la conciencia, según el modelo de la analítica del entendimiento puro de Kant, tal y como este la había definido en la *Crítica de la razón pura* de 1781. En otras palabras: el proyecto de fundamentación del conocimiento científico en la ontología debe apoyarse ahora en una antropología filosófica, en una concepción de los modos de ser del ser humano, en tanto que ente que *existe* y que posee ya una comprensión pre-teórica del ser.

Las categorías esbozadas por Kant en la *Crítica* son redefinidas por Heidegger como un nuevo tipo de categorías: como “existenciales”, categorías no del entendimiento, sino propias de un ser humano quien en su contacto práctico, activo, con el mundo ya posee una visión pre-ontológica de la realidad. En contraste con la idea que tenía Husserl del proyecto de ciencias eidéticas, la primera forma de ontología no es una ontología formal, una ontología del objeto en general, o trascendental, al estilo de Kant, que para la época se pensaba que podía ser un sistema lógico-axiomático como vimos arriba, sino una concepción de la persona. Esto es tremendamente sugerente y revolucionario para la época. Para el Heidegger de *Ser y Tiempo*, esta habría de ser el paso previo para una ontología general, la cual, a su vez, daría lugar a los análisis de los distintos dominios de objeto de las ontologías regionales.

Cuando Mayz Vallenilla llega a Freiburg se encuentra con que otro estudiante venezolano ya tenía tiempo trabajando con Heidegger. La revelación, que le hace un compañero de clase nada más llegar, lo llena de asombro, dado su papel y su insistencia en la creación de un centro de estudios filosóficos moderno en Venezuela, del cual se sabía pionero. El otro estudiante venezolano resultó ser el filósofo alemán Ernst Tugendhat, quien sería años después mi tutor de tesis doctoral, y uno de los más importantes filósofos de su generación. Nacido en 1930 y, por lo tanto, cinco años más joven que Mayz, Tugendhat y su familia habían huido de la Alemania nazi en 1939 y llegado a Venezuela como refugiados, seguramente bajo el amparo del gobierno del

General Eleazar López Contreras, quien permitió generosamente la entrada a Venezuela a barcos de refugiados judíos provenientes de Europa, mientras otros países de la región, para no enemistarse con la Alemania nazi, les negaban su autorización de desembarco.

A la familia de Tugendhat la acompañaba una tía, Käte Victorius, quien había sido estudiante de Heidegger y, tal vez, también una amiga íntima. De acuerdo con lo que me contó mi maestro, por insistencia de ella, la familia enviaba cajas de comida regularmente a Heidegger y a su familia, durante la segunda guerra mundial y seguro especialmente después de la guerra, cuando despojaron a Heidegger de su cátedra por sus vínculos con el nazismo y, en consecuencia, se inicia para él un período de penurias y pobreza personales. Entre los alimentos enviados siempre se encontraba el café venezolano, que consideraban de excelente calidad. De hecho, en una de sus visitas a Venezuela durante los años 80 del siglo pasado, llevé a Tugendhat en mi automóvil a lo largo de la avenida principal de Las Palmas, en Caracas, en una búsqueda infructuosa de su antigua casa, que ya no pudo reconocer, o que tal vez ya había sido demolida.

Según me contó el Dr. Mayz Vallenilla, en parte por la deuda de generosidad que Heidegger mantenía con la familia Tugendhat, el joven estudiante disfrutaba de un privilegio especial como alumno. Tugendhat había abandonado en 1946 Venezuela para irse a estudiar a Stanford, en los EEUU, y luego en 1949 se había instalado en Freiburg, a donde acudió expresamente para estudiar con el filósofo de fama mundial que había sido profesor de su tía y a quien su familia había apoyado económicamente durante años muy difíciles. Seguramente también la vocación como filósofo de Tugendhat nace a la luz de la influencia de su tía, quien lo introduce al pensamiento filosófico de tipo heideggeriano cuando es todavía un niño. Según me contó, ya no recuerdo si el Dr. Tugendhat o el Dr. Mayz, el joven Tugendhat podía, por ejemplo, en su condición de hijo putativo del gran filósofo, apartar los puestos en primera fila de las clases magistrales de Heidegger, a las que concurrían multitudes ansiosas de escucharle y en donde era muy difícil conseguir un lugar. Lo hacía con la mejor de las diligencias y buena disposición, lo que le ganó muchos amigos y aumentó su popularidad entre sus compañeros. Solía montar al Dr. Mayz, un hombre que era alto, en el manubrio de su bicicleta y conducir con él por las calles de Freiburg, mientras ambos cantaban a viva voz. Pronto el Dr. Mayz estaba muy contento de compartir la gloria de ser el primer venezolano en estudiar con Heidegger con el simpático joven. El profesor Tugendhat, por cierto, ostentó el pasaporte venezolano durante

mucho tiempo, hasta que años después, ya siendo profesor en Alemania, solicitó por fin la ciudadanía alemana.

Mayz Vallenilla regresa al país en 1953 con su tesis doctoral casi lista. Inicia con ella una trayectoria de investigación muy imbuida en los temas y problemas que caracterizaron la época ontológica de la filosofía. En 1960 publica su *Ontología del conocimiento*, un libro muy influenciado por el pensamiento de Heidegger en *Ser y tiempo*, que toma como punto de partida de un gran proyecto arquitectónico de carácter sistemático, dentro del cual Mayz Vallenilla se insertaría con el desarrollo de una ontología regional dedicada a los fundamentos ontológicos del conocimiento.

Este tratado, publicado por la Facultad de Humanidades y Educación de la UCV en una bella y elegante edición de tapa dura en tela con sobrecubierta, consta de casi 450 páginas. En concordancia con el ambicioso proyecto de la ontología del siglo 20 que, recordemos, quiere ofrecer los fundamentos definitivos de todo conocimiento teórico, erigiendo a la filosofía de hecho como una ciencia básica y condición de todas las demás, el libro de Mayz Vallenilla desarrolla, dentro del marco teórico del proyecto que había presentado Heidegger en su libro de 1927, una fundamentación ontológica del conocimiento.

Los filósofos de las generaciones más recientes, quizás contagiados por un clima de precariedad del conocimiento en general, por el así llamado “postmodernismo”, con el flujo incesante de novedades al que nos han acostumbrado los medios de comunicación y las redes sociales y que Heidegger mismo ya había denunciado y predicho con su concepto existencialista de las “habladurías”, hemos ido abandonando poco a poco la idea de que la filosofía también puede ser vista como una teoría acumulativa que avanza y se acerca cada vez más hacia la verdad. Esta convicción es muy antigua y no fue puesta en duda sino hasta bien entrado el siglo 20. Ella animaba también este tratado de Mayz Vallenilla. Sin embargo, ya en este libro se asoma la clara conciencia de la dependencia de la ontología respecto de los modos de percibir la realidad que caracterizan a la racionalidad de cada época, dando paso también a un relativismo histórico del conocimiento en general:

Si es cierto que desde el más lejano tiempo resplandece la Verdad, a todo hombre le está concedido el privilegio de pensarla nuevamente y descubrir, mediante riguroso esfuerzo, nuevas facetas suyas. La Verdad, en cuanto tal, es en sí misma inagotable. Mas sólo pensando la Verdad puede descubrirse lo aún oculto en ella. El afán de hacerla progresar y

desvelar sus nuevos rostros impone que aquel que lo desee se deje influenciar por quienes precedentemente la han pensado y han llevado al pensamiento hasta su horizonte actual.¹³

Como vemos, aunque la *Ontología* de Mayz aspiraba a completar una tarea que Heidegger se había propuesto pero había dejado inconclusa por estar su atención “absorbida por otras ingentes y fundamentales cuestiones ontológicas” (Ibid, p. 4), y el punto de partida de este libro no se distingue del proyecto heideggeriano que aspiraba a desarrollar una ontología fundamentante, o una analítica “existencial” como paso previo al desarrollo de una verdadera ontología general, Mayz Vallenilla no puede menos que constatar la circularidad implícita en la intención de fundar el análisis del concepto de verdad sobre el ineludible trasfondo histórico del ser humano (el existente, el *Dasein*) que se relaciona con el mundo al interior de una época dada:

Pero incluso, por cuanto para determinar el ‘ser’ del Conocer es necesario acudir a un análisis temporal de aquello que él mismo muestra como fenómeno, pero ya en esta misma urdimbre temporal yace implícita una determinada y previa idea del Ser, la investigación debe tener en cuenta que la pregunta formulada –‘¿por qué conocemos?’- ha de enfrentarse con un ineludible ‘círculo’. Ello responde –como habrá de verse- a la estructura circular en que se mueve y despliega todo auténtico y riguroso Preguntar ontológico.¹⁴

A diferencia del Heidegger de *Ser y Tiempo*, Mayz Vallenilla puede comprobar que la circularidad que define a la empresa ontológica desde el inicio, la conduce a una inevitable “retroreferencia ontológica” que vuelve prácticamente indistinguible la ontología fundamental del proyecto más amplio de la ontología general y, por lo tanto, la aspiración de una ontología general queda subordinada a lo que un sujeto históricamente situado considera ontológicamente válido.

En efecto, Heidegger había abandonado, tres décadas antes, su proyecto de amplio alcance cuando se dio cuenta de que, por la imposibilidad de distinguir una ontología general de una fundamental, la ontología general resultante nunca tendría el carácter de una ciencia teórica acabada y, por lo tanto, no podía ofrecer una alternativa viable al sistema axiomático que se había estado buscando a inicios del siglo 20 para fundamentar todo el conocimiento y evitar lo que él mismo había denunciado como un estado de perenne crisis o precariedad de las ciencias. Pero en el momento en que Mayz Vallenilla escribe, el proyecto de un sistema axiomático completo como fundamento de la ciencia ha quedado en el olvido y es posible representar la

¹³ MAYZ VALLENILLA, E., 1960, *Ontología del conocimiento*. Caracas: FHYE, Universidad Central de Venezuela, p 3.

¹⁴ *Ibid*, p 17.

ontología de Heidegger de otra manera, más cónsona con los desarrollos de la epistemología de la época.

Mayz Vallenilla ya no ve, pues, la ontología como una disciplina que es posible formular de una vez por todas, sino como un tipo de análisis que, aun siendo ontológico, siempre estará inconcluso para cada generación de filósofos, precisamente por el carácter inagotable de la Verdad, que él pone en mayúsculas. A medida que avanza el siglo, y aumentan el caudal y la publicidad de los conocimientos científicos, se vuelve cada vez más claro que la tarea de fundamentación del conocimiento siempre quedará inacabada, siempre sufrirá una cierta circularidad que la retrotrae a lo que es capaz de ver cada generación de seres humanos limitados por su época histórica.

Que Heidegger haya tenido dificultades para ver esto (mientras que Mayz Vallenilla ya lo entendía bien a mediados del siglo 20) y haya abandonado básicamente el plan inicial que había prefigurado en su *Ser y tiempo*, probablemente tiene que ver con el hecho de que la prueba definitiva de la imposibilidad de una fundamentación axiomática del conocimiento no se produce sino hasta 1931, con la publicación del artículo del matemático Kurt Gödel “Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und Verwandter Systeme, I” (“Sobre proposiciones formalmente indecidibles del Principia Mathematica y sistemas relacionados”). Este artículo desarrolla su famoso “teorema de la incompletitud”, que afirma que cualquier sistema axiomático, si es completo será inconsistente y si es consistente será incompleto. Gödel lo demuestra al señalar que, en todo sistema axiomático, al menos un axioma o proposición no puede ser demostrada por el sistema axiomático en cuestión.

Este resultado era contrario al proyecto esbozado por Hilbert en 1900, dado que la idea original era fundamentar la teoría en un sistema de axiomas autoevidentes para todos los sujetos de conocimiento. Si resulta que un sistema de axiomas comporta uno que no es autoevidente, sino que requiere un compromiso previo con un sistema axiomático distinto, la teoría que se levanta sobre él no puede presumir de ser verdadera en el sentido definido por la filosofía de la ciencia de inicios del siglo 20, que es un sentido fuerte u ontológico.

Otra manera de ver lo extraño que es este resultado es imaginar que ponemos en un mismo “saco” todas las geometrías no euclidianas sobre las que Hilbert mismo estaba trabajando. Seguramente tendremos un arqueo exhaustivo o completo de todos los sistemas axiomáticos que

sostienen la validez de tales geometrías exóticas, muchas de las cuales son constructos elegantes y coherentes sin aplicación práctica, pero el resultado de ese conglomerado ¿sería un solo sistema autoconsistente capaz de dar cuenta de la geometría del universo de modo coherente, en el sentido de que tendríamos una sola geometría verdadera para describir la realidad? La respuesta es que no.

Este resultado es devastador para el proyecto esbozado por Hilbert, pero también para el proyecto de una ontología totalizadora entendida como ciencia básica, aunque los verdaderos alcances de la demostración de Gödel fueron percolando más bien lentamente en la conciencia de los filósofos y científicos de la segunda mitad de siglo. Ya para mediados de siglo, cuando Mayz Vallenilla publica su trabajo, hay una claridad sobre los límites de todo pensamiento ontológico que no existía tan sólo unas décadas antes. Finalmente, esa nueva conciencia es la que se asoma cuando el Dr. Mayz, en su libro de 1990, *Fundamentos de la meta-técnica*, escribe lo siguiente:

En tanto que actividad humana, el quehacer técnico es eminentemente histórico...y, como tal, se halla expuesto a sufrir o a provocar las transformaciones que el propio hombre promueve mediante las obras de su libertad. Ello determina que su sentido y sus metas se encuentren en íntima relación con los cambios experimentados por la epistemología y la ontología de su época.¹⁵

El filósofo venezolano nacido en 1931, Alberto Rosales, quien ingresa como estudiante de nuestra Escuela de Filosofía en el año 1950 y había sido alumno de Mayz en el Liceo Andrés Bello de Caracas, tiene la oportunidad de viajar a Alemania como estudiante incluso ya antes de obtener su licenciatura en Filosofía por la UCV, durante los años 1953-54. Regresa a ese país después de su graduación, en 1957, para escribir su disertación doctoral durante los años 1957-60 y 1962-1967. Rosales posee una extensa obra escrita y publicada en alemán. Su tesis doctoral, titulada *Transzendenz und Differenz*, abre una amplia trayectoria de investigación caracterizada por intereses filosóficos que giran en la órbita del proyecto ontológico y fenomenológico alemanes, en particular alrededor también de la obra del gran maestro alemán Martin Heidegger. No obstante, al igual que Mayz Vallenilla, su interpretación de las tareas de la filosofía está informada por el paulatino declive del programa de fundamentación del conocimiento en general al que aspiraba la ontología del siglo 20, cuyas razones ya hemos esbozado arriba, y, por lo tanto, propone una definición del quehacer de los filósofos distinta a las aspiraciones emblemáticas de Husserl o Heidegger.

¹⁵ MAYZ VALLENILLA, E., 1990, *Fundamentos de la meta-técnica*, p 11.

La filosofía que abandona su aspiraciones de ofrecer una fundamentación firme o definitiva del conocimiento se verá necesariamente confrontada con el problema de averiguar en dónde reside, entonces, su unidad como proyecto teórico autónomo, es decir, su capacidad de ofrecer respuestas con carácter acumulativo a sus problemas, del mismo modo en que pudiéramos decir, por ejemplo, que la mecánica clásica de Newton y la teoría de la relatividad general de Einstein forman parte ambas legítimamente de la física teórica vista como un todo.

Rosales encara esta pregunta en un ensayo titulado “El problema de la unidad de la filosofía”.¹⁶ Allí se pregunta justamente si podemos decir todavía que la filosofía posee la unidad de una ciencia rigurosa, en el sentido de que todas ellas contribuyan de modo parcial a la Verdad, con mayúsculas. Una de las dificultades que Rosales plantea expresamente es la de definir el verdadero objetivo de la filosofía:

Lo que se llama “la ciencia” en singular es en verdad una pluralidad de ciencias de hechos, que se diferencian unas de otras, en tanto ellas se reparten la totalidad de lo que es, dividiéndola en múltiples provincias. Por el contrario, *las filosofías versan sobre ese todo*, aun cuando algunas de ellas nieguen expresamente esa posibilidad.¹⁷

Lo que tenemos ahora son filosofías que versan “sobre el todo”. La filosofía estaría interesada en totalidades “de diversa amplitud”¹⁸ y sus conceptos propios son llamados por él conceptos *omniconcernientes*, en la medida en que abarcan totalidades de entes, como los tradicionales conceptos universales, o abarcan entes singulares de envergadura metafísica, como Dios o mundo. Pero estos conceptos “omniconcernientes” no tendrían una realidad ontológica propia.

Si los omniconcernientes yacen en las cosas mismas o son meros pensamientos (conceptos) de los filósofos, o sólo palabras y signos, o no corresponden a ninguna de esas posibilidades, queda aquí una cuestión abierta, que debe ser respondida por cada proyecto filosófico que merezca ese nombre.¹⁹

Esto significa que el filósofo no está obligado a un compromiso realista con las definiciones que ofrece a los conceptos omniconcernientes de los que se ocupa, y tiene libertad para considerarlos como quiera. La tarea específicamente filosófica para Rosales es ofrecer definiciones para los conceptos omniconcernientes, dejando abierta la cuestión de su existencia

¹⁶ ROSALES, 2011, “El problema de la unidad de la filosofía”. *Revista de Filosofía* (No. 22), Universidad de los Andes, Venezuela. Disponible en: <http://erevistas.saber.ula.ve/index.php/filosofia/article/viewFile/4435/4231>

¹⁷ *Ibíd.*, p 69, énfasis del autor.

¹⁸ *Ibíd.*, p 70.

¹⁹ *Ibidem*.

metafísica u ontológica. Se trata de una definición formal de la estructura del pensamiento filosófico, dejando abierta la pregunta por la validez del contenido de sus definiciones.

El camino del filosofar no es pues, para Rosales,

...ni un mero interpretar algo ya comprendido, ni la intuición intelectual de la esencia de las cosas, ni la elaboración de un concepto general empírico a través de la inducción, ni la reflexión de la subjetividad sobre sí misma, sino un *inventar, que se guía por posibilidades bosquejadas, afronta las singularidades dadas y toma en cuenta, positiva o negativamente, las respuestas del pasado.*²⁰

Con ello, ya le hemos dado la vuelta al círculo que había encontrado Mayz. Pero esta dependencia de las respuestas de la filosofía a la situación finita o limitada históricamente del filósofo, que necesariamente rinde como resultado proyectos y perspectivas parciales, no necesita desembocar en un relativismo del conocimiento filosófico, dado que cada perspectiva filosófica ilumina sin duda un aspecto limitado o restringido de aquello definido por los conceptos omniconcernientes. Sin embargo, en cuanto al proyecto de la filosofía de abarcar la Verdad, con mayúsculas, a ninguna perspectiva filosófica finita le es posible alcanzar el todo al que aspira.

También con Mayz Vallenilla en el Liceo Andrés Bello estudió una filósofa venezolana que quedaría intrigada por el proyecto de fundamentación ontológica del conocimiento y la verdad que impulsaba la filosofía del siglo 20, Marianne Kohn Beker (1933-2017), quien fuera compañera de Alberto Rosales y Antonio Pasquali en aquellas memorables clases de Mayz. También a ella estas clases la convencieron de elegir a la filosofía como su carrera universitaria, después de la cual ingresó como profesora e investigadora del Instituto de Filosofía de la UCV.

Hija de inmigrantes judíos que, como Ernst Tugendhat, huyeron a Venezuela en el medio de distintas penurias, por un lado la hiperinflación entre las dos guerras mundiales y, por el otro, el creciente clima de antisemitismo en el centro y este de Europa, Kohn Beker es autora de una vasta obra ensayística dedicada a la ética y la filosofía política, en un camino que no sólo la lleva a publicar numerosos ensayos en los que el tema principal es la reflexión sobre las fuentes de la injusticia social y política de los tiempos que le tocó vivir, sino que la comprometen también a un papel más activo en el país, al crear la fundación *Espacio Anna Frank*, dedicado a la promoción y la enseñanza pública de una coexistencia pacífica entre personas.

²⁰ *Ibíd.*, p 78, énfasis del autor.

Pero, al igual que sus compañeros en el Liceo Andrés Bello que luego conformaron las primeras cohortes de estudiantes de la Escuela de Filosofía, su preocupación inicial se dirige a elucidar las fuentes ontológicas de nuestro conocimiento, que para ella evoluciona poco a poco en una preocupación por los orígenes de nuestro sentido de la justicia y respeto moral por los demás. Sus ensayos de filosofía dedicados a este problema se concentran inicialmente en la reflexión sobre el pensamiento de Bertrand Russell y Hannah Arendt, esta última una discípula de Martin Heidegger muy imbuida en los problemas de la antropología filosófica del siglo 20. Pero el filósofo que galvaniza realmente sus esfuerzos al final de su vida es uno de esos grandes Maestros de la Filosofía cuyo pensamiento ontológico enriquece y critica la ontología fenomenológica del siglo 20: Emmanuel Levinas. Levinas es importante para ella, como lo ha sido para toda la ontología de ese siglo, frente al desafío existencialista centrado en la sola responsabilidad por sí mismo, por su insistencia en la primacía del Otro ser humano en la constitución de nuestro sentido del ser.

Marianne Kohn Beker representa así, a su manera, también un distanciamiento del proyecto ontológico de la fundamentación definitiva del conocimiento científico que la llevaron a ella y a todos sus compañeros en la primera mitad del siglo 20 en Venezuela a dedicarse profesionalmente a la filosofía. Y que la orienta hacia la comprensión de los fundamentos de la ética y la filosofía política en la constitución ontológica del ser humano, en nuestro sentido de lo que debemos ser y hacer frente a otros seres humanos, y de la responsabilidad que tenemos con quienes están más cerca de nosotros.²¹

El declive de la ontología y Kant revisitado

En los años 80, cuando yo todavía estudiaba mi pregrado, vino a Venezuela a visitar a su familia, como lo hizo todos los años hasta la muerte de su padre, un joven filósofo venezolano que ya para aquel momento disfrutaba de una posición muy destacada como profesor e investigador de la Ludwig Maximilians Universität de Múnich, cuyo Instituto de Filosofía, Lógica y Filosofía de la Ciencia llegó a dirigir hasta su jubilación en el 2012.

Discípulo de destacados filósofos de la ciencia alemanes e ingleses, en una de sus conferencias que tuve la oportunidad de escuchar, Carlos Ulises Moulines expuso las diferencias

²¹ Cfr. KOHN BEKER, M., 2023, *Libertad y responsabilidad. Ensayos sobre filosofía política, ética y ontología*. Ediciones Espacio Anna Frank.

entre las preguntas de la filosofía centrada, por un lado, en la ontología y la filosofía de la ciencia o epistemología, por el otro. El tránsito de la una a la otra había marcado el itinerario filosófico de casi todo el siglo 20, un siglo caracterizado por la eclosión de importantes desarrollos filosóficos y científicos en todos los órdenes. Esta conferencia resultó luminosa para mí, porque alejaba a la epistemología de la ciencia contemporánea del ambicioso proyecto de la ontología del siglo 20, sin menospreciarla, pero dejando claro de una vez por todas lo que parecía realmente posible alcanzar para el sujeto de conocimiento: no las fuentes ontológicas últimas del conocimiento de la realidad, sino *modelos* de validez variable para las teorías científicas.

Ese tránsito implicaba que la prueba de Gödel de 1931 poco a poco había ganado terreno en la comprensión de los fundamentos axiomáticos del conocimiento. Probablemente también, como hemos visto, la misma explosión de diversas aproximaciones a la ciencia, y diversas maneras de entender el saber científico, volvieron a la ontología, entendida como una visión rígida y unívoca de la realidad, una aspiración obsoleta, al menos bajo esa forma.

En nuestra Escuela de Filosofía, gracias a la influencia de Ezra Heymann (1928-2014), un discípulo de Hans Georg Gadamer que se integró como profesor a nuestra universidad en 1977, y que, como filósofo educado en la órbita de la filosofía alemana, comprendía muy bien los alcances y las aspiraciones de la misma, el declive de la ontología del siglo 20 pudo reinterpretarse como el triunfo de Kant y su visión de la razón humana, tanto en su uso teórico como en su uso práctico, temas a cuyo desarrollo y reflexión este profesor, quien fuera mi tutor de la tesis de Licenciatura y otro de mis maestros, dedicó buena parte de su fecunda actividad docente e investigativa.

En este sentido, la influencia entre sus discípulos de la visión que el profesor Heymann tenía del esquematismo kantiano nos permitió contar con una concepción del conocimiento más cónsona con enfoques más actuales de la epistemología y las ciencias. Según esta visión, el abandono por parte de Kant de las aspiraciones de la metafísica segunda para poder definir de manera dogmática objetos de los cuales no tenemos experiencia alguna, tal y como él formula esta imposibilidad en la *Crítica de la razón pura*, da paso a una perspectiva de la razón teórica conforme a la analogía de la Revolución Copernicana, en donde el objeto se adapta a nuestras capacidades formales para aprehenderlo (con las formas puras de la intuición y los conceptos

puros del entendimiento) sin por ello pretender agotarlo en su materialidad total como objeto dado en la experiencia sensible.

Una visión de este tipo habría sido imposible en la metafísica de Aristóteles, para quien el objeto, como substancia particular, comporta, por decirlo así, aquello que lo define como siendo algo. Para Kant, por el contrario, el objeto es lo que es si puedo decir algo de él a priori, aunque sólo como objeto de una experiencia general o posible, no como una substancia metafísica particular de algún tipo. Esta comprensión del conocimiento, que en definitiva es la que caracteriza a la mecánica clásica y a la física teórica moderna, resultó enormemente resiliente a los desarrollos de la ciencia del siglo 20, dado que se adecúa a una concepción de la ciencia entendida como un modelo que se adapta a realidades cuya ontología nunca puede darse por completamente conocida.

Tal vez el artículo de Heymann publicado en 1989 en la Revista *Episteme*, “El Kant de Federico Riu y el problema de la consistencia de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*”, es uno de los que mejor revela la importancia de una adecuada comprensión de la filosofía teórica kantiana para renovar el impulso fundamentador de la filosofía de la ciencia en una dirección más razonable y más acorde con los desarrollos científicos que se produjeron durante el siglo pasado, dejando con ello atrás un poco las aspiraciones de la ontología fenomenológica.

El ensayo de Heymann responde en forma polémica a un artículo publicado por Federico Riu en la misma revista en el año 1982, que se titulaba “El mundo del espejo. Crítica y metafísica de Kant”. Aquí Federico Riu, como tal vez no podía ser de otro modo, le reprocha a Kant la “pérdida” del objeto en tanto que *ente*, para presentarlo solamente como objeto producido por un esquematismo del entendimiento racional. De acuerdo con Riu (cita Heymann): los objetos

Sólo son y pueden ser fenómenos en tanto están representados por dichos conceptos. La idea de referencia como producción incluye esta precisión fundamental.²²

De hecho, Kant mismo, hasta las correcciones y agregados que introdujo en la segunda edición de la CRP, parece apoyar esta visión en la que el objeto de la experiencia no es otra cosa que la unidad sintética de diversas intuiciones. En definitiva, una suerte de creación del sujeto de

²² HEYMANN, 1999, *Decantaciones kantianas*. Comisión de Estudios de Postgrado UCV, p 79.

conocimiento que prescinde de la referencia a lo que el objeto sea *realmente*. Riu, el ontólogo, no puede sino lamentar que “en Kant el mundo de las cosas se transforma en un mundo de representaciones, en un dominio de la conciencia”. De acuerdo con la lectura que Riu presenta aquí, Kant

Se ve obligado –escribe Riu y cita Heymann– a introducir la noción de cosa en sí, que no sólo es un recurso metafísico de la peor especie, sino además un recurso que vuelve ininteligible el mundo de la experiencia.²³

El artículo de Heymann, que atestigua la necesidad que tiene Riu de defender la ontología contra la idea de reducirla meramente a una representación de la conciencia, se aboca a demostrar que en Kant, en realidad, sí hay una ontología. De acuerdo con Heymann, esta puede ponerse de relieve por los agregados a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* que despejan la lectura pseudo-idealista de la filosofía kantiana. Escribe Heymann, refiriéndose a estos agregados:

Ahora se dice que nuestra forma de intuición se llama sensible porque no es originaria, esto es, no da por sí sola la existencia del objeto de la intuición (lo que corresponde, por lo que entendemos, sólo al ser primordial) sino que depende de la existencia del objeto, por lo tanto del hecho de que la facultad de representación del sujeto queda afectada por el mismo (B72).²⁴

De hecho, para acabar con todo posible equívoco al respecto, insiste Heymann, Kant introdujo, en la segunda edición, un nuevo capítulo titulado “Refutación del idealismo”:

La tesis será: ‘la mera conciencia de mi propia existencia, que es empíricamente determinada, demuestra la existencia en el espacio de objetos fuera de mí’ (B275). Estos objetos no pueden ser una intuición en mí, porque ‘las representaciones precisan algo permanente, distinguido de ellas, en relación con lo cual puede ser determinado el cambio de ellas, esto es mi existencia en el tiempo en el cual ellas cambian’ (B XXXIX).²⁵

Por otro lado, sostiene Heymann, no somos libres para inventar cualquier regla de aprehensión del objeto que queramos. Kant pensaba que el objeto impone sus reglas necesarias de aprehensión, determinando también nuestra representación del objeto como fenómeno:

“A las condiciones de la aprehensión en general (que involucran condiciones de reproducción y de reconocimiento), se agrega, pues, una condición que permite distinguir, de todas las aprehensiones realizadas de acuerdo con una regla arbitraria (aunque coherente), aquella aprehensión de una secuencia que sólo la experiencia debe poder enseñarnos. Esta condición es la condición causal. Entendemos entonces que si debe haber experiencia como

²³ *Ibíd.*, p 80.

²⁴ *Ibíd.*, p 82.

²⁵ *Ibídem.*

instrucción por parte de la naturaleza, entonces es necesario el principio causal, de acuerdo con el cual el orden temporal de la existencia es irreversible y restringido con respecto a los órdenes posibles de aprehensión”.²⁶

La realidad, pues, impone sobre nuestro entendimiento sus condiciones causales (¡basadas “en el orden temporal de la existencia”!). La referencia al objeto por parte de la conciencia no es sino un dar cuenta de la unidad de las aprehensiones de la conciencia, que siempre sigue siendo, para usar el lenguaje de la ontología fenomenológica del siglo XX, conciencia intencional de un objeto real causalmente eficaz. No es verdad que, en la interpretación de Kant sobre la que insiste Heymann, el objeto no sea sino un conjunto de representaciones en nuestra conciencia. Al revés, la conciencia del objeto es posible porque es *causada* por un objeto diferente de ella misma. De esta manera, Heymann nos recuerda que Kant, el filósofo más compatible con los desarrollos científicos del siglo 20, sigue siendo también el impulsor de una ontología de tipo trascendental, después de todo.

Como me comentaba mi colega y también discípulo del profesor Heymann, Argenis Pareles, quien me llamó la atención sobre la importancia de este artículo, su comprensión particular del realismo kantiano expresa de manera señalada la visión que siempre tuvo nuestro maestro de que es posible armonizar una ontología con los desarrollos de la ciencia que caracterizaron el siglo 20.

No obstante, agregaría yo como corolario a esta discusión, a mí me parece indudable que Kant reintroduce el objeto como el objeto incuestionablemente real de la indagación científica a costa de presentarlo como si fuera un planeta algo lejano. En mi opinión, una cierta nebulosa opacidad parece ocultar al objeto bajo el velo determinante de la razón humana y me pregunto si Federico Riu, el estudioso de la ontología, no echaría de menos con toda razón en su crítica a Kant la pérdida del objeto como un ente vivaz, rico en connotaciones incluso poéticas, fuente de resonancias en el espectador que se esfuerza por aprehender qué sea la realidad, en el fondo y verdaderamente. Es indudable que la pregunta de la metafísica, “por qué hay ente en vez de nada”, no puede agotarse en el objeto que se deja acotar de modos precisos por una razón científica generalizable.

Sin embargo, la reivindicación que Heymann hace de Kant evoca las lecturas de Kant que permitieron también mantener vivas en Alemania las tradiciones de fundamentación del

²⁶ *Ibíd.*, p 83.

conocimiento científico que fueron importantes en las primeras décadas del siglo 20. Esa sintonía con los intereses, las perplejidades y las luchas de los filósofos alemanes estuvo presente también para nuestra generación gracias al rigor y acuciosidad como filósofo e investigador del profesor Ezra Heymann. Cuando, a finales del siglo 20, descolló como figura estelar que recogía estas tradiciones de la filosofía el alemán Jürgen Habermas, a quien se le atribuye una visión kantiana de la razón capaz de tender un puente eficaz entre la ontología del siglo 20 de raíz alemana y la filosofía analítica de raíz anglosajona, ya nosotros en nuestra Escuela de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela estábamos en plena capacidad de comprender sus verdaderos alcances e importancia.



Bibliografía

Da Silva, R. (2014). Los teoremas de incompletitud de Gödel, teoría de conjuntos y el programa de David Hilbert. *Episteme NS*, 34 (1), 19-40.

Einstein, A. (1984). *Sobre la teoría de la relatividad especial y general*. Madrid: Alianza.

Fellmann, F. (1984). *Fenomenología y expresionismo*. Barcelona: Alfa.

Feser, E. (2017). *Five Proof of the Existence of God*. San Francisco: Ignatius Press.

Habermas, J. (1968). *Erkenntnis und Interesse*. Suhrkamp Verlag.

Heymann, E. (1999). *Decantaciones kantianas*. Comisión de Estudios de Postgrado UCV.

Kohn Beker, Marianne (2023). *Libertad y responsabilidad. Ensayos sobre filosofía política, ética y ontología*. Ediciones Espacio Anna Frank.

Lestienne, R. (1995). *The Children of Time*. Chicago: University of Illinois Press.

Mayz Vallenilla, E. (1990). *Fundamentos de la meta-técnica*. Caracas: Monte Ávila, IDEA.

Mayz Vallenilla, E. (1960). *Ontología del conocimiento*. Caracas: FHYE, Universidad Central de Venezuela.

Monk, R. (2002). *Ludwig Wittgenstein*. Barcelona: Anagrama.

Mosterín, J. (2000). *Conceptos y teorías en la ciencia*. Madrid: Alianza.

Moulines, C. U. (2011). *El desarrollo moderno de la filosofía de la ciencia*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas.

Riu, F. (1997). *Obras completas* (Vol. 1). (F. F. Rodríguez, Ed.) Caracas: Monte Ávila Latinoamericana.

Rosales, A. (2011). “El problema de la unidad de la filosofía”, *Revista de Filosofía* (No. 22), Universidad de los Andes, Venezuela. Disponible en:
<http://erevistas.saber.ula.ve/index.php/filosofia/article/viewFile/4435/4231>

Scott, E. (2020). *Herman Cohen*. Obtenido de Stanford Encyclopedia of Philosophy:
<<https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/cohen/>>.

**Una objeción a la metafísica
de fondo de la lógica modal. Revisitando la crítica de
Vincenzo Piero Lo Monaco al esencialismo**

Marcel Chávez

(Universidad Central de Venezuela)

Una objeción a la metafísica de fondo de la lógica modal. Revisitando la crítica de Vincenzo Piero Lo Monaco al esencialismo

Marcel Chávez
Universidad Central de Venezuela

Resumen: Uno de los cuestionamientos más comunes a la lógica modal ha sido la impugnación de ‘esencialismo’. Uno de los autores que mejor articulan e inciden en torno a esta crítica es el filósofo venezolano Vincenzo Piero Lo Monaco. En el presente artículo, atenderemos algunas de las formulaciones críticas, de cuño quineano, que el profesor Lo Monaco desarrolla en algunas de sus obras. Cuestión sobre la cual se muestra como uno de los autores más agudos dentro del marco filosófico del país.

Palabras clave: Esencialismo, Semántica de Mundos Posibles, Opacidad Referencial, Quine, Kripke.

Abstract: One of the most common challenges to modal Logic has been the ‘essentialism’ gainsaying. One of the authors who best articulates and exerts this criticism is the Venezuelan philosopher Vincenzo Piero Lo Monaco. In this essay, we will provide with some of the critical formulations, of Quinean stamp, that Professor Lo Monaco develops in some of his works. On this subject he proves to be one of the keenest authors in the Philosophical context of the country.

Keywords: Essentialism, Possible Worlds Semantics, Referential Opacity, Quine, Kripke.

0 §

Vincenzo Piero Lo Monaco es un filósofo venezolano nacido en Palermo (Italia) en 1950. Obtiene la Licenciatura en Filosofía en la Universidad Central de Venezuela bajo la guía de Juan David García Bacca, Juan Nuño y Ernesto Battistella con una tesis sobre la lógica filosófica de Bertrand Russell (1976), y tiene estudios de Maestría en Lógica y Metodología (1986) en esta misma casa de estudios. Fue profesor e investigador en el área de la lógica, la filosofía de la lógica, la filosofía del lenguaje y la filosofía de la ciencia, con un gran número de artículos publicados en revistas especializadas venezolanas e internacionales.

Autor de diversos títulos, entre los cuales destacan *Lenguaje y Realidad en Bertrand Russell* (Caracas, EBUC, 1986), *Entre presuposición óntica e inocencia metafísica* (Caracas, Instituto de Filosofía-UCV, 1996), *Método y desconocimiento en el imaginario cultural* (Caracas, Tropykos, 2003) y *La nueva metafísica de la lógica modal* (Caracas, Ediciones del Postgrado de la Facultad de Humanidades y Educación-UCV, 1999). Ha sido profesor titular de la Universidad Central de Venezuela y profesor invitado de universidades nacionales y del extranjero, entre las cuales se encuentran La Sapienza de Roma, Federico II de Nápoles, Málaga (España), Nacional del Sur (Argentina), Universidad de los Andes (Bogotá), Columbia y New York City University (Nueva York), Universidad de Lisboa (Portugal). Cofundador y editor de la Revista filosófica especializada *EPISTEME NS*, ha sido director del Instituto de Filosofía, Coordinador del Doctorado en Filosofía, Coordinador Académico y Director del Postgrado de la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad Central de Venezuela; y, desde 2005 hasta 2020, fue Decano de la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad Central de Venezuela¹.

1 §

La obra del profesor Vincenzo Piero Lo Mónaco, en lo fundamental, aborda una serie de problemáticas de carácter lógico, epistemológico y ontológico, inspiradas, aunque no reducidas, en las ideas planteadas, desarrolladas y puestas en boga por W.V.O Quine en el pasado siglo (XX).

¹La, casi, totalidad de los datos son tomados directamente de: “Entrevista al Decano de la Facultad de Humanidades y Educación, de la Universidad Central de Venezuela, profesor Vincenzo Piero Lo Monaco”, en *Revista de Pedagogía*, vols. 35 y 36, Nos 97 y 98, 2014 y 2015, pp. 9-13.

En virtud de semejante sitial doctrinal, las críticas a la metafísica de talante platonista, usuales a lo largo de la última centuria (y vigentes contemporáneamente), son un lugar común de denuncia, p.e., en *Entre presuposición óntica e inocencia metafísica*.

No constituye ardua labor, en realidad, notar que hay un conjunto de preocupaciones presentes en la producción del autor venezolano que giran en torno a un grupo temático relacionado con la filosofía de la lógica, la filosofía de la ciencia y de la ontología, con su peculiar matiz “anti metafísico” que funda y desarrolla la *escuela quineana*.

El profesor Lo Mónaco, de esta forma, representa un ejemplo típico e ilustre de ‘filósofo analítico’ a nivel metodológico, teórico e incluso ‘retórico’, en su tratamiento y abordaje a problemas.

Podemos señalar, así, que la obra del profesor Piero, como obra característica y exponente de la filosofía analítica², es rica y diversa en cuestiones tematizadas.

Nuestro interés en lo que sigue, no obstante, no atiende la totalidad de inquietudes desarrolladas y estudiadas por el filósofo venezolano, sino, más bien, un aspecto particular y concreto de su *vuelta* a la crítica filosófica a la lógica modal.

Aquí procuramos trazar el itinerario seguido por el profesor Lo Monaco en su aproximación a lo que podríamos enmarcar dentro de la “filosofía de la lógica modal”, según un enfoque crítico inspirado en la postura de Quine.

En tal sentido, Lo Monaco reivindica, por una parte, el discurso y argumentación quineanos contra los supuestos *metafísicos* subyacentes en la lógica modal y, por otra, muestra que, allende la particular postura del filósofo y lógico norteamericano, las modalidades, en su presentación clásica o estándar, enfrentan una serie de problemas a nivel teórico y conceptual que, todavía a día de hoy, pese a los avances mostrados en semántica de mundos posibles, conviene discutir y tener presentes.

² Nuestro autor es puesto de relieve como uno de los representantes de la filosofía analítica en el país en la SEP: Cfr. PEREZ, Diana Ines, “AnalyticPhilosophy in LatinAmerica”, *The Stanford EncyclopediaofPhilosophy* (Spring 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/latin-american-analytic/>>.

En estas notas se expone concretamente, así, el contenido sustancial de cinco trabajos; cuatro artículos publicados en *Apuntes Filosóficos*, a saber, “¿Qué es la Semántica de Mundos Posibles?” (1994), “¿Hay un criterio formal del compromiso esencialista?” (1995), “El problema del esencialismo revisitado” (1996) y “Mundos posibles, integridad óptica y propiedades esenciales” (1998), más un libro, ‘*La nueva metafísica de la lógica modal*’ (2001).

Atendemos, pues, a las objeciones planteadas por el profesor Lo Monaco a la lógica modal y al esencialismo desde la perspectiva y horizonte a partir del cual se posiciona.

2 §

En “¿Qué es la Semántica de los Mundos Posibles?”, nuestro autor profundiza, tal y como nos indica el título, en aquello que constituye fundamentalmente el modelo de semántica modal estándar desde fines de la década de los 50 del pasado siglo. En este sentido, Lo Monaco ofrece una aproximación básica y esquemática, en principio, y, asimismo, una explicación bien fundamentada en lo que a semántica de mundos posibles se refiere.

De acuerdo al marco presentado, se hace notar de inmediato una problemática constante que ha sido puesta de relieve en las últimas décadas en el campo de la metafísica modal a partir de la teoría en cuestión, a saber, el sentido dado a la noción central de ‘mundo posible’³. Así, notamos que hay tres visiones al respecto, i.e., la modelo-teórica de Jaakko Hintikka, la visión realista de David Lewis y la semántica de Saul Kripke⁴.

En torno a este último, nos dice:

[...] El trabajo desplegado por Kripke en el ámbito de la semántica de los mundos posibles constituye indudablemente uno de los resultados más importantes obtenidos en el desarrollo de esta teoría, no sólo en dirección de la solución de los problemas de carácter formal, como la demostración de validez de los axiomas y del teorema de completitud para la semántica modal, sino también –y principalmente– en cuanto a las implicaciones filosóficas que el propio Kripke ha sabido extraer, particularmente por lo que concierne al tratamiento de los nombres propios y al problema de la referencia⁵.

³ LO MONACO, Vincenzo Piero, “¿Qué es la Semántica de los Mundos Posibles?”, en *Apuntes Filosóficos*, Nro. 5, 1994, p 168.

⁴ Cfr. *Ibid.*, pp 168ss.

⁵ *Ibid.*, p 175.

El profesor Lo Monaco, a manera panorámica e introductoria a la moderna semántica modal formal, señala a su vez, no obstante, que “un debate exhaustivo en torno a las posibilidades efectivas de estos desarrollos [semánticos] nos obligaría a analizarlos todos más o menos profundamente en busca de su sustentabilidad”⁶; lo cual nos deja lo que será el principal objeto de cuestionamiento a lo largo de los posteriores abordajes sobre las modalidades: “Baste decir que, ya desde sus simientes, [la lógica modal] ha sido considerada responsable de un delito muy concreto, a saber: su incursión en el llamado ‘esencialismo’”⁷.

En última instancia, el profesor Piero deja abierto un problema que no se dispone a abordar dentro de los límites planteados en el artículo del 94, y emplaza la determinación o clarificación del futuro filosófico de la semántica de mundos posibles a la “superación clara y terminante del ‘compromiso esencialista’”⁸. Cuestión que, bajo ciertas coordenadas, abordará en 1995.

3 §

A lo largo de “¿Hay un criterio formal del compromiso esencialista?”, Lo Monaco, en efecto, centra esfuerzos en mostrar cómo, pese a los intentos de matizar o atenuar el compromiso de carácter esencialista presente en la lógica modal cuantificada, la crítica quineana a las modalidades, en lo primordial, sigue teniendo vigencia y peso.

Dando cuenta de lo que presupone, básicamente, el esencialismo, nuestro autor se propone a realizar un abordaje al tratamiento que en su momento desarrolló Terence Parsons en torno a aquél, a fin de solventar los problemas que, aparentemente, del mismo se siguen⁹. Como bien se destaca, “el propósito de Parsons [...] es doble: por un lado intenta construir una definición formal adecuada de la doctrina del esencialismo, y por el otro pretende servirse de tal definición para mostrar que la lógica modal cuantificada puede sobrevivir y desarrollarse perfectamente aun con el estigma del esencialismo”¹⁰.

⁶ *Loc cit.*

⁷ *Ibíd.*, pp 175-6.

⁸ *Ibíd.*, p 176.

⁹ *Cfr.* LO MONACO, Vincenzo Piero, “¿Hay un criterio formal del compromiso esencialista?”, en *Apuntes Filosóficos*, Nro 7-8, 1995, pp 94ss.

¹⁰ *Ibíd.*, p 94.

Ahora bien, “en realidad, el propósito de una definición formal de esencialismo es proporcionar una articulación sistemática de las formas proposicionales que involucran específicamente el tercer grado de compromiso modal de Quine”¹¹.

Parsons propone, en síntesis, distinguir entre una serie de grados de *esencialismo* para, así, discernir el carácter del compromiso esencialista (problemático o no) que se estaría asumiendo en el uso de ciertas formulaciones en lógica modal cuantificada y dar con un criterio lógico riguroso para la polémica doctrina¹².

Con esto en mente, Lo Monaco encuentra, no obstante, poco precisa o fiel la formulación de Ruth Marcus Barcan que busca recoger, formal y definicionalmente, uno de los grados de implicación modal puestos de relieve por Quine¹³.

En su lectura, nuestro autor resalta la forma en que Parsons, mediante una serie de condiciones y un criterio dado y bien definido, aspira determinar qué clases de sistemas modales incurren, y de qué forma, en el problema en cuestión¹⁴. Pero ante tal intento vale cuestionar no la viabilidad de aplicación de semejantes pautas, sino su utilidad, ya que los más conocidos sistemas de lógica modal son manifiestamente, o de fondo, de talante *esencialistas*.

Si consideramos los sistemas para lógica modal de primer orden, por otra parte, entonces sistemas como el de Kripke parecen estar a salvo; empero, ¿estaría libre del peligro de formular en su seno alguna oración esencial que, en consecuencia, comprometa dicho sistema modal abocándolo, también, por el camino esencialista? Sea o no que se rechacen como falsas las oraciones *esenciales*, la adscripción de significatividad a las mismas compromete, de inicio, el sistema, por “débil” o “minimal” que fuese el compromiso contraído.

Así, llega a observar Lo Monaco que

Declarar falsas todas las oraciones esenciales podría ser una buena solución *ad hoc* para resolver el problema de Quine, pero no pasaría de ser un cómodo artificio que deja en el limbo la cuestión fundamental de la significatividad de tales oraciones, si es cierto que el

¹¹ *Loc cit.* En el que, mediante, p.e., modales *de re* del tipo $\exists x \Box Px$, se exhibe la atribución de carácter esencial.

¹² *Cfr. Ibid.*, pp 95ss.

¹³ *Cfr. Ibid.*, pp 97ss.

¹⁴ *Cfr. Ibid.*, p 98ss.

significado de una oración es algo que determina las condiciones bajo las cuales la oración es verdadera o falsa¹⁵.

La formulación de Parsons termina resultando, a ojos del filósofo venezolano, cuestionable en su intento de minimizar el empleo de formulaciones esenciales dentro de un sistema dado alegando que ello no ha de constituir una forma de esencialismo; pero, lo que es más, no lograría ser satisfactoria ya que no nos permitiría discernir claramente el valor de verdad de oraciones esenciales que se pretenden, pese a la significatividad atribuida, declarar como falsas.

El abordaje, apelando a la distinción *de re/de dicto*¹⁶, por demás, no parece eludir terminantemente las problemáticas propias de la cuestión:

La familiaridad con la semántica de los mundos posibles nos ha acostumbrado a concebir con naturalidad que un objeto goza en absoluto de ciertas propiedades, algunas de manera necesaria y otras de manera contingente; pero no hay justificación alguna para suponer que dicha discriminación obedezca a factores lógicos y no sea más bien producto de una decisión óntica, precisamente del compromiso que resulta de abrazar el «esencialismo aristotélico»¹⁷.

La cuestionable nebulosa que se cierne sobre las formulaciones de carácter esencialista consiste, de acuerdo a nuestro autor, y siguiendo en ello a Quine, en la obscuridad característica que presuponen las atribuciones de tal naturaleza. Si hay una *animadversión* hacia las expresiones de tipo esencial, se debe a la carencia de criterios que pueden ofrecerse para las *entidades intensionales* como lo es el *significado* que Parsons estaría admitiendo.

Por ello se nos expresa con claridad que “la hostilidad al esencialismo no es la hostilidad al uso o valoración de las oraciones esenciales, sino el rechazo de una presuposición de significatividad que traiciona el ideal extensional del lenguaje de la ciencia”¹⁸.

4 §

El profesor Lo Monaco vuelve sobre los derroteros críticos en torno al esencialismo cuando, en “El problema del esencialismo revisitado”, afronta las objeciones que a principios de los 90’s del pasado siglo hiciera Ruth Barcan Marcus a la toma de postura reprobatoria de Quine hacia las modalidades.

¹⁵ *Ibíd.*, p 103.

¹⁶ *Cfr. Ibid.*, pp 104ss.

¹⁷ *Ibíd.*, p 108.

¹⁸ *Ibíd.*, p 109.

En esta nueva ocasión, nuestro autor intenta dar cuenta, tal como habría procurado hacer antes, del preciso sentido de la crítica quineana sobre lo que parece encerrar la lógica modal.

Desde el punto de vista del análisis de Barcan Marcus, el empeño crítico del autor de *Palabra y Objeto* se puede instanciar en tres momentos en los que, respectivamente, (a) Quine impugnaría en primer lugar “el pecado de confundir uso y mención”; (b) luego se enfocaría en denunciar “la opacidad que generan los contextos modales”; y, finalmente, (c) en un último período argüiría en contra del denostado esencialismo¹⁹. Momentos, todos, que habrían de considerarse independientes entre sí y que encontrarían una respuesta dada, para cada uno, desde la propia lógica modal.

Una de estas réplicas, concretamente al conjunto de objeciones desarrolladas en el tercer período, se cifra en dar solución al problema en torno al esencialismo adoptando “una definición lógica del compromiso esencialista”²⁰.

Sin embargo, de acuerdo al profesor Lo Monaco, cada uno de estos momentos no serían sino instancias de una misma crítica de fondo que se ejemplifica de modo típico bajo la forma del *esencialismo*. Y el intento de contestación ofrecido mediante el criterio de compromiso esencialista, como ya llegó a notar nuestro autor en su anterior trabajo atendiendo a la labor llevada a cabo por Terence Parsons, resulta todo menos satisfactorio.

El “peligro esencialista”, así, parece estar indisolublemente asociado a la lógica modal, y las tentativas de solventación de la cuestión de fondo no muestran llegar a buen puerto, sea de la mano de Kripke con su semántica de mundos posibles para tal lógica, sea por obra de Marcus Barcan, Parsons, etc.

De modo que, pese a los esfuerzos, más o menos exitosos, de ofrecer remedio al mal de la opacidad referencial, y lo que de él se deriva, se aprecia el que estos ensayos de respuesta tienen implicaciones indeseables a partir de algo que les es *consustancial*, i.e., el empleo de las modalidades y el alcance de las, aparentemente, débiles razones que se ofrecen para justificar

¹⁹ LO MONACO, Vincenzo Piero, “El problema del esencialismo revisitado”, *Apuntes Filosóficos*, Nro. 9-10, 1996, p 232.

²⁰ *Ibíd.*, p 233.

semejante uso en virtud del problema referencial, aquello relativo a la identidad, sea vía designativa, por indexaciones temporales o del modo que fuere²¹.

Nuestro autor, notando, en fin, las inconsecuencias que él mismo halla en el discurso de teóricos de las modalidades que apelan a mundos o la temporalidad a fin de dar cuenta de cómo se preserva la identidad en contextos modales, nos llega a recordar, siguiendo fielmente a Quine, que

... para los sistemas modales basados en la lógica predicativa estándar, cualquiera que sea la noción de necesidad de que se trate en cada caso –metafísica, física, epistémica, cada una con sus propios rasgos e irreductible a las otras–, el recurso a la noción de esencialismo, con su carga de inconvenientes y consecuencias duras de tragar, resulta punto menos que imprescindible²².

En ello, sea por fuerza, a modo de carga teórica a asumir, o sea por cualquier otra clase de consecuencia o principio interno de un sistema de lógica modal dado, la forma de esencialismo que revisten, o encubren, a las teorías modales, constituyen un punto de acusación ineludible y fundamental en la crítica quineana a la que, de este modo, nuestro autor se adhiere.

5 §

Por su parte, en “Mundos posibles, integridad óptica y propiedades esenciales”, Lo Monaco ofrece una de las formulaciones más precisas y *contundentes* de su crítica al esencialismo; esta vez, de un modo directo, ligada a los propósitos o fines epistémicos en la apelación a propiedades esenciales en el marco de un sistema teórico dado, y con relación a las limitaciones de base de éstos.

En el artículo en cuestión, el profesor Piero sigue en su empresa de esclarecer las críticas de Quine a la lógica modal, procurando, así, arrojar luz sobre su sentido y alcance, insistiendo en el mismo núcleo y, no obstante, dando nuevos matices sobre la cuestión.

En estos términos, observamos inicialmente que, de acuerdo a nuestro autor, el logro de Kripke en el marco de la fundamentación semántica de la lógica modal, arrastra consigo el lastre

²¹ Cfr. *Ibíd.*, pp 234ss.

²² *Ibíd.*, p 245.

de “haber fundado tal semántica en nociones y principios que pertenecen a la metafísica, y más precisamente a una metafísica de corte realista”²³.

Una consecuencia inmediata de esta metafísica subyacente en la lógica modal consistiría, cómo no, en el deleznable esencialismo. Aquí, a diferencia de los trabajos previos tomados en consideración, se nos ofrece una caracterización directa de lo que se está entendiendo por la cuestionable “tesis”, así como los límites de adscripción: “[...] el problema del esencialismo en lógica modal es simple: cuando quiera que se afirme que un objeto *x* tiene necesariamente cierta propiedad *P* se está siendo esencialista, quíerese o no. Pues esta clase de afirmaciones expresa modalidades *de re* y éstas no son enteramente traducibles a modalidades *de dicto* en lógica modal cuantificada”²⁴.

Esto, *per se nota*, supone la adhesión a una doctrina inaceptable que involucra objetos, cuando menos, extraños. La crítica quineana a las modalidades, bajo esta perspectiva, constituye un punto álgido en el marco de las objeciones planteadas en el pasado siglo a la lógica modal, entre otros puntos, por la denuncia a la farragosidad ontológica atribuida y sus consecuencias inmediatas, pero también por su esterilidad científica.

Dentro de las fronteras trazadas en el trabajo de Lo Monaco, se llega a hacer lista de una serie de formas de esencialismo que, respectivamente, se caracterizan por ser (i) ingenuo, (ii) otro mereológico y (iii) un último genealógico. Nuestro autor, sin embargo, advierte lo que, nos da a entender, son problemas intrínsecos e indiscernibles de cualquier adhesión de carácter esencialista. Esta categorización, que obedece a pautas teóricas concretas sobre la base de la admisión de atributos de naturaleza necesaria bajo ciertos contextos, no se resuelve, en función de las problemáticas cuestiones que de ellas surgen, mediante una sencilla predilección teórica.

Se nos llega a mostrar así, muy probablemente con acierto, que la cuestión medular en torno al debate sobre las modalidades no consiste en una simple elección entre teorías rivales fundada en meras preferencias metodológicas o en inclinaciones orientadas por enfoques ontológicos cualesquiera²⁵.

²³ LO MONACO, Vincenzo Piero, “Mundos posibles, integridad óptica y propiedades esenciales”, *Apuntes Filosóficos*, Nro. 13, 1994, p 108.

²⁴ *Loc cit.*

²⁵ *Cfr. Ibíd.*, p 110.

De este modo, resulta menester que los apologistas de la lógica modal ofrezcan, o puedan ofrecer, razones bien fundadas que den cuenta de lo provechoso de la objetada doctrina. Nuestro autor, a este propósito, observa que hay quienes “si bien admiten el vínculo entre modalidad y esencialismo, estiman no obstante que el recurso a las propiedades esenciales puede justificarse en términos plenamente epistemológicos”²⁶; idea, por demás, que se muestra cuando menos cuestionable.

Ahora bien, no hace falta reproducir *uno a uno* la argumentación de Lo Monaco al respecto, téngase en cuenta, más bien, que los distintos avatares del esencialismo sobre los que el profesor Piero posa su mirada involucran dificultades lógicas, ontológicas, metodológicas y epistemológicas que hacen dudar de su utilidad y valor.

En estas coordenadas, p.e., nuestro autor advierte, con cierta agudeza, que la forma de esencialismo atribuida a Kripke se asocia, *natulaliter*, con el realismo científico propugnado por Hilary Putnam, así como por el propio filósofo y lógico norteamericano nacido en Omaha. De esta forma, notamos que ello supone de fondo una concepción metafísicamente ingenua²⁷ (en la que se ofrece o proyecta una visión de la ciencia *desfasada*, pretendiendo que, mediante la misma, se articulen teorías que busquen dar con la “verdadera estructura” del mundo o su “realidad fundamental” y permanente).

Nuestros marcos epistemológicos más coherentemente aceptados no operan, sin embargo, de semejante forma. De esta manera “sería difícil desconocer que nuestras teorías no son más que verdades provisionales o, para decirlo con Popper, ‘conjeturas provisionalmente no refutadas’. En otras palabras, las teorías científicas son hechos históricos y poseen una validez relativa y un carácter dinámico, rasgos distintivos del conocimiento científico”²⁸.

Aquí, es decir, en el campo del conocimiento asociado a la ciencia, nada parece tener que hacer, en consecuencia, una doctrina epistémicamente fútil. Así dicho, podríamos pensar que, como concepción en la cual se admite interteóricamente la existencia de objetos abstractos de cierta clase, no llega a involucrar ésta la sonada “fertilidad” que vale atribuir al platonismo en matemáticas desde coordenadas estrictamente científicas. En ello parece evidenciarse, y cerrarse,

²⁶ *Loc cit.*

²⁷ *Cfr. Ibíd.*, p 118.

²⁸ *Loc cit.*

la esterilidad epistémica de aquella doctrina que ha sido objeto de cuestionamiento por parte del *paladín de la extensionalidad*.

De manera que, puesta de relieve esta variación crítica, el profesor Lo Monaco observa que si el examen

de la reacción provocada por la crítica de Quine al esencialismo en lógica modal es en verdad correcto, entonces podemos afirmar que, por muy atractivas y sugerentes que puedan parecer las alternativas aportadas, son estériles respecto del fondo del problema. Si esto es así, entonces los enfoques revisitados no logran ofrecer una salida convincente ante el ataque quineano y su defensa del esencialismo, al que se le asigna una función vital en el proceso de justificación filosófica del discurso modal, resulta a todas luces insatisfactoria. En suma, hemos intentado mostrar que –en contra de lo que se ha pensado– el ataque de Quine al esencialismo resiste incólume la reacción de sus adversarios, porque tiene su soporte justamente en la consustancialidad del esencialismo a la lógica modal cuantificada²⁹.

Nos parece que, hasta esta instancia, se ha llegado a mostrar el peso dado por Lo Monaco a las, pretendidamente clarificadas, críticas de Quine a las modalidades. Asimismo, se ha podido advertir cómo la lectura de nuestro autor hace hincapié en el estrecho vínculo entre la lógica modal y el esencialismo, denuncia que cifra y proyecta, de fondo, todos los males que, parece, aquejan a las teorías modales tan en boga desde la fundamentación semántica llevada a cabo, entre otros, por Kripke y Hintikka a fines de los 50 del siglo XX.

6 §

Teniendo en cuenta la anterior revisión, hemos de advertir, no obstante, que la presentación, quizás más depurada, de la postura crítica de nuestro autor se encuentra en *La nueva metafísica de la lógica modal*, obra en la cual Lo Monaco articula, de modo sistemático, todas las ideas esbozadas en artículos y trabajos previos, y donde da a entender de un modo claro el punto focal de su *vuelta* sobre el enfoque quineano en torno a la lógica modal.

En estos términos, ya se hace notar, al referir a la semántica tarskiana, que “[...] no hay propiedades esencialmente caracterizantes o definitorias del objeto, sino tan sólo compromisos filosóficos que se desprenden de la clase de entidades admitidas como valores de las variables”³⁰. La neutralidad epistémica de la semántica formal de Tarski como modelo lógico-científico muestra a las claras dificultades a la hora de compatibilizar los presupuestos de fondo de las

²⁹ *Ibíd.*, p 120.

³⁰ LO MONACO, Vincenzo Piero, *La nueva metafísica de la lógica modal*, CEPFHE, Caracas, 1999, p 18.

nociones modales, en cuanto caracterizan a objetos sobre los que éstas se aplican, con una estructura sin dichos compromisos, lo cual nos hace reincidir en el inconveniente que supone el no poder “tratar las modalidades por el rasero tarskiano”³¹.

Ante esto, la pertinaz crítica vuelve sobre nosotros:

Cualquier posible adecuación de la semántica modal clásica a la lógica modal cuantificada lleva pareja una actitud “metafísica, harto dudosa”: el esencialismo aristotélico. Privilegiar ciertas características de un objeto como más importantes o más relevantes para su identificación a los fines de *salvare veritatem* en la sustituibilidad, es un procedimiento espurio que rebasa la semántica pura y envuelve una referencia encubierta al conocimiento más o menos misterioso de la “esencia” de las cosas³².

Desde un punto de vista lógico, notamos que al tener que insistir en la cuantificación interna y externa en contextos modales (a la postre, distinguir entre modales *de dicto* y *de re*) supone, ciertamente, una forma de esencialismo sin muchos apaños ni cortapisas para ocultarlo.

Fiel a su espíritu crítico, así, “[...] Quine concluye que si se pueden estudiar con algún provecho las lógicas modales es sólo a condición de explicitar un compromiso ontológico de cuño esencialista, al precio de privarlas de cualquier pretensión de relevancia para el estudio de las ciencias”³³.

Se advierte con claridad, bajo tales consideraciones, la reiterada intención de nuestro autor de esclarecer la postura del filósofo y lógico norteamericano. Las objeciones, se da a entender, no son infundadas ni están privadas de consistencia teórica en cuanto a las cuentas que han de rendir las modalidades lógica y filosóficamente hablando.

La insistencia en la problemática en torno a la referencia en razón de la opacidad derivada de los contextos modales es, en este sentido, puesta de relieve a partir de las objeciones quineanas. No es baladí notar, por ello, que todo contexto modal, así como todo contexto intensional, resulta en un contexto referencialmente opaco.

De esta forma, la reiterativa de Quine en su denuncia a las modalidades no ha de entenderse como mera tozudez ni empeño superficial. Se funda, claro está, en su propia orientación teórica, pero puede advertirse con facilidad que de la pérdida de la referencia por la

³¹ *Loc cit.*

³² *Ibíd.*, pp 18-9.

³³ *Ibíd.*, p 20.

imposible sustituibilidad que habría de exigirse, se sigue un evidente escollo: ante la ausencia de criterios de identidad claros y bien definidos en semejantes contextos, Quine recuerda que “no hay entidad sin identidad”. El marco ontológico de las modalidades se ve, así, comprometido por las dificultades semánticas que presenta la teoría.

No son, adviértase, dos desembocaduras sino una el esencialismo y la opacidad; en efecto, el problema de la opacidad, para Lo Monaco, así como para Quine, implica, o supone, el problema del esencialismo³⁴.

Para dar cuenta del escollo a nivel referencial, nótese que si

$$7+2 = 9$$

y

El número exacto de planetas = 9

Tenemos dos modos de referir al número 9 en los que la identidad se preserva *salva veritate*.

Sin embargo, desde el punto de vista modal, tenemos el caso en que

$$\Box (7+2 = 9)$$

Lo cual podría aceptarse como una proposición verdadera sin mayor problema.

Pero, por principios de identidad, tendría que cumplirse el que

$$\Box (\text{el número exacto de planetas} = 9)$$

Lo cual es falso.

Con esto se busca mostrar que, en contextos modales, la identidad entre los modos de referir se ve comprometida y, consecuentemente, se evidencia un caso de opacidad referencial. La distinción, por demás, a fin de *salvare veritatem*, supone la diferencia entre propiedades accidentales y esenciales.

³⁴ *Ibíd.*, p 34ss.

Ahora, se ha de reparar, asimismo, que en el fondo la cuestionabilidad inmediata que se nos presenta con relación a la lógica modal, y el uso de sus operadores, radica en las dificultades que entraña para con los criterios de identidad: si no podemos salvaguardar nuestros valores de verdad mediante identidad en contextos modales, i.e., si nos vemos abocados a sacrificar el principio de sustituibilidad, la pérdida semántica que aquéllos supondrían para nuestros sistemas lógicos no sería de poca monta: “en efecto, de no sobrevivir el principio de sustituibilidad, el contexto representado por ‘Nec’ deja de ser veritativo-funcional; y puesto que la verofuncionalidad implica la extensionalidad, no es tampoco extensional”³⁵.

Pero, a su vez, hemos de percatarnos: “en primer lugar que para poder cuantificar en un contexto opaco se hace indispensable distinguir los términos singulares que denotan esencialmente sus objetos de aquellos otros que lo hacen sólo accidentalmente”³⁶.

Aquí se puntualiza, en efecto, la existencia de una distinción, según el contexto, entre los modos de referir objetos, los cuales pueden ser de naturaleza esencial o de naturaleza accidental. Expresar, de esta forma, que ‘Aristóteles es Aristóteles’ es Aristóteles = el maestro de Alejandro I de Macedonia, ilustra semejante distinción.

Así, pues, una dificultad conduce, y alimenta, a la otra. Dentro de semejante marco, advertimos que, de los inconvenientes asociados, “si Marcus y otros resuelven las paradojas [derivadas de las modalidades], lo hacen pagando el precio no desestimable de un compromiso esencialista. Entender esto es comenzar a ver el error involucrado en las variaciones semánticas de la lógica modal”³⁷.

Por otra parte, Lo Monaco nota, con Quine, que en términos semánticos la construcción de sistemas formales para las modalidades, efectivamente, lleva parejo la asunción del esencialismo³⁸.

Estos sistemas, que parecen enfrentarse al dilema de ser superfluamente complicados o metafísicamente cuestionables, no sólo no dejan de incurrir en dificultades formales³⁹, sino que, como ya habría resaltado nuestro autor, se muestran científicamente estériles:

³⁵ *Ibíd.*, p 35.

³⁶ *Ibíd.*, p 36.

³⁷ *Ibíd.*, p 48.

³⁸ *Cfr. Ibíd.*, p 51.

El que algunos problemas ontológicos como la causalidad y la modalidad desaparezcan cuando las teorías científicas son correctamente formalizadas, indica que estos problemas filosóficos han sido resueltos en un sentido muy importante -vis., en el sentido de que ha logrado demostrarse que no son pertinentes para el problema de los fundamentos del conocimiento científico⁴⁰.

En este punto conviene destacar que, igualmente, resultan objetables las formulaciones de base que están emparentadas con el empleo de las modalidades por las razones teóricas que fueren.

Así, lo que parece seguirse, y no es cuestión intrascendente, de la concepción kripkeana de la designación rígida, es una perspectiva esencialista en torno a los nombres propios: si éstos permiten la identificación de un objeto singular en toda situación contrafáctica, entonces son modos de referir “esencialmente” a dichos objetos⁴¹.

Semejante concepción, desde la cual se permite, fundamentalmente, el distingo entre mundos sobre la base de la ‘individuación’ aplicada a fin de preservar la referencia a través de contextos, nos hace tropezar con el mismo escollo.

Por ello, nuestro autor parece sugerir que la diferenciación entre mundos, en el marco de la semántica kripkeana, depende de compromisos de cuño esencialista, a saber, admitir que hay propiedades esenciales de los objetos⁴².

Y, no obstante, “la necesidad metafísica del mundo real extiende el esencialismo ontológico a todos y cada uno de sus objetos”⁴³. De este modo, “el objeto exportable *trans-worlds* no es más que la esencia que permanece inmutada en la substancia tras cambiar todas sus propiedades. Y esta esencia es lo que vendría propiamente a denotar el designador rígido”⁴⁴.

En última instancia, de acuerdo con Lo Monaco, “cuando la noción de designador rígido excogitada para dilucidarla termina por depender de una metafísica larvada y enigmática, la teoría en su conjunto viene a encontrarse desprovista de todo fundamento racional”⁴⁵.

³⁹ Cfr. *Ibid.*, pp 55ss.

⁴⁰ *Ibid.*, p 59.

⁴¹ Cfr. *Ibid.*, pp 106ss.

⁴² Cfr. *Ibid.*, pp 109ss.

⁴³ *Ibid.*, p 111.

⁴⁴ *Loc cit.*

⁴⁵ *Loc cit.*

Esto, se da a entender, ocurre en virtud de la falta de consistencia o valor de los elementos que habrían de posibilitar el discurso modal coherente y bien estructurado. En efecto, so pena de incurrir en una falta que comprometa la solidez conceptual, menester resulta proveer al sistema de adecuados apoyos teóricos.

Tal cuestión, a estas alturas, no parece estar en la agenda de nuestro autor. Sin embargo, sea que hablemos de sistemas de lógica modal que presupongan soterradamente al esencialismo en algunos de sus grados, o hagamos referencia a las exigencias que, a nivel de justificación, se le imponen a quien defiende abiertamente al esencialismo en cualquiera de sus formas, es de resaltar el que, por lo usual, los caracteres más objetables y anquilosados del esencialismo “tradicional” parecen ser, igualmente, blanco de quienes admiten a aquél en algún punto.

De este modo, p.e., “[...] la idea interesante que anida en el planteamiento de [Stephen] Yablo es que cuando defendemos el esencialismo, no lo hacemos tanto tratando de explicar formas recalcitrantes o ambiguas de identidad como desterrando por espurias esas mismas formas del ámbito de la relación de identidad estándar”⁴⁶.

Ahora bien, análogamente, el profesor Lo Monaco nos indica que “no se puede hacer teoría de los mundos posibles sin determinar las propiedades semánticas y ontológicas de los objetos que se están estudiando, y no es posible establecer tales propiedades con un *flat* previo y externo al modelo, llámese designador rígido, nombre estándar o de cualquier otro modo”⁴⁷.

Recordemos con nuestro autor que si un sistema de lógica modal cuantificada implica, presupone, permite u otorga significatividad a oraciones de carácter ‘esencial’, entonces incurre en el denunciado *esencialismo*⁴⁸. Hasta cierto punto, estas restricciones delineadas en un *testanti*-esencialista parecen ser cumplidas cabalmente por el sistema de Kripke; sin embargo, se cree poder advertir “la mera presencia en el sistema de alguna oración esencial...”⁴⁹.

Por extraño que parezca, dado nuestro propósito, no queremos incidir de más en las observaciones que el profesor Lo Monaco realiza con respecto a los intentos de Parsons (ya conocidos a partir de “¿Hay un criterio formal del compromiso esencialista?”), sus alcances y

⁴⁶ *Ibíd.*, pp 143-4.

⁴⁷ *Ibíd.*, p 146.

⁴⁸ *Cfr. Ibíd.*, p 151.

⁴⁹ *Ibíd.*, p 152.

límites, y la vinculación entre significatividad y modalidad que supone un punto de apertura para modulaciones (por ‘minimales’ que parezcan) del esencialismo en todo sistema de lógica modal cuantificada⁵⁰. En vez de continuar por semejante vía, por demás, bien delineada por Lo Monaco, queremos virar la mirada sobre el propio Kripke y la teoría modal más allá de los focos críticos.

7 §

Notemos, *prima facie*, el hecho básico que se desprende, fundamentalmente, de las objeciones que, con todo el rigor ‘anti-esencialista’, se pueden plantear a las teorías modales *simpliciter*. Tomando tal enfoque, creemos poder decir, como repite en esta ocasión nuestro autor, que

La crítica de Quine no depende, en rigor, de ningún hecho empírico relativo al modo de verificar el contenido semántico de las palabras, ni de ninguna exigencia de manipulación formal de los principios y reglas de la lógica modal; el hecho señalado por él es la oscuridad que rodea a la atribución de significado a los enunciados modales⁵¹.

¿Tiene, no obstante, el “principal acusado”, algo que decir a este respecto? Kripke ha sido consciente, cuando menos desde principios de los 60’s, del “peligro” esencialista. El lógico de Princeton ha mostrado ser claramente consciente de las ‘variaciones’ en la crítica quineana y la objeción a la lógica modal de verse perdida en la “jungla metafísica del esencialismo aristotélico”⁵². Ciertamente, nos dice que “este esencialismo se considera una noción mucho más oscura que la noción de analiticidad sobre la cual la lógica modal estaba originalmente basada”⁵³

De este modo, para pesar de los defensores de la lógica modal cuantificada, dicha teoría permanecería, tal cual se ha señalado, *espuria*. Para Kripke, empero, los “los miedos de Quine a la noción, aunque no sin fundamentos, de ninguna forma cuentan como una objeción a la lógica modal cuantificada, sino sólo a ciertas aplicaciones de la misma”⁵⁴.

⁵⁰ Cfr. *Ibid.*, pp 152ss.

⁵¹ *Ibid.*, p 160.

⁵² Cfr. KRIPKE, Saul. (2017), “Quantified Modality and Essentialism”, *Noûs*, 51: pp 221-234.

⁵³ *Ibid.* La traducción es nuestra.

⁵⁴ *Loc cit.*

Kripke considera que la semántica modal no debe reducirse a ser, con el debido rigor, teórico-conjuntista, sino atender también a intuiciones básicas, i.e., poseer un contenido intuitivo⁵⁵.

La vinculación entre necesidad y analiticidad de la que se le ha acusado, p.e., sólo se produce al orientar la semántica del sistema de lógica modal como una forma de interpretar la semántica aplicada de dicho sistema. Pero, más allá de las distintas interpretaciones semánticas en el sistema de lógica modal, hay una estructura matemática común a aquéllas, estructura que constituye no alguna de las aplicaciones dadas en función de la interpretación, sino la “semántica pura de la teoría”⁵⁶.

En el marco de las dificultades inherentes en la admisión esencialista, Kripke está pensando en propiedades esenciales en el sentido de “propiedades necesarias” de ‘x’ objeto⁵⁷. Esto, ciertamente, hace notar que hay propiedades mediante las cuales podemos caracterizar o especificar necesaria o contingentemente a un objeto.

De esta forma:

$$\sqrt{x} + \sqrt{x} + \sqrt{x} = x \neq \sqrt{x}$$

o

$$\forall x \Box (8 < x < 10)$$

Caracterizan necesariamente al número 9, mientras que ‘el número exacto de planetas’ lo hace contingentemente.

Las objeciones planteadas en contra del esencialismo, sin embargo, están dirigidas hacia “la misma significatividad de la predicación esencial”⁵⁸. Kripke, no obstante, no tiene inconvenientes en reconocer que la lógica modal cuantificada es “esencialista” en el sentido de aceptar atribuciones como la antes aludida, de modo que podamos vincular a un objeto con una propiedad en toda interpretación.

⁵⁵ *Ibíd.*

⁵⁶ *Ibíd.*, p 222.

⁵⁷ *Cfr. Ibíd.*, pp 223ss.

⁵⁸ *Ibíd.*, p 224.

Ahora, aunque en la mayoría de las publicaciones Quine ha interpretado la necesidad como analiticidad, y predicado sus observaciones sobre esta interpretación, es claro que el problema del esencialismo puede ser enfocado en un contexto más general, a saber: ¿qué diferencias lógicas o filosóficas hay entre los distintos grados de implicación modal? ¿Qué nuevas asunciones se requieren para la transición del primer grado al tercero?

Para Kripke, la respuesta a estas preguntas es, sencillamente: ninguna. En efecto, quien lidia o trabaja con estructuras en lógica modal cuantificada, se compromete, de una u otra forma, de lleno con las consecuencias del ‘esencialismo’⁵⁹. ¿Pero qué supone esto para el autor de *Naming and Necessity*? El lógico norteamericano considera que puede ofrecerse una justificación matemática rigurosa a la cuestión planteada.

Pero, allende los criterios formales que se puedan ofrecer para el tratamiento de modales *de re* u oraciones de naturaleza esencial, lo cierto es que hay intuiciones centrales en lo que proyecta el esencialismo que, si no vale terminantemente rescatar, cuando menos conviene discutir con mayor profundidad.

La idea de una “doctrina de que (al menos algunos) objetos tienen (al menos algunas) propiedades esenciales”⁶⁰ puede ayudar a arrojar luces sobre la estructura de un objeto, y aunque, en efecto, resulte harto cuestionable fundar nuestro conocimiento científico sobre una concepción tradicional de “esencias que permitan dar cuenta lo que *en sí misma* es una cosa”, sirve para determinar invariables en la naturaleza.

La afirmación según la cual en todo mundo posible alternativo al nuestro “cualquier cosa que no esté compuesta por moléculas de H₂O no es agua”⁶¹, no debe entrañar tanta oscuridad en principio. Con este espíritu, en fin, quizás convenga repensar, de algún modo, el esencialismo.

~

Lo que, posiblemente, resulta más pertinente de la crítica de Vincenzo Piero Lo Monaco a la “metafísica de fondo” de la lógica modal es, creemos, el hecho de resaltar y poner en debida

⁵⁹ Cfr. *Ibíd.*, p 226.

⁶⁰ ROBERTSON ISHII, Teresa and PHILIP, Atkins, “Essential vs. Accidental Properties”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/essential-accidental/>.

⁶¹ *Ibíd.*

discusión, con una gran agudeza, una serie de cuestiones que conviene debatir con relación a la lógica y a las teorías modales *generaliter*.

Las problemáticas lógicas, ontológicas y epistémicas derivadas de las modalidades no son, en efecto, triviales, pero los desarrollos en el campo de la teoría modal pueden hacer dudar de que las mismas pongan en jaque a ésta. Si la “solución” a los males de la lógica modal pasan invariablemente por la asunción y caracterización precisa de un compromiso de carácter esencialista, y si el esencialismo mismo representa esa bestia indomable y terrible que se figura Quine y, con él, Lo Monaco, es algo sobre lo cual, por demás, vale seguir pensando.

Antonio Pasquali: un tempo filosófico en clave comunicacional

David De los Reyes
(Universidad de las Artes - Uartes)

Antonio Pasquali: un *tempo* filosófico en clave comunicacional

David De los Reyes
Universidad de las Artes (Uartes)

Resumen: Nuestro ensayo versa sobre el itinerario de la obra de Antonio Pasquali en el campo de estudios de las comunicaciones. Nos adentramos a revisar su evolución desde la filosofía moral como un pensador crítico, influenciado por una lectura personal de una pléyade de filósofos del siglo XX. Estos estudios junto a su postura ética le permitieron construir una teoría crítica de la comunicación. Concepción teórica cuyo punto de partida fue sostener una actitud cuestionadora ante el sistema de las comunicaciones, entendido como medios de masa unidireccionales, presentes desde el siglo pasado, hasta la condición actual de la apertura tecnológica digital y la realidad virtual. Sin dejar de lado los aspectos morales y críticos que hoy se requieren conocer respecto a lo establecido de los usos del significado público y político del decimonónico principio ilustrado de la libertad de expresión. Contrastado éste con una realidad comunicacional contemporánea que exige ampliar los espacios teóricos alcanzados al respecto, a causa de los nuevos recursos tecnológicos que nos habitan e impulsan a defender el principio democrático de una libertad de comunicación universal dentro de los Derechos Humanos Universales.

Palabras clave: Filosofía, Comunicación, Medios, Teoría Crítica, Tecnología, Virtualidad.

Abstract: Our essay deals with Antonio Pasquali itinerary's work about communications studies field. We start reviewing his evolution from moral philosophy to a critical thinker, influenced by a personal reading of a myriad of twentieth century philosophers, along with his ethical stance in order to build a communication critical theory. This theoretical conception evolves from a questioning attitude of the communications system understood as unidirectional mass media present since the last century, to the current condition of digital technological openness and virtual reality. Without leaving aside the ethical and critical aspects that is required today to know within regards to establishing the use of public and political meaning of the nineteenth-century enlightened principle of freedom of expression in the face of a contemporary communicational reality that requires expanding the theoretical spaces reached within regards to the new technological resources that inhabit us and drive us to defend the democratic principle of a universal freedom of communication within the Rights Universal Humans.

Keywords: Philosophy, Communication, Media, Critical Theory, Technology, Virtuality.

*Tener fe en la filosofía significa no permitirle al miedo
que disminuya nuestra capacidad de pensar.*

Horkheimer

Los trazos de un pensador

Antonio Pasquali (Rovato (Italia) 20 de junio de 1929 – Reus (España) 5 de octubre de 2019), ha sido uno de los pensadores imprescindibles de Venezuela que honra a nuestra universidad por su intensa labor prestada a lo largo de su fructífera vida creadora en los campos del pensamiento contemporáneo y en el terreno de la comunicología. Su vinculación con la Facultad de Humanidades y Educación de nuestra UCV data de la década de los años 50 del pasado siglo. Primero, por sus estudios de pregrado y luego, como docente por veinticinco años en los campos de la Filosofía Moral y por ser uno de los pioneros investigadores latinoamericanos en los estudios sobre la comunicación y sus fines éticos. Para 1957 se titula de doctor en filosofía por la Universidad de la Sorbona (Francia) y emprende la fundación de varias instituciones ligadas al campo de las comunicaciones a nivel nacional. Entre ellas estuvo el Centro Nacional Audiovisual de Ministerio de Educación. En el año de 1960 crea el Departamento Audiovisual de la Escuela de Periodismo de la UCV, y en esta misma universidad, uno de los institutos latinoamericanos fundamentales sobre estudios de la comunicación, el Instituto de Investigación de la Comunicación (ININCO)¹.

¹ Respecto a su paso por la Universidad Central de Venezuela y su entorno filosófico para los años 50 del siglo pasado, es conocida su confesión a la periodista Guadalupe Burelli: “Mi ingreso a Filosofía –otra pregunta que nunca me hice–, se debió, pienso, a una mezcla de inclinación personal con el hecho, público y notorio, que la Escuela de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras era en aquel entonces un poderoso faro del saber que descollaba muy por encima de cuanto la rodeaba. Pudiera hasta decir, sin temor a equivocarme, que fue por años uno de los tres grandes puntos de referencia intelectual de Latinoamérica: Buenos Aires con Risieri Frondizi y Rodolfo Mondolfo, México con José Gaos, Alfonso Reyes, Eugenio Imaz y varios más; Caracas con Granell, Pérez Enciso, Moles Caubett, García Pelayo y Juan David García Bacca. El único hándicap nuestro fue no disponer, como Argentina y México, de un poderoso sistema editorial de respaldo; la ilustre diáspora española de México tradujo en esos años inter alia todo W. Dilthey y todo N. Hartmann, proporcionándole al castellano, con Gaos, la traducción de *Ser y tiempo* de Heidegger en 1950 ¡quince años antes de la primera versión al francés por Gallimard! Pese a su asistematicidad, pondría a García Bacca un peldaño por encima del propio Ortega y Gasset. Su excepcionalísima riqueza de conocimientos, experiencias de vida y lenguas, sus complejidades, sensibilidades, donaire y pluma marcaron de manera indeleble a todos quienes tuvimos el privilegio de escucharle cuatro años de cursos. De la UCV me cabe decir públicamente que fue para mí el alma mater, la madre generosa en todo el sentido de la palabra. Me dio, no sólo una envidiable formación filosófica, sino también una beca estudiantil de OBE de ciento ochenta bolívares mensuales en momentos de vacas flacas para mi familia; luego, una ayuda que me permitió doctorarme en París, una vida profesional en ella, dos años sabáticos y un Doctorado honoris causa, facilitándome, además, en 1974, la realización de un sueño: la creación

Estudioso del pensamiento crítico de la Escuela de Frankfurt y sus planteamientos sobre la evolución de la cultura de masas, su obra se enmarca en los temas afines a la ética y los medios, desarrollando un pensamiento pionero en Latinoamérica en la comunicología. Sus investigaciones nos llevan encontrar un norte en torno a un pensamiento consecuente y dirigido a la democratización de los medios de comunicación. Y más recientemente, durante las últimas décadas de su vida, abogó por la ecología y en la defensa del acceso público gratuito al medio del internet como tecnología fundamental para el avance social y del conocimiento como vinculación democrática necesaria de toda la población.

Su obra intelectual, además de sus conocidos trabajos en torno al concepto de comunicación de masas, recorre una franja amplia de la filosofía. Entre sus primeras obras está su texto *Fundamentos gnoseológicos para una ciencia de la moral*, donde da una interesante revisión a la moral de la filosofía kantiana. No menos a su particular trabajo sobre la moral en Epicuro (341 a.C-270 a.C.)². La ética seguirá siendo una disciplina que marcará hondamente su mirada sobre la comunicación y los usos de los medios. El pensamiento de Pasquali, pudiéramos decir, lo atraviesa un constante cuestionamiento ético a los problemas de su tiempo, de Venezuela, de Latinoamérica y a los profundos cambios por el proceso de la globalización y los avances científicos-tecnológicos y sus implicaciones en la sociedad.

Pero donde será notable su participación intelectual, y reconocido en el ámbito continental e internacional, serán sus trabajos en el ámbito de la comunicación. En un principio abordó el área de la epistemología de la comunicación, para decantar en la comunicología a partir de la *Teoría Crítica*, junto a planteamientos estructuralistas y propios, sobre la dinámica de las categorías que componen su principal campo de estudio. Esto lo llevó a plantear, desde sus primeros trabajos, una teoría crítica de las comunicaciones.

No menos presente en su pensamiento será la influencia del pensamiento de Heidegger (1889-1976) y de Sartre (1905-1980), que en sus primeros acercamientos al tema tiene las tesis del *Ser y Tiempo* del alemán una puntual participación en sus enfoques al desarrollar los conceptos a sus estudios comunicológicos. Se aferra al principio heideggeriano del *Dasein* (ser-

del primer Instituto latinoamericano de Investigaciones de la Comunicación, el Ininco”. Burelli Guadalupe: Antonio Pasquali, el comunicólogo: la vida sin nostalgia. Fundación Cultura Urbana, Caracas. 2006, p.95s. También en: <https://comunicacion.gumilla.org/2019/10/07/antonio-pasquali-el-comunicologo-la-vida-sin-nostalgia/>.

² PASQUALI, Antonio: *La Moral de Epicuro*. Caracas. Ed. Monte Ávila, 1970.

ahí) y sus entramados a la noción de lo inauténtico³ en el ser de la modernidad; donde el sí mismo está inundado por las proyecciones de la realidad de los otros, constituyendo la obstrucción de una existencia mediada, arrojada al mundo del *ser-ahí*, que conminan las fuerzas coercitivas del señorío establecido ante el individuo. Aunque en Heidegger vislumbraba esta realidad por los medios propios del 1927, año de la aparición de *Ser y Tiempo*, que eran sólo la prensa escrita, los libros, el cine, la fotografía, el arte, que prescribe la forma unidireccional de nuestra cotidianidad. Esta constelación mediática heideggeriana sería un punto de partida para Pasquali al extenderla a los medios de masa electrónicos (televisión, radio, etc.), que se habían instalados como medios culturales de masa a partir de la segunda mitad del siglo XX⁴. La fuerza de su planteamiento nos da un bosquejo crítico ante este *señorío de los otros* por los canales de los medios de comunicación y sus estambres relacionales dentro de la comunidad humana, donde no nos entramos con nuestro *propio lenguaje individual*, sino somos despojados de él al aceptar una dominación mediática en los actos de habla cotidianos. Situación que para el pensador venezolano en ese entonces determinará como un dominio de los otros, estableciendo un carácter impersonal y en continua disolución del individuo en el mundo de lo uno universal simbólico. Así se nos forma la imagen por la cual la comunicación no es un universo construido del todo, sino uno en permanente devenir; un flujo de intercambio y relaciones que los sujetos interactuantes deben reanimar mediante una praxis comunicacional colectiva. La salida que encuentra Pasquali es el principio de comunicación como acto humano de querer comunicarse con otro, en tanto relación simétrica, la cual es un *oír a otro o prestarle oídos por la mutua voluntad de entenderse*.

A partir de su interpretación del *Dasein* del pensador de la Selva Negra alemana, junto a la teoría neo-marxista de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, lo impulsó dentro de un reconocimiento estratégico de las condiciones comunicacionales, políticas y humanas, del continente para los años 70.

³ Es el planteamiento heideggeriano de la noción de *inautenticidad* del ser, en que los sujetos cuando se proyectan en la realidad, junto a los otros que forman la sociedad, le dirigen a una realidad simbólica y material al sí mismo que no les pertenece. No llegan a ser auténticos, sino que viven y son por medio de la mediación de los otros, que adquieren una fuerza matriz insoslayable, sin llegar a poder existir el individuo en sus propios términos sino por y en los otros. Es una interpretación del concepto de alienación o extrañamiento que tanto rondará en los discursos sobre la identidad y su dominio en los planteamientos teóricos y filosóficos del momento. Lo cual no quiere decir que esto se haya superado en el presente. Quizás se ha diversificado y ampliado, llegando a establecerse como lo propio de una inautenticidad en tanto modo de ser dentro de la cambiante cultura de una sociedad líquida (Bauman).

⁴ HEIDEGGER, Martin: *El ser y el tiempo*, F.C.E. Argentina, 2007, p 143s.

Su pionero trabajo *Comunicación y Cultura de Masas*⁵ presentó su acercamiento y distinción teórico-filosófica entre los conceptos de información y comunicación, que posteriormente vendría a entrelazar con problemas actuales de lo que se llamaría como políticas públicas de comunicación, colocando las bases para un acoplamiento democrático al control de los flujos de información que manejaban las corporaciones multinacionales en los contenidos de sus programas.

Sobre Comunicación

El término de *comunicación* (junto al de información), atraviesa toda su obra. Definiéndolo como un consecuente investigador sobre ese fenómeno. ¿Cómo se origina? ¿Qué podemos llamar comunicación? ¿Cuándo se establece una comunicación real? ¿Comunicación o información? ¿Comunicación como relación? ¿Comunicación y ética o ética de la comunicación? Son preguntas que podemos encontrar contestadas desde distintas perspectivas y en diferentes épocas de la evolución de su idea acerca del tema. Desde su trabajo *Comunicación y Cultura de Masas* de 1963, hito relevante en su momento para todos los investigadores sociales, pasando por *El orden reina. Escrito sobre comunicaciones, de 1991, seguido Bienvenido Global Village de 1998, sus 18 ensayos sobre comunicaciones* del 2005 a sus últimos debates en torno a los cambios operados por la globalización, los cambios de códigos y los nuevos instrumentos tecnológicos de la *ratio técnica* de 2011, su *Comunicación Mundo. Releer un mundo transfigurado por las comunicaciones* y su alegato contra un régimen infame en el uso de las comunicaciones en la Venezuela postdemocrática, *La devastación Chavista. Transporte y Comunicaciones del 2017*, nos muestran que el tema ha sido el itinerario que marcó su bitácora intelectual a largo de su vida creativa y como ciudadano comprometido con su época.

¿Cómo nos presenta Pasquali la categoría de comunicación? Uno de los autores referentes de Pasquali es Kant (1724-1804)⁶. Desde su primer texto, donde nos refiere a una

⁵ PASQUALI, Antonio: *Comunicación y cultura de masas. La masificación de la cultura por medios audiovisuales en las regiones subdesarrolladas. Estudio sociológico y comunicacional*. Ed, de la Biblioteca Central UCV. 1963. Que luego ampliaría en su otro texto imprescindible en el estudio de las comunicaciones en Latinoamérica: *Comprender la Comunicación*. Ed. Monte Ávila, 1979. Siendo una respuesta crítica a los conocidos planteamientos positivistas del comunicólogo canadiense Marshall McLuhan a su libro de 1964 *Understanding Media. The Extensions of Man (Comprender los medios de comunicación. Las extensiones del ser humano)*, el cual daba una visión complaciente al tema y no una mirada crítica y ética de la que partía Pasquali.

⁶ “Partí de la categoría kantiana de la relación porque comunicar es una manera de relacionarse. Eso me llevó a descubrir que, por la aplicación de esa categoría, debía analizar lo que es comunión, información y comunicación, lo

fundamentación gnoseológica de la moral nos topamos con este autor. Kant nos habla de la comunicación al relacionar la sociabilidad del hombre y el desarrollo personal del juicio, que con ello llega a establecer un grado de comunicabilidad de nuestros gustos, apreciaciones y sus efectos sensibles. Nos participa que la convivencia humana incorpora la capacidad de poder compartir e interactuar con los otros, al exponer nuestras apreciaciones de la realidad vivida, en tanto arte, costumbres, civilización, cultura y gustos. Es la complacencia de pertenecer, gracias a nuestro juicio comunicativo ante los demás (los otros), lo que pensamos y vivimos de forma individual dentro de la praxis social. Esto implica un sentido universal de esa retransmisión e interacción que tenemos constantemente con nuestros congéneres, replegado en ese *sensus communis*, sentido común del que todos participamos, según es filósofo de Königsberg⁷. Pero ¿podemos mantener esa visión de la comunicación planteada en el siglo XVIII? Inmediatamente diremos que no. Pasquali parte de una postura axiomática para establecer las implicaciones relacionales dialécticas entre las formas del con-saber (o saber-uno-con-el-otro), y de la situación del convivir (que refiere a las estructuras globales sociales), que define como con-vivir en relación con aquel con-saber. El prefijo con nos establece el lazo de cercanía en todo lo que hacemos con otro diferente a nosotros, pero con el cual se comparte valores, conocimientos, sentimientos, haceres mutuos. Y lo definitivo en el análisis respecto a la comunicación lo que urge sería indagar en el campo de cómo-se-sabe-uno-de-otro, con el cual se extiende el sentido de la realidad con lo distinto (que el autor refiere a la realidad comunicacional en Latinoamérica: un continente de países desconocidos entre ellos mismos).

En sus últimos ensayos reitera lo que conocemos desde el inicio de su obra comunicacional: la necesidad de leer el Mundo actual del hombre en relación con los fenómenos culturales del presente, bajo el filtro del ángulo conceptual de la comunicación, o *sub specie communicationis*. Por participar de una manera de relacionarnos como nunca la humanidad lo

que son las leyes de la casualidad y las de comunidad, como las llamaba Kant. Eso me condujo a pensar que la información es una manera hasta mecánica si quieres de manipular una opinión pública, pero que el verdadero *comunicar*, es otra cosa. Comunicar requiere que los dos polos de la comunicación tengan, por ejemplo, una misma capacidad de recibir y emitir. En esa época, no lo olvides, la radio y televisión eran sólo univectoriales y no permitían el *feedback*. Eso es lo que creo que va a quedar de ese libro”. Entrevista de Albinson Linares: *Antonio Pasquali: “Hay que cerrar las escuelas de comunicación y refundarlas”*. Portal *Prodavinci*: <https://prodavinci.com/antonio-pasquali-hay-que-cerrar-las-escuelas-de-comunicacion-y-refundarlas/>. Visitado 13 de julio del 2021.

⁷ DE LOS REYES, David: *De la Comunicación en Kant*, (febrero 2017), Publicado en: <http://filosofiaclinicaucv.blogspot.com/2017/02/de-lacomunicacion-en-kant.html>.

había hecho. De esta forma, el kantismo lo aceptaría a partir del grupo triádico de una de las doce categorías, la de *relación*: Inherencia, Causalidad, Comunidad. Pasquali sugiere que sólo habría que llevar la Injerencia a *Comunión*, la Causalidad en *Información* y a la Comunidad en *Comunicación*. Para él es un asidero gnoseológico desde el cual todo lo humano puede ser pensado, *inter alia*, en clave comunicacional. Así se puede llegar a recovecos mal explorados del convivir que apenas han sido explorados, impostergables problemas que se encuentran en *nuestra civilización*. Este ha sido desde siempre su punto de partida. Descifrar las claves de los códigos, pero ahora no por obsoletas e infecundas posturas conceptuales antañas, sino bajo una plataforma conceptual impostergable. El ejemplo que da en relación a la necesidad de actualizar ciertas definiciones y conceptos (y que trataremos más adelante en este ensayo), es el que se centra en el tema de la libertad de expresión, la cual deberá plantearse desde otra perspectiva distinta a la usual (y se repite hasta la saciedad) en los principios evangelizadores de la *Declaración de los Derechos Humanos* que impondrá la Revolución Francesa de 1789, momento en que la humanidad había llegado a usar papel y tinta para expresarse⁸.

Pero en sus inicios, el intento del comunicólogo venezolano estaría, en su primer trabajo de Comprender la Comunicación, como podemos notar, en reinterpretar y presentar la posibilidad un nuevo sistema categorial de relación como epicentro epistemológico de la razón sociológica a partir del concepto de comunicación. Unas categorías dinámicas de inspiración comunicacional que vendrían a surgir de una postura transdisciplinar al enfrentar distintos campos teóricos del momento: la filosofía social, la cibernética, la teoría de la información y el psicoanálisis, además de las revisiones desde la óptica de la filosofía que podían auxiliar para su formulación. Un campo epistemológico que no había sido sistematizado en un corpus teórico complejo para los estudios en esta área⁹.

Una de sus tareas fue el crear una interpretación en clave *comunicacional* de la *teoría crítica social* de la Escuela de Frankfort bajo la mirada de sus autores: de Adorno (1903-1969) y

⁸ PASQUALI, Antonio: *Comunicación Mundo. La comunicación mundo. Releer un mundo transfigurado por las comunicaciones*. Ed Comunicación Social. España, 2011, p 7-8.

⁹ Independientemente de esta constante preocupación de conformar un todo teórico del tema en Pasquali, fue evidente que en sus estudios, nos encontraremos con reflexiones y trabajos de campo significativos, que intentaron desentrañar la realidad comunicacional y cultural venezolana del momento: una preocupación que por varias décadas sería su *piedra en el zapato de la sociedad venezolana*, es decir, sus observaciones e implicaciones culturales y morales respecto al desarrollo de la información audiovisual establecida en el país tanto a nivel privado como público, campo que consideraba *altamente sintomático*. Ver Pasquali, *op.cit.* p 43.

Horkheimer (1895-1973) con su texto clásico *Dialéctica del Iluminismo*, junto con las obras acerca del caso de Benjamín (1892-1940) y Marcuse (1898-1979). Construyendo una filosofía crítica de la comunicación que proporcionara un *verdadero* sentido y función en todo hecho comunicacional, *abstrayendo y desentrañando todos sus factores causales*¹⁰.

Siendo fiel a lo dicho por Horkheimer sobre el papel que para este autor debía asumir filosofía estaba en que sólo le quedaba un camino, según su compromiso epistemológico, y éste no era otro que ser *crítica*. ¿Filosofía crítica de qué? De la filosofía entendida como crítica al orden existente; crítica del uso instrumental de las disciplinas científicas y sociales a las que se pretende someter las formas del saber. Fue una mirada alerta y reflexiva entorno al olvido de los fines racionales y humanos y del formalismo subjetivista que sólo atiende a la eficacia de los medios y deja lo demás de lado. Para Pasquali esta práctica filosófica aspiraba mantener *el poder negativo de la razón contra el positivismo degenerado*¹¹ y denunciar el mero funcionalismo y la perversión del auténtico eudemonismo consumista objetivo de la cultura y del saber.

Su concepción de la teoría crítica de la sociedad aportó una sociología del conocimiento junto a los juicios surgidos a partir de la interpretación del mejor moralismo clásico. Una filosofía inscrita en el primado del eudemonismo hedonista epicúreo y neo-freudiano, junto al acercamiento del neomarxismo crítico, en tanto instrumento de cambio social y de interpretación teleológica de la realidad a superar; todo ello provocando un replanteo de la filosofía política sobre la base del primado de la red virtual, concreta y material de las comunicaciones.

Su mirada crítica advierte que toda concepción positivista adapta la filosofía a la ciencia, exigiéndole prácticas más que razones. Esto lo conduce a contrastar los sentidos de la ciencia con la filosofía. La Filosofía la asumirá designándola como una *ancilla administrationis*, proponiendo al razonamiento científico la condición de ser *rector mundi* ético. Se trata de pensar que una concepción de la felicidad, de la libertad y del bien que puedan desprenderse del saber de las ciencias, como pasa con los neo-tomistas que tienden a identificar verdad y bondad con realidad¹²: de ahí que su concepción incita a *obedecer a la realidad dada*, ante ello opone su

¹⁰ *Ídem.*, p 20.

¹¹ *Ídem.*, p 21.

¹² PASQUALI, Antonio: *Comunicación y cultura de masas*. 1972 2da edición. ed. Monte Ávila Editores. Edición de 1986, p 23.

replanteamiento de la teoría crítica basado en el *antiprincipio negativo* que la caracteriza: *lo que es, no puede ser verdad*.

Lo que es, sólo podrá ser negado o aceptado bajo un plan teleológico, al constatarse que *no es aun lo que debe ser*. Es el momento, que, gracias al *debe*, lo real se hace objeto de su negación, realizándose una perspectiva aún ideal y superior. Esta instancia finalista de la realidad es algo que activa toda perspectiva crítica; vendría a engendrar, internamente en sí, el planteamiento de una nueva utopía social. Condición que implica una terapia y una liberación: que intenta restituir en el hombre sus capacidades de valorar y enjuiciar la realidad a la luz de lo que debería ser y no es.

La eticidad vuelve a ser puesta de pie –sin complejos de inferioridad- y enfrentada al dominio teórico y práctico de un universo a-valorativo y simplemente eficiente, a las falsas dicotomías de “las dos culturas” (la científica y la humanista), a la faz de la razón tecnológica y a los supuestos imperativos de la **realpolitik**¹³.

Es así como para este *primer Pasquali*, la utopía significa el único elemento progresista de la filosofía y el que impulsa un planteamiento crítico de los medios de comunicación en función de ese progreso más humano y no sólo tecnocientífico. Está el cambio de uso de los códigos, que podemos señalar. Del código del lineal fenicio de las letras que usamos para escribir al uso del código binario que se inserta en toda función computacional del presente.

En sus últimas reflexiones se centra en destacar de dichos *códigos* en la comunicación humana. Hecho que el polímata ilustrado alemán Gottfried Leibniz (1646-1716), sería el primero en establecer la importancia y la utilización del sistema binario chino (1,0)¹⁴, pieza fundamental en tanto componente determinante de la estructura para todos los programas en la arquitectura de las computadoras. El sistema binario ayudaría a codificar cualquier cosa, desde nuestra habla “natural”, pasando por los sonidos y la música, decantando en cualquier cuadro de arte o imagen (estática o en movimiento). Y esto es una de las transformaciones silenciosas intelectuales más relevantes para la evolución cultural y de las que aún no tenemos conciencia total de sus consecuencias por venir.

¹³ *Ídem.*, p 28.

¹⁴ Leibniz será uno de los primeros intelectuales europeos en reconocerla importancia del pensamiento chino y al reino de China como una potencia desde todos los puntos de vista posible. Ver: PERKINGS, Franklin: *Leibniz and China: A Commerce of Light*. Cambridge University Press, UK. 2004.

Pasquali advirtió que entrábamos en uno de los toboganes de creatividad humana que nos conduce (quíerose o no), a una explosión de un universo multimedia impredecible y que apenas estamos arribando a sus umbrales. Visitar un portal de cualquier diario actual o de redes sociales, ya no es sólo una decodificación por medio de la lectura de la letra, o de la visualización de una fotografía. Los media integrados, además de la ya nombrada lectura, pasamos a un ver y escuchar (lo audiovisual interactivo), un intercambio de vídeos permanente en que la imagen en movimiento y los sonidos que les son correspondientes nos transportan a otros niveles de la comunicación, de la estética y de la creación. Como bien está anunciado, hemos pasado a ser emisores de mensajes y participantes de redes sociales interactivas, y todo ello gracias al nuevo código que viene ya estando presente por más de medio siglo a nivel global. Y es lo que trató en el primer capítulo de su último libro *Comunicación Mundo*, donde buscó demostrar que la historia cultural de la humanidad está anclada con la historia de los códigos que usamos para expresarnos y comunicarnos; bien sean códigos “naturales” o “artificiales”, es decir, además de los eléctricos, estos otros asistidos por la tecnología cibernética de las computadoras como mediadoras¹⁵.

Una ética de la comunicación o una comunicación ética

Los únicos agentes que pueden establecer un comportamiento auténticamente comunicacional y social, no basado en un intercambio mecánico-digital de informaciones-estímulo, serán los seres racionales, quienes son, casi a priori, depositarios de un con-saber y de unos instrumentos simbólicos (códigos) que los capacitan para ser, a la vez, transmisores y receptores tanto a nivel sensorial como intelectual. Esto define al hombre como un Ζόονλογονεξων (zoonlogonergon), un animal hablante y dialogante (con o sin recursos artificiales de comunicación), lo cual es requerido para saberse –aristotélicamente– en tanto animal político. Es así para Pasquali (como para Norbert Wiener [1894-1964]), la comunicación un término privativo de las relaciones dialógicas interhumanas o entre personas éticamente autónomas, y señala justamente el vínculo ético fundamental con un **otro** con quien **necesito comunicarme**¹⁶. Comunicar, desde una postura ética, no es ni comulgar, ni fusionarse o alienarse; es un *estado abierto* que da origen a aceptar la alteridad de un interlocutor, una vinculación a un sujeto al que no se enajena en esta relación; un reconocimiento de igualdad de

¹⁵ PASQUALI, Antonio: *Comunicación Mundo*, p 11s.

¹⁶ PASQUALI, Antonio: *Comunicación y Cultura de Masas*, p 50.

los participantes dentro del espacio en que se efectúa. La comunicación es un pacto de conservación por parte del sujeto en ese *contacto trascendental no fusionante*; es *tensión armónica entre dos polos*.

Retomando el enunciado de Heidegger suscrito por el filósofo venezolano, la comunicación, en tanto relación simétrica, es un *oír a otro o prestarle oídos por la mutua voluntad de entenderse* y construir un convivir; en terreno donde dos pensamientos se entrelazan y se insertan en una labor común que sólo en su conjunto se crea por el devenir que lo constituye. Tales argumentos son los que componen su *Teoría de la Comunicación*, la cual no tiene relación con una de la información de univocidad y univectorialidad lógica, teoría que varió posteriormente con los aportes técnicos digitales actualmente conocidos.

Hace una década que visualizaba un mundo cambiante que había que leer plenamente en *códigocomunicacional*, al llegar a vivir una doble contradicción donde por un lado se estaba dentro de una burbuja de seductor gozo hedonista electrónico adjunta a una creciente liberación expresiva que surgía de los canales en que se abusó, como lo son (y fueron), en el empleo de juegos y correos electrónicos. Ocasionando los excesos de horas frente a una pantalla, la proliferación de la basura electrónica o *spam* junto a las estafas informáticas (*phishing*), la explosión comercial del porno electrónico. Además de las situaciones irresueltas de los derechos de autor, llegando a las censuras previas de las dictaduras de las democracias llamadas populares como la china, la cubana, la norcoreana, la venezolana y los espionajes *aposteórico* del Echelon gringo, los abusos de los usos de *Wikipedia*. Situación que condujo a la pérdida de las jerarquías culturales (anything go postmoderno), los anonimatos de personas inducidas por los poderes que manejan la historia y la información, a instrucciones para crear armamento o llevar a cabo la eutanasia, incluyendo las apologías y detracción de las razas y la exaltación del renacido nazismo condenados por códigos penales¹⁷. Todos comportamientos renovados, reutilizados, renacidos por los límites extensivos a los que nos vemos conectados en nuestra relación social diaria con *los otros*, con *los dispositivos* y con *nosotros mismos*.

Pasquali nunca dejó de lado su vena ética filosófica. Y si bien nos lleva a sus reflexiones pertinentes sobre este mundo de dígitos e interacciones millardianas a ritmo de velocidad luz no deja de preocuparse por la evolución moral y ética de la especie humana. Las capas profundas de

¹⁷ PASQUALI, Antonio.: *Comunicación Mundo*, p 52.

nuestra personalidad, impregnadas de pulsiones de comportamiento inconscientes y las decisiones morales no han evolucionado a la par que la dimensión científico-tecnológica para un uso más temperado de los mismos. Así como la *Física* de Aristóteles (367 a.C. - 322 a.C.), ha sido superada por todos los continuos avances de la ciencia, Pasquali alega que no ha sido así en relación con cada una de la líneas que conforman la *Etica a Nicómaco* del famoso estagirita, todas sus letras, a su mirar, siguen presentando una validez inmodificable.

Las disciplinas axiológicas y las ciencias naturales, no han tenido la misma suerte de evolucionar de forma cónsona y en paralelo, *no se han perfeccionado a la misma velocidad*¹⁸. Internet nos ha llevado a una insospechada dimensión vivencial. A una experiencia que han proporcionado grandes exageraciones de asombro, sobredosis, la sospecha y el rechazo¹⁹. Acompañado a estas tecnologías un gran proceso de participación global: *una elevación a la enésima potencia del Acceso de la gente al saber en absolutamente todas sus manifestaciones escritas, visuales y auditivas*. Superando la *edad oscura* de la unidireccionalidad de la radiotelevisión, estamos en el umbral de la puerta de un multiuniverso de comunicación abierto a la *bi e hiper* direccionalidad, donde se ha superado la condición de ser un simple receptor para adentrarse en la jungla mediática como un emisor. Al respecto declaró este filósofo de la comunicación:

La comunicación es un proceso sistémico que cruza todos los planos de sociedad. Y es que sin comunicaciones no hay sociedad. Por esto, el internet vino para acabar con la época de la incomunicabilidad, esa época en la que los tres grandes medios –la prensa, la radio y la televisión– eran los dueños del mundo, a la cual nosotros no teníamos acceso como emisores, éramos solo receptores. El internet nos ha devuelto la capacidad de ser emisores²⁰.

¿Libertad de Expresión o Libertad de Comunicación?

En su última obra, *Comunicación Mundo*, dedicada al tema de la comunicación vuelve al tema de la libertad, la moral, la ética en relación con la comunicación. Parte de que la

¹⁸ *Ídem.*, p 52.

¹⁹ Uno de los tantos ejemplos que pone de esta inaudita condición comunicacional es la de su admirada y constantemente referida empresa *Wikipedia*. Esta construcción global del saber democratizado, con criterios cuidadosos de revisión, arbitraje y colaboración permanente en los contenidos de sus textos subidos, no deja de seguir una revolución enciclopédica del conocimiento. Para 2010 contó con un aporte de 16 millones de dólares con unos 700 mil usuarios, acumulando 16 millones de artículos en 270 idiomas redactados por un ejército del saber de cien mil voluntarios. Ello se nos presenta a cada uno para adentrarnos a la enorme complejidad de lo que conforma hoy nuestra realidad sobre esta *cornucopia de saber*. *Ídem*, p 52.

²⁰ Entrevista: CHIRINOS, Mariengracia: Internet en la memoria y la propia voz de Antonio Pasquali. <https://prodavinci.com/internet-en-la-memoria-y-la-propia-voz-de-antonio-pasquali/>. Visitado 15 de julio 2021.

comunicación es una *conditio sine qua non* para todo inicio de relacionalidad del animal político humano. Esto le da pie para plantear la necesidad de incluir un *Derecho a la Comunicación* en tanto componente categorial del hombre en el conjunto de la *Declaración de los Derechos Humanos*.

El autor nos habla de la necesidad de actualizar la concepción de la libertad de comunicación, a la cual se le sigue confundiendo con libertad de expresión. Ambas refieren a dos condiciones distintas de la relacionalidad humana. Al congelamiento de *Freedom of Expression* se le ha entronizado como un dogma ahistórico en el campo jurídico y por las condiciones en que ha evolucionado el entramado de los medios se requiere otro perfil hermenéutico al asunto. En ella no caben el conglomerado de complejidades que se han tejido en torno a la libertad de comunicar, de informar y de lo más importante para Pasquali, el derecho de saber junto a la capacidad de elegir libremente el código y el canal que queramos utilizar de la libre conexión con quien y con cuantos se quiera *relacionar*²¹. Por los cambios de las tecnologías que dan una conquista a la humanidad en conjunto al respecto, se ha de superar la obsoleta noción de *Libertad de Expresión*, que viene manteniéndose desde el siglo XVIII, quedando corta para los nuevos límites gnoseológicos y prácticos en que están sumergidas las sociedades actuales.

Nuestro filósofo refiere que la norma moral, discutida en el campo de la Comunicología, vendría a ser un intento de poner orden en las relaciones intersubjetivas a partir de principios aceptados y definidos. Esta sería la primera preceptiva en aceptar. La moral, manteniendo una matriz normativa, es decir, nomotética, debe agruparse sus construcciones y codificaciones primero en el campo de la política y luego, una vez puesta en práctica y aceptada por el conjunto de los participantes, en el derecho en tanto ley práctica regulativa. Es por lo que se plantea que el principio de una *Derecho a la Comunicación* debe previamente pasar por una *Moral de la Comunicación*, de donde surgen los preceptos básicos de aquella.

Esto se aparta de la práctica común de enmendar y actualizar lo que se entiende aún por *libertad de expresión*, a partir de categorías jurídicas y políticas que están ancladas en la atmósfera de la Ilustración, sin observar el campo actual en que opera la moral o los fenómenos intersubjetivos contemporáneos. La situación de códigos y tecnologías mediadoras que se encuentran presentes conduciendo nuestra cotidianidad pueden ser tomadas como fuerzas

²¹ PASQUALI, *Comunicación Mundo*, p 56s.

exógenas con dimensiones y niveles inimaginables para los tiempos donde sólo el hablar o el escribir y leer un periódico de papel en el café servía para estar informado²².

Los nuevos usos de las tecnologías vienen a plantear igualmente novedosas determinaciones a nuestras conductas de vida, donde la noción de libertad ha traspasado los muros de las acepciones pasadas de la *libertad de expresión*. Para Pasquali se necesita repensar otra vez más este principio complejizándolo y actualizando a los tiempos y sus mecanismos tecnológicos. Nos dice respecto a la *libertad de expresión* que se necesita ser repensada *por su incapacidad para expresar hoy la **sobre determinación** de las nuevas ciencias y tecnologías*²³.

Apoyándose en los planteamientos de Nicolai Hartman (1882-1950), quien hace un siglo planteaba una *moral a futuro* incorporada al incipiente pero ya operante mundo de las comunicaciones como una de las *fábricas del mundo real*, pasando por cuatro estratos de realidad, yendo de lo inorgánico, a lo orgánico, lo psíquico y lo espiritual, afirma que el sentido de la libertad cambia en la medida que se asciende a peldaños superiores de lo llamado por realidad o mundo real. Por lo cual, asiente que:

... las nuevas determinaciones tecnológico-comunicacionales con sus precisos códigos, pero multiplicadores de posibilidades expresivas en nuestra conducta relacional, configuran una sobre determinación que simultáneamente aumenta el margen de libertad y poder de nuestros comportamientos comunicacionales²⁴.

El uso de los códigos del dígito binario que surgen de la ciencia de la cibernética aplicada nos ha llevado a acceder a un horizonte ampliado de libertad de ser emisores en internet y no sólo receptores, lo cual es el indicio insoslayable para volver a repensar la *decimonónica libertad de expresión*. De ubicarla y desentrañarla en el nuevo complejo virtual de las nuevas determinaciones. Entre otras, plantea un nuevo corolario de las comunicaciones, el cual exige las garantías de un pluralismo de acceso universal y equitativo en el uso activo y pasivo de los canales artificiales de la comunicación²⁵. La tecnología celular y computacional ha abierto una brecha en la emisión dialogal de la comunicación tecnológica, que desde las posibilidades ofrece una *comunicación buena*; se deja la radio y la televisión, medios univectoriales, desplazadas al

²² Ídem., p 57.

²³ Ídem.

²⁴ Ídem., p 58.

²⁵ Ídem.

ser portadores de lo que considera Pasquali una *comunicación mala*, al minimizar la relación biunívoca y el pluralismo comunicacional.

Superando el modelo que imperó en las décadas anteriores, basado en facilitar la recepción de mensajes e inhibir la emisión, nos encontramos con un doble poder a defender en la actualidad lo dicho antes, es decir, tener *acceso y participación* cotidiano y eficaz a los canales de comunicación universal, moldeado por un derecho a recibir y emitir, es decir, derecho a comunicar de forma completa y libre. Esto lleva a superar lo que para el siglo XVIII era un avance, la nombrada *libertad de expresión* que se erigía contra un estado tiránico, por la exigencia del poder hablar y escribir, imprimir y discutir socializante y político respecto al ejercicio futuro de esa libertad aludida. Lo cual se vino a convertir en sostenedores de regímenes que asumieron el control de medios donde hasta se cuestionó la postura *ingenua* de que el canal no tiene la culpa, pues sólo transporta. El filósofo de la comunicación canadiense, Marshall McLuhan (1911-1980), ya había planteado que los usos de los instrumentos de comunicación sean los que fuesen, transforman la percepción y la conducta social y personal de los individuos que los usan (para muestra, nunca mejor evidencia de ello con esta temporada de pandemia china, donde la vida se ha convertido en un uso y dependencia de los accesos al internet y los dispositivos requeridos para ese ejercicio).

Pasquali, el comunicólogo/filósofo, nos pone en guardia ante lo que se vivió en el siglo pasado como autoritarismo comunicacional, donde los medios radiotelevisivos confiscaron (y aún hoy en ciertas realidades nacionales) el uso de los medios en función de intereses políticos-económicos, antidemocráticos, acaparando un poder imprevisto para el momento del decreto de la libertad de expresión decimonónico. Esto ha cambiado al fenómeno de los usos democráticos de la tecnológica, que también ha tenido que pasar por luchas políticas y sociales, como es hoy el internet. Refiere así a una época *postelevisión*, la cual, dentro del pensamiento utópico que siempre esgrimió este autor, sería un tiempo donde, gracias a la inherencia de una nueva condición de la libertad de comunicar, “*pudiera terminar liquidando todas las dictaduras si logra minimizar el uso de los medios dictatoriales, recuperar el diálogo y devolver a los hombres una capacidad de emitir compartida con criterios de justicia distributiva*”²⁶.

²⁶ *Ídem.*, p 59.

Asombrado por los avances tecnológicos de la computación, de los alcances del manejo millardiano de datos por segundo cada vez más extremos, mira de forma positiva a todo avance humano dirigido en esta dirección, consignando una postura inamovible ante cualquier *humanismo congelado* que se relacione con modelos relacionales superados y de pretensiones intemporales, y conmina el asumir los cambios ontológicos, epistemológicos y de comportamiento cultural que ha hecho posible el salto tecnológico del manejo universal del código binario (*Unicode*). Si no nos adaptamos a ello nos iremos distanciando del *uso de la noción kantiana de Mundo en tanto unidad de todos los fenómenos en devenir, hundiéndose lentamente en las tinieblas de una incompreensión global*²⁷.

Igualmente, el avance de los medios y sus potencialidades de usos democráticos lo llevó a reconocer, de forma autocrítica respecto a los planteamientos de las décadas de los 60 a los 90 del siglo pasado, un cambio absoluto de la direccionalidad comunicativa de las grandes empresas y estados. Pasquali fue uno de los que denunció de forma tenaz el *imperialismo de la univectorialidad*, la cual afinaba en los individuos hacia una vida aislada y enmudecedora, gracias por el hiperfrecuente uso del sistema de radiotelevisión existente para el momento. Sin embargo, para cuando escribe *Comunicación Mundo*, ya no se encuentra en las mismas condiciones de ratificar esas denuncias. Gracias a una serie de felices coincidencias, adherido al sistema del dígito binario, afirmó que las nuevas tecnologías de comunicación han logrado redistribuir entre sus usuarios un *poder de emiso* impensable para esos años pasados, donde se generaba una incomunicación generalizada por la emisión univectoriales y unidireccional de los medios. En sus últimos años vino a ser un ferviente defensor de las posibilidades dialogales que exhiben los dispositivos mediáticos de respuestas bidireccionales. Toda una muralla democratizadora contra la *información epitáctica*. Se ha consolidado, sin tener una mayor intencionalidad consciente ante ese fenómeno, de *una reinstalación democrática comunicacional* ante el autoritarismo ventajista de los sistemas pasados²⁸. Nos adentramos a un nuevo ámbito de las relaciones humanas dentro de la hiper-comunicación presente, que alberga a todos los emisores (5 millardos de personas tienen celular a nivel mundial), augurando una genuina reciprocidad junto a una hiper-democratización del saber en todas sus formas.

²⁷ *Ídem.*, p 39.

²⁸ *Ídem.*, p 48s.

Podemos notar, según su perspectiva, que ahora los cambios operados en el orden comunicacional vienen dados más que por una lucha social y política, por el implante de un dispositivo digital como lo son el uso de los celulares inteligentes, que han ganado una co-presencia en todo lo que se conocía como libertad de comunicar. Rescatando la defensa de un uso de telefonía y web semi gratuita: diferencias de pago o no en función de las diferencias económicas de los usuarios. Se trata de comprender la comunicación en un tempo doble, no sólo en el de *expresar*, sino adjuntando el de *comunicar*²⁹. Hoy es una opción totalmente factible comprender que la acción de comunicar implica hacer partícipes a otros de tal externalización. Se supera la esfera de la pura subjetividad, creando una conexión con el otro, que incluye una relación intersubjetiva, convirtiendo la *expresión* manifiesta en mensaje bidireccional.

La conclusión a que llega en este problema moral, político y cultural de la inclusión de un derecho de la comunión que sobrepase la ilustrada *libertad de expresión*, es la necesidad de garantizar previamente también la *libertad de comunicar* desde la perspectiva del pluralismo, y distribuyéndola de la mejor manera equitativa posible, sin privilegios entre emisores. Admitiendo que una libertad sin pluralismo es un estado de egoísmo, injusticia y esclavitud, advirtiendo un peligro público sustancial que, como afirmaba el filósofo francés Henry Bergson (1859-1941): terminaría siendo la implantación de una falsa libertad, pues una libertad que no libera no es libertad. Esta intersubjetividad comunicacional es una pulsión moral fundamental, complejizada con el convivir que no puede sustraerse a realidades políticas y jurídicas. En su mirada hacia el futuro y por el estadio tecnológico en que vivimos, hoy se puede asegurar una mayor densidad práctica de la libertad de comunicar. No deja, por ello, de advertir que los poderes constituidos pueden (¡y lo hacen!) alterar este juego lógico que permea hacia una real y libre comunicación democrática. La libertad de expresión se amplía en la medida que hay una jurídica y ejecutiva voluntad de poder comunicar por todos los medios. Por tanto:

Nuestro ícono, la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* de 1789 es coetáneo y simétrico a las guerras y declaraciones norteamericanas de Independencia y a la

²⁹ Pasquali advierte que la acción de “*expresar* significa *manifestar, externalizar, fenomenizar, sacar hacia afuera, traducir a códigos verbales, mímicos, gestuales, pictóricos o musicales lo pensado sentido y deseado*”. Nos da un ejemplo ilustrador de lo que es la expresión sin comunicación. Y lo saca de la figura de Leonardo Da Vinci. Si este artista renacentista hubiera sido un consumado autista y hubiera creado una obra pictórica, escultórica, tecnológica y científica en el más riguroso secreto y las hubiese destruido antes de su muerte, se hubiera expresado subjetivamente, pero a la par hubiera creado un vacío *comunicacional absoluto*. Lo que nos propone este pensador es calibrar la dialéctica que surge entre expresar y comunicar, al comprender el valor final y real de lo que significa la inherencia relacional que es el comunicar a otros de forma distinguible y cognitiva. *Ídem.*, p 60.

Revolución francesa, y nuestra necesidad de innovar en materia de libertad de comunicar lo es a la revolución tecnológica del último siglo. En dicho contexto, nada tiene de extraño, por ejemplo, que América Latina, otra vez convertida en gran laboratorio sociopolítico, viva con fuerza –tal vez con más fuerza que en otras latitudes– aquella inadecuación entre un nuevo comunicar y unas viejas normas, y pueda terminar dando nacimiento a alguna renovación conceptual³⁰.

Sugiere que donde refieran los textos jurídicos *libertad de expresión*, cambiar este último término por el de *comunicación*, es decir, *libertad de comunicación*, actualizando uno de los postulados fundamentales de la *Declaración Universal* de 1789 de mantener *la libre comunicación de las ideas por todos los medios posibles*.

Defensa del uso universal del Internet

Uno de los puntos en defensa de esta utópica sociedad de la comunicación está en el reconocimiento de la importancia que implica para la evolución cultural de la humanidad los alcances de la realidad virtual. Pasquali defendería esta nueva sociedad encapsulada y de pantalla líquida y los usos del internet:

... debemos romper la diferencia entre lo virtual y lo real, porque en nuestra época la virtualidad se ha convertido en un atributo despectivo, y lo cierto es que la “comunicación virtual” es tan real como cualquier otra, por supuesto no es como la comunicación interpersonal, pero el hecho incluso de que haya aparecido la imagen –en las comunicaciones digitales– le agrega mucho valor porque permite que nos identifiquemos³¹.

*De esta forma la realidad virtual*³² no es sólo la historia de la evolución del ordenador y sus cambios tecnológicos. Para nosotros es todo un determinismo de nuestra vida que llega a ocupar cualquier resquicio de nuestra existencia. Como lo ha demostrado este paso global por el período de pandemia desde el 2020, arribando a lo que personalmente he llamado *el grado Zoom de la cultura*. Se ha tenido que aceptar que la vida ahora transcurre no solo en dos dimensiones humanas, una natural y otra cultural, sino en tres, pues la condición de la virtualidad cibernética

³⁰ *Ídem.*, p 62.

³¹ CHIRINOS, Mariengracia: Internet en la memoria y la propia voz de Antonio Pasquali.

<https://prodavinci.com/internet-en-la-memoria-y-la-propia-voz-de-antonio-pasquali/>. Visitado 15 de julio 2021.

³² Por *virtual* lo entendemos no en relación con el significado reduccionista de ser un fenómeno *aparente*, de algo que no es real; o que tiene existencia aparente mas no es real, que es la aserción usada por la Física respecto a los fenómenos estudiados por la óptica. Nosotros referimos este concepto y constructo al terreno de la cibernética, a las imágenes en tres dimensiones creadas por un ordenador. Sin embargo, la etimología de la palabra *virtual* sabido es que procede del latín *Virtus*, que significa fuerza, impulso, energía inicial. *Vis*, además de fuerza también se usó en el período romano para denotar al varón. Para ciertos autores (Queau, Rosnay, Negroponte, etc.), la *Virtus* no es una fantasía o simple eventualidad sino una realidad que existe y es considerada como algo real y activa. La realidad virtual es algo activo, en movimiento y posee su propia realidad, está en el orden de lo real.

introduce un paso que nunca había estado presente en la historia de la humanidad; es una realidad *cuasi* omnipresente y en paralelo a las otras. Siendo copartícipe con la visión de Pasquali, se trata de aceptar vivir a través de la perpetua conectividad global, de la representación y la imaginación de la combinatoria de los bits que han superado en importancia, atención, e influencia al mundo de átomos que nos rodean más allá de las pantallas líquidas de la selva de ordenadores y celulares en que habitamos e interactuamos. La informática, como hemos referido, no es sólo una tecnología de ordenadores sino un cambio en la evolución de la cultural, pero sustancial en la percepción, en el uso de nuestro cerebro, en las formas de aprendizaje y de creación, de conocimiento y de reflexión, en fin, todo un estilo de vida que alumbra/ensombrece, ilustra/manipula, distrae/concentra, construye/disuelve con su rociado binario desde las pantallas digitales sobre nuestra cotidianidad del presente (¡y del futuro!). Y, por ende, un trastoque de la sensibilidad y de la expresión estética y epistemológica en todos los ámbitos de nuestra abigarrada y barroca vida de información, conocimientos, formas, diversiones y ocios, en definitiva, de comunicación digital. Ello ha creado un estado emocional que podemos llamar de *isoaestécis*, una igualdad estética digital, respecto a una sensibilidad presente en una mayoría de la humanidad, donde obtenemos códigos que nos *golpean* a velocidad luz nuestro sistema emocional; una *gestal lumínica* compartida, una sonoridad afinada por decibeles, una percepción hiperrealista global, y a la vez una apertura utópica a mundos imaginarios posibles³³. Un mundo alternativo que nuestro pensador defendía por las potencialidades libertarias que veía en el internet. Llegando a autodefinir como un fanático y defensor de la comunidad de Wikipedia.

Finalmente podemos referir, celebrando estos 300 años de la fundación de nuestra Universidad Central de Venezuela, que el tempo filosófico en clave comunicacional de la obra de Pasquali, en su conjunto aportó, a lo largo de siete décadas, perspectivas originales y significativas en la filosofía de la ética y la comunicación, sin ser indiferente al avance de la casi opacada área actual de la comunicología. Estableció pertinentes enfoques de campo sobre la dinámica de los medios, haciendo énfasis sobre la realidad venezolana, discutiendo la existencia democrática de los usos de los medios en tanto servicios públicos y privados culturales no sólo de *información* sino de *comunicación*, a partir de una consecuente, documentada y reiterada crítica sobre un campo de estudios de una importancia mayor. Y esto lo encontramos desde su

³³ DE LOS REYES, David: *Virtudes de la Virtualidad*. En: <http://filosofiaclinicaucv.blogspot.com/2010/12/virtudes-de-la-virtualidad.html>.

pionera obra *Comunicación y Cultura de Masa* (1963), hasta en uno de sus últimos textos comentados en torno a la evolución y utilización del uso de los códigos en la historia de la humanidad y del término de comunicación en *Cultura Mundo* (2011). No por ello olvidamos referir su reclamo de una atención ética, ecológica y política a la dimensión del entorno del planeta en *Del Futuro* (2002). En esta obra, trató al tema de la ecología a través de un llamado imperioso a redimir el planeta como único hábitat humano prácticamente en todo el universo. Pero este tema pasqualiano daría para otro ensayo, destacando la importancia que en su obra privilegia explorar críticamente los cambios operados en la topografía de la tierra por el modelo hipermoderno de desarrollo industrial. Las consecuencias de no vigilar los avances (desmanes/retrocesos) de las sociedades actuales, sobre la explotación de recursos y nuestra relación ética insoslayable de cara a las generaciones futuras. Finalizamos con sus proféticas palabras: “*Entonces, comunicar es mucho más importante que expresarse, por eso es por lo que todas las dictaduras modernas se jactan de que en sus países hay libertad de expresión, pero no hay libertad de comunicación*”³⁴.

Bibliografía

Primaria:

PASQUALI, Antonio:

1963. *Fundamentos Gnoseológicos para una ciencia moral*. Universidad Central de Venezuela.

1963. *Comunicación y cultura de masas. La masificación de la cultura por medios audiovisuales en las regiones subdesarrolladas. Estudio sociológico y comunicacional*. Ediciones de la Biblioteca Central UCV.

1967. *El aparato singular: Análisis de un día de TV en Caracas*. Universidad Central de Venezuela.

1970. *La moral de Epicuro*. Monte Ávila Editores.

1977. *Proyecto RATELVE. Diseño para una nueva política de radiodifusión del Estado venezolano*. Librería Suma.

1979. *Comprender la comunicación*. Monte Ávila Editores.

1986. *Comunicación y cultura de masas*. 1972 2da edición. ed. Monte Ávila Editores.

³⁴ Entrevista: LINARES, Albinson: *Antonio Pasquali: “Hay que cerrar las escuelas de comunicación y refundarlas”*. Portal *Prodavinci* el 14 de julio de 2014. <https://prodavinci.com/antonio-pasquali-hay-que-cerrar-las-escuelas-de-comunicacion-y-refundarlas/>. Visitado 12 de julio 2021.

1990. *Comprender la comunicación*. 4ta ed. Monte Ávila Editores.
1990. *Comunicación y Cultura de masas*. 6ta ed. Monte Ávila Editores.
1990. *La comunicación cercenada: El caso Venezuela*. Monte Ávila Editores.
1991. *El orden reina. Escrito sobre comunicaciones*. Monte Ávila Editores.
1994. *Las telecomunicaciones. Memorias de un país en subasta*. (Junto a Elizabeth Safar). Fundación del Nuevo Cine Latinoamericano.
1998. *Bienvenido Global Village*. Monte Ávila Editores.
2002. *Del futuro: hechos, reflexiones, estrategias*. Monte Ávila Editores
2005. *18 ensayos sobre comunicaciones*. Editorial Debate.
2007. *Comprender la comunicación*. Edición revisada y actualizada. Editorial Gedisa.
2011. *La comunicación mundo. Releer un mundo transfigurado por las comunicaciones*. Editorial Comunicación Social.
2017. *La devastación Chavista. Transporte y Comunicaciones*. AB Ediciones, Editorial de la UCAB.

Secundaria:

- BURELLI, Guadalupe: Antonio Pasquali, el comunicólogo: la vida sin nostalgia. Fundación Cultura Urbana, Caracas. 2006, p 95s. También en:
<https://comunicacion.gumilla.org/2019/10/07/antonio-pasquali-el-comunicologo-la-vida-sin-nostalgia/>
- DE LOS REYES, David: El Concepto de Comunicación en la Filosofía Moderna Venezolana. Libro electrónico. Ed. Comunicación - Centro Gumilla, Caracas, 2005.
- DE LOS REYES, David: Rompecabezas de una obra: Antonio Pascuali y su utopía comunicacional. Ediciones de la UCAB. Caracas 2009
- HEIDEGGER, M.: *El ser y el tiempo*, F.C.E. Argentina, 2007
- NEGROPONTE, N., 1995: *L'homme numerique*. Robert Laffont ed. Paris.
- QUÉAU, P., 1993: *Le virtual. Vertus et vertiges*. PressesUniversitaires de France. Paris.
- ROSNAY, J. de, 1995: *L'hommesymbiotique*. Ed. du Seuil. Paris.

Fuentes Electrónicas:

- CHIRINOS, Mariengracia: Internet en la memoria y la propia voz de Antonio Pasquali.
<https://prodavinci.com/internet-en-la-memoria-y-la-propia-voz-de-antonio-pasquali/>. Visitado 15

de julio 2021.

DE LOS REYES, David: Antonio Pasquali y su utopía comunicacional. En <http://filosofiaclinicaucv.blogspot.com/2021/08/antonio-pasquali-y-su-utopia.html>. Julio 2021.

DE LOS REYES, David: *La Comunicación en Kant*. En: <http://filosofiaclinicaucv.blogspot.com/2017/02/de-lacomunicacion-en-kant.html>. Febrero 2017.

DE LOS REYES, David: *Virtudes de la Virtualidad*. En: <http://filosofiaclinicaucv.blogspot.com/2010/12/virtudes-de-la-virtualidad.html>. Diciembre 2010. LINARES, Albinson: *Antonio Pasquali: “Hay que cerrar las escuelas de comunicación y refundarlas”*. Portal *Prodavinci* el 14 de julio de 2014. <https://prodavinci.com/antonio-pasquali-hay-que-cerrar-las-escuelas-de-comunicacion-y-refundarlas/>. Visitado 12 de julio 2021

Opuestos contradictorios

complementarios:

Dos figuras emblemáticas de la filosofía en Venezuela

José Rafael Herrera

(Universidad Central de Venezuela)

Opuestos contradictorios complementarios: dos figuras emblemáticas de la filosofía en Venezuela

José Rafael Herrera
Universidad Central de Venezuela

Resumen: El siguiente artículo desarrolla una reflexión en torno a la evolución del pensamiento filosófico en Venezuela a partir del trabajo de José Rafael Núñez Tenorio, filósofo venezolano de gran impacto en el pensamiento marxista contemporáneo de América Latina. Los vínculos intelectuales entre Núñez Tenorio y Giulio Pagallo revelan cómo la filosofía venezolana avanzó desde las influencias coloniales hasta la formación de una línea de pensamiento propiamente dicha, al subrayar la importancia del historicismo en la formación de una conciencia filosófica. La necesidad de pensar en los temas del presente nos recuerda una vez más que la filosofía ejerce su oficio crítico buscando servir de instrumento al servicio de la realidad que se propone examinar.

Palabras clave: Venezuela, Marxismo, Dialéctica, Filosofía, Ciencia.

Abstract: The following paper elaborates a reflection on Venezuelan philosophical evolution from José Rafael Núñez Tenorio's work, a Venezuelan philosopher and his great impact on contemporary Marxist thought in Latin America. The intellectual bonds between Núñez Tenorio and Giulio Pagallo reveal how Venezuelan Philosophy went through colonial influences up to the creation of a critical thinking of its own, emphasizing Historicism importance in the philosophical consciousness construction. Therefore the necessity of critically thinking about nowadays questions reminds us once more that Philosophy's demanding task serves as a means to questioning and transforming reality.

Keywords: Venezuela, Marxism, Dialectics, Philosophy, Science.

-I-

α) Afirmaba Don Cecilio Acosta que “la obra de un minuto es momento de siglos”. Se trata de una afirmación que describe con pasmosa fidelidad el discurrir filosófico en Venezuela, cuya brevedad cronológica no obsta para su considerable densidad histórica y conceptual. En 1975, el Maestro Giulio F. Pagallo, ocupando el papel de moderador en un célebre foro titulado “Bases y tendencias actuales de la filosofía en Venezuela”, realizado en la Sala “E” de la Biblioteca Central de la UCV, y flanqueado por Federico Riu, Juan Nuño y J.R. Núñez Tenorio, como ponentes, elencó los lineamientos fundamentales que, “desde la perspectiva de una comprensión inmanente y de énfasis histórico-cultural de la reflexión filosófica, conforman “el horizonte más remoto o el más cercano de la labor filosófica en Venezuela”. Tales aspectos –designados por el impecable y diligente moderador como “parámetros”– se corresponden, en su opinión, con “tres sucesivos momentos históricos” de no poca significación y alcance. Dichos momentos son los siguientes: (1.) “el momento de la Colonia”; (2.) “el momento de la efervescencia de nuevas ideas que acompañan nuevas proyecciones de procesos histórico-sociales-políticos”; y (3.), “tal vez, el momento más técnico, posiblemente el más aislado, de la labor filosófica, que es la etapa que cronológicamente se sitúa a partir de los años '50s”¹.

Se trata, además, de tres momentos que tienen, según Pagallo, “desde el punto de vista filosófico y de las posibles incidencias histórico-culturales-sociales y políticas, rasgos y características muy distintas”. En primer lugar, la filosofía que domina en Venezuela y en otras regiones culturales del continente en la época de la Colonia, es una filosofía que recoge y traduce un lenguaje filosófico, por así decirlo, ya coagulado en formas definidas e incluso de incipiente corrupción. Lo que para Europa ya representaba el ocaso de un modelo de pensar es aún, para Latinoamérica, si no el amanecer, cuando menos el *mezzogiorno* del pensamiento. Se trata de un lenguaje y de una cultura filosóficas que tienen, indudablemente, un aspecto positivo: el de recoger la sustancia definida de un ritmo de conceptos abstractos, cabe decir, el reflujo de una estructura sociopolítica que, en otros ámbitos histórico-políticos, como el europeo, aún guardaba algún sentido. Y, sin embargo, aquel modelo filosófico terminará perdiendo, cada vez más, su relación inmediata con el mundo de la realidad social y política, para convertirse en un instrumento de educación, con todos los inconvenientes de un lenguaje, de una racionalidad instrumental que sólo es capaz de reivindicarse a sí misma.

¹ Cfr. *Apuntes Filosóficos*, n.4, UCV, Caracas, 1993, pp 229-67.

El segundo momento halla sus orígenes en la “circulación de las ideas de la Ilustración”. En tal momento –observa Pagallo– no se puede apreciar la misma perfección técnica y formal del lenguaje filosófico correspondiente al momento anterior, “pero (casi para establecer un equilibrio perdido), la filosofía puede expresarse a veces de una manera confusa o, por lo menos, sin tecnicismos: se convierte en una forma limitada a veces, pero una forma de autoconciencia, una forma histórico-cultural-política de carácter progresivo, que abre nuevas perspectivas entre el mundo de las ideas y el mundo de la realidad”².

El tercer momento, como resultará más o menos obvio, es historia reciente: un universo sensible y lleno de afecciones epidérmicas, todavía hoy de difícil apreciación objetiva y de tratamiento imparcial, lo cual lo convierte en un terreno en extremo resbaladizo, precisamente por el hecho de ser aún demasiado próximo como para ser sometido a una evaluación apodíctica o, como diría Spinoza, *sin risa ni llanto*. En todo caso, se trata del despliegue de una *constelación de conceptos* que gira sobre la base del rigor estrictamente especulativo de quien –como afirmara Pagallo– “ha recogido con conciencia historiográfica y crítica aquel pasado perdido que constituye, sin embargo, la primera condición de esta base estructural de la filosofía en Venezuela”. El Maestro Pagallo se refiere a Juan David García Bacca, el gran traductor de la obra completa de Platón y, casi simultáneamente, el gran compilador de la tradición filosófica venezolana. García Bacca fue, en profundidad, pensador antiguo, medievalista, moderno y contemporáneo. Por si fuese poco, fue él quien sumergió a la conciencia venezolana en las profundidades temáticas y problemáticas inherentes a las corrientes de pensamiento características de la cultura filosófica fundamental de las épocas de crisis, y que son premisas ineludibles para todo aquel que pretenda asistir al encuentro con las más fervientes doctrinas del presente: el existencialismo, el positivismo y el marxismo, así como sus respectivas derivaciones actuales, cabe decir, toda posible fortaleza o debilidad del pensamiento contemporáneo.

β) En su ensayo *Vida intelectual de Venezuela*, de 1971, Domingo Miliani dejó constancia de cómo después de que Mariano Picón-Salas fundara la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central de Venezuela –hoy Facultad de Humanidades y Educación–, entre sus distinguidos profesores “hubo de encontrarse una valiosa aportación de aquellos republicanos doctos y bien dispuestos al magisterio: Eugenio Imaz, Manuel Granell, Juan David García Bacca,

² *Ibíd.*

cuya lección prosigue hasta hoy. Los discípulos dejan pruebas ya de su enorme posibilidad como pensadores o investigadores solventes: Juan Nuño, Ernesto Mayz Vallenilla, Antonio Pasquali, Pedro Duno, J.R. Núñez Tenorio³. En esta, sin duda, valiosa reseña acerca de los inicios del –previamente designado por Pagallo– “tercer momento” del discurrir de la filosofía en Venezuela, curiosamente han quedado por fuera, por lo menos, dos de los más notables e influyentes pensadores que, junto con los ya mencionados, conformaron lo que quizá haya sido el movimiento filosófico más importante de toda la historia venezolana y, además, una referencia ineludible para la filosofía europea y latinoamericana, ya desde principios de los años sesenta hasta principios de los ochenta, es decir, durante casi veinte años.

En el primer caso, la referencia es para Federico Riu, discípulo de Juan David García Bacca y estudiante de Martin Heidegger, uno de los más acuciosos intérpretes del pensamiento de Kant y un brillante interlocutor de las corrientes metafísicas contemporáneas: la fenomenología, el existencialismo y el marxismo heterodoxo. En el segundo, cabe hacer mención del Maestro Giulio F. Pagallo, “viejo medievalista y joven hegeliano”, como él acostumbraba definirse. Formado dentro de la rica tradición del historicismo filosófico italiano que va del Renacimiento hasta Vico, de De Sanctis y Spaventa a Labriola, Croce, Gentile y Gramsci, y de Eugenio Garin a Lorenzo Minio Paluella. La ontología postkantiana y el historicismo filosófico –cuyo centro neurálgico es la filosofía de Hegel– tuvieron en Riu y en Pagallo, respectivamente, sus mayores exponentes. Todo lo cual no resta, sino que más bien suma, a la indiscutible importancia de Alberto Rosales y de Eduardo Vásquez; el primero, uno de los más densos exponentes del pensamiento de Kant y de la metafísica contemporánea. El segundo, un respetable y valioso intérprete del pensamiento de Hegel y del joven Marx. El sólo hecho de haber tenido el privilegio de formarse –de conocer, pero, sobre todo, de aprender a pensar– con todos ellos o junto a ellos, el haberlos leído, el haber podido compartir con ellos –como diría Hölderlin– “el pan y el vino”, el cafecito de las cinco y media, la conversación de pasillo, o el haber asistido a sus magistrales clases o a sus diálogos y conferencias, ha dejado en el *nosotros* –sus discípulos– un inmenso honor y la fuerza de una indescriptible con-formación como herencia filosófica y cultural, muy por encima de los deslizamientos y las diferencias.

γ) Respecto de la metafísica y el positivismo, los cuales histórica, ideológica y culturalmente

³ Cfr. MILIANI, Domingo. *Vida intelectual de Venezuela*, ediciones del Ministerio de Educación, Caracas, 1971, pp 87-8.

hacía tiempo que habían allanado el camino del Espíritu nacional, desde su paso por el primero y el segundo momento ya elencados, la conformación –tardía y paciente– del historicismo filosófico en Venezuela es de mucho más reciente data, por lo que constituye un capítulo especialmente significativo dentro del intenso recorrido de nuestra particular historia filosófica. De hecho, y como advierte Hegel, “la filosofía siempre llega demasiado tarde”. A pesar de que ya desde los ensayos de Cecilio Acosta, Mario Briceño Iragorry y, especialmente, de Mariano Picón Salas se pueden comenzar a sentir, acaso tímidamente, los primeros “latidos del corazón del topo” historicista, no es sino con la presencia en cátedra de Giulio F. Pagallo que tiene sus inicios la forma –*via negationis*– de concebir el sinuoso y laberíntico movimiento del devenir del pensamiento y la realidad.

Con la cada vez más especializada y “técnica” reflexión filosófica, la vieja metafísica colonial –religiosa y conservatista– y la Ilustración, que le diera sustento a la causa de la independencia –ambas cosechadas, no sin esmero, durante largos años–, terminaron adquiriendo mayor densidad reflexiva y, si se quiere, mayor concreción especulativa, al punto de abrir el paso, respectivamente, a dos figuras recíprocamente contradictorias: la ontología existencialista y al positivismo, así como, *a fortiori*, a su vástago no deseado: el marxismo ortodoxo o materialismo “dialéctico”. A decir de Hegel, toda filosofía de la reflexión termina siendo religión. Y fue justamente la confrontación, llevada adelante por el historicismo filosófico y dialéctico respecto de la ontología existencial y el positivismo (en cuyas entrañas, y aunque lo niegue, creció el “materialismo crudo” marxista-leninista), lo que permitió a la conciencia filosófica venezolana ir progresivamente comprendiendo y superando, más allá de las rígidas líneas de demarcación trazadas hasta entonces, el juego de los espejos, la necesidad de traspasar los límites puestos –positium, precisamente– por el mundo de la imagen y por la imagen del mundo, propios de aquellos términos *opuestos contradictorios complementarios*.

No es que su labor de *sorprendimiento* haya concluido, y, a decir verdad, dicha labor difícilmente pueda concluir, porque, desde el punto de vista estrictamente histórico, siempre habrá *abstraktes Verständnis*. Y mientras lo haya, el “sano espíritu de contradicción”, que impulsa de continuo la labor del pensamiento crítico e histórico, seguirá objetando, ejerciendo el oficio dialéctico. “Del cáliz de este reino de los espíritus –de su recuerdo y su calvario– rebosa

para él su infinitud”⁴. Pero, en todo caso, el hecho de que la ontología y el positivismo se hayan visto en la necesidad de, muy a su pesar, reconocerse recíprocamente, de reencontrarse allende las lejanías que cada uno había presupuesto en relación con su otro, y, todavía más, el hecho de que el marxismo teórico –especialmente el mejor elaborado y sistemático, a saber, el de J.R. Núñez Tenorio– se haya visto impelido a transitar desde el grosero empirismo hasta el estructuralismo y, de éste, al reencuentro con Hegel y especialmente con *la crítica positiva* diseñada por el joven Marx, es una labor que da cuenta de la importancia de la labor llevada adelante por el historicismo de Pagallo en el ambiente filosófico, cultural e incluso político venezolano. Que “los hechos” de la Venezuela de hoy –presa de la *barbarie ritornata* y sometida a los embates de la que quizá sea la mayor de sus crisis orgánica– no se correspondan con las alturas de la rigurosa *speculatio* filosófica recibida y desplegada, sólo hace pensar, en sentido enfático, en la expresión de Fichte: “¡peor para los hechos!”. Pero, además, impone a la filosofía la necesidad de re-conocerse a sí misma y, por eso mismo, de *seguir pensando*.

-II-

α) La prestigiosa Escuela de Filosofía de la UCV contó con un plantel profesoral extraordinario: Juan Nuño, Federico Riu, Giulio F. Pagallo, Eduardo Vásquez, Antonio Pasqualli, Pedro Duno, Ernesto Batistella, Ezra Heymann, León Rozitchner, José Jara García, Ludovico Silva y, por supuesto, José Rafael Núñez Tenorio⁵. Ellos tendieron puentes necesarios –y, precisamente por ello, siempre problemáticos– con la realidad. Con ellos, él para *nosotros* aprendió a pensar y a *aprehender*, desde las más variadas e incluso divergentes perspectivas conceptuales o hermenéuticas, el propio tiempo.

El nombre de Núñez Tenorio representa, precisamente, un ejemplo concreto de semejante vínculo entre la vida y las formas, o si se quiere, entre la praxis político-social y la filosofía. Incluso, podría decirse, que hasta con mayor énfasis que el resto de los pensadores venezolanos antes citados. En primer lugar, porque Núñez Tenorio fue, al igual que todos ellos, un ucevista integral; pero, además de ser un filósofo crítico de primera línea, fue, al mismo tiempo, un político revolucionario de vanguardia. A lo largo de toda su producción intelectual (apreciable en

⁴ HEGEL, G.W.F. *Fenomenología del Espíritu*, FCE, México, 1978, p 473.

⁵ Muestra evidente de esta línea de compromiso de la filosofía con su tiempo ha sido la gran Revista filosófico-cultural que la *intelligenz* de aquel período histórico tuvo la virtud de publicar, y cuyo título es, en tal sentido, lo suficientemente evidente: se trata de la ***Crítica contemporánea***, una Revista que, tal vez, contenga la mejor expresión de la calidad y agudeza ensayística de nuestros maestros de siempre.

su extensa bibliografía, compuesta por unos cincuenta y dos títulos, así como por un sinfín de ensayos, artículos y contribuciones científicas), es posible confirmar en él la compenetración presente entre la racionalidad filosófica y la realidad social y política. De igual modo, a lo largo de su intensa biografía, otra vez, se pone en evidencia el compromiso del filósofo con sus ideas y con la praxis social de su época.

Núñez Tenorio fue Doctor en filosofía y Profesor Titular de la UCV. Fue, junto a Pedro Duno y Silvio Orta, entre otros, el principal ideólogo y uno de los principales dirigentes del Movimiento por la Renovación Universitaria de 1969; cofundador de la Asociación de Profesores de la UCV y de la Asociación Para la Investigación Universitaria (APIU); Jefe del Departamento de Filosofía de la Praxis, Director de la Escuela de Filosofía, Coordinador de la Maestría en Filosofía de la Historia, representante profesoral ante el Consejo de la Facultad de Humanidades y Educación, candidato a Decano y Coordinador de Investigación de la misma Facultad. Dirigió una línea de investigación del Doctorado en Filosofía y era miembro integrante de su Comité Doctoral. Fue, además, profesor en las Escuelas de Psicología, Historia, Economía, Sociología, Trabajo Social, Bibliotecología y Biología; dictó cursos en la Facultad de Ciencias, fue Profesor invitado en varias Universidades Nacionales e Internacionales. En la UCV, llegó a dictar treinta y dos horas semanales de clases, en diferentes seminarios, cursos y lecturas de texto, siempre motivados por una inagotable pasión por la docencia, la investigación y la extensión universitarias.

Su vida política fue igualmente extensa e intensa. Se enfrentó abiertamente contra la Dictadura de Marcos Pérez Jiménez y contra los gobiernos de Acción Democrática –Rómulo Betancourt, Raúl Leoni, Carlos Andrés Pérez, Jaime Lusinschi– y de Copei –Rafael Caldera y Luís Herrera Campíns. Fue Secretario General Juvenil del Partido Comunista de Venezuela, al cual renunció en 1965. Presidió en Budapest la Asociación Mundial de Jóvenes Revolucionarios. Fue perseguido y encarcelado durante siete años. Como preso político, padeció los rigores de la tortura. Fue fundador de dos partidos: Nueva Alternativa y Movimiento Quinta República, partido en el cual ocupó la Dirección de Alianzas Estratégicas e Ideológicas y al cual dedicó sus esfuerzos en la lucha electoral, antes de que lo sorprendiera la muerte.

Núñez Tenorio fue un pensador hiperquinético e hipercrítico, disidente por naturaleza, diseñador y constructor profesional de mundos y utopías, promotor de la inteligencia y del

análisis objetivo de las circunstancias; optimista incorregible, hombre de una sola palabra, generoso, amplio, tolerante y, muchas veces, ingenuo. Hoy es reconocido como una autoridad académica en el mundo entero. Injustamente acusado de “dogmático” por la muy dogmática y mecanicista Marta Harnecker, su itinerario intelectual se divide en tres períodos, momentos o aspectos, fundamentales, los cuales a la vez se hallan en estrecha sintonía con tres procesos políticos e ideológicos puntuales, dentro de los cuales Núñez ocupó –siempre– una posición protagónica. Tales períodos pueden ser denominados de la siguiente manera: 1.) El período propiamente materialista, propio de las grandes convicciones marxistas-leninistas; 2.) El período científico-estructuralista, derivado de su continuo intercambio con Louis Althusser, propio de la revisión contemporánea del marxismo y del reacomodo de las fuerzas socialistas, después del fracaso del voluntarismo revolucionario de los años sesenta; 3.) El período de una nueva, *inmerwieder*, revisión de los fundamentos del marxismo, esta vez, partiendo de las fuentes originales, y particularmente del estudio del joven Marx. Se trata de un período que coincide con el cambio sustantivo de la política mundial, en el que el marxismo, después de la llamada “Perestroika”, del derrumbamiento del modelo soviético y de la caída del muro de Berlín, dirige sus esfuerzos hacia la construcción del socialismo por la vía democrática, “pacífica, constitucional y electoral”, adaptando las viejas formas de lucha al modelo de Estado democrático-liberal, característico de la sociedad occidental contemporánea, pero con una marcada tendencia –típico de la izquierda clásica– hacia la justicia social, tal y como los viejos socialistas “revisionistas” –llamados también “socialdemócratas”–, alemanes, ingleses, franceses, italianos y españoles de finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX, tan duramente criticados por Lenin y, más tarde, por Stalin, lo proponían. Durante este último período, en efecto, Núñez abandona el materialismo característico del primero de sus períodos y, en una considerable proporción, el científicismo-estructuralista del segundo, a fin de iniciar una nueva etapa de su pensamiento, de corte realista, histórico y crítico, y en la cual los anteriores estudios, siempre basados en la economía política, ceden sus intereses ante temas y problemas propios del desarrollo filosófico-político.

Se trata de una nueva lectura de los textos juveniles de Marx y Engels que terminó en la búsqueda de la justificación de la vigencia contemporánea de aquel realismo dialéctico e histórico, cabalmente expuesto por los fundadores del marxismo, toda vez que aún sigue existiendo, en primera –que no en última– instancia, el *modo de producción* y la *formación social*

del capitalismo, aunque con nuevas y más sofisticadas relaciones productivas, y, en segunda instancia, la enajenante separación del sujeto y del objeto, precisamente, propiciada por dicho modo de producción y por dicha formación social.

A) Los fundamentos de la *Introducción a la filosofía marxista*

En efecto, la *Introducción a la filosofía marxista* fue editada en 1975, por la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales de la UCV, aunque, en realidad, resume, como el propio autor lo indica, “un curso de filosofía marxista realizado en la Escuela *Luis Emiro Arrieta*, a lo largo del año escolar 1966”⁶; en todo caso, el texto fue reelaborado por Núñez en prisión, en el antiguo cuartel “San Carlos” de Caracas, durante el año 1968.

Conviene no perder de vista el hecho de que el ensayo en cuestión es el resultado, por un lado, de una época de convicciones perentorias, guiadas por un espíritu teológico, en la cual el movimiento socialista internacional, adherido oficialmente a la ortodoxia soviética, se hallaba plenamente convencido de que, “más temprano que tarde”, la gran revolución proletaria estaba “a la vuelta de la esquina”, y que, antes de “lo que canta un gallo”⁷, veríamos “pasar frente a nuestras moradas al cadáver de la burguesía”. Por otro lado, y como consecuencia directa de lo anterior, el joven Núñez Tenorio se dedica a la promoción y divulgación, entre los “cuadros” medios del partido, de la “nueva concepción del mundo y de la historia”, inclusive al fragor de la lucha armada. En una expresión, se trataba de la formación académica al servicio de la lucha de clases, en un momento “histórico” en el que todo hacía pensar que el triunfo del socialismo en América Latina era “una cuestión de tiempo”.

Así, pues, en este ensayo, Núñez sintetiza lo que, hasta entonces, tipificaba su interpretación “cientificista” –en realidad, *ortodoxa*, por decir lo menos– del marxismo, es decir, una concepción del mundo de corte materialista y, en consecuencia, abiertamente opuesta al idealismo filosófico, en la que “lo material determina a lo ideal”, dada la “objetividad de la existencia de la materia” y, por ende, inclinada a una interpretación del conocimiento como mero *reflejo* de aquella. Esta es, sin duda, una tendencia que se encuentra en abierta sintonía con lo que podría catalogarse como la doctrina materialista “dialéctica”, promovida por el así llamado marxismo soviético. Esta ortodoxia surgió antes de la instauración del Estado socialista, y recoge,

⁶ NÚÑEZ TENORIO, J.R. *Introducción a la filosofía marxista*, FACES-UCV, Caracas, 1975, p 7.

⁷ No por casualidad, el Partido Comunista de Venezuela (PCV) eligió la figura del “gallo rojo” como su emblema.

en buena medida, los trabajos del último Engels, particularmente el *Anti-Dühring* y la *Dialéctica de la Naturaleza*, para no mencionar el ensayo sobre *Feuerbach* y los trabajos sobre *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Se trata, además, de una interpretación que proviene en línea directa del socialismo ruso de finales del siglo XIX, del cual, sin duda, son herederos los trabajos de V. I. Lenin, particularmente sus *Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo* y su *Materialismo y empirocriticismo*. En los términos formulados por las “leyes” de la “dialéctica científica”: si la burguesía es idealista, necesariamente, el proletariado tiene que ser materialista. Si el proletariado es *cuantitativamente* superior a la burguesía, el materialismo tiene que ser *cualitativamente* superior al idealismo.

A la luz de tales postulados, y siguiendo a Lenin, Núñez considera que la filosofía se divide en dos grandes campos, a saber:

Los que afirman el carácter primario del espíritu frente a la naturaleza, y que por tanto admiten, en última instancia, bajo una u otra forma, la creación del mundo (y en muchos filósofos, por ejemplo, en Hegel...), forman el campo del idealismo. Los otros, los que reputan la naturaleza como lo primario, figuran en las diversas escuelas del materialismo⁸.

Partiendo de semejante presupuesto, Núñez puntualiza las etapas constitutivas y los aportes históricos hechos por la doctrina materialista. La concepción materialista del mundo surge, pues, en oposición al idealismo, en primera instancia, gracias a la labor de Heráclito, Demócrito, Aristóteles y Epicuro. Según Núñez:

Esta concepción deja sentada la primacía del ser sobre el pensar, de la naturaleza sobre el espíritu, de la ciencia sobre la religión. El filo principal de esta concepción materialista del mundo se dirige no sólo contra el idealismo objetivo de un Platón o un Agustín, sino, sobre todo, contra las tesis y prácticas religiosas que anteponen un ser sobrenatural al mundo de las cosas, transformando el universo en una criatura de Dios⁹.

Pero ¿cuáles son las características constitutivas de este “materialismo gnoseológico marxista”, interpretado por Núñez como elemento distintivo clave frente al “idealismo burgués”? En primer lugar, dicho materialismo parte del enfoque ontológico y lo considera indispensable para todo tipo de conocimiento:

La tesis gnoseológica materialista no es sino un tercer principio del conjunto de la teoría materialista dialéctica como concepción del mundo. Justamente, a partir de ella, desarrolla sus dos ideas centrales sobre el problema del conocimiento. Pero, además, y, en segundo

⁸ ENGELS, F. *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, cit. por J.R. Núñez Tenorio, *Op. Cit.*, pp 13-4.

⁹ *Op. cit.*, p 23.

lugar, el conocimiento es el reflejo activo del objeto en la conciencia del sujeto. En esto, la teoría materialista-dialéctica del conocimiento supera el pasivismo de la teoría aristotélico-tomista del conocimiento, tomando como positiva la idea kantiana de un sujeto activo en el proceso cognoscitivo; pero, al mismo tiempo, no cae en el idealismo kantiano y mantiene la vieja idea fundamental aristotélico-tomista del conocimiento como determinado por el objeto y no por el sujeto. Rechaza por completo la noción kantiana de un mundo caótico, de un espacio y un tiempo a priori-subjetivo-trascendentales, de unas categorías aprióricas, etc. El orden de las categorías es el reflejo del mundo material. El espacio y el tiempo son formas objetivas de existencia de la materia. Finalmente, y, en tercer lugar, sostiene la posibilidad del conocimiento opuesto a toda tesis agnóstica acerca de la existencia de un incognoscible. Lo desconocido hoy llegará a ser conocido en el futuro. Lo que hoy es desconocido no lo será mañana. En el futuro habrá otros desconocidos distintos a los actuales. En este sentido, la infinitud e inagotabilidad de la materia están por encima de la capacidad finita del conocimiento del hombre con todo y su carácter colectivo e histórico. Se afianza en el optimismo cognoscitivo. Reafirma la posibilidad del conocimiento filosófico general, mientras la filosofía sea, precisamente, una filosofía científica¹⁰.

En síntesis, una muy “revolucionaria” e “innovadora” doctrina materialista, más cercana al iluminismo o al positivismo franceses –cuya poderosa influencia sobre la formación filosófica, cultural y política de Venezuela es, como se sabe, indiscutible– que, al idealismo alemán, del cual el propio Federico Engels, en nombre del proletariado alemán, reclamaba, para la nueva filosofía de la historia, ser auténticos “herederos”. Tan revolucionaria se presenta la nueva doctrina “científica”, que concibe la objetividad como algo que siempre ha estado y estará ahí, quieto, *puesto*: un auténtico *qué positivo*. Un *positium* que coincide de plano con la religión judeocristiana, dado que, como lo advirtió de Gramsci¹¹, tal y como rezan las Escrituras, la naturaleza –es decir, el mundo, la materia– ya existía antes de la aparición de Adán sobre la faz del Paraíso. Como puede verse, el muy “revolucionario” y “científico” punto de vista materialista tiene su fundamento nada menos que en la fe religiosa. De ahí su insospechada cercanía con lo que Núñez califica como “*el pasivismo aristotélico-tomista*”.

Pero, además de “revolucionaria”, esta doctrina es presentada como “innovadora”. Tan innovadora que se sustenta, nada menos que, en Heráclito, Demócrito, Aristóteles y Epicuro, a quienes, por cierto, se coloca, sin mayores distinciones entre sí, en línea directa con el pensamiento de Marx. Ciertamente, será el último Núñez Tenorio –es decir, el Núñez del más tardío de sus períodos, y quizá el más sólido y maduro de su producción intelectual–, quien se encargará de autorefuturar semejantes imprecisiones, llevadas de la mano por la vulgata ideológica soviética de la época, con la cual –conviene recordarlo– o se estaba de acuerdo o se era un

¹⁰ *Op. cit.*, pp 37-8.

¹¹ GRAMSCI, A. *Il Materialismo storico e la filosofia di B. Croce*, Einaudi, Torino, 1974, pp 138-145.

despreciable “revisionista” y un “traidor”. De hecho, el Núñez Tenorio del último período se dedicó al estudio detenido de las *Categorías Fundamentales* del marxismo, a la luz de la reconstrucción hermenéutica de los textos juveniles de Marx, en los que pudo observar cómo, para Marx, autor de la *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza, según Demócrito y según Epicuro*, no sólo Demócrito viene a ser sorprendido como el portador de un materialismo pedestre, dogmático, reaccionario, sino que, precisamente, Epicuro se diferencia de éste desde el momento en el cual su concepción del átomo se halla determinada por la autoconciencia, como elemento fundante de la voluntad libre, frente a la caída rectilínea del átomo propuesta por el viejo Demócrito¹².

Por otra parte, ¿cómo podrían los antiguos concebir la primacía del sujeto por encima del objeto? O, en otros términos, ¿cómo podrían los griegos no ser objetivistas, cuando, históricamente, la idea de sujeto, en cuanto tal, y de su determinación sobre la objetividad, es una conquista del Renacimiento, que encuentra, primero con Maquiavelo y Descartes, la conciencia de su punto de partida y, más tarde, con Kant, la autoconciencia y el sistema de su arquitectónica trascendental?

¿Cómo, pues?, si, según postula como premisa la muy “revolucionaria e innovadora” doctrina “materialista dialéctica”, sólo se puede concebir lo desconocido de hoy como lo conocido de mañana, no se detiene en advertir que los griegos nada sabían de subjetividad, porque para ellos la subjetividad era, en efecto, un incognoscible; y que sólo “el futuro”, cabe decir, el mundo moderno, estaría en capacidad histórica y objetiva de descubrir y, aún hoy, sigue descubriendo.

En tal sentido, convendría preguntarse: ¿qué pensaría entonces un Demócrito acerca de la realidad virtual? O, ¿qué pensaría un Federico Engels de la posible, esto es, objetiva, aunque nada material –¡pero sí muy concreta!– existencia de una *Matrix*, tipificante de las relaciones sociales de producción del presente? ¿Acaso no es cierto que la sociedad actual se sustenta sobre una realidad que es, en verdad, el programa de un programa, la automatización de una automatización, por cierto, en extremo ideal? Y, en consecuencia: ¿no es verdad que la actual

¹² Para un conocimiento más detenido de la tesis doctoral de Marx, Cfr.: José Rafael Herrera, Marx y la ironía. Una aproximación a los fundamentos teóricos de la crítica marxista, en: Karl Marx, *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza según Demócrito y según Epicuro*, trad. por: J.D. García Bacca, Dirección de Cultura-UCV, Caracas, 1997(2), pp I-XXX. V. también: K. Marx-F. Engels, *Categorías fundamentales: I (1836-1844)*, Introducción, traducción y notas de J.R. Núñez Tenorio, EBUCV, Caracas, 1991, pp 115-37.

realidad objetiva ha devenido *idea*, que la *sustancia* se ha reconocido a sí misma como *sujeto*? En suma: ¿Poseen mayor realidad y objetividad una piedra, un paisaje natural o el espacio y el tiempo “objetivos” de Núñez, que el espacio y el tiempo cuántico que recién comenzamos a re-crear?

Son estas preguntas las que conviene tomar en consideración, a la hora de explicarse, por ejemplo, el rotundo fracaso que tuvo la “guerra de guerrillas” durante los años en los cuales el autor, pacientemente, iba reelaborando los cursos dictados en la Escuela *Luis Emiro Arrieta*, a fin de transformarlos en esta influyente *Introducción a la filosofía marxista*.

En cuanto a Kant se refiere, conviene señalar que la concepción del sujeto que la *Crítica de la razón pura* sustenta tiene su mayor significado no por el agnosticismo que Núñez le imputa, sino por el hecho de haber sido portadora de aquel –como diría Engels, a propósito de las *Tesis ad Feuerbach*– “germen genial” que no tardará en desarrollarse –con las filosofías de Fichte, Schelling, Hegel y Marx– y del cual el propio Kant no tenía plena consciencia. Ese “germen genial” se nutre de la comprensión del hecho según el cual, si la conciencia consta de intuiciones y de conceptos, y si las intuiciones, en cuanto que sensibles, reposan sobre afecciones, y los conceptos sobre funciones, entonces, de ello resulta que el objeto no puede ser *dado* –esto es, ser un *qué positivo*– sino que debe *hacerse*, por lo que *tiene* que ser el resultado –como más tarde dirá el propio Marx– de la *actividad sensitiva humana* (*sinnlich menschliche tatigkeit*), interpretada *como praxis*, es decir, *subjetivamente*¹³. En una expresión, es imposible que exista objeto sin sujeto.

En efecto, todo conocimiento comporta, necesariamente, dos términos, a saber: quien conoce y la cosa conocida. Porque si la cosa no es conocida por nadie, simplemente, la cosa no es conocida y, por tanto, no hay conocimiento. De manera que, si el sujeto que conoce no tiene nada que conocer, obviamente, no puede conocer nada. Entonces, el conocimiento no sería tal. Por lo tanto, todo conocimiento es el resultado de la compenetración de un sujeto que conoce y de un objeto que es conocido, o, simplemente, de un sujeto y un objeto en inescindible relación. El sujeto es sujeto porque tiene un objeto que conocer. El objeto es objeto porque es aprehendido por el sujeto que lo conoce. Por eso mismo, sujeto y objeto son términos correlativos, es decir,

¹³ Cfr. MARX, K. *Tesis sobre Feuerbach*, en Apéndice a: José Rafael Herrera, *Génesis y estructura de la filosofía de Hegel*, Cuadernos de Praxis, No. 2, Escuela de Filosofía de la UCV, Caracas, 2004, p 41. Traducción del alemán del autor.

son términos en necesaria relación recíproca, que hacen posible el acto de conocer y que siempre aparecen en cada acto de conocimiento, pues ellos son sus elementos necesarios y determinantes. No hay, en consecuencia, la supremacía del sujeto sobre el objeto o viceversa. Ambos términos son constitutivos e indispensables para el conocimiento. Sólo una concepción cognoscitiva prekantiana (el subjetivismo o el objetivismo, el uno empirista, el otro metafísico, el uno espiritualista, el otro materialista) podría seguir sustentando el criterio según el cual el sujeto está por encima del objeto o el objeto por encima del sujeto. Tal es, según declara el propio Marx, *el defecto capital de todo materialismo del pasado, comprendido el de Feuerbach*¹⁴. Pero incluso, ya antes de esa conocida afirmación crítica del materialismo de Feuerbach, el joven Marx lo había advertido, en 1845, durante su período más “antihegeliano”, en la *Crítica de la filosofía del Derecho Público de Hegel*: “El espiritualismo abstracto es materialismo abstracto, el materialismo abstracto es espiritualismo abstracto de la materia”¹⁵.

Más interesante todavía es el hecho de que sea el propio Núñez Tenorio quien, treinta años más tarde, en su *Vigencia contemporánea del marxismo*¹⁶, sostenga lo siguiente:

Si examinamos la importancia que hoy tiene el marxismo, tenemos que verlo tanto en plan teórico como en plan práctico. Pienso que sigue teniendo plena vigencia. Ha existido una distorsión, digamos, una “mala digestión” de Marx. Todo ello a través de lo que siempre hemos criticado al socialismo real, especialmente, la visión stalinista de un cientismo muy ingenuo, mezclado con ideas superficiales del hegelismo (en cuanto a la historia) y pensamientos elementales del tomismo-aristotélico (en cuanto a la ciencia)... El primer principio, entonces, de la filosofía marxista, no es tanto que la materia determina a la idea; no. Eso está superado. El mismo Marx criticó semejante conseja. La clave es diferenciar claramente entre lo ontológico y lo gnoseológico; entre la teoría y la práctica; entre ciencia e ideología... Partir de esa diversidad..., es estar armados para examinar la división real que existe en el mundo capitalista entre teoría y práctica y combatir por un universo donde se fusione el ser y el pensamiento¹⁷.

Como puede verse, a pesar de que a Núñez parece costarle reconocer que, durante su primer período, asumió con ferviente convicción una posición abiertamente materialista (“lo que siempre hemos criticado al socialismo real”), se trata de un gran esfuerzo autocrítico de sus propias posiciones, siempre acompañado de la constante inquietud por estar a tono con los procesos sociales, políticos y culturales de su tiempo, reflexionando sobre ellos, superándose a sí

¹⁴ Cfr. *Op. cit.*, p 41.

¹⁵ MARX, K. F. ENGELS, *Obras Fundamentales*, vol. I., F.C.E., México, 1982, p 400. He aquí, por cierto, el centro nervioso, el *punctum dolens*, de la contribución del historicismo filosófico, hecha por Pagallo en Venezuela.

¹⁶ Cfr.: NÚÑEZ TENORIO, J.R. *Vigencia contemporánea del marxismo*, CDCH-UCV, Caracas, 1998, pp 256.

¹⁷ *Op. Cit.*, pp 20-21 y 44-5, respectivamente.

mismo, siempre con la sencillez y humildad que le eran características.

Por eso, el inquieto pensador Núñez Tenorio no permaneció preso en los esquemas característicos de la “indigesta” Escuela materialista soviética, sino que sus investigaciones fueron progresivamente madurando, hasta concentrarse en una interpretación del marxismo de corte más reflexivo, más crítico, mediado, durante su segundo período, con base en las investigaciones en torno a la contribución, en clave científica, del pensamiento de Marx, y particularmente partiendo del estudio de la crítica de la economía política como fundamento de una nueva ciencia –*la ciencia de la economía política del capitalismo*–, de una nueva concepción de la historia –el “materialismo histórico”– y de una nueva concepción del mundo –“el materialismo dialéctico”.

Así, culminada la época de las grandes convicciones materialistas y de las expectativas revolucionarias de los años cincuenta y sesenta, Núñez, durante los años setenta y ochenta, se dedica a la recomposición de la “teoría” y del “método” marxistas. Y esto lo hace sobre la base de la revisión y rectificación de los viejos esquemas, los postulados y las presuposiciones materialistas que condujeron a la derrota militar y política del movimiento socialista en toda América Latina.

B) Segundo periodo: el problema del método

El segundo período, o momento del pensamiento marxista de Núñez Tenorio, se haya indisolublemente relacionado con la discusión de las propuestas de corte metodológico-estructuralista de factura althusseriana, las cuales caracterizaron al marxismo a partir de los años setenta. Como es sabido, las propuestas de Althusser –más cercanas a Descartes y a Kant que a Vico y a Hegel– tuvieron gran influencia dentro del espectro político revolucionario de los movimientos de izquierda latinoamericanos¹⁸.

¹⁸ No sin razón, comenta Freddy Téllez, en su ensayo “En defensa del marxismo”, lo siguiente: *Ahora bien, ¿por qué Althusser? Ante todo por la influencia que ha ejercido (y ejerce) en algunos sectores de la intelectualidad de izquierda latinoamericana. En relación con otras interpretaciones del marxismo (por ejemplo, los trabajos actuales de Marcuse, o un poco más allá, la Escuela de Frankfurt con Adorno y Horkheimer), las posiciones de Althusser se han visto rodeadas de cierta atracción, ya sea por su adhesión a un cierto militanteismo poco usual entre los intelectuales, ya sea por razones internas a sus investigaciones, tales como el nivel epistemológico, su coherencia en los criterios con los cuales abarca la obra de Marx (y que posibilita rellenar esa serie de lagunas de información de nuestra intelectualidad), o (y sobre todo) por sus exigencias de “rigurosidad” y su llamado al regreso a un “verdadero” Marx despojado de sus “desviaciones” hegelianas, feuerbachianas y de toda serie de aditamentos “ideológicos” que cubrían su portentosa frente de teórico. Texto interesante el de Téllez, escrito, justamente, entre*

Aunque los ensayos escritos por Núñez, durante este segundo período de su recorrido teórico, quizás sean los más numerosos de su producción intelectual, el texto que lo resume y tipifica –de hecho, lo sintetiza, incluso a pesar de lo que el propio Núñez pudiese considerar al respecto– lleva por título *El método de la economía política*¹⁹.

En este ensayo, Núñez enumera los tres “supuestos filosóficos” en los que se apoya su argumentación, relativa al significado y a la importancia que ha tenido el marxismo para la cultura contemporánea. El primero de estos supuestos es el *teórico filosófico*, relativo a las relaciones entre la ciencia, la filosofía y el método en la historia y en la teoría de las ciencias, cuyo propósito implícito consiste en criticar los radicalismos voluntaristas y teoreticistas en el interior del marxismo, a fin de centrar la balanza en el “justo medio” y superar las desviaciones, especialmente en lo relativo a *la discusión sobre la teoría y la praxis y en torno a la ciencia y la ideología, fundamentos indispensables a toda teoría del método*²⁰. En una expresión, cara a Núñez, el marxismo no puede ser concebido ni como una filosofía de la historia (historicismo) ni como una ciencia social (cientificismo), sino como una *ciencia filosófica* –en tanto que materialismo histórico– y, a la vez, como una *filosofía científica* –en tanto que materialismo dialéctico.

El segundo “supuesto” es, dice Núñez, *histórico-filosófico*, el cual intenta presentar *un enfoque sistemático e histórico de la historia del problema del conocimiento histórico (sic)*. Su objetivo consiste, pues, en reconstruir, desde el punto de vista del marxismo que Núñez mantuvo durante aquellos años, *la historia de las ciencias, la filosofía y el método científico*²¹, hasta el surgimiento del materialismo histórico y de la consecuente polémica que este mantiene con el idealismo histórico en el interior del mundo contemporáneo.

El tercer “supuesto” es el *histórico científico*, dado que *todo lo anterior se apoya en las tesis fundamentales del materialismo histórico*. En otros términos, Núñez concibe el

1970 y 1976, por lo que se presenta como un testimonio en acto de este segundo período, que ahora estudiamos, y, precisamente por ello, porque permite reconstruir los elementos característicos de la cultura filosófica marxista durante aquellos años. Cfr.: Freddy Téllez, De la Praxis, Biblioteca filosófica de la Universidad de Colombia, Bogotá, 1985, pp 85-117.

¹⁹ Cfr. NÚÑEZ TENORIO, J.R. *Problemas del método de la economía política*, Panapo, Caracas, 1985, pp 221 y ss. Se puede decir que el texto en cuestión sintetiza los argumentos que Núñez Tenorio sostuviera, por lo menos, tanto en su tesis doctoral, *Teoría y método de la economía política marxista* (EBUCV, Caracas, 1976) como en el más popular de todos sus ensayos, la *Introducción a la ciencia* (Panapo, Caracas, 1985, duodécima edición).

²⁰ *Op. cit.*, p 11.

²¹ *Ibíd.*

materialismo histórico como la *historia y teoría de las relaciones dialécticas e históricas entre la teoría y la praxis en la historia*²².

El marxismo, en consecuencia, es interpretado por Núñez, durante este segundo período o etapa de su itinerario intelectual, como una teoría científica y como un método igualmente científico; teoría y método que dan fundamento a una filosofía, también de factura científica, pero que está todavía por construirse. Se trata de un período de inclinación profundamente epistemológico, gnosceologista, cuya motivación se encuentra en la necesidad de hacer explícita la convicción según la cual, si el marxismo tiene bases científicas, entonces la lucha por la conquista del socialismo sigue teniendo plena justificación, más allá de las derrotas circunstanciales que el movimiento revolucionario pudiera tener. El problema está, pues, en la necesidad de precisar ese carácter científico y divulgarlo entre las grandes mayorías, para que se entienda, de una buena vez, que si el marxismo es una teoría y un método –esto es, una epistemología– con bases científicas, entonces, queda demostrado –*more geométrico*– la *irrefutable* convicción de que es infalible y seguro, es decir, está garantizado, *a pesar de los hechos*. Tal es el propósito de este ensayo de Núñez Tenorio. Y es que, en verdad, como el mismo Núñez afirma: *todo esto queda mejor articulado a partir de la tesis de que el objeto de la nueva teoría es la revolución*²³.

Es esta “tesis” la que permite sorprender el interés de Núñez por atribuirle al marxismo un lugar protagónico dentro de la historia del conocimiento científico: *lo mismo que en el pasado había hecho Aristóteles al crear la lógica formal y Galileo al forjar la cinemática*, el marxismo *construyó una nueva ciencia... Este es su aporte epistémico-metodológico esencial*²⁴. Este planteamiento está en sintonía con la tesis althusseriana de “los nuevos continentes”, según la cual el “continente de la ciencia matemática” fue descubierto por los clásicos griegos (Pitágoras, Aristóteles); el “continente de la ciencia física”, por los modernos (Galileo, Newton); y, finalmente, “el continente de la ciencia de la historia” fue descubierto por los fundadores del materialismo histórico (Marx, Engels).

Pero, además, y en tal sentido, a diferencia de los esquemas tradicionales de desarrollo del conocimiento, el marxismo aparece como un momento científico innovador:

²² *Op. cit.*, p 12.

²³ *Cfr., Op. cit.*, p 38.

²⁴ *Op. cit.*, p 36.

El método científico (y filosófico) de conocimiento: el método dialéctico-histórico (y la dialéctica materialista)...no emerge de una generalización teórica y abstracta, sino que adquiere sus títulos de mayoría de edad sobre la base de su fructificación histórico-práctica: la producción de conocimientos científicos... Hegel redujo la dialéctica a una abstracción metodológica, todavía en el plano infracientífico, filosófico, especulativo; en tanto que Marx la transformó en la práctica de un método científico que dio sus frutos: el materialismo histórico y la economía política del capitalismo... Incluso, independientemente de que Marx no elabora un tratado de dialéctica, o teoriza reiteradamente acerca de ella, en la práctica la puso a andar. La sometió a prueba y construyó ciencia²⁵.

De este modo, el estudio de la economía política del capitalismo (EPK) y de sus contradicciones internas (el modo de producción capitalista –fuerzas productivas y relaciones sociales de producción capitalistas– y la formación social capitalista –estructura económica y superestructura jurídico-política e ideológica del capitalismo) le permite a Marx construir una ciencia y un método muy particulares, específicos del funcionamiento de la sociedad capitalista. Pero la verificación de esa ciencia y de ese método específicos, le permite, a la vez, construir una ciencia y un método más generales, más filosóficos: la ciencia filosófica del materialismo histórico (modos de producción en general, formaciones sociales en general) y el respectivo método dialéctico-histórico. A su vez, la verificación de la ciencia marxista específica y de la ciencia marxista de la historia le permite echar las bases para una *filosofía científica* y para la creación de su método respectivo, a saber: el materialismo dialéctico y el *método de la dialéctica materialista*, centrados en el estudio crítico de la relación dialéctica entre el ser social y la conciencia social y en el que, como lo impone el carácter materialista de la doctrina, *siempre* el ser social determina a la conciencia social. Tarea que, como dice Núñez, aún está por construirse.

El influjo de la filosofía medieval sobre la elaborada reflexión hecha por Núñez se transubstancia, primero, bajo la forma de la defensa del objetivismo aristotélico-tomista frente al subjetivismo kantiano –interpretado como un voluntarismo–, enfatizando, particularmente, la prioridad de la doctrina materialista, es decir, poniendo a la materia –concebida como el *ser*–, por encima de la conciencia del sujeto, tal como lo impone *el misterio de la creación establecido por la doctrina religiosa*²⁶. Pero, en segundo lugar, y de nuevo salta a la vista la formación medievalista

²⁵ *Ibíd.*

²⁶ Apunta Gramsci en los *Quaderni del carcere*: “El gran público “cree” que el mundo externo es objetivamente real, pero aquí, precisamente, nace la cuestión: ¿cuál es el origen de esta “creencia” y qué valor crítico tiene “objetivamente”? Esta creencia, en efecto, tiene un origen religioso, aunque quien participe de ella sea indiferente ante la religión. Porque todas las religiones han enseñado que el mundo, la naturaleza, el universo, ha sido creado por dios antes de la creación del hombre, y que, en consecuencia, el hombre se ha encontrado con el mundo ya hecho, catalogado y definido de una vez y para siempre, lo que ha devenido una creencia férrea para el sentido común, y vive con la misma solidez tanto en quienes aceptan o en quienes rechazan el sentimiento religioso”. Cfr.

de Núñez, esta vez al atribuirle al marxismo un riguroso carácter científico indiscutible, infalible y –al decir de Lenin– “todopoderoso”²⁷, que recuerda, más que a los *criterios falsacionistas* del científicismo contemporáneo, a las *verdades reveladas*, postuladas por la vieja escolástica, respecto de la cual la proposición de un método universal e igualmente infalible –que, por lo demás, presupone la imperiosa necesidad de distinguir entre el conocimiento y la realidad, o entre la conciencia y el ser–, no es, por cierto, extraña.

Es, al decir de Hegel, *la preocupación* frente al hecho de que *este temor a errar no sea ya el error mismo*²⁸. Como ciencia *filosófica* y como filosofía *científica*, el marxismo *presupone que el conocimiento, que al estar fuera de lo absoluto está también fuera de la verdad, es sin embargo verdadero, hipótesis con la que lo que se llama temor a errar se da a conocer más bien como temor a la verdad*²⁹. A pesar de ello, para Núñez, el marxismo no puede equivocarse, pues ello implicaría su pérdida de credibilidad en la muy dogmática –y, por cierto, nada histórica– *creencia* –esto es, en la *presuposición*– en la ineludible, objetivamente inevitable y perentoria, instauración de la sociedad socialista en el mundo. Por eso, resulta necesario, para nuestro autor, acorazar al marxismo, a lo largo de este recorrido que va de lo particular y específico a lo general y universal, con una armadura “científica”, para enclaustrarlo en el santuario de un conocimiento seguro, cierto, inmarcesible, porque:

El que no cabe en el cielo de los cielos
Se encierra en el claustro de María³⁰.

Para Hegel, en cambio, este tipo de criterios, propios de una concepción filosófica intelectualista y reflexiva, tiene que terminar abrazando la fe religiosa:

Por eso mismo, la filosofía tiene que terminar con la religión, ya que –en este contexto– la filosofía es un pensar, lo que equivale a decir que lleva en sí una doble oposición: tanto oposición entre pensar y no pensar como la que existe entre lo pensante y lo pensado. Esta filosofía tiene que señalar la finitud en todo lo finito y exigir que éste se complete, se perfeccione por intermedio de la razón. Tiene que descubrir sobre todo las ilusiones que se

Antonio Gramsci, *cit.*, Einaudi, Torino, 1975, pp. 1449, 1595 y 1786. Más adelante, a propósito de Ludovico Silva, se volverá a insistir en esta importante cita de Gramsci para la cabal comprensión del llamado “materialismo dialéctico”.

²⁷ Dice Lenin en sus *Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo*: “La doctrina de Marx es todopoderosa porque es exacta”. *Cfr.*: *cit.*, Grijalbo, México, 1970, p 24.

²⁸ HEGEL, G.W.F. *Fenomenología del Espíritu*, “Introducción”, FCE, México, 1978, p 52.

²⁹ *Ibíd.*

³⁰ HEGEL, G.W.F. *Fragmento de sistema de 1800*, en: *Escritos de Juventud*, FCE, México, 1978, p 403.

originan en su propia finitud y poner lo verdaderamente infinito fuera de su ámbito³¹.

Se trata de una posición, en suma, característica de la ortodoxia marxista, pero, en esta oportunidad, revestida con los ropajes de una científicidad epistemologicista o científicista, que presupone el criterio según el cual:

Lo verdadero consiste en una proposición que es un resultado fijo o que es sabida de un modo inmediato. A preguntas tales como cuándo nació Julio César, cuántas toesas tiene un estadio, etc., hay que dar una respuesta neta, del mismo modo que es una verdad determinada que el cuadrado de la hipotenusa es igual a la suma de los cuadrados de los otros dos lados del triángulo rectángulo. Pero la naturaleza de esta llamada verdad difiere de la naturaleza de las verdades filosóficas³².

C) Tercer período: la relectura del joven Marx o de vueltas con Hegel

Sólo después, es decir, durante su tercera etapa o período, como consecuencia del surgimiento de la Perestroika, del derrumbamiento del socialismo soviético, de la caída del muro de Berlín, de la derrota del sandinismo, del fracaso del socialismo cubano y, en fin, de la consecuente confirmación del hecho de que el modelo de socialismo promovido por el bloque del Este había mostrado sus costuras ante el mundo, Núñez, consecuente estudioso de su época y – como ya se ha dicho– optimista incorregible, decidió volver a las fuentes directas, esta vez, sin intermediarios y sin intérpretes. Decidió comenzar desde el principio, es decir, traduciendo y reordenando pacientemente el progresivo surgimiento de las *categorías fundamentales* que Marx y Engels, desde sus primeros textos, iban elaborando. El resultado fue el descubrimiento de la dialéctica como *lógica específica del objeto específico*, basado sobre las investigaciones hechas por Marx en 1843, relativas al estudio de la filosofía del derecho público hegeliano y a sus esfuerzos por *desinvertir el significado del contenido* en el interior de su sistema dialéctico.

En todo caso, los dos períodos precedentes no habían transcurrido en vano. *En todo caso*, la lucha seguía estando concentrada contra las abstracciones propias del pensamiento hegeliano³³. Era, a fin de cuentas, la *Aufheben* del propio pensamiento, la *conservación* y, al mismo tiempo, la *superación* de *sí mismo*.

³¹ *Op. cit.*, p 402. Para una interpretación más detenida de la cita anterior, Cfr. José Rafael Herrera: “Filosofía «reflexiva» y Religión «positiva» en *El joven Hegel* de Georg Lukács”, en: *Apuntes Filosóficos*, N° 4, UCV, Caracas, 1993, pp 157-72.

³² HEGEL, G.W.F. *Fenomenología del Espíritu*, *op. cit.*, p 28.

³³ Mucho tiempo después, unos años antes de llegar al final de su vida, Núñez comprendió que había una diferencia substancial entre la filosofía de Hegel y las abstracciones y consecuentes deformaciones operadas por los discípulos del gran filósofo alemán, y que Marx fue consciente de semejante diferencia.

Núñez llegaba así a la madurez de su concepción del marxismo. La crudeza de su interpretación del marxismo como un materialismo *toutcourt*, durante su primer período, el propio Marx se encargaría de refutarla, por encima de las afirmaciones de Engels o de Lenin; lo mismo que su definición del marxismo, durante el segundo período, como una *ciencia filosófica y una filosofía científica*. Ahora, Núñez comprendía la importancia de Hegel –aunque lo criticara– para la formación del pensamiento de Marx. Supo entonces que, si el marxismo tenía vigencia para la sociedad contemporánea, ello se debía al talante crítico y esencialmente dialéctico heredado de Hegel. Un talante en el cual la escisión, el desgarramiento inmanente, que tipifica a la sociedad burguesa-capitalista, debe ser consecuentemente estudiada, según sus características históricas específicas, a fin de superarlas y conservarlas, no mediante un modelo instrumental preconcebido –“el método”–, sino mediante la búsqueda –esta vez, ontológicamente encaminada– del reconocimiento, es decir, de la toma de conciencia y consecuente lucha por la recomposición de la unidad concreta del sujeto y del objeto. Todo lo cual redundaba en una aproximación más serena, menos ideologizada, de un Hegel apreciado, más que como el filósofo de las abstracciones conceptuales o como el promotor de un régimen político autocrático y totalitario, como el auténtico precursor de la nueva concepción realista de la historia.

-III-

α) Pensar la filosofía “aquí y ahora”, es la tarea que, siguiendo el pulso del pensamiento clásico antiguo, definieron los grandes exponentes del idealismo clásico alemán como el *desentrañar de lo racional*, cabe decir, *la comprensión del presente y de lo real*. Esta, más allá de todo tecnicismo escolástico, pareciera ser, más que un mero precepto, una ineludible necesidad en y para el actual presente. Y, como toda necesidad, en estricto sentido kantiano, los convencionalismos y las formalidades, en este punto, sobran, especialmente a la hora de dar cuenta precisa de la verdad de la cosa (*Das Sache*) que se pretende adecuar, esto es: de la cabal *adequatio* del sujeto y del objeto del que se pretende dar razón. Tarea, como se comprenderá, nada fácil y que, muy por el contrario, comporta un desafío, un reto para la inteligencia, para el *intelligere*, tal vez como nunca antes en nuestra historia.

Pensar este “aquí y ahora” se nos ha hecho tan imprescindible que, en buena medida, de ello depende nuestra propia existencia como ser social, como *Bildung*, y la consecuente superación del actual desgarramiento que ha terminado por penetrarlo todo, dejando a su paso

temor y fanatismo, pobreza espiritual, corrupción y miseria, que son los pilares sobre los cuales se sustentan los regímenes totalitarios. Más aún, no pensar *este* ser en *este* tiempo sellaría, *fürsich*, el fin de los estudios filosóficos en sentido estricto y, con ello, su justificación cultural, social e histórica. Lo cual, además, representaría el triunfo del cinismo, de *la canalla vil*, de la complicidad con el *mal banal* del que Hannah Arendt diera cuenta, convirtiendo en artefacto de utilería, en auténtica reliquia de lo muerto, al pensamiento. Y, sin embargo, mientras más impedimentos *pone* el entendimiento, mayor es el empeño del pensar. De hecho, la tenacidad de la filosofía prospera justo donde se le prohíbe: en los templos sagrados y los cementerios de las ideas, en los museos de cera, en las estanterías de los boticarios, en las charcas mohosas de la experimentación positiva. Surge ahí, donde menos se espera que lo haga: en la morgue, en la ‘sala de momias’, en fin, en aquellos *locus y tempus* que Spinoza llamaba ‘los asilos de la ignorancia’. Porque, como decía el joven Hegel, es en el gabinete del coleccionista de la naturaleza, ahí donde yacen los insectos o las plantas disecadas, los animales conservados en formol y todo meticulosamente diseccionado, agrupado y separado, en estricto orden analítico, es justo ahí donde surge la necesidad de la filosofía. Ahí, donde la naturaleza extendía sus lazos amistosos en la diversidad infinita, ahora sólo se encuentran presentes los registros de la muerte.

Junto a la morgue, la sala de las momias y el depósito de esqueletos —advierte Jacques D’Hondt—, el dogmatismo organiza también un gabinete de monstruos. El visitante que recorre una sala tras otra tiene la impresión de que está volviendo las páginas de un manual de historia de la filosofía, —es decir, un manual prehegeliano. Los exhibidores de cadáveres no gastan mucho en la decoración de su museo. Se ajustan a un sencillo formalismo, y se contentan con “la paleta de un pintor que sólo tuviera dos colores, por ejemplo, el rojo y el verde, utilizado uno para la escena histórica y el otro para los países según la demanda.

Pero el perezoso formalismo se fatiga con esta dicotomía, todavía demasiado compleja y concreta para su gusto, y se entrega progresivamente a la uniformidad y al vacío. De modo que su actividad “concluye en una pintura totalmente monocroma, pues, escandalizado por las diferencias del esquema, las sumerge, en cuanto pertenecientes a la reflexión, en la vacuidad de lo absoluto, de modo que se restablezca la identidad pura, el blanco uniforme”. Se alcanza así una “uniformidad de la coloración del esquema y de sus determinaciones sin vitalidad alguna; en suma, una identidad absoluta”³⁴. Y es ahí, tras la rigidez y uniformidad del esquema monocromático, que de manera inmanente la filosofía se manifiesta. Cambiar nunca ha sido tarea fácil. No obstante, para la conciencia que se ha hecho consciente de sí misma, para esa filosofía

³⁴ Cfr. D’HONDT, Jacques *Hegel, filósofo de la historia viviente*, Buenos Aires, Amorrortu, 1971, pp 13-4.

de la filosofía que es el historicismo filosófico, dar cuenta de la objetivación del cambio se transforma en una cuestión de imperiosa necesidad. Si las figuras de los opuestos contradictorios han tipificado la historia filosófica de Venezuela; si de la teología filosofante tuvo que surgir la Ilustración –y de esta última el marxismo teórico–; y, más aún, si detrás de las voces de la Ilustración se pueden todavía escuchar los ecos de la teología filosofante –como también los del marxismo–, la tarea del historicismo filosófico consiste en pensar lo pensado una y otra vez, en *re-pensar-lo* de continuo, a objeto de que devenga presente pensante, *actividad sensitiva humana*. Esta es, literalmente, la filosofía de la filosofía que Pagallo, desde la cátedra, exhortaba a sus discípulos a llevar adelante.

La filosofía es, afirma Hegel, no sin énfasis, “el tiempo aprehendido con el pensamiento”. Si el tiempo es abstraído de esta correlación sustancial, entonces se traslada a la autoconciencia del sujeto reflexivo y es fijado por ésta, es decir, por la reflexión. Mas, con ello, se encierra, se abstrae y abandona su reciprocidad, su compenetración, con la temporalidad de lo real como tal. Es el entendimiento reflexivo el que pretende dar cuenta del devenir temporal de la sustancia. Pero es el propio entendimiento el que no se percata del hecho de que, al hacer de la sustancia un algo temporal, hace del tiempo un algo sustancial.

Hay tiempos felices, como los tiempos en los que predomina un sistema completo y total. Pero también hay tiempos de escisión, de crisis orgánica, como los tiempos presentes. Durante estos períodos, como dice Marx, la filosofía tiene la necesidad de volver sus ojos al mundo externo, no ya en plan de comprender, sino, más bien, de involucrarse con él, de “tejer intrigas con el mundo”, echándose en el “corazón de la sirena mundana”. Con ello, prosigue Marx, la filosofía entra en el período de su cuaresma, en un tiempo para la penitencia, sin duda, pero también en un tiempo para la liturgia que va preparando el terreno propicio para su resurrección. En tales momentos, a la filosofía le es esencial abandonar el “reino de las sombras”, el “sistema de la lógica” pura propiamente dicho; y, entonces, vela su rostro, mas no su mirada: debe, en consecuencia, adoptar una máscara. Εἶπω es *verbum*, es decir: anunciar, discurrir, concordar. Pero más importante todavía es el hecho de que el εἶπων sea todo aquel que pregunte fingiendo ignorancia, esto es, quien actúa: el εἶπων es, de hecho, el actor:

La ironía socrática –observa Marx–, la trampa dialéctica por la que el entendimiento del individuo común cae no tanto a un saber cómodo y mejor, cuanto, a la verdad, inmanente en él, evadiéndose de su múltiple osificación. Esta ironía no es sino la forma misma de la

filosofía... Que en Sócrates tenga la forma de hombre irónico, la de sabio, se sigue del carácter fundamental y de la relación de la filosofía griega con la realidad. Schlegel nos ha enseñado que la ironía es la forma universal inmanente, es, por decirlo así, la filosofía”. Irónico, pues –concluye Marx– “es todo filósofo que pretenda hacer valer la inmanencia contra lo meramente empírico.

Quizá sea esta la razón que permita explicar por qué, así como:

Deucalión, al crear a los hombres, echó a sus espaldas piedras, del mismo modo la filosofía echa a sus espaldas los ojos (la osamenta de su madre son lucientes ojos), cuando su corazón se entrega decididamente a la creación de un mundo”. Y, “a la manera como Prometeo, robado el fuego del cielo, se dio a levantar casas y a hacer de la tierra su residencia, parecidamente la filosofía, ampliada hasta hacerse mundo, vuélvese contra el mundo aparential³⁵.

No parece haber muchas alternativas, en consecuencia. La responsabilidad que impone el oficio compromete a abandonar las “lecturas desinteresadas”, la condición meramente escolástica, la nemotécnica del ocio, el actuar de espaldas a la realidad, como si de nada sirviera. Hay que echar los ojos a las espaldas, voltear la mirada al pasado, para poder reconstruir este tiempo de ausencia de objetividad, de culto a lo privado y de pobreza espiritual. Cada página leída, cada autor, cada disciplina filosófica, cada tema y problema, exige dar cuenta, hacer concordancia, ser autores y actores del pensar lo que se dice y del decir lo que se piensa, para volver a tejer un ser que ha estallado en pedazos, transformándolo en el centro mismo del propio discurrir. Dice Hegel, en la *Realphilosophie*, que “los pueblos derriban a la tiranía porque ella es abominable, vil, etc.” Pero –agrega Hegel–, en el fondo, la derriban “sólo porque ha llegado a ser superflua”³⁶.

β) No obstante, conviene tener presente el hecho de que hacer la “filosofía mundana” o hacer “mundanal la filosofía” no quiere decir renunciar a la *speculatio* constitutiva del pensamiento. Como tampoco se trata, según lo que se representan los audaces –generalmente impreparados y plenos como están de “pasiones tristes”– de considerar el estudio, especialmente de la historia de la filosofía o de los grandes pensadores del pasado, como si se tratara de un cuerpo anacrónico o de un grupo de figuras fantasmagóricas, sin vigencia ni contexto y, por ende, sin ningún interés efectivo para el presente. Se *representan*, se ha dicho antes. Pero conviene recordar que el *representarse* (*vorstellen*), es decir, la mera representación, no tiene, no comporta, el mismo significado de *pensar* (esto es, de *denken*), ni, mucho menos, del *re-conocer* (*Erkennen*), que en

³⁵ MARX, K. *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza según Demócrito y según Epicuro*, Caracas, Ebuc, 1973, p 197-202.

³⁶ Cit. por: J. D’Hondt, *Op. cit.*, p 191.

realidad quiere decir *voluntad sapiente*³⁷. Nadie puede poner en duda, ni siquiera sus malos lectores, el hecho de que Hegel haya dado cuenta cabal de su época. Y es, por cierto, de Hegel la siguiente expresión:

La campesina vive en su ambiente junto con Lisa, su mejor vaca lechera; también tiene una vaca negra y una pinta. Tiene a Martín, su hijo, y a Úrsula, la niña, y así sucesivamente. De manera similar, son objetos familiares para el filósofo la infinitud, el conocimiento, el movimiento, la ley sensible, etc. Y así como la campesina tiene presentes al hermano que vive lejos o al tío que murió, del mismo modo el filósofo tiene presentes a Platón, a Spinoza, etc. Una cosa tiene tanta realidad como la otra, con la diferencia de que los filósofos tienen la eternidad delante de sí³⁸.

Nada extraordinario, en consecuencia, ninguna diferencia abismal, entre la cotidianidad de la faena campesina y la cotidianidad del oficio filosófico, a no ser por un detalle: el hecho de tener *la eternidad por delante*. No sin razón, observa Maquiavelo, en *El Príncipe*, que existen tres géneros de “cerebros”, o para decirlo con Spinoza, tres géneros de la percepción: el primero es “el que entiende por sí mismo”; el segundo, “el que discierne lo que otros entienden”; y el tercero, “el que no entiende ni por sí mismo ni por otros”³⁹. Al segundo de estos géneros, mencionados por Maquiavelo, pertenecen los amantes del relativismo *toutcourt*, esos que, según Hegel, desprecian la eternidad, es decir, la infinitud. Pero al tercero de ellos, en cambio, pertenecen los que repiten, una y otra vez, que “el tiempo de Dios es perfecto”. Sin duda, por la abismal extensión de lo que el espíritu ha llegado a perder en el tiempo presente, se puede medir lo poco que necesita para alcanzar su contento. El conformarse con las sobras que caen de la mesa de la corrupción no es, por cierto, una de las características del espíritu filosófico, si es verdad, como apunta Marx en la *Differenz*, que “Prometeo es el más distinguido santo y mártir del calendario filosófico”⁴⁰.

Es verdad que el historicismo filosófico experimenta un enorme apetito de cambio continuo y que detesta aquello que llamaba Pagallo, siguiendo a Hegel, la *positividad*, esto es, la rigidez, lo fijo, lo estático y, una vez más, lo muerto. No obstante, conviene advertir que lo que permanece, lo imperecedero, es aquello que mantiene intacta su vitalidad justo en virtud del cambio continuo, como fuente inagotable de sus *corsi e ricorsi*. Como en el río de Heráclito, para el historicismo

³⁷ HEGEL, G.W.F. *Filosofía Real*, Madrid, FCE, 1984, p 181.

³⁸ HEGEL, G.W.F. *Los aforismos de Jena*, §11, trad. J.R. Herrera, en: www.estudioshegelianos.org

³⁹ MAQUIAVELO, Nicolás, *El Príncipe*, trad. J.R. Herrera, Caracas, Los Libros de El Nacional, 1999, XXII, §2, p 106.

⁴⁰ MARX, K. *Op. cit.*, p 15.

filosófico el agua fluye eternamente para hacer crecer el λόγος, aunque proyecte la misma imagen, la cual, simultáneamente, jamás es la misma. Es la *unidad de la unidad y de la no-unidad*, la realidad viviente, la disolución perpetua, el salto disperso que se reúne y concentra para dispersarse de nuevo, siempre de nuevo, *immerwieder*. Se trata de *lo concreto*, de aquello que *concrece*. Realidad que no se funde jamás en una masa única. Más bien, es la agitación continua que confirma la presencia del λόγος, el νοῦς, la ἐνέργεια, la *actio mentis*, en fin, la *sustancia-una* y, más tarde, la *sustancia como sujeto* que, retrospectivamente, ofrece la concrescente idea de la *eticidad* como conquista del saber y de la libertad. Es la tela de Penélope, el recuerdo y el calvario del espíritu.

γ) Mirada, pues, retrospectiva, con los ojos echados a la espalda: el inmenso lienzo –la *battista* viquiana– de la acción del sujeto-objeto, en medio de la extremadura de la tensión de la *Fortuna* y la *Virtù*, magistralmente delineadas por el ilustre florentino. Un lienzo, un entramado, siempre uno y múltiple, que incorpora el ser y la consciencia de las diversas formaciones sociales, de los Estados, de los individuos, de los modos infinitamente variados que incansablemente se suceden, uno tras otro, incluyendo sus particulares maneras de concebir la verdad –*verum index sui et falsi*– el bien y la belleza, así como los objetivos y metas conquistadas e, incluso, las spinozianas manifestaciones de la esperanza y el temor. Todas estas determinaciones que, en un determinado momento, suscitan las más heterogéneas manifestaciones de barullo, de una algarabía que aún no ha terminado de aparecer, de manifestarse, cuando ya otra cosa ha surgido para ocupar su lugar, especialmente en una sociedad de pensamiento débil, sometida a la *ratio instrumental*. Es, pues, el *delirium* báquico. Y, no obstante, en medio de su inagotable devenir, la verdad como *index sui et falsi*, la razón como autoconsciencia y sistema de la razón y de la sin-razón, la permanencia en el cambio, la transubstanciación cabalmente definida por el Maestro García Bacca. En síntesis: se trata de la *superación que conserva*. El historicismo filosófico no es, por tanto, una figura más en la conciencia filosófica venezolana. Su verdad última se resume en una expresión: es la vida del espíritu. *Pedeseorum, qui efferent te sui ante ianuam*: hay que dejar que los muertos entierren a sus muertos, pues *los pies de quienes te van a enterrar ya están ante tu puerta*.

La tarea de la filosofía no consiste en hacer malabarismos con los conceptos, sustituyendo de manera subrepticia las determinaciones de un concepto por otras determinaciones del mismo concepto. Ese tipo de inconsecuencias, de abiertas manipulaciones, son semejantes a la sofística,

pero en ningún caso se identifican con la praxis filosófica. Por el contrario, lo que se exige de la filosofía es que utilice el *intelligere* para poder aprehender, en sentido enfático, su objeto de estudio y confrontar de continuo tal aprehensión del concepto con aquello a lo cual se refiere, hasta el punto de mostrar que, entre el concepto y la cosa, se pueden producir insospechadas incompatibilidades que, progresivamente, obligan, con el avance mismo del “seguir pensando”, a modificar el concepto, sin por ello tener que renunciar a las determinaciones que el concepto mismo mostraba en sus primeros principios. No se trata, pues, de la abstracta eliminación de las figuras que conforman la historicidad del saber, cabe decir, del proceso de formación de la experiencia histórica del saber de la cosa. Se trata, más bien, de conquistar, en clave retrospectiva, su reconocimiento, su necesidad y valor, en y para la concreción de la *Adequatio* del sujeto y del objeto. La cosa se sabe en virtud del proceso de su reconstrucción integral, esto es, del *ordo et conectio* de las diversas figuras o determinaciones que ha sufrido a través de la experiencia de su conciencia. “Nada hay –advierte Hegel en la *Lógica*– en el cielo, en la naturaleza, en el espíritu o donde sea, que no contenga al mismo tiempo la inmediatez y la mediación, así que estas dos determinaciones se presentan como unidas e inseparables, y aquella oposición aparece sin valor”⁴¹. Como dice Marx: “La anatomía del hombre es la clave para comprender la anatomía del mono”, porque “los indicios de las formas superiores en las especies animales inferiores pueden ser comprendidos sólo cuando se conoce la forma superior”⁴².

En este sentido, va la exhortación de la mejor herencia filosófica, a objeto de concentrarse en la comprensión de la experiencia dialógica fundamental, a partir de la reconstrucción de la *cosa misma*, es decir, del con-crecimiento del objeto, y no desde la pre-concepción o la pre-suposición de una teoría formal, de un modelo previamente constituido y cerrado, *puesto*, meramente subjetivo, al que el entendimiento abstracto, en los últimos tiempos, se ha dado a la tarea de designar con los pomposos nombres de “ciencia” o de “método”. “¿A qué cosa se le llama Ciencia hoy? –se pregunta Hegel–: al “labrador de terrazas y todo su arte”. De igual modo, podría llamarse ciencia también a la extracción de turba, a la construcción de chimeneas, a la crianza de bestias, etc.”. “Un poco de carbono, oxígeno, nitrógeno e hidrógeno vertidos juntos en un cartucho de mapa, al que le han inscrito garabatos de polaridad y cosas semejantes, revueltos con la varita de la vanidad, etc. Luego disparan sus ráfagas por el aire y creen estar exponiendo el

⁴¹ HEGEL, G.W.F. *Ciencia de la Lógica*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1976, p 88.

⁴² MARX, K.: “El método de la economía política”, en: *Introducción general a la crítica de la economía política*, Buenos Aires, PyP, 1974, p 63.

Empíreo”. En una expresión, “El más vulgar empirismo aunado al formalismo de la materia y la polaridad, adobado con analogías irracionales y fulgores de pensamiento de borrachín”⁴³. Una supuesta investigación, así encaminada, solicitará perentoriamente la presentación de los resultados de la misma antes de llevarse adelante; o valorará más las llamadas “Normas APA” que los conceptos expuestos que se derivan del movimiento del objeto; solicitará del investigador los exhaustivos y meticulosos “marco teórico” y “marco metodológico”, así como la “visión” y la “misión” de la novísima contribución “científica”. Y si el investigador en cuestión corre con la suerte de cumplir con todos los requisitos exigidos por la institución de marras, su trabajo será, a todas luces, muy exitoso, sin importar cuál sea el objeto de estudio al cual se dirige, pues, a fin de cuentas, “la institución no se compromete con los conceptos emitidos por el investigador”. En suma, el “cartucho de mapa” descrito por Hegel –nuestro actual “porta títulos” – ya puede ser revuelto con la varita de la vanidad. ¡Felicidades! ¡En hora buena!

La verdad es que se equivocan quienes juzgan al historicismo filosófico como un relativismo, más cercano a Savigny o a Burkhardt que a Vico y a Hegel. Del mismo modo como se equivocaron los Bertrand Russel o los Karl Popper, quienes, inmersos en la llamada “guerra fría”, llegaron a considerarlo como una versión del peor de los absolutismos, como la filosofía propia de las sociedades no abiertas, las sociedades de las autocracias totalitarias. En ambos casos, se trata de lecturas parciales, sustentadas en prejuicios y resentimientos ideológicos. Benedetto Croce fue un liberal convencido. Un hegeliano, Alexandre Kojève, ha sido reconocido, oficialmente, como el precursor de la construcción de la Unión Europea. Las investigaciones que se hicieran, ya desde principios de los años ‘60 del siglo pasado, a partir de los trabajos de Max Horkheimer, Teodor Adorno y Herbert Marcuse, y, más tarde, a mediados de los ‘70, con Karl-Heinz Ilting, Manfred Riedel, Hans-Georg Gadamer, Jacques D’Hont y Jürgen Habermas, a los cuales se suman las más recientes contribuciones de Axel Honneth, Robert Buford Pippin Terry Pinkard, Markus Gabriel, entre otros, han puesto al descubierto el fraude de haber aproximado a Hegel con el totalitarismo y al historicismo con un vulgar evolucionismo mecanicista, inmerso en la ideología de la tradición, externa al proceso histórico propiamente dicho. Y cabe señalar que ya Pagallo, durante los años ‘60, venía advirtiendo sobre el mito de la leyenda negra de Hegel, orquestada, no casualmente, por la metafísica del sinsentido, el neopositivismo y el marxismo oficial. Incluso, durante los años ‘70, tuvo el coraje de enfrentar a los seguidores del, por

⁴³ HEGEL, G.W.F. *Aforismos*, §5 y §6, *Op. cit.*

entonces, endiosado Althusser, quien exhortaba a separar a Marx de Hegel para aproximarlos a Spinoza. En las lecturas comparadas de clase, Pagallo lograba demostrar todo lo contrario, y mientras Marx se aproximaba más a Spinoza, más cerca terminaba de Hegel. Pero no vale la pena insistir en estos señalamientos puntuales, ejemplos de la labor inmanente del historicismo filosófico, porque semejantes distorsiones de la imaginación forman parte de un pasado ya sin vida, perteneciente al desolado y patético mausoleo en el que se le brinda honor a lo muerto.

En cambio, conviene enfatizar en la comprensión del presente y lo real, develar las inconsistencias de la mitología que insiste en sobreexaltar el pasado, calificándolo de “heroico” y “glorioso”, con el firme propósito de manipular hasta la nulidad el presente, mientras mantiene la sordina frente a un régimen caracterizado por su condición reaccionaria, extraña a la verdad, a la razón y a la voluntad libre, enemigo de la inteligencia y del pensamiento, crasamente totalitario, despótico, bárbaro y gansteril. Cultivar la pobreza espiritual de los pueblos es la premisa para que la filosofía levante su voz y reclame *el sagrado derecho a decir que no*.

Conversando con Heymann sobre la Ética Kantiana

Argenis Pareles
(Universidad Central de Venezuela)

Conversando con Heymann sobre la Ética Kantiana

Argenis Pareles
Universidad Central de Venezuela

Resumen: En este ensayo discutimos dos temas recurrentes de la reflexión de Ezra Heymann sobre la filosofía práctica Kantiana. En primer lugar, su crítica de cierta concepción, que llama quijotesca y bizarra, de la razón pura práctica. Esa que parece operar al comienzo de la “Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres” y que se considera capaz de establecer por sí misma las reglas de conducta y de determinar la acción haciendo abstracción de los motivos de la prudencia. En segundo lugar, el desplazamiento de la noción señalada de razón desde “la instancia que sabe” hacia la idea de una conciencia de nuestros límites, que es a la vez apertura hacia los otros. En un movimiento que comienza cuestionando fuertemente la separación entre las consideraciones sensibles y las racionales propias de lo que llama “la solución preferida de Kant”, que cuestiono, Heymann después de reconocer la concepción alternativa de razón práctica y de buscar su integración con lo sensible en el pensamiento Schiller y sin duda Aristóteles, terminó por reconocer la posible integración de las consideraciones morales y prudenciales en el concepto de humanidad kantiano o, al menos, es lo que voy a intentar probar.

Palabras clave: Ezra Heymann, Kant, Razón Pura Práctica, Filosofía Práctica Kantiana, Concepto De Humanidad Kantiano.

Abstract: This paper discusses two recurring subjects from Ezra Heymann’s reflection about Kantian Practical Philosophy. First, his remarks on pure practical reason’s quixotical and bizarre conception. That which seems to operate at the beginning of *Metaphysics of Customs Foundation* competent to establish rules of behavior by itself and determine a course of action without considering prudential principles. Secondly, the former concept of reason from the know-it-all to the idea of awareness of our own limits, equally opened to others. In a movement that starts inquiring the separation between sensibility and rational considerations, called by Heymann ‘Kant’s preferred solution’, which I dispute, he admits an alternate conception of practical reason by finding its integration in Schiller and Aristotle thoughts, finally recognized the possible integration of moral and prudential considerations in Kantian humanity concept, or at least, something I may as well try out here.

Keywords: Ezra Heymann, Kant, Pure Practical Reason, Kantian Practical Philosophy, Kantian Humanity Concept.

Ezra Heymann (1929-2014) fue profesor de la escuela de filosofía de la Universidad Central de Venezuela por más de 30 años. Su contribución a la discusión de la filosofía en Venezuela, para aquellos que fuimos sus discípulos, es invaluable. La celebración de los 300 años de nuestra universidad es también una celebración de los hombres y los pensamientos que la han hecho posible. En contribución a esta celebración, ofrecemos esta conversación sobre la ética kantiana, uno de los temas favoritos de nuestro recordado maestro.

En su artículo *De la Espontaneidad Natural a la Libertad Moral, ida y Vuelta*, Ezra Heymann plantea la exigencia que tiene la teoría moral kantiana de hacerse comprensible mediante:

... una interpretación de la moralidad como querer propio, [mediante] la explicación de por qué la autonomía de una cierta instancia llamada razón es también autonomía nuestra, en otras palabras, [a través de] la comprensión de por qué al responder a una exigencia racional impersonal no nos estamos sometiendo a una fuerza extraña, o, en otra eventualidad, no estamos privilegiando, en forma ciega, a una voz en nosotros frente a otras voces.¹

Las otras voces que no deben ser negadas, aquéllas que deben ser concertadas más que acalladas, son las voces de nuestra sensibilidad, de nuestras necesidades, deseos y proyectos de felicidad. Y el peligro de semejante imposición totalitaria de la razón, que resultaría en una ética del sacrificio, el desprendimiento y hasta la autoinmolación, lo encuentra Heymann en la separación, operada en los escritos canónicos Kantianos, entre las consideraciones morales y las consideraciones prudenciales. Una separación que comenzó como una distinción analítica y que derivó en una sustantiva. Heymann sugiere, en el espíritu de Schiller y para evitar los excesos formalistas de Kant, que la autonomía de la acción moral “*puede sostenerse solamente si se concibe una unidad del ser humano sensible y racional a la vez.*”² A esta unidad se la comprende como una unidad dinámica y de allí el título del artículo, que hace referencia al juego de múltiples influencias mutuas que se da entre la espontaneidad natural de nuestra sensibilidad y la libertad moral de nuestra voluntad.

La crítica de Heymann toma la siguiente forma. Con la primera formulación del imperativo categórico y la radical separación entre sensibilidad y razón que parece operar al comienzo de la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, la razón se identifica como la instancia que

¹ HEYMANN, Ezra: *Decantaciones kantianas. Trece estudios críticos y una revisión de conjunto*, Caracas, Comisión de Estudios de Postgrado. Facultad de Humanidades y Educación - Universidad Central de Venezuela, 1999., p 123.

² *Ibídem*. En adelante, para referirse a esta obra, se empleará la abreviatura DK seguida del número de página.

sabe en cada caso qué es lo que toca hacer porque es capaz de establecer por sí misma la regla de conducta y de determinar la acción haciendo abstracción de todo deseo que no fuera suscitado por la misma conciencia moral. Pero esta razón que ignora los motivos de la prudencia y de la sensibilidad, pronto se nos aparece como quijotesca, como bizarra y gratuita: al no apoyarse en algo que podamos considerar inteligiblemente humano, carece de asideros y su origen y demandas sobre nuestras acciones resultan inescrutables e inexplicables. La acción por deber y de acuerdo con el deber puede considerarse heroica, pero al fin y al cabo resulta gratuita. En este sentido, señala Heymann, la “solución preferida por Kant” tiene de comprensible lo que hay de inteligible en la acción del soldado que sigue a su emperador hasta Rusia, abandonando familia, amigos y trabajo, y sin conocer el motivo de la guerra; o en la conducta de los motorizados en Caracas que se *“lanzan a cuerpo desamparado entre las filas de carros, aún en los casos en que no lo hacen para ganarse el sustento de la vida”*. Asimismo, es comprensible, (en realidad incomprensible), *“la bazarria del que opta por vivir desde ya como si nos encontráramos en el reino del nexo sistemático de los fines en sí mismos, desdeñando soberanamente tomar sus precauciones y atender a las circunstancias por las cuales nuestro mundo difiere de ese reino”*³. Los tres casos referidos tienen en común la ausencia de consideraciones racionales de tipo prudencial. Si aceptáramos con Kant que el tercer ejemplo es diferente, no queda claro por qué. La diferencia entre los dos primeros casos y el tercero, entre lo que pudiera ser absurdo en un caso y justificado en el otro, no aparece en ningún caso en la consideración sumaria de la relación entre sensibilidad y razón presente en la doctrina oficial kantiana, por lo cual el imperativo categórico, así entendido, bien podría asimilarse a “una versión puritana de Lafcadio, el personaje de André Gide, quien para demostrar la posibilidad de un acto gratuito, lanza a un pasajero por la ventana de un tren”⁴.

Una vez arregladas las cuentas con la versión canónica de razón práctica, Heymann reconoce otra veta de la reflexión kantiana, una en la que el significado de “razón” se ha desplazado: *“ya no es ahora la instancia que sabe, sino la conciencia de nuestros límites, que es a la vez apertura hacia los otros”*⁵. Para que la moralidad aparezca como un querer propio con sentido y no como inescrutable o inexplicable, es necesario comprender por qué la autonomía de la razón es también autonomía nuestra, es decir, comprender el papel de la moral dentro del

³ DK, p 122.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*.

entramado de nuestra búsqueda de una vida buena o bien vivida. Para responder adecuadamente a esta demanda se requiere asignarle un rol a la sensibilidad distinto de considerarla como un mero obstáculo que la voluntad moral debe superar, y entender que la cultura ética *“al despertar el entusiasmo moral, debe, al mismo tiempo, posibilitar que el individuo, en su reflexión crítica, se dé cuenta que honrando este entusiasmo no se destruye a sí mismo, que haciendo caso al reclamo de los otros no traiciona su propio ser.”*⁶ Aquí Heymann habla con voz propia acerca de cómo concibe la respuesta a la pregunta por las razones para ser morales pero lo que dice es tanto la base de su crítica al formalismo kantiano, a lo que llama la solución preferida de Kant, como la fuente de su recepción de lo que entiende como la verdadera enseñanza kantiana. La virtud ha de tener su propia recompensa, tal como se expresa en la idea del *kalon* aristotélico, (lo bello y honroso), y debe también condicionar el *agathon*, el bienestar. Este mutuo condicionamiento aparece también en los Quince Sermones del obispo Butler:

La moralidad, señala él, es fundamentalmente pasión, la pasión generalizada por el otro. Pero es inevitable que a la expansión generosa le siga la contracción, la hora friolenta en la cual, como la morena Sulamit del Cantar de los Cantares, nos preguntamos si al haber cuidado tantos jardines no hemos descuidado el nuestro. La moralidad es entonces aquella pasión que resiste el examen aun de aquella razón que impera en la hora friolenta: *in the cool hour*.⁷

Que no nos engañe el lenguaje empleado aquí. La idea de una razón que evalúa las demandas de nuestros impulsos hacia los otros, en relación con las exigencias de nuestra independencia propia, es claramente kantiana, pero este Kant no es el de la primera sección de *la Fundamentación*. En sus diversos ensayos sobre la ética kantiana, Heymann buscará hacer valer la relación entre razón y sensibilidad, o entre libertad y naturaleza, más defendible en esta concepción, al mismo tiempo que alerta sobre las brechas a las que son susceptibles ciertos énfasis del sabio de Königsberg. Estamos de acuerdo con la tesis de Heymann acerca de la conexión interna que debe haber entre autonomía y naturaleza sensible, pero disentimos de su juicio acerca de que la misma ha sido substraída de los textos canónicos. Consideramos que la posición de Kant en los años 80 es superior, en términos normativos, a la de los 70, aun siendo similar desde el punto de vista del contenido, y no es incompatible con los desarrollos acerca de una “segunda naturaleza” presentes en los escritos de los 90 o, al menos, eso es lo que vamos a sostener.

⁶ DK p 150.

⁷ DK pp 150-1.

En el artículo *“A favor de conceptos de ética y estética mutuamente implicados”*, Heymann suaviza su crítica sobre el carácter totalitario de la razón y habla más bien de que Kant mantiene una posición ambigua respecto de la relación entre razón y sensibilidad. Por un lado, *“de acuerdo con una antigua tradición que Kant reaviva y modifica, se destaca la sensibilidad como el obstáculo que la conciencia moral se destina a superar”*; por el otro, *“implícitamente se admite que una práctica es posible y necesaria porque estamos referidos al mundo exterior que nos condiciona; asimismo se asume como obvio que nuestra capacidad de actuar presupone recursos naturales interiores.”*⁸ Esta ambigüedad no supone, sin embargo, una contradicción: que la sensibilidad, en tanto capacidad de ser afectados, nos ofrezca el menú de los objetos y asuntos que nos conciernen no es óbice para afirmar, al mismo tiempo, que estamos obligados a dar prioridad absoluta en nuestro quehacer práctico a las condiciones formales de la acción racional. Es decir, podemos atender y, seguramente, atenderemos los fines a los que nos inclinamos siempre que puedan superar el test del imperativo categórico. Este pone los límites dentro de los cuales podemos sin mala conciencia buscar la realización de nuestros fines individuales y colectivos.

En este sentido, no habría que prestar mucha atención a Kant cuando señala que: *“Las mismas inclinaciones, como fuente de necesidades, están tan lejos de tener un valor absoluto, que debería ser el deseo de todo ser racional ser completamente libre de ellas.”*⁹ Se trataría en este caso de un “deseo” en el que no podríamos tomar ningún interés, más bien un anhelo que un deseo en sentido enfático. En realidad, para Kant no es sólo que nuestras inclinaciones no pueden ser abolidas, sino que, dado el hecho de que toda acción particular presupone un fin particular y estos tienen su origen en la sensibilidad, no podemos tener ninguna concepción coherente de la agencia humana, sea para actuar prudencialmente o sea para hacerlo moralmente, sin considerar nuestras inclinaciones. Así que la libertad práctica, la liberación de nuestras voluntades del dominio por nuestras inclinaciones, no puede consistir en la extirpación de éstas. Se trataría más bien de la regulación de su rol en la determinación de nuestros fines, un papel que le corresponde a los principios de la razón práctica sobre cuya base estamos autorizados o no a tomar un interés

⁸ DK p175.

⁹ KANT, Immanuel: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Editorial Tecnos, 2005. p 116. La obra se citará, en adelante, según la paginación de la Academia de Berlín (vol. 4, edición de K. Vorländer, Meiner, Hamburgo, 1965) y se hará referencia a ella con la abreviatura FMC: FMC, 428.

en la satisfacción de las demandas de nuestra sensibilidad. Esto lo señala Kant de manera perspicua en *La Religión dentro de los Límites de la mera Razón*:

... sin ninguna relación de fin no puede tener lugar en el hombre ninguna determinación de la voluntad, ya que tal determinación no puede darse sin ningún efecto, cuya representación tiene que poder ser admitida, si no como fundamento de determinación del albedrío y como fin que precede en la mira, sí como consecuencia de la determinación del albedrío por la ley en orden a un fin (*finis in consequentiam veniens*), sin el cual un albedrío que no añade en el pensamiento a la acción en proyecto algún objeto determinado objetiva o subjetivamente (objeto que él tiene o debiera tener), un albedrío que sabe cómo pero no hacia dónde tiene que obrar, no puede bastarse.¹⁰

Al aceptar esta vinculación ineludible entre sensibilidad y razón, Heymann no parece rescindir, sin embargo, su posición crítica cuando se pregunta: “*¿Es nuestra condición necesitada sólo la ocasión para el desempeño de la razón práctica, el material en sí mismo moralmente indiferente, que permite su ejercicio?*”¹¹. Pareciera que aún con la aclaratoria anterior, Heymann sigue viendo en la relación planteada en los textos canónicos una especie de inversión del dictum humeano sobre la relación entre razón y pasión. Así como para el pensador escocés, “la razón es y no debe ser otra cosa que esclava de las pasiones”, pareciera que para Kant la inclinación no debe ser otra cosa que un estorbo del cual debiéramos librarnos. Y si la primera relación se expresa en términos de un dominio totalitario, no lo sería menos en el caso de la relación inversa. Así como en la primera ecuación se extraña un papel de la razón distinto del meramente instrumental, en la segunda se echa de menos un rol característicamente moral de la sensibilidad. Si aceptamos con Kant que el juicio moral presupone un albedrío libre, es decir, la capacidad de prescindir de la parcialidad de mis inclinaciones y de adoptar un punto de vista universalista, no se sigue de ello que tengamos que aceptar también que la constitución del punto de vista moral mismo está desligada de la sensibilidad; así, por ejemplo, aunque es cierto que la felicidad no es el motivo de mi acción moral concreta, no es menos cierto que la búsqueda de la felicidad es constitutiva de la práctica moral misma tal como se expresa en la idea del bien supremo. Aun si esto último es cierto, no resulta claro cuál puede ser ese rol más activo o no meramente pasivo de la sensibilidad.

Ahora bien, de acuerdo con Heymann, sólo en la época de sus obras canónicas formuló Kant su posición ética en términos de una drástica oposición al interior de la voluntad humana

¹⁰ KANT, Immanuel: *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza, 2009. pp 22-23.

¹¹ DK, p 176.

entre las exigencias de la razón y las propias de la sensibilidad. No es este el caso, sin embargo, de su obra temprana en la que:

Kant ha estado por largo tiempo convencido de que una moral que omita la consideración de lo que ayuda a adoptar un punto de vista imparcial, tiene que permanecer quimérica. Tales motiva auxiliares, que expresan el arraigo del punto de vista moral en el nexos y el conjunto de nuestros impulsos, son el sentido del honor, el *apetitus societatis* y el impulso a la independencia...¹²

En esta cita nuestro autor parece estar pensando en la incómoda, por decir lo menos, posición de Kant en relación con la persona natural e irreflexivamente benevolente. Sabemos que, desde la perspectiva de Kant, el estado motivacional de este sujeto es incompleto y poco confiable desde el punto de vista moral hasta que reflexione sobre las razones para ser benevolente, hasta que sus acciones impliquen la presencia de la recta razón. Lo que él necesita para volverse una buena voluntad o una buena persona es pensar, elegir y actuar como resultado de ese pensar. Pero, y este es el punto de Heymann, se le debe reclamar a Kant ignorar en *La Fundamentación* el apoyo al desarrollo moral que proviene de las disposiciones mencionadas, la manera como alienta la moral en muchas de nuestras disposiciones sensibles.

En conexión con este punto, sin embargo, es importante señalar que en la misma *Fundamentación* Kant compara la simpatía natural con la inclinación al honor:

... semejantes actos (los actos de las personas naturalmente simpáticas), por muy conformes que sean al deber, por muy dignos de amor que sean, no tienen, sin embargo, un valor moral verdadero y corren parejas con otras inclinaciones; por ejemplo, con el afán de honras, el cual, cuando por fortuna, se refiere a cosas que son en realidad de general provecho, conformes al deber y, por tanto, honrosas, merece alabanzas y estímulos, pero no estimación; pues le falta a la máxima contenido moral, esto es, que las tales acciones sean hechas, no por inclinación, sino por deber.¹³

La comparación de la benevolencia con el afán de honras es importante porque Kant considera al amor por el honor como una semblanza de la moralidad, y describe a aquellos movidos por el amor del honor como “moralmente inmaduros” (IHU 26/49)¹⁴. Cuando discute el castigo en la *Metafísica de las Costumbres*, Kant sugiere que las personas involucradas en crímenes por motivos de honor, tales como los jóvenes oficiales implicados en duelos, no deberían quizá estar sujetas a la pena capital. La legislación misma es culpable de la inmadurez

¹² DK, p 177.

¹³ FMC, 398/76.

¹⁴ KANT, Immanuel: Idea for a universal history, en *Anthropology, History and Education*, New York, Cambridge University Press, 2007, p 68 (AA 8:26 de la edición alemana de la Academia de Berlín).

de estos sujetos. En *La Antropología* Kant llama al amor por el honor el “constante compañero de la virtud”¹⁵. El honor, tal como Kant lo concibe, parece ser una tendencia natural a vivir de acuerdo con ciertos patrones de conducta, no por causa de alguna ganancia que se siga de ellos sino por su propia causa, y desde cierta clase de orgullo. No se trata todavía de la virtud madura, porque las leyes del honor no derivan de la voluntad de la persona honorable, sino de su preocupación por lo que otros piensan de él. Pero su actitud lo hace receptivo a un estado de autonomía más maduro. De manera similar, podemos considerar la simpatía como una tendencia natural a responder a las vicisitudes de los otros del modo prescrito por la fórmula de la humanidad. La persona benevolente es un amigo de la humanidad (*Menschenfreund*). En *La Antropología*, Kant sostiene que fue sabio de parte de la naturaleza darnos la predisposición a la simpatía, como un “substituto temporal de la razón”¹⁶. Todo esto sugiere que Kant consideró, tanto en los años 80 como en los 90, que la simpatía y el honor son virtudes naturales, correspondientes a las virtudes reales de la humanidad y la autonomía respectivamente y que nos hacen receptivos al desarrollo de aquellas virtudes reales. Si esto es correcto, parece haber espacio en el pensamiento kantiano para una contribución de la sensibilidad en el desarrollo de la moralidad, para la existencia de predisposiciones sensibles a la moralidad, también en el marco de los textos canónicos que son de la década del 80. Sin embargo, hay que reconocer que estas aclaratorias no se ofrecen en el texto mismo de *La Fundamentación* y deben apoyarse para una articulación adecuada en textos donde Kant parece ganado para una expresión más transparente de su pensamiento.

El problema no está entonces en el principio moral, sino en el modo de garantizar su impacto en nuestras vidas, su arraigo en la condición humana. Mucho de lo que dice Kant en la década de los 80, según Heymann, parece negar la inteligibilidad de la relación de la razón con nuestra condición encarnada. Pero Kant sostuvo otra posición en los 70: “*viendo en la libertad, conquistada a través de la moralidad, el grado más alto de la vivacidad, en tanto que esta se libera de toda inercia que deriva de una inclinación previamente dada, siendo que lo que aumenta nuestra vivacidad complace y tiene fuerza motivadora*”; un poco más adelante afirma que aquí “*no se ha producido todavía la separación por principio entre naturaleza y razón. La*

¹⁵ KANT, Immanuel: *Antropología en sentido Pragmático*, España, Alianza Editorial, 1991. p 212.

¹⁶ Para los textos de la *Crítica de la razón pura* sigo la traducción de Pedro Ribas (KANT, Immanuel: *Crítica de la razón pura*, México, Taurus, 2006). En adelante se hará referencia a la obra con la abreviatura CRP, siguiendo la paginación estándar A y B, de acuerdo a las ediciones primera y segunda, respectivamente. CRP, A253.

oposición que se establece es más bien entre una naturaleza en movilidad y formatividad original y la naturaleza como conjunto de productos regidos por la ley de inercia."¹⁷ Si la libertad no es más que una forma de vivacidad de nuestra naturaleza cuyo ejercicio complace, podemos entender por qué la moralidad que se desprende de ella puede tener un impacto en nuestras vidas.

Es importante profundizar en esta concepción de la libertad como vivacidad, en la manera cómo penetra todo el planteamiento kantiano y por qué, sin embargo, Kant la terminará considerando insuficiente en su etapa crítica. En las notas encontradas en los márgenes de su trabajo de 1764, *Observaciones sobre el Sentimiento de lo Bello y lo Sublime*, que se consideran cercanas a la fecha de publicación del libro, señala:

El ser humano tiene sus propias inclinaciones, y por medio de su capacidad de elección una guía de la naturaleza para conducir sus acciones de acuerdo con éstas. Nada puede ser más espantoso que el hecho de que las acciones de un ser humano estén sujetas a la voluntad de otros. Entonces, ningún aborrecimiento puede ser más natural que aquél que una persona tiene contra la servidumbre. En esta explicación, un niño llora y se amarga si tiene que hacer lo que otro quiere sin que se haya hecho el esfuerzo de hacerlo placentero para él. Y él mismo sólo desea volverse rápidamente un hombre y operar de acuerdo con su propia voluntad.¹⁸

Es natural tomar este texto como una típica afirmación en el marco de una antropología propia del siglo XVIII: estar sujetos a la voluntad de algún otro amenaza nuestra felicidad, porque cualquiera en la posición de determinar las elecciones de terceros usará su poder para gratificar sus propias inclinaciones más que las de aquellos que tienen que obedecerlo. Paul Guyer sugiere, sin embargo, una lectura más interesante, aunque compatible con la más común. Una lectura que se aviene con la sugerida por Heymann. El punto es que Kant parece considerar que hay una satisfacción especial en hacer nuestras propias elecciones libres de la interferencia de terceros: una satisfacción distinta y más profunda que la producida por la satisfacción de cualquier inclinación particular que escojamos gratificar mediante nuestras acciones. De aquí se seguiría que nuestra insatisfacción por estar sujetos a la voluntad de otros sobrepasaría cualquier placer que pudiéramos obtener de la satisfacción de nuestras inclinaciones si esa satisfacción es forzada por la voluntad de otros. Para experimentar el placer de realizar las acciones que hemos decidido, al mismo tiempo que evitamos la frustración de ser dominados por alguien más, y dado que no podemos evitar el contacto con los otros y no vernos afectados por sus elecciones, los

¹⁷ DK, p 177.

¹⁸ RISCHMÜLLER, p. 60. Citado de Guyer, Paul: *Kant's System of Nature and Freedom*, New York, Oxford University Press, 2005, p 127.

seres humanos debemos establecer un esquema social de acuerdo con principios de cooperación y no de dominación, un esquema que resulta al menos parte de lo que será el principio de la autonomía.

Entre las mismas anotaciones, algunas señalan la especial satisfacción para un agente que resulta de subordinar cualesquiera otras capacidades nuestras a la capacidad de libre elección:

Dado que la más grande perfección interna y la perfección que surge de ella consiste en la subordinación de todas nuestras capacidades y receptividades a la capacidad de libre elección, el sentimiento de la bondad de la capacidad de elección debe ser inmediatamente muy diferente y también más grande que todas las consecuencias que puedan ser actualizadas de este modo.¹⁹

La idea de Kant es que hay una satisfacción mayor en regular nuestras inclinaciones que en ser dominado por ellas:

La más completa expresión de la vida y, por lo tanto, la más profunda fuente de satisfacción subyace en la actividad regular de todos los poderes y facultades del ser humano. El sentimiento de la promoción de la vida es aquello placentero y el sentimiento de los obstáculos displacentero.²⁰

Esta es una idea clave en los desarrollos que sobre la mediación del juicio entre las legislaciones de la libertad y las de la naturaleza llevará a efecto Kant en los 90. Cambiarán, sin embargo, los énfasis desde una consideración temprana, más psicológica, y la consideración normativa posterior.

Ahora bien, que nuestro placer más profundo en la vida devenga de la actividad en sí misma, y que la libertad sea equivalente a la actividad, lleva al próximo paso de Kant: la maximización de nuestra actividad y, por ende, de nuestra libertad, requiere la regulación de nuestra conducta por las reglas de la razón o por la ley. Kant señala estos puntos en diversos textos. (p.e. R6862, 19:1839)²¹. Asume, primero, que las inclinaciones particulares constituyen la fuente primaria de satisfacción en la vida, pero que el uso de nuestra capacidad de elegir libremente es necesario para maximizar la satisfacción a través de la selección de un conjunto coherente de inclinaciones como el objeto de nuestras acciones. También sostiene Kant que hay

¹⁹ RICHSMÜLLER, pp 108-9. Citado de GUYER, Paul: *Kant's System of Nature and Freedom*, New York, Oxford University Press, 2005, p 128.

²⁰ FRIEDLÄNDER, 25: 559. Citado de GUYER, Paul: *Kant's System of Nature and Freedom*, New York, Oxford University Press, 2005, p 130.

²¹ Las referencias a las *Reflexionen...* se citarán según el correspondiente numeral antecedido por la abreviatura R. (en *Kantsgesammelte Schriften*, vol. XIX, Berlín/Leipzig, Walter de Gruyter, 1934).

una clase especial de satisfacción asociada con el ejercicio de la libertad de elección que está conectada con la vida en sí misma. Esta satisfacción especial es el fundamento de la prioridad que damos a la libertad de elección sobre la satisfacción de cualquier inclinación particular.

Según esta lectura, Heymann tiene razón cuando sostiene que en los años 70 aún no se ha producido en el pensamiento de Kant la cuestionable escisión entre libertad y razón, por un lado, y naturaleza y sensibilidad, por el otro; esto es, la separación que conduce más tarde al extremo formalismo y a todos sus problemas. Y sin embargo hay que decir que ya están prefigurados aquí casi todos los elementos constitutivos de la posición del Kant maduro. En la medida en que la profunda satisfacción que tomamos en la actividad máximamente libre resulta comprometida por aquellas de nuestras acciones que se desprenden inmediatamente de la inclinación presente por sí misma, como algo respecto de lo cual somos pasivos, tenemos el espacio conceptual para la noción de libertad práctica en su sentido negativo: no dejarse determinar por la inclinación. En la medida en que cualquiera de nuestras inclinaciones inmediatas puede entrar en conflicto con otras de nuestro conjunto de deseos o con las demandas de las inclinaciones de las otras personas, de modo tal que nuestras interacciones, intra e interpersonales, pueden reducir la esfera de nuestra actividad libre, se abre el espacio para la noción de libertad positiva: la única manera de evitar este conflicto es gobernando nuestras acciones con las reglas de la razón.

Ahora bien, ¿por qué Kant abandonó esta posición que aún el más pudoroso de los naturalistas contemporáneos pudiera compartir? (Abandonó en sus fundamentos, que no en el esquema de su contenido). Las tesis de Kant en los 70 acerca de que los seres humanos aborrecemos ser dominados por la voluntad de otras personas y que, además, sentimos un placer distinto y más profundo en poder escoger libremente cuál de nuestras inclinaciones satisfacer, más que ser empujados por aquella con mayor fuerza en un momento determinado, se volverán cuestionables para el Kant crítico porque se trata de reclamos psicológicos, es decir, empíricos y contingentes, que no pueden servir de justificación a las demandas universales y necesarias de nuestros deberes. Para este Kant, la ley moral vale para todos los seres racionales y sólo por esta razón “debe” valer para todas las voluntades humanas. El “debe”, en el caso humano, proviene de que no estamos sujetos únicamente a las demandas de la razón, sino también a las de la inclinación, por lo que toda moral supone la superación de esta última. En su etapa crítica, Kant es consciente de que sus tesis empíricas previas sólo podrían sustentar un principio derivado de la

especial constitución natural humana que no valdría para la voluntad de todo ser racional. Ahora bien, muchos podrían estar de acuerdo en que esto sería más que suficiente en la dirección de fundamentar la moral, pero a Kant y a cualquiera de nosotros debería preocuparnos que los reclamos empíricos precríticos bien pudieran ser falsos respecto de muchos seres humanos. Sin duda que hay evidencia, en las conductas que observamos a menudo, que sugiere que a mucha gente no le preocupa en absoluto si son o no dominados por sus inclinaciones o si sus satisfacciones están conectadas con el cumplimiento de las demandas de otras personas. Sea por estas u otras razones, el proyecto kantiano de suministrar fundamento psicológico para el valor de la autonomía y de nuestra obligación de alcanzarla desaparece de los escritos canónicos de Kant sobre filosofía moral. Pero ausencia no significa negación, nuestro amor por la libre actividad, sea en relación con nuestras inclinaciones, sea en relación con las demandas de las inclinaciones de otros, reaparece en los textos de los 90. En su *Antropología desde un Punto de Vista Pragmático*, en el numeral 82, reitera Kant sus referencias al niño que siente su dificultad para moverse “*como una violencia, con lo que al punto denuncia su aspiración a la libertad...*” y también señala que: “*El salvaje (todavía no habituado a la sumisión) no conoce mayor desgracia que caer en ésta, y con razón, en tanto no le dé seguridad una ley pública; hasta que la disciplina no le haya hecho paulatinamente obediente*”²². Aparecen de nuevo en estos textos el placer de la propia actividad y la necesidad de su regulación por la ley.

En los años 80, la premisa psicológica que sostiene nuestra mayor valoración de la actividad sobre la pasividad toma su forma normativa definitiva: solo aquello que es el resultado de la actividad de un agente es adecuado para la estima o el respeto. No se trata aquí de lo que valoramos de facto, sino de lo que debemos valorar. No se prejuzga si nuestras inclinaciones son o no favorables al punto de vista moral, solo se las considera pasivas, algo que nos sucede, algo respecto de lo cual somos en principio espectadores, y devenimos pasivos si somos dominados por ellas. Pero podemos ser activos si las dominamos de acuerdo con el principio de la autonomía, es decir, de acuerdo con principios de la razón que son internos a nuestra voluntad de acción y elección, tanto respecto de nuestras inclinaciones propias como de las ajenas. Para Kant, entonces, lo estimable o lo valioso por sí mismo consiste solo en la regulación de nuestras inclinaciones de acuerdo con el principio de la autonomía. De allí que solo la realización de la autonomía en sí misma puede ser la fuente de todas nuestras obligaciones incondicionales.

²² KANT, Immanuel: *Antropología en sentido Pragmático*, España, Alianza Editorial, 1991. p 207.

Gracias a su capacidad para gobernarse de acuerdo con leyes universales de la razón y liberarse así de su sujeción a las meras leyes de la naturaleza, es decir, gracias a su autonomía, le adviene al ser humano su estatus único como ser “con dignidad y no precio”. En relación con esto, reaparecen en clave normativa en los años 80 los temas caracterizados psicológicamente en los 70, referidos al valor superior de la actividad libre en relación con el dominio por las inclinaciones propias o ajenas. Sólo lo que sea una actividad de la voluntad es un candidato para el respeto, señala Kant, y la forma pura de la actividad de la voluntad consiste en determinar nuestras elecciones y acciones de acuerdo con la ley moral en sí misma.

Por el objeto, como efecto de la acción que me propongo realizar, puedo, sí, tener, inclinación, más nunca respeto, justamente porque es un efecto y no una actividad de una voluntad. De igual modo, por una inclinación en general, ora sea mía, ora sea de cualquier otro, no puedo tener respeto: a lo sumo, puedo, en el primer caso, aprobarla, y, en el segundo, a veces incluso amarla, es decir, considerarla como favorable a mi propio provecho. Pero objeto del respeto, y por ende mandato, sólo puede serlo aquello que se relaciona con mi voluntad como simple fundamento y nunca como efecto, aquello que no esté al servicio de mi inclinación, sino que la domine o, al menos, la descarte por completo en el cómputo de la elección, esto es, la simple ley en sí misma.²³

Ahora bien, la crítica kantiana al naturalismo o empirismo, presente en estas líneas, debe ser mirada con cuidado si queremos evitar la contraargumentación de que a la postre termina en un formalismo vacío. La estructura de la voluntad kantiana, y de la actividad que se desprende de la misma, es compleja y cuando no se distingue con claridad entre sus componentes, nos hacemos con una imagen errónea de la moral kantiana. La voluntad es libre en dos sentidos que Kant termina estableciendo perspicuamente sólo en *La Metafísica de las Costumbres*: la voluntad es espontáneamente libre, en tanto que es capaz de iniciar una acción independientemente de causas extrañas que la determinen, y es autónomamente libre en tanto que no está sujeta a ninguna otra ley excepto aquella que es el producto de su razón pura práctica o que se da a sí misma de acuerdo con ésta. En el primer sentido, como espontaneidad, la voluntad es libre albedrío o Willkür; en el segundo, como autonomía, la voluntad es legislativa y Kant la llama Wille: “*la voluntad (Wille) es la facultad de desear, considerada, no tanto en relación con la acción (como el arbitrio), sino más bien en relación con el fundamento de determinación del arbitrio a la acción*”²⁴. Parte del problema de entender los papeles de la sensibilidad y de la razón en relación

²³ FMC, 400/78.

²⁴ Kant, Immanuel: *Metafísica de las costumbres*, traducción de Adela Cortina Orts, Madrid, Editorial Tecnos, 1989. En adelante, la obra se citará como MC, la paginación corresponde a la edición de la Academia de Berlín, seguida por las páginas de la edición en castellano: MC, 213/16.

con la justificación de la acción moral radica en que Kant utiliza el mismo término “Wille” para referirse a la voluntad como una totalidad que incluye tanto al libre albedrío como a la voluntad legislativa, y también utiliza Wille para referirse a ésta última.

Siempre que deliberamos sobre lo que vamos a hacer o dejar de hacer, podemos discernir en nosotros dos factores diferentes pero relacionados: un factor conativo y uno cognitivo. El primero es el factor dinámico, el que crea la exigencia deliberativa, se trata de deseos, anhelos, necesidades, etc. Lo que Kant suele llamar la inclinación. Los impulsos empujan o refrenan la acción. En el caso de los animales, este elemento dinámico es el factor motivacional decisivo, pero este no es el caso de la agencia humana. Como señala Beck en su *Kant's Critique of Practical Reason*, en nuestro caso el comportamiento no es disparado automáticamente por el impulso, sino que se trata, más bien, de situaciones en las que él mismo es moderado o dirigido por el significado que le damos en relación con la acción. Clasificamos los factores dinámicos como exigencias de cierta clase (deseos por un objeto determinado, proyectos de vida, compromisos con el prójimo), y también tenemos reglas que determinan la clase de respuesta adecuada (reglas técnicas, consejos clínicos del buen vivir, imperativos morales). Estos aspectos se funden en nuestra experiencia, dando lugar a los ámbitos pragmáticos, prudenciales y morales en los que transcurre nuestra vida como agentes.

Ahora bien, si la acción no es una respuesta automática a un estímulo y hay espacio para la deliberación, siempre habrá alguna concepción de la clase de cosa que tenemos entre manos, del tipo de beneficios o daños que se derivarían de nuestras posibles acciones, así como de la regla apropiada para elegir, entre esos escenarios, la acción adecuada. Para seres conscientes de su temporalidad, lo que las cosas significan en su impacto presente no puede estar desligado de lo que el impacto de atenderlas ahora puede significar en el futuro. Por esta razón, la acción que asumimos a la luz de estos significados puede ser incluso dolorosamente contraria a los resortes afectivos del momento presente. Entonces, los agentes humanos actuamos sobre políticas, sobre máximas en lenguaje kantiano, y no sobre inclinaciones o impulsos inmediatos.

Lo anterior significa que el elemento dinámico, el impulso, puede ser integrado y controlado por el interés a través del medio del significado. El interés, como el impulso, tiene un carácter dinámico, pero también tiene un carácter conceptual que le viene del conocimiento del

significado de las situaciones y de las consecuencias de las acciones alternativas. El interés es el impulso conceptualmente sopesado y en parte conceptualmente dirigido:

El interés es eso por lo cual la razón se vuelve práctica, esto es, una causa determinante de la voluntad. Nosotros solo decimos, por lo tanto, de un ser racional que él toma un interés en algo; las criaturas irracionales sólo sienten impulsos sensibles.²⁵

Muchos lectores de *La Fundamentación* han pensado que “tomar un interés en la acción” o que la razón “se vuelva práctica” es un asunto propio de la moral y que en el ámbito prudencial o pragmático el impulso domina directamente a la voluntad y desde allí plantean el dualismo de razón y sensibilidad en la obra de Kant. Pero que esta lectura es incorrecta se desprende con claridad de lo que Allison ha llamado la tesis de la incorporación establecida en *La Religión*:

... la libertad del albedrío tiene la calidad totalmente peculiar de que éste no puede ser determinado a la acción por ningún motivo impulsor si no en tanto que el hombre ha admitido tal motivo impulsor en su máxima (ha hecho de ello para sí una regla universal según la cual él quiere comportarse; solo así puede un motivo impulsor, sea el que sea, sostenerse junto con la absoluta espontaneidad del albedrío (la libertad).²⁶

Esta tesis tiene múltiples consecuencias que aclaran la relación entre sensibilidad y razón en Kant. En primer lugar, que la acción moral no es la única que expresa actividad. El albedrío es solicitado pragmáticamente cuando debe elegir, dado el conocimiento del mundo que posee un agente, cuál entre las acciones posibles a su disposición satisface un impulso atendido. Hay actividad porque el curso de acción puede ser asumido de muy diferentes formas; no hay una conexión causal entre el instinto, digamos, y la acción resultante. En segundo lugar, cuando la regla a elegir, para satisfacer el impulso, es la regla de que la máxima de la acción debe por sí misma ser universalmente aplicable a los seres racionales, entonces la regla y la acción resultante son morales. Pero esto plantea el problema de que la premisa normativa, que conecta el respeto o la estima por una voluntad en la actividad libre de la misma, no es suficiente para distinguir entre el valor de la acción moral y el de la acción prudencial.

Si incluso la acción heterónoma implica tomar un interés en la misma, una decisión del libre albedrío, entonces se trata de una acción tan genuina de la voluntad como puede serlo una elección moral y por eso se le puede imputar al agente en cuestión. Así que, si decimos de la autonomía que ella es el objeto apropiado del respeto o de la más alta estima, no puede ser sólo por la actividad implicada en la misma. ¿Qué tiene la autonomía, nuestra capacidad de actuar de

²⁵ MC, 213/16.

²⁶ KANT, Immanuel: *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza, 2001, p 41.

acuerdo con leyes que nos damos a nosotros mismos de acuerdo con la razón pura práctica, más allá de la actividad, que le dé una dignidad de la cual carece la acción puramente pragmática? Si la actividad es un valor, preservarla o potenciarla tiene que ser también un valor y esta es la condición del valor intrínseco de la autonomía. La acción autónoma es una acción libre de la voluntad que promueve y preserva la libre actividad en sí misma, tanto de los sujetos en relación con sus propios estados internos como de los sujetos en sus relaciones entre sí. Esto porque la autonomía debe ser concebida como una condición de dominio sobre nuestras inclinaciones cuando elegimos fines y acciones, y por la misma razón como una condición cooperativa que no dé dominio con los otros, una condición que podemos efectivamente elegir, pero que también podemos subvertir. Entonces, la actividad de la voluntad que necesariamente merece estima, aquella que resulta ser un valor incondicional, es aquella forma de acción libre que preserva la posibilidad de ejercicios ulteriores de la libertad y esta consiste precisamente en actuar de acuerdo con el principio de la autonomía.

Ahora bien, de lo dicho arriba parece seguirse que no podemos identificar la libertad trascendental con la autonomía. Esta última es una condición de la agencia humana, que depende de principios a priori, pero que debe realizarse en el mundo empírico, una condición que no simplemente podemos escoger, sino que también tenemos que mantener en el tiempo, seguramente con la cooperación de los recursos de nuestra naturaleza sensible y de acuerdo con sus leyes. Esto significa que la autonomía es algo que el ser humano cultiva y desarrolla tras largos procesos de maduración y formación y logra siempre de modos aproximados y variables, tanto personal como social e históricamente.

Si la autonomía es un valor que merece respeto, entonces la acción moral, la perseverancia en la autonomía, tiene un fin y el formalismo kantiano no puede ser vacío. Es mi intención haber mostrado que esta conclusión se sigue del tratamiento kantiano de la autonomía en los textos canónicos o que, al menos, nada hay en estos que la contradiga. Es cierto, sin embargo, que Kant no atiende a la discusión sobre las condiciones empíricas de la autonomía en los mismos. La discusión clásica sobre la relación entre naturaleza y sensibilidad se encuentra en los textos de los 90, principalmente en *La Crítica de la Facultad de Juzgar* y *La Metafísica de las Costumbres*. Veamos en relación con estos textos como profundiza Heymann en la discusión sobre la posibilidad de un autogobierno de la razón en un mundo empírico.

Como hemos señalado, la crítica de Heymann apunta a lo que llama la solución preferida de Kant, es decir, a la pretensión de una razón autosuficiente de producir por sí misma tanto la norma como el motivo de la moral. En la medida en que valora la segunda formulación del imperativo categórico como una versión más adecuada del principio moral, justamente porque señala un contenido y un cuidado a los que atiende la razón, es decir, que la razón cuida de otra cosa distinta de ella misma, (digamos que de la libertad posible para seres finitos como nosotros), Heymann se planteaba la posibilidad de rescatar la conexión entre sensibilidad y razón del peso del formalismo. Hemos visto que tal conexión está presente en los escritos pre-críticos y señalamos la transformación normativa de esas tesis psicológicas en el período crítico, con lo cual limábamos algunas de las asperezas que un posible dualismo, que conecta la prudencia con la mera inclinación y la moral con la pura razón, parecía introducir. Pero ahora veremos que Heymann reclama algo más que señalar la posibilidad de una relación, se trata para nuestro autor de establecer una interacción más adecuada entre sensibilidad y razón. De acuerdo con Heymann, lo que resulta cuestionable en la visión canónica no es que Kant niegue la posibilidad de los fundamentos naturales de la razón, sino que problematiza *“la comprensibilidad de este origen y por otra parte su relevancia moral”*.²⁷ Aún en aquellas obras como la *Metafísica de las Costumbres*, donde Kant afirma que la posibilidad de ser motivados por la ley moral presupone una disposición afectiva natural, un conjunto de *“condiciones subjetivas de la receptividad para el concepto de deber”*,²⁸ Kant seguirá sosteniendo que las mismas tienen un origen insondable.

Es por este origen inexplicable que surgen las dudas sobre la legitimidad del dominio de la razón sobre nuestra naturaleza sensible. Heymann busca apoyo en Schiller, Fichte y en algunas vetas del mismo Kant para llenar las brechas entre la naturaleza y el punto de vista moral. De Schiller rescata *“una visión que concibe la actividad propia humana no como pura y unitaria sino como limitación mutua de un impulso formal y un impulso material, esto es, como interrelación entre la conciencia de sí y la vida que transcurre en acciones cada vez diferentes.”*²⁹ La relación entre estos dos impulsos no permite:

... establecer un orden de prioridades unidireccional entre el hacer y el dejar lo otro en su otredad, entre el determinar y el ser determinado. Tampoco quedan salvados y resguardados en una unidad metafísica invulnerable; su equilibrio bello y logrado está más bien expuesto al

²⁷ DK, p 177.

²⁸ MC, 399/254.

²⁹ DK, p 179.

logro y malogro en una capacidad de aprendizaje que no es infinita, aun cuando no tiene límites asignables de antemano.³⁰

Antes hicimos valer la inevitabilidad de la presencia del elemento material en la acción: para Kant no hay acción sin un fin y no hay acción determinada sin un fin particular, y este viene dado siempre por la sensibilidad. Con este paso no lográbamos, sin embargo, destacar algún rol para la sensibilidad, distinto del hecho de ser meramente determinable por la razón. Lo que Heymann reclama para la sensibilidad en el terreno de la práctica es un rol análogo al de la misma en la teoría. En el terreno del conocimiento, la espontaneidad del entendimiento, el elemento formal, es claramente insuficiente por sí solo para darnos objetividad: el entendimiento y la sensibilidad se requieren y se limitan mutuamente. Heymann piensa que, en sus escritos canónicos sobre ética, Kant evita la conclusión de una mutua limitación entre sensibilidad y razón porque eliminó todas las cuestiones prudenciales del ámbito de la filosofía moral. Así que la limitación va del impulso formal al impulso material, pero no viceversa:

“La naturaleza racional”, se dice en la Fundamentación, “existe como fin en sí mismo”. La punta de este pensamiento es que aquí tenemos que ver con un fin que no representa algo que está todavía por ser realizado, sino uno que ya existe y que representa, de esta manera un límite para todo lo que podemos realizar, para los fines propiamente dichos que son fines a realizar. El reino de los fines en sí mismos y el reino de los fines relativos a una voluntad son correlativos.³¹

En la medida en que nuestra humanidad se acepta como un punto de vista fijo, un dato respecto del cual sopesamos la viabilidad de todos los otros fines, él mismo sirve como límite a las demandas de la sensibilidad, como un principio de segundo orden para regular la multiplicidad de voces que reclaman ser atendidas, pero en esa misma medida pareciera que el impulso material no puede limitar o atenuar el impulso formal. Un fin auto subsistente es uno que no sufre cambios, que no evoluciona, un fin cuya factibilidad no está en juego, que no requiere de otros recursos que los propios de la razón pura y, cuyo arraigo en la sensibilidad, se puede considerar insondable. Se trata de un fin respecto del cual, al parecer, se puede establecer un principio general único, que se aplicaría siempre de la misma forma, puesto que la razón se basta a sí sola para resguardar un fin así definido. Lo que no cabe aquí es la posibilidad aristotélica de

³⁰ *Ibíd.*, p 179-180.

³¹ *Ibíd.*, p 182.

una segunda naturaleza, de una creación de sí a partir de la constitución de un carácter, de una Bildung.

Esta crítica no valdría, sin embargo, para el Kant de *La Metafísica de las Costumbres*. En la Doctrina de la Virtud, por ejemplo, en la medida en que sólo son obligatorias ciertas máximas y las acciones quedan indeterminadas por las mismas, queda espacio para un rol más activo de la sensibilidad. Esto sucede, señala Heymann, porque la *“máxima misma contiene en sí una oposición que no permite establecer, a priori, una medida fija.”* En lo que atañe a los deberes frente a los demás, el deber de velar por la felicidad ajena, el cumplimiento de los mismos requiere de un cierto equilibrio entre dos sentimientos básicos: *“mediante el principio del amor recíproco se da la indicación de acercarse continuamente; mediante el del respeto que se deben mutuamente, reciben la indicación de mantenerse a distancia los unos de los otros.”*³² Y haciendo una analogía con las fuerzas de atracción y repulsión que mantienen el universo en movimiento, Kant señala que, si desapareciera alguna de estas dos fuerzas fundamentales, todo el reino de la moralidad sería aniquilado.

El espacio conceptual para esta distinta manera de ver de Kant, de acuerdo con Heymann, lo podemos encontrar ejemplificado en la noción schilleriana del trato intersubjetivo bello. La belleza es la libertad en su aparecer sensible y es bello el trato en el que se encuentran reconciliadas *“la exigencia de preservar la libertad de los seres con los cuales nos relacionamos, con la exigencia de mostrar uno mismo libertad.”*³³ Así que, en la exigencia de encontrar la medida justa en nuestras interacciones con los otros, basadas en el amor práctico y en el respeto, que se nos impone por el conflicto que debe ser resuelto entre un conjunto de fuerzas interiores que apoyan, en un caso, la vinculación con el prójimo, y en el otro, nuestra búsqueda de independencia, nos encontramos naturalmente con la belleza del trato como un equilibrio logrado entre estas fuerzas. Es claro que el proceso que conduce al equilibrio recibe sin duda una dirección de nuestra conciencia de la ley, pero el proceso que lleva al mismo comienza mucho antes de la formulación de la ley y no agota su dinámica con la conciencia de la misma. Así que, si Kant le dio en los escritos canónicos poderes suficientes a la razón para determinar por sí sola a la voluntad, con lo cual la razón podía hacer en el ámbito práctico lo que no le era posible en el teórico, fue porque en esos textos solo quiso ver la mitad del problema.

³² MC, «Doctrina de la virtud» § 24, 449. Traducción de Ezra Heymann.

³³ DK, p 173.

Lo cierto es que ya para 1790, en la *Crítica de la Facultad de Juzgar*, Kant estaba preocupado por señalar con claridad el rol posibilitador de la personalidad moral que le corresponde a nuestra naturaleza sensible. En la introducción publicada de esta obra señala: “*El efecto según el concepto de libertad es el fin final que debe existir ([él] o su fenómeno en el mundo de los sentidos), para lo cual se presupone su condición de posibilidad en la naturaleza (del sujeto como ser sensible, o sea, como hombre).*”³⁴

No resulta transparente lo que Kant tiene en mente cuando habla de presuponer condiciones de posibilidad en la naturaleza del sujeto para que se produzcan los efectos propuestos por la agencia libre. Coherente con su crítica a la “solución preferida de Kant”, Heymann señala que la pregunta que se plantea “es acerca de cómo puede la moralidad kantiana puramente interior, de la cual se nos dice que es el mandato de una razón completamente independiente de la sensibilidad, llegar a ser sensibilizada.”³⁵ Heymann acepta, sin embargo, que la respuesta a esta pregunta no tiene nada de misterioso una vez que se reconoce que la transmundaneidad de la razón es sólo la mitad del cuento, es decir, el resultado de consideraciones metódicas dirigidas a la fundamentación del principio moral y que hacen abstracción de las condiciones antropológicas; por ello señala que hablar de razón práctica es hablar “*de una razón esencialmente interesada en comportamientos efectivos en nuestro mundo*”.³⁶ El punto por considerar aquí es que la razón puede ser práctica únicamente porque nuestra condición encarnada y social así lo permite; toda exigencia moral es una propuesta de posibles comportamientos “*que son maneras de ser en el mundo...que se vuelven comunicativas en palabras, posturas y gestos, y tonos: el conjunto de las posibilidades expresivas.*”³⁷ La posibilidad que tiene la naturaleza bella y el arte bello de expresar ideas morales es una capacidad de simbolizar algo que ya es símbolo. Algo que ya se expresa en nuestra conducta, pero que no puede ser conocido en sentido teórico como tal. Algo que, sin embargo, está presente en nuestros comportamientos: inocencia, franqueza, solidaridad, audacia, etc. Y en tantas otras maneras de ser en el mundo.

Ahora bien, aunque esto es correcto, no nos aclara cuál es la preocupación de Kant acerca de la relación entre ideas morales y naturaleza que debe ser resuelta por la *Crítica de la Facultad*

³⁴ KANT, Immanuel: *Crítica de la facultad de juzgar*, traducción de Pablo Oyarzún, Caracas, Monte Ávila Editores Latinoamericana, 2006, Introducción, §IX. p.112. En adelante se citará esta obra como CFJ.

³⁵ DK, p171.

³⁶ *Ibíd*, p 172.

³⁷ *Ibíd*em.

de Juzgar. La propuesta interpretativa de Heymann, aunque señala el carácter encarnado de la moral humana, no nos muestra aún cuál es la contribución, digámoslo así, espontánea de la naturaleza a la moral ni cuál es el problema con esa misma naturaleza. Ahondar en el problema puede ayudarnos a ver con más claridad la contribución buscada.

Cuando se discute sobre la relación entre razón y naturaleza en Kant, no debemos olvidar la crítica del filósofo de Königsberg al realismo trascendental: la naturaleza es siempre el resultado de la actividad ordenadora, conceptual e intuitiva, del sujeto humano. La naturaleza es, en cierto sentido, un orden construido, un producto de la razón. Una de las características fundamentales de ese orden es que está sujeto a leyes causales válidas de manera necesaria y universal. Esto plantea una antinomia entre la naturaleza, sujeta al determinismo, y la acción moral que se considera libre. Podemos explicar la conducta humana, sea en los términos del instinto y, por tanto, de la naturaleza causal, sea en los términos de la libertad o emancipación de la naturaleza. Esta antinomia, cuya solución encuentra Kant en el idealismo trascendental, que permite la distinción entre fenómeno y noumeno y, por lo tanto, la existencia de dos puntos de vista que la hacen inocua no es, sin embargo, lo que está en discusión en la crítica de la facultad de juzgar.

La naturaleza que hace posible la moralidad no puede ser la naturaleza considerada teóricamente, aquella desde cuyo horizonte somos tan predecibles como los eclipses o al menos lo seríamos para un entendimiento superior. La relación causalmente determinada entre el instinto y el incentivo se ha roto en el caso del autoconsciente animal humano. Este posee inclinaciones, que lo afectan pero que no lo determinan. El agente racional humano es un ser capaz de autodeterminación sobre la base del significado que toman sus inclinaciones a la luz de los principios y reglas que determinan su arbitrio. El agente racional tiene una voluntad constituida por normas y por ello su acción está siempre en el territorio de la libertad. Aunque la solicitud de la acción proviene, en primer lugar, de la inclinación, el impacto de esta en nuestras decisiones siempre está mediado por su significado, sea prudencial o sea moral. Los significados se apoyan en conceptos y estos son el resultado de la cultura, así que la pregunta acerca de cuál es la naturaleza de cuyo apoyo esperamos ayuda para realizar nuestros fines morales, no parece una pregunta con un significado transparente.

Entonces, ¿cuál es “la naturaleza en el hombre” que está o debe estar dispuesta para los fines de la moral? La pregunta tiene sentido porque, según lo dicho arriba, parece trivialmente

verdadero que nuestra sensibilidad por sí sola, como fuente de las inclinaciones, no parece ser un obstáculo, aunque tampoco una garantía, de tal cumplimiento.³⁸ ¿A cuál naturaleza se refiere Kant acá? Por naturaleza entiende el autor, en primer lugar, el orden y la regularidad que se introduce en los fenómenos mediante la aplicación de las categorías a las formas de la intuición.³⁹ Hablar de naturaleza en relación con la acción refiere también a introducir orden y regularidad, pero esta vez en relación con nuestra vida individual y social, lo que redundaría en la posibilidad de vivir como personas virtuosas y felices en el reino de los fines. Los principios racionales, prudenciales y morales, habrían de darle forma a nuestras vidas, ordenando y regulando nuestras afecciones e interacciones. Sin embargo, Kant encuentra una antinomia entre estos órdenes de composición que parece minar la posibilidad de la virtud y de un reino de los fines. El problema es el siguiente:

La felicidad es el estado de un ser racional en el mundo, a quien, en el conjunto de su existencia, todo le va según su deseo y voluntad, [...] Ahora bien, la ley moral, como ley de la libertad, ordena mediante fundamentos determinantes que deben ser totalmente independientes de la naturaleza y de la coincidencia de ésta con nuestra facultad de desear (como incentivos) [...] pero el ser racional que obra en el mundo no es al mismo tiempo causa del mundo y de la naturaleza misma. Por lo tanto, la ley moral carece del menor fundamento para una conexión necesaria entre la moralidad y la felicidad.⁴⁰

Que la virtud sea correspondida con la felicidad es una exigencia sin garantía alguna de realización. Las exigencias de un reino de los fines o de un bien total, es decir, de una naturaleza o de un orden humano, no sólo se vuelven sospechosas por la falta de garantía, sino que la conducta humana parece portar la fuente de su propio desorden. La naturaleza impone a la voluntad, como su interés fundamental, alcanzar la felicidad. Técnicamente, se trata de un ideal de la imaginación: “*un todo absoluto, un máximo de bienestar en mi condición presente y futura*”⁴¹. El orden que resulta de la aplicación del entendimiento y del albedrío así solicitado a la acción no es otro que un orden técnico o del conjunto de los medios para la satisfacción de las inclinaciones. Pero este orden está condenado a ser un orden agonal y, por tanto, autodestructivo, que está en contradicción con las exigencias de la razón moral y hace con ello imposible la existencia del reino de los fines.

³⁸ Ver KANT, Immanuel: *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza, 2009, partes 1 y 2.

³⁹ Ver CRP, A125.

⁴⁰ KANT, Immanuel: *Crítica de la razón práctica*, traducción de Dulce María Granja Castro, México, Editorial Porrúa y Universidad Autónoma Metropolitana, 2001. p 121.

⁴¹ FMC, 418/112.

El problema surge porque la felicidad así concebida es un fin indeterminado. Como seres encarnados tenemos necesidades y por ello deseos por los objetos que pueden amainarlas. Pero si consideramos que las necesidades varían de un agente a otro y, para un mismo agente, de un tiempo a otro, lo que cuenta como satisfacción del deseo y, por tanto, como máximo bienestar, resulta también variable de un sujeto a otro y para el mismo sujeto de un tiempo a otro, y por ello se vuelve imposible pensar la felicidad como la fuente de un orden personal o social. Desligado de la fuente del valor moral, cuya conexión con el valor empírico es lo que está en juego, el único principio que parece regir, o termina rigiendo a la postre, en el ámbito de la felicidad es el principio del amor de sí que, como quiera que se lo formule, no es otra cosa que tomarse a sí mismo, el propio placer, como el fundamento de todas las acciones.

Para alcanzar la felicidad, como quiera que la entendamos, necesitamos poseer y dominar los objetos de nuestro interés en un mundo de recursos escasos. Se tratará de objetos particulares, encuadrados en un espacio y en un tiempo determinados y que, por lo mismo, no pueden ser compartidos. De allí que el interés por los objetos que hacen posible nuestra felicidad no pueda universalizarse, de lo que se sigue que el conjunto de los medios técnicos, a nuestra disposición en un momento determinado de la historia, no puede construir un orden válido para todas las voluntades, un orden distinto del que resulta contingentemente de la competencia y el conflicto. La emergencia de un interés moral, poner la voluntad de todos como fundamento de las leyes y de la acción, es la respuesta de la razón práctica pura al desorden constitutivo que introduce esta naturaleza técnica. Pero, si resulta cierto que la búsqueda de la felicidad, a través del medio de la razón técnica, resulta contradictoria con la posibilidad de un orden de reglas universalizables que den satisfacción a las mismas inclinaciones, parece que necesitamos de otro modo de concebir la naturaleza puesto que no podemos renunciar a la felicidad.

La experiencia estética nos da la posibilidad de concebir la naturaleza de otra forma. En el caso de la experiencia de la belleza natural, se trata siempre de un placer, cuya fuente reside en la relación de ciertas condiciones de nuestra subjetividad con la naturaleza posibilitada por el entendimiento. De este placer se desprende una estructura de la conducta radicalmente distinta de la que supone la racionalidad técnica. En la medida en que se trata de un placer que no surge de un objeto del deseo o de la inclinación cuya posesión buscamos obtener, de un placer que reside en la mera contemplación que no en la apropiación de la cosa, de nada nos sirve en su procura la

apropiación o el dominio del objeto. Ahora bien, si la satisfacción que la felicidad demanda puede darse sin la mediación de la razón técnica y su espíritu agonal, esto es, sin dominio de la naturaleza o de los demás hombres, entonces podemos relativizar las demandas de la razón técnica. El placer estético es un placer sensible como cualquier placer producto de la satisfacción de un apetito, pero es un placer que no depende de nuestros esfuerzos ni de nuestras habilidades. Tampoco depende de consideraciones personales o necesidades individuales, puesto que es un placer desinteresado y puede ser extendido a todos. ¿Qué consecuencias tiene esto para el problema de hacer compatibles las exigencias de naturaleza y razón?

La búsqueda irrestricta de la felicidad, al modo de la razón técnica, parece destinada a la producción de un orden (desordenado) humano basado en relaciones de dominio, donde cada uno es visto por su alter ego como un valor de cambio en términos de sus proyectos personales: algo para dominar, usar y desechar. Por mucho que se apoye en las exigencias de nuestras inclinaciones naturales, se trata, sin embargo, de un orden o desorden producto de nuestra propia capacidad práctico-racional, de un orden que es responsabilidad nuestra. La pregunta que resulta cuando se reconoce la presencia de la actividad humana en estos territorios, de Gorgias o Calicles, apunta a la posibilidad de construir un orden distinto con base en una felicidad no mediada por la conciencia astuta de la *ratio técnica*. Lo que muestra la experiencia de la belleza es que existe una forma de satisfacción o de felicidad sin tales ataduras y respecto de la misma naturaleza. Esto nos abre a la posibilidad del disfrute del bien total: una búsqueda de la dignidad de ser felices que viene acompañada de la felicidad. La posibilidad de reunir las exigencias de epicúreos y estoicos.

La razón en su interés por constatar la realidad objetiva de sus ideas, *“es decir, que la naturaleza muestre al menos una huella o dé una señal de que contiene en sí algún fundamento para admitir una concordancia conforme a fin de sus productos respecto de nuestra complacencia libre de todo interés”*⁴², encuentra que

El ánimo no puede meditar sobre la belleza de la naturaleza sin hallarse a un tiempo interesado en ella. Según su afinidad, sin embargo, este interés es moral; y quien lo tome a propósito de lo bello de la naturaleza, sólo puede tomarlo en éste en la medida en que ya previamente ha fundado bien su interés en el bien moral. Se tiene motivo, pues, de suponer

⁴² CFJ, p 242.

una disposición para un buen sentir moral en aquél a quien le interesa inmediatamente la belleza de la naturaleza.⁴³

Kant expresa esta relación entre moral y gusto de diversas maneras y en diversos lugares de la facultad de juzgar. Señala por ejemplo que *“lo bello es el símbolo del bien ético; y también que sólo place bajo esta consideración”*⁴⁴; Un poco más adelante sostiene que *“el gusto es en el fondo una facultad de enjuiciamiento de la sensibilización de ideas morales”*.⁴⁵ Esto vale también para el arte bello y se le hace evidente incluso al entendimiento común, que está siempre dispuesto a denominar los objetos bellos de la naturaleza y del arte *“con nombres que parecen poner por fundamento un enjuiciamiento moral”*.⁴⁶ Cuando llamamos majestuoso a un árbol, tierno a un color o risueña a una campiña es porque *“despiertan sensaciones que contienen algo análogo a la conciencia de un estado del ánimo efectuado por juicios morales”*.⁴⁷ Esta analogía del gusto con el juicio moral

... hace posible, por decir así, el paso del atractivo sensorial al interés moral habitual sin un salto demasiado violento, al representar a la imaginación, aun en su libertad, como determinable en conformidad a fin para el entendimiento, y al enseñar, incluso en los objetos de los sentidos carentes de atractivo sensorial, a encontrar una complacencia libre.⁴⁸

El paso fundamental para Kant, sin embargo, es la concepción de la naturaleza que se desprende de la experiencia estética y su relación con la existencia de un estado republicano. Cuando pensamos nuestro lugar en el mundo desde la conciencia del azaroso juego de causas que han debido combinarse para que hayamos llegado hasta aquí, somos conscientes de la radical contingencia de nuestra vida. El goce estético nos ofrece, sin embargo, una ventana de emergencia, puesto que no podemos concebirlo sino como el resultado de cierta disposición de la naturaleza hacia nosotros, los seres humanos como un todo: la naturaleza que nos regala su belleza o como si nos regalara su belleza. Pero, entonces, hemos llegado a concebir a la naturaleza misma como teniendo la capacidad de proponerse fines, como una capacidad técnica que apunta a la constitución de un orden o de una *physis* en cuya estructura la humanidad alcanza el eslabón más alto. Aunque esta disposición a concebir la naturaleza como el lugar adecuado para el alcance de la plenitud humana sea una disposición subjetiva nuestra, que resulta de

⁴³ *Ibíd.*, p 242.

⁴⁴ CFJ, p 304.

⁴⁵ *Ibíd.*, p 307.

⁴⁶ *Ibíd.*, p 305.

⁴⁷ *Ibíd.*, p 306.

⁴⁸ *Ibidem.*

nuestra capacidad de juzgar reflexiva, tiene un impacto sobre nuestra mirada histórica y la confianza en la posibilidad de dar cumplimiento a las demandas morales.

En primer lugar, produce una noción de la sociabilidad distinta de la que encontramos en el marco del amor de sí y la ratio técnica que le es inherente. La libertad de la imaginación, que hace posible el arte bello y el recto gusto capaz de juzgarlo, reside “*en la cultura de las fuerzas del ánimo a través de aquellos conocimientos previos a los que se denomina humaniora: presumiblemente, porque humanidad designa por una parte el universal sentimiento de simpatía, y por otra, la facultad de poder comunicarse íntima y universalmente; propiedades que, enlazadas, constituyen la sociabilidad apropiada a la humanidad...*”⁴⁹. Nótese que tanto la simpatía universal como la comunicación universal dependen del punto de vista moral. La pretensión de universalidad del placer estético, como dijimos arriba, también se asienta en su conexión con un interés intelectual, en su capacidad de sensibilización de las ideas morales. Como un conjunto de exigencias ideales, el punto de vista totalmente unificado al que la moral aspira es inalcanzable para el ser humano encarnado y su racionalidad finita, pero puede aspirar a tener una cultura: un conjunto de supuestos comunes compartidos sobre lo que vale y lo que no, que animan sus deliberaciones acerca de cómo quieren vivir. Entonces, la moral es capaz de producir psicología, de motivarnos a la acción de modos regulares, pero está claro también para Kant que tendemos a priorizar el interés propio sobre el imparcial y, por lo mismo, problematizar el influjo de la razón sobre nuestra naturaleza. La complacencia desinteresada del placer estético parece un atajo en la dirección de facilitar el impacto de la moral en nuestras vidas, y esto nos permite, en segundo lugar, buscar las huellas de ese impacto rastreando su presencia en la historia del arte y de la humanidad:

La época, así como los pueblos en los cuales el impulso vivaz hacia la sociabilidad nómica, por la cual un pueblo forma un ente común duradero, luchaba con las grandes dificultades que rodean la ardua tarea de reunir la libertad (y por lo tanto también la igualdad) con una constricción (más del respeto y la sumisión por deber que por miedo); una época y un pueblo así tenía que inventar el arte de la comunicación mutua entre las ideas de la parte más cultivada y la más ruda, la afinación de la ampliación y del refinamiento de la primera con la sencillez natural y originalidad de la segunda, y hallar (o inventar) aquel medio entre la cultura superior y la naturaleza autosuficiente, que constituye también para el gusto la medida que no puede ser indicada por ninguna regla general, como sentido humano común (o general).⁵⁰

⁴⁹ CFJ, p 307.

⁵⁰ CFJ, B 262-263. Traducción de Ezra Heymann; ver p. 307 de traducción de Pablo Oyarzún.

Diremos algo más adelante sobre el impulso a la constitución de Estados y la relación entre derecho y moral. Lo que resulta relevante de la cita es el papel asignado al gusto en la superación de la dificultad de reunir, en aras de la constitución de un Estado, libertad negativa con autonomía. Las ideas que la razón propone encuentran a través del arte un camino más directo hacia el corazón del hombre. Ningún hombre real expresa en su conducta la dignidad de Laocoonte, y ni siquiera la exigiríamos de alguien si eso significa pasar por el predicamento de este personaje, pero este mármol nos invita a la autocontención y dominio de nosotros mismos de un modo que no encontramos en ninguna otra invitación al deber. Schiller, en la novena de sus *Cartas sobre la Educación Estética*, señala:

Hacia tiempo que los romanos del siglo I se arrodillaban ante su emperador, mientras que las estatuas permanecían aún erguidas; los templos seguían teniendo una apariencia sagrada, cuando ya hacía tiempo que los dioses servían de diversión, y las infamias de un Nerón o un Cómodo humillaban el noble estilo del edificio que las acogía. La humanidad había perdido su dignidad, pero el arte la salvó y la conservó en piedras cargadas de significación.⁵¹

Es posible, sin duda, encontrar cualquier cantidad de subterfugios a la hora de complacer nuestro “amado yo” frente a las demandas morales, pero no podemos contemplar la belleza de esas piedras sin que el corazón se nos llene del sentimiento de lo que simbolizan. Esta complacencia tiene que desarmar nuestro egoísmo y en ella, por lo tanto, no hay resistencia de la materia a acoger la forma de la razón. De allí los términos escogidos por Kant para referirse a la relación entre naturaleza y libertad. Se trata de una relación de comunicación, de afinación o de invención de un término medio entre ambos aspectos de nuestra racionalidad encarnada. Kant concluye la dialéctica de la facultad de juzgar estética, afirmando que *“la verdadera propedéutica para fundar el gusto es el desarrollo de ideas éticas y el cultivo del sentimiento moral; pues sólo cuando la sensibilidad es puesta en acuerdo con éste puede el gusto genuino adoptar una determinada forma inalterable.”*⁵² Schiller hará de la recíproca de esta afirmación el eje de su reflexión ético-política: sólo un gusto “cuyos modelos son inmortales” puede producir el ennoblecimiento del carácter humano, necesario para producir una sociedad ilustrada. Con lo cual no hace más que reafirmar la idea de una mutua determinación entre razón y sensibilidad.

Heymann encuentra en estas mediaciones, que apuntan a un término medio de mutua contención y delimitación más que a la determinación de un impulso por el otro, un esquema

⁵¹ SCHILLER, F: *Cartas para la Educación Estética*, España, Anthropos, 1990. p 175.

⁵² CFJ, p 308.

polar que se aplica no sólo en el ámbito de la belleza, sino también en el de la moral, tanto en la doctrina del derecho como en la de la virtud. En el caso del derecho, se trataría del modo cómo se compone la coexistencia de seres que demandan cada uno su condición de fin en sí, es decir, que se consideran libres. La materia a ser ordenada por el derecho no es otra que la libertad de elección [Willkür] o *“libertad natural de poder vivir de acuerdo con el propio sentir y entender”*⁵³. El orden resultante es un orden de mutua limitación, análogo al orden de composición de los cuerpos que interactúan de acuerdo con la simetría de la ley de acción y reacción. En el caso de la virtud, ahora en relación con el cuidado del otro y la atención a los propios talentos, se da una nueva forma de “unidad antagónica”. En el mundo moral se produce también una oposición análoga al antagonismo de las fuerzas físicas de atracción y repulsión: *“el amor mutuo tiende a acercar a las personas mientras que el respeto que se deben mutuamente tiende a mantenerlas a distancia, y el universo moral desaparecería si se hundiera una de estas grandes fuerzas morales.”*⁵⁴ Lo más importante es que este esquema polar ilustra, concluye Heymann, una relación entre naturaleza y libertad que respeta la contribución de cada elemento, la materia y la forma, sin producir la imposición totalitaria de la una sobre la otra; se trata de una relación interna: *“la vida moral misma se refiere a la espontaneidad natural preexistente, la cuida y la transmuta en una figura de la autonomía, preservando al mismo tiempo su independencia como fuente vital.”*⁵⁵

Existe todavía un ámbito más de la relación entre naturaleza y libertad, se trata del tema de la evolución de la conciencia moral, en tanto que se la puede explicar tanto en términos de la conciencia técnica como de la propiamente moral. En su artículo *¿Cuál es la fundamentación kantiana de los derechos humanos?*, nos encontramos con un acercamiento a la estructura de la filosofía práctica de Kant que, a pesar de estar referido a los problemas de la filosofía del derecho, parece garantizar para toda la ética kantiana el vínculo entre la exigencia formal de la razón y el material de la naturaleza sobre el que hemos estado indagando. Esta vez no se comienza con la evidencia de un hiato, sino de la existencia de dos enfoques diferentes. Por un lado, se hace hincapié en la caracterización del principio del derecho como un imperativo categórico, lo que supone el rechazo de cualquier referencia al bienestar cuando de la justificación de los principios de la legislación se trata y, por otro lado, se reconoce la

⁵³ DK, p 173.

⁵⁴ MC, §.24, p 317.

⁵⁵ DK, p 174.

coexistencia con el primer enfoque de un planteamiento más propio de la filosofía de la historia, esto es, que la paz que el derecho busca garantizar no puede ser vista sólo como un asunto moral:

La moralidad sola, señala Kant, no podría crear la sociedad justa: cabe esperar su realización progresiva sólo por la conjunción de la experiencia de la guerra interna, de la ingeniosidad humana y de la disposición moral del hombre. Ella puede ser, por lo tanto, solamente la obra conjunta de la moralidad y de la naturaleza, o, si hemos de tomar en cuenta que “disposición moral” indica no ya un acto de la libertad moral, sino sólo la dotación para ella, que no es nuestra obra propia, entonces podemos decir que es básicamente una obra de la naturaleza, y considerada en el orden del pensamiento, ella procede de la conciencia de un principio universal sólo en combinación con nuestra preocupación por nuestro ser particular.⁵⁶

Heymann se resiste a las soluciones fáciles que, o niegan el carácter autónomo del derecho o entienden el segundo componente como una mera conjetura acerca del posible devenir histórico de una conciencia del mismo. La primera posibilidad, la que niega el carácter autónomo del derecho, se apoya en el hecho de que la conducta de acuerdo con el derecho no tiene que estar motivada por consideraciones específicamente morales; Heymann sostiene más bien que, aunque sin valor moral, una acción ajustada al derecho no deja de ser correcta porque se realice por temor a ser coaccionados. Esto significa un distanciamiento de la lectura que cuestiona el énfasis kantiano en la acción por deber como la única moralmente relevante:

Es un gran error pensar que lo que la moralidad exige, en la concepción de Kant, es en primer lugar moralidad. La moralidad exige en primer lugar cumplimiento efectivo del respeto a las personas, y este cumplimiento es lo que Kant llama legalidad. Esta es lo moralmente debido; si la acción es además motivada por la misma ley moral, entonces es meritoria⁵⁷.

Cuando se busca la solución convirtiendo el segundo planteamiento, el que considera las soluciones que la razón empírica aporta al problema de la convivencia pacífica, en una mera conjetura acerca de la aparición y desarrollo histórico de una conciencia del derecho, se olvida, señala Heymann, la íntima vinculación que existe entre paz pública y bienestar personal, que la *“idea kantiana de una preparación empírica de la razón práctica pura, plantea la necesidad de comprender la afinidad aquí presupuesta, y no es por sí sola ya una respuesta.”*⁵⁸

¿Cómo podemos explicar, entonces, la presencia de estas dos vetas de la concepción del derecho kantiano, la que da prioridad al derecho de los hombres frente a los fines de los hombres de la que se apoya en el ingenio empírico humano para alcanzar estos últimos mediante el derecho? Me parece que en su respuesta Heymann ha penetrado profundamente en la estructura

⁵⁶ *Ibíd.*, p 112.

⁵⁷ *Ibíd.*, p 112.

⁵⁸ *Ibíd.*, p 113.

del pensamiento práctico kantiano. Los que se asombran de que el derecho haga abstracción de los fines humanos, incluso el de conservar la propia vida:

Se olvidan en este contexto, sin embargo, que, si bien es esencial para Kant dar prioridad al “derecho de los hombres” frente a los “fines de los hombres”, el derecho de los hombres consiste empero en la libertad de tener fines propios. No se trata entonces de negarle al hombre sus fines propios, o de despreciarlos, sino sólo de negarle al estado y a sus instancias judicativas la competencia de determinar cuáles han de ser estos fines. El tener los hombres metas propias es, pues, la razón de ser del derecho en dos sentidos: es la materia que puede dar lugar a conflictos y que plantea, por lo tanto, una cuestión de derechos, y es una consideración necesaria para considerar al hombre como sujeto de derechos.⁵⁹

Ahora bien, lo más sorprendente a estas alturas de su reflexión es que Heymann rescinde su crítica a la supuesta ausencia de los elementos prudenciales en los textos canónicos. Esto se puede ver en la siguiente cita que se refiere al apoyo que se prestan entre sí, en atención al derecho, nuestra condición natural y nuestra condición moral, así como el argumento posterior que utiliza para avalar su posición general:

Poder querer que la máxima de acuerdo con la cual procedo pueda llegar a ser ley universal implica, para comenzar, tener máximas propias, principios subjetivos del querer que han de ser examinados en cuanto a su viabilidad universal; implica también tener una materia de la voluntad: deseos e inclinaciones que, si bien no han de ser determinantes de suyo, son los que hacen que existan del todo propósitos y una voluntad.⁶⁰

El apoyo para esta categórica afirmación sobre la relación entre naturaleza y razón no proviene como pudiéramos esperar, dada la crítica a la “solución preferida de Kant”, de textos como *La Religión dentro de los Límites de la mera Razón* o de *La Metafísica de las Costumbres* donde aparece con claridad. Proviene en primer lugar de la sección segunda de *La Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*:

Para que podamos hablar de una persona en un sentido moral, debemos reconocerla primero, en tanto que cumple condiciones pragmáticas: es primero subjetivamente fin en sí mismo, al plantearse fines cualesquiera; y sólo al reconocer que “por el mismo fundamento de razón que vale para mí, cualquier otro ser racional se representa de la misma manera su existencia”, el principio: “la naturaleza racional existe como fin en sí mismo”, se transforma en un principio objetivo moral.⁶¹

En el artículo *La Ética Kantiana en una Lectura en Revisión*, Heymann nos recuerda la dificultad del intento de pasar del principio subjetivo, cada uno es un fin para sí mismo, al principio objetivo que nos manda respetar la condición de fin en sí de cada uno. Pero busca

⁵⁹ *Ibíd.*, p 113.

⁶⁰ *Ibíd.*, p 116.

⁶¹ *Ibíd.*, p 117.

establecer la importancia de este punto de partida de un modo que es revelador del papel de nuestra sensibilidad. El punto de partida subjetivo es necesario porque solo sí “cada ente quiere y estima su propia vida, puede ser para los otros algo más que un útil, un inútil o una amenaza. No podemos apreciar en sí misma una vida que no significa nada para sí misma, que no encarece, aprecia o disfrute su propio ser. Y así comprendemos que el fin en sí mismo objetivo, en cuyo reconocimiento se basa la comunidad moral, debe comenzar por ser para sí, subjetivamente, fin en sí mismo.”⁶² Creo que lo que se quiere hacer valer con esta referencia al aprecio de la vida o, por lo menos, a la conciencia de su significado para cada uno, además del elemento prudencial que comporta, la exigencia de congruencia entre bienestar y moral, es que la posibilidad de que el otro se nos aparezca como nuestro *alter ego* moral en sentido pleno requiere de una premisa afectiva que viene aparejada con la conciencia del valor de nuestra propia vida, esto es, nuestra sensibilidad al valor de la vida de los otros. Este carácter primario de nuestra sensibilidad ante el otro puede estarnos escondido o desfigurado por el fárrago de la insociable sociabilidad humana, pero se nos revela con claridad en el ámbito de la experiencia de lo bello: “En el fenómeno de lo bello se da lo inconcebible de que todo sujeto que lo contempla permanezca el mismo que es y se hunda puramente en su propio estado interior, a la par que se desprende de toda fortuita particularidad y tiene la conciencia de ser el portador de un sentimiento colectivo que no pertenece ya a ‘este’ ni a ‘aquel’.”⁶³

La gama de sentimientos de reconocimiento mutuo, posibilitados por el punto de partida subjetivo en la interpretación de Heymann de la *Fundamentación*, será ampliada por el mismo Kant en la “Doctrina de la Virtud” de la *Metafísica de las Costumbres*. Aquí se habla de un conjunto complejo de disposiciones subjetivas nuestras que nos hacen receptivos al concepto del deber. Se trata del sentimiento moral, la conciencia moral, el amor al prójimo y el respeto por sí mismo. Heymann resume la posición de Kant: “No puede haber una obligación de tener tales sentimientos, porque solamente a un ser que ya los tiene como disposición natural se le puede pedir una conciencia del deber: no se puede apelar moralmente a las piedras.”⁶⁴

⁶² DK, p 235.

⁶³ CASSIRER, Ernst: *Kant. Vida y doctrina*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1993. p 372.

⁶⁴ HEYMANN, Ezra: *Decantaciones kantianas. Diecinueve estudios críticos y una visión de conjunto*, España, Guillermo Escolar Editor, 2019. p 236.

El último texto citado es del año 2008. Me parece que, al final de su largo periplo de reflexión sobre la ética kantiana, Heymann pudo decir de nuestros afectos que nos libran de cualquier pretendido solipsismo moral.

Juan David García Bacca,
un filósofo nuestro: humano, demasiado humano

Benjamín Sánchez
(Universidad Central de Venezuela)

Juan David García Bacca, un filósofo nuestro: humano, demasiado humano¹

Benjamín Sánchez Mujica
Universidad Central de Venezuela

Resumen: El presente artículo se encarga de presentar el papel de Juan David García Bacca como un influyente filósofo, científico y humanista que contribuyó significativamente al desarrollo del pensamiento filosófico en Latinoamérica, especialmente en Venezuela. Nacido en España, García Bacca emigró a América Latina debido a la guerra civil española y se estableció en Venezuela, donde fundó la Escuela de Filosofía de la UCV, así como el Instituto de Filosofía. Su obra abarcó diversos temas, desde filosofía de la ciencia hasta la traducción de obras clásicas, y es considerado un pionero en la enseñanza de la lógica y la filosofía moderna en el continente.

Palabras clave: Filosofía, Humanidades, Ciencia, García Bacca, Maestro.

Abstract: This paper introduces the role of Juan David García Bacca as an influential philosopher, scientist, and humanist who significantly contributed to Philosophical thought development in Latin America, especially in Venezuela. García Bacca was born in Spain, and emigrated to Latin America due to the Spanish Civil War. He settled in Venezuela, where he founded the UCV Faculty of Philosophy and the Graduate School of Philosophy (Instituto de Filosofía). His work involves a wide variety of subjects from Philosophy of Science to the translation of classical ancient texts. García Bacca is considered a pioneer in the teachings Logical and Modern Philosophy in the continent.

Keywords: Philosophy, Humanities, Science, García Bacca, Teacher.

¹ Este artículo es una versión de un capítulo, de mi autoría, del libro que publicó la Embajada española en Venezuela bajo el título: “Humanistas españoles en Venezuela. El aporte intelectual de la migración española del siglo XX”, Caracas, 2015.

Quiero, en primer lugar, agradecer a la profesora Nowys Navas y, por supuesto, a las autoridades de nuestra Escuela de filosofía, la cordial invitación que me hicieran para que escribiera un artículo para ser publicado en nuestra prestigiosa revista “Apuntes Filosóficos” sobre el gran filósofo, científico y humanista Juan David García Bacca, uno de los fundadores de la Escuela de Filosofía en nuestro país, director fundador del Instituto de Filosofía de la UCV y director-fundador de la revista *Episteme*, primera publicación de corte filosófica que se publicara en nuestro país. Este número de “Apuntes Filosóficos”, además de cumplir con la periodicidad en sus publicaciones, tiene el propósito de honrar y conmemorar el 300 aniversario de nuestra Aula Mater, hecho que acaecerá este venidero mes de diciembre.

Sin duda alguna que la cultura europea ha sido el factor intelectual más importante para la configuración del pensamiento filosófico en Latinoamérica. Las guerras de todo tipo (civiles y mundiales), los antiguos y olvidados problemas económicos de los ahora pujantes países mediterráneos, que produjeron uno de los movimientos migratorios más importantes de este siglo, o simplemente el espíritu emprendedor de individualidades son algunas de las causas por la cual muchos intelectuales europeos, en general, y mediterráneos, en particular, surcaran el Atlántico en búsqueda de paz, tranquilidad, libertad política y mejora económica. Muchos de ellos lo lograron plenamente, otros sólo a medias; sin embargo, muy pocos podrán ser encontrados habitando en cinturones de miseria que agobian y avergüenzan a las grandes y pequeñas capitales latinoamericanas.

De entre esos europeos que llegaron a Venezuela quisiera recordar algunos nombres que hicieron posible los estudios sistemáticos de diferentes campos de las ciencias y las humanidades. Me refiero a los italianos Eduardo Crema (literato e historiador de la literatura), Anna Di Polito (latinista y magnífica educadora de bachillerato y universidades), Augusto Pi Suñer (médico, fundador del laboratorio de medicina experimental de la UCV), Augusto Bonazzi (pionero de los estudios de química en la UCV), Juan De Stefano (jurista y profesor universitario de gran prestigio); el griego Panayotis Rufogalis (helenista que fue decano de la Facultad de Humanidades de la UCV); los belgas Jean y André Catrysse (excelente helenista ella, lingüista y primer Director de la actualmente pujante Escuela de Idiomas Modernos de la UCV él), la alemana Federica Ritter y, no es de extrañar, en mayor número los españoles: Ángel Palacios Gross (profesor fundador de la Escuela de Matemáticas), Guillermo Pérez Enciso (fundador y

Director de la Escuela de Psicología de la UCV), Manuel García Pelayo (jurista de reconocido prestigio, quien fuera llamado por el Gobierno Español para presidir el Tribunal Supremo de ese país), el insigne abogado Antonio Moles Caubet, Pedro Grases (historiador de primera línea) y los filósofos Domingo Casanovas, Manuel Granell y el maestro Juan David García Bacca, quien fuera uno de los fundadores de la Facultad de Humanidades y Educación de la UCV, Decano de la misma facultad en el período 1958-1959, fundador del Instituto de Filosofía de la UCV y su primer Director hasta 1972, fecha de su jubilación.

Este grupo de nombres aquí citado sólo es una muestra de la pléyade de intelectuales que vinieron a América Latina a consolidar, en unos casos, o a crear, en otros, estudios científicos y humanísticos en universidades mexicanas, ecuatorianas, uruguayas, venezolanas, etc.

De Juan David García Bacca se podría decir, sin temor a equivocarse, que es quizá el intelectual más reconocido del grupo de exiliados que escogieron a Venezuela para su trabajo creador, por considerársele una de las figuras más representativa, prestigiosa, productiva y reconocida tanto en América Latina como en España; para nosotros, en especial, por haber sido uno de los padres de los estudios filosóficos en México, Ecuador y Venezuela.

García Bacca nació en Pamplona (España) en la alborada del siglo pasado, 26 de junio de 1901 para ser exactos, fue el primero de cuatro hijos del matrimonio formado por Juan Isidro García Barrancos, maestro de escuela de origen aragonés y Martina Bacca Benavide, pasa la mayor parte de su infancia en Zaragoza. Cursó estudios primarios y secundarios con los claretianos en Alagón (Zaragoza), hizo el noviciado en Cervera entre 1916-17 y luego de la prematura muerte de su padre entró en el Seminario Claretiano de Solsona, donde estudió filosofía y teología (1917-23), para ordenarse sacerdote claretiano (1925) tras dos años de estudios de Moral y Derecho, es en este Seminario donde García Bacca obtiene su formación teológica y además realiza sus primeras incursiones en las humanidades, la filosofía y las lenguas clásicas. En 1930 obtiene su doctorado en teología con la tesis *De rebus metaphysice perfectis, seu de natura et supposito secundum primum totius philosophia e principium*, publicada en Barcelona.

Siendo aún seminarista, J.D. García Bacca, por ser un estudiante destacado, es enviado a estudiar en varias universidades centroeuropeas para completar su formación teológica, filosófica y científica. En Lovaina profundiza sus estudios sobre el tomismo, corriente que por lo demás ya

había estudiado en el seminario catalán, también estudia en Alemania, Suiza y Francia a fin de completar su formación con estudios de lógica, matemática y física; en esta época de su vida hace el esfuerzo por lograr una síntesis entre el tomismo y las teorías de la ciencia moderna.

En 1934 recibe el título de licenciado en filosofía en la Universidad de Barcelona, doctorándose un año después, en la misma universidad, con la tesis *Ensayo sobre la estructura lógico-genética de las ciencias físicas*, iniciando de esta forma su destete del materno lecho escolástico. García Bacca fue Miembro del Círculo de Viena (1934-6), enseñó lógica matemática y filosofía de la ciencia en la Universidad Autónoma de Barcelona entre 1933 y 1937, convirtiéndose así en el primer español en enseñar esta disciplina con rango académico. En ese periodo publica dos obras, una en catalán y otra en castellano en esa árida disciplina. Fue tal la importancia de aquellos dos trabajos, del año 34, que merecieron la atención de Quine, a la postre, un aguerrido joven positivista, quien los reseñó en la prestigiosa revista *The Journal of Symbolic Logic*. Se trata de su obra en dos tomos *Introducción a la logística amb aplicacions a la filosofia i a les matemàtiques*, la cual fue considerada como un acontecimiento mundial. Allí trata temas como la probabilidad, el indeterminismo, las lógicas no clásicas, los métodos axiomáticos y los fundamentos de las matemáticas.

Por su parte, su *Introducción a la lógica moderna* fue usada como libro de texto en Múnich y utilizada por catedráticos como el lógico matemático alemán Heinrich Scholz, además es autor del artículo sobre lógica matemática de la Enciclopedia Espasa en 1933. Juan Nuño, uno de sus directos alumnos, nos cuenta, en una semblanza que hiciera del maestro en 1987, una anécdota que encierra, por una parte, la calidad indiscutible y la resonancia de la *Introducción a la lógica* y, por otra parte, la generosidad y compromiso moral e intelectual de García Bacca con los exiliados republicanos españoles y con la democracia. Dice Nuño:

Sucede que en 1937, en plena guerra de España, (García Bacca) asistió en representación del legítimo gobierno español al gran Congreso de Filosofía Internacional que ese año se celebró en París [...] Se encontró allí con un tal Thomas Greenwood, británico, que estaba a punto de publicar [...] unos *Fondements de la logique Symbolique* que, para decirlo diplomáticamente, se inspiraban muy de cerca de la obra [...] que había publicado en España García Bacca hacía pocos años. Parece que el aprovechado hijo de Albión pensó que al fin y al cabo los trabajos de García Bacca estaban escritos en lenguas inferiores (castellano, catalán), poco conocidas por el verdadero mundo civilizado, y que, por estar en guerra el país del autor, muy probablemente éste debería haber muerto. Si no dijo ‘anchas Castilla’, eso es lo que seguramente pensó antes de proceder al filosófico plagio. Cuál no sería su sorpresa al ver aparecer ante él, vivo y completo, al profesor García Bacca, su lejano inspirador. Pues

bien: dada la casualidad de que el inglés, además de habilísimo copista, era ferviente cuáquero, (por lo que) además de confesarle su pecado [...] le rogó que le impusiera la correspondiente y bien merecida penitencia. No se hizo pedir dos veces García Bacca: [...] le exigió al tal Greenwood que, a partir de ese momento, ayudara a cuanto republicano español se tropezara ...²

Por razones poco filosóficas, la tierra que le ha visto nacer le ve partir, dejando tras de sí un régimen al que se opondrá y el que, por reciprocidad, le censurará hasta prácticamente la muerte del, ojalá, último dictador de España. Sin embargo, García Bacca había cultivado, ya para ese entonces, una merecida fama en las Universidades de Santiago y Autónoma de Barcelona; en la primera de ellas había ganado, en febrero de 1936, antes de la guerra civil, un concurso de oposición en la cátedra de Introducción a la Filosofía, siendo para esa fecha el catedrático más joven de España, puesto que no logró ocupar, ya que se vio obligado a iniciar su destierro, que a su vez se convierte en su peregrinaje intelectual. París será la cabeza de puente para salir de Europa hacia América Latina.

Ecuador es la primera tierra americana que le acoge en los años (1939-42); en Quito conocerá a María Fanny Palacios Vascónez, con quien se casó el 3 de agosto de 1942, tras ahorcar los hábitos, de cuya unión nacieron tres hijos: Francisco, Ana Rosa y María Cristina. La Universidad de Quito será testigo de su ruptura con el escolasticismo y su creciente interés por la filosofía de la ciencia. Entre los años 1942 y 1946, García Bacca reside en México donde, en compañía de los exiliados José Gaos y Eduardo Nicol, acentúa su lucha contra la dictadura franquista, sin olvidar su tarea de filósofo, pues impartió clases en la Universidad Nacional Autónoma de México. En la capital azteca agrega a su producción intelectual un conjunto de traducciones de filósofos griegos, destacándose algunos diálogos de Platón.

En 1946, la Universidad Central de Venezuela invita al maestro para que enseñe filosofía; desde aquel año, García Bacca dictó cátedras de filosofía griega, introdujo el pensamiento hegeliano-marxista en nuestro país, así como los estudios de lógica y filosofía de la ciencia, sin olvidar a Heidegger, Husserl, Sartre, entre otros, y dio inicio a los estudios sistemáticos del pensamiento filosófico latinoamericano, hasta 1971 cuando fue jubilado por las impuestas autoridades universitarias, para castigar su honestidad y rectitud moral e intelectual, al haberse negado a ingresar al campus universitario mientras estuviese ocupado por las fuerzas militares gubernamentales.

² NUÑO, Juan, “*Semblanza*” 1987

Entre 1947 y 1962 había ejercido paralelamente la docencia en el Instituto Pedagógico de Caracas (*ad honorem*) y además ejerció el cargo de decano encargado de la Facultad de Humanidades a la caída de la dictadura de Pérez Jiménez desde febrero de 1958 hasta mayo de 1959. Se nacionalizó venezolano el 29 de febrero de 1952. Fue fundador y director del Instituto de Filosofía y de la Biblioteca, que actualmente lleva su nombre, desde 1956 hasta 1972. Había aceptado ser director de la Escuela de Filosofía, pero ciertos acontecimientos mezquinos le hicieron renunciar a tal cargo. En una extensa carta, dirigida al decano Dr. Miguel Acosta Saignes, que he leído en su expediente de la Facultad de Humanidades y Educación de la UCV, puede uno percatarse de la honestidad intelectual y moral, así como del interés y deseo que tenía el maestro por la concordia y armonía en su Facultad:

... creí, con candidez no muy de loar a mi edad, que mi ejemplo de aceptar la dirección de la Escuela con la finalidad específica de concordia sería seguido de una política de concordia también hacía y en el Instituto... No han sido menester quince días para persuadirme de que el campo de discordia se había desplazado, con velocidad acelerada, de la Escuela al Instituto. De tal desplazamiento me siento, ante todo, responsable o culpable por mi aceptación de la dirección de la Escuela; y segundo, responsable ante el Instituto mismo, sobre el que, por mi renuncia. He desatado una tempestad de problemas personales y partidistas.

Al morir el dictador Franco, García Bacca volverá a España en varias ocasiones, la primera en el verano de 1977. En su patria natal recibe una serie de reconocimientos, entre los que destacan: la Gran Cruz de la Orden de Isabel la Católica en 1982, la Medalla de Plata de la Universidad Autónoma de Barcelona en 1984, un homenaje de la Facultad de Filosofía de esa Universidad en 1985 como profesor y primer doctor de la misma, también la investidura como Doctor *Honoris Causa* por la Universidad Complutense de Madrid en 1985, el nombramiento como miembro del Consejo Asesor del Instituto de Filosofía del CSIC en Madrid en 1990 y le fue impuesta la Medalla de Oro de Navarra ese mismo año, como detalle histórico, recordemos que su biblioteca fue donada a la Universidad de Navarra por su hija en 2011.

En nuestro país, García Bacca realiza lo que puede ser considerada su producción intelectual más importante. La Biblioteca Central, con el cofinanciamiento de la Presidencia de la República, edita en doce tomos la traducción con notas y claves hermenéuticas de todos los diálogos de Platón, sumándole a esto la publicación de los *Fragmentos de los Presocráticos*, *Nueve Filósofos Contemporáneos y sus temas*, *Siete Modelos de Filosofar*, *Introducción literaria*

a la Filosofía, *Lecciones de Historia de la Filosofía* (2 tomos), y su monumental obra en el área de la filosofía de la ciencia, *Teoría y Metateoría de la Ciencia* (2 volúmenes).

Desde 1982 hasta 1992, fecha de su lamentable desaparición, la editorial catalana Anthropos había publicado 18 obras de su repertorio intelectual, cuyo catálogo cubre más de quinientos títulos.

La obra de García Bacca debe considerarse como una perspectiva teórica que abarca tópicos diferentes. Esta característica de su obra que le hace parecer fragmentaria, analítica y asistemática, produce un sentimiento de frustración para quien realiza una lectura superficial o para quien busca un tratamiento cerrado y sistemático de los problemas filosóficos. Por el contrario, es esta característica lo que les da vigencia a sus planteamientos. Al dejar abiertos los problemas, invita al lector a buscar sus propias conclusiones, es por ello que el propio autor considera su labor filosófica como una obra abierta, que deja entre ver un sin número de desarrollos y que configura un conjunto infinito de sugerencias.

El estilo filosófico literario de la escritura del maestro, su buen castellano, el uso de metáforas y analogismos, la creación de vocablos y expresiones que solo son comprensibles si nos adentramos en la lectura de la misma obra, configuran las características muy peculiares y el sello distintivo de la obra del maestro García Bacca.

Por otra parte, no podemos dejar escapar la extremada originalidad de la obra de nuestro autor. Originalidad en los planteamientos, en el desarrollo de ideas propias, en interpretaciones críticas de ideas ajenas, en análisis y deducciones de teorías filosóficas harto complejas y, por sobre todo, la extensión de su reflexión filosófica a terrenos complejos y especializados, que van desde la escolástica, la metafísica, la teoría del conocimiento, el estudio y reflexión sobre las ciencias formales, sus propuestas para comprender los desarrollos de las ciencias físico-naturales, por considerar estas últimas indispensables para la realización de toda investigación filosófica. En este campo, cabe recordar su tesis doctoral sobre la estructura lógico-genética de las ciencias físicas y sus ulteriores estudios sobre la teoría de la relatividad, la teoría cuántica y el principio de la indeterminación, así como sus trabajos sobre historia de la ciencia y su estructura y, por último, sus investigaciones sobre la técnica como aplicación práctica de la ciencia teórica.

García Bacca tuvo también como preocupación a la historia de la filosofía. En este campo, nuestro autor nos presenta el pensamiento de los grandes filósofos estructurados según planes, analizando el pensamiento de los autores y de las distintas épocas filosóficas, enfrentándolos a su propia concepción, lo que le otorga un grado de toma de posición que es la negación de todo tipo de neutralidad o imparcialidad, respecto de las teorías o hechos filosóficos.

Su aporte al estudio de los pensadores venezolanos se encuentra en las siguientes obras: *Simón Rodríguez. Pensador para América*, 1978; *Los clásicos griegos de Miranda (Autobiografía)*, 1969. *La Doctrina de la Justa Guerra contra los Indios en Venezuela (Tres documentos inéditos del Archivo del Palacio Arzobispal de Caracas)*. Traducción de las notas latinas, 1954; Briceño, Alfonso: *Disputaciones metafísicas (1638)*. Traducción del original latino e introducción, 1955). Uno de los aportes fundamentales para comprender el quehacer filosófico venezolano desde sus inicios nos lo legó el maestro con su *Antología del Pensamiento Filosófico Venezolano*, en tres volúmenes: *Vol. I: Siglos XVII-XVIII*. Traducción del latín, introducción sistemática, prólogos históricos y selección de textos, en este volumen recoge con extensión, fidelidad y prolijo detalle el pensamiento filosófico de Alfonso Briceño, trujillano del siglo XVIII, Agustín de Quevedo Villegas -teólogo y filósofo franciscano, representante de la filosofía escotista en la Venezuela-, de Coro, siglo XVIII; Tomás Valero, tocuyano de ese mismo siglo; Antonio Navarrete fraile franciscano caraqueño, siglo XVIII-XIX... 1954. *Vol. II: Siglos XVIII: Suárez y Urbina*, 1964. *Vol. III: Siglo XIX: Andrés Bello*, 1964.

Realizó además un trabajo sobre los pensadores colombianos de la colonia *Antología del pensamiento filosófico de Colombia (de 1647 a 1761)*. Selección de manuscritos, textos, traducción del latín e introducción, 1955.

La producción filosófica de García Bacca ha estado siempre acompañada por un trabajo laborioso que, en nuestro mundo hispánico, fue recibido afortunadamente con beneplácito; se trata de la traducción al castellano de las obras de los filósofos griegos y latinos, traducciones que incluyen, en muchas ocasiones, un conjunto de notas y claves hermenéuticas que constituyen un “aparato crítico” de la traducción, que no se limita a ser un mero comentario de dificultades, sino una verdadera reflexión filosófico-lingüística de gran originalidad. Son innumerables sus traducciones, de todas ellas, sin embargo, no cabe duda alguna que la traducción completa de las obras de Platón representa un estudio titánico, que no había sido completado por filósofo alguno

en lengua castellana, hasta la fecha, empresa esta sólo comparable al esfuerzo de traducción al alemán de los diálogos realizado por el filósofo Friedrich Schleiermacher a comienzos del siglo XIX.

Muchos profesores de filosofía, antiguos discípulos y posteriormente colegas del maestro en la UCV, colaboraron en la revisión de la traducción de algún o algunos de los diálogos de Platón, tan magistralmente traducidos por él. Sin embargo, me cabe el honor y el infinito placer intelectual de haber colaborado, por tres años ininterrumpidamente, en la tarea que me encomendó el gran helenista: ser el “revisor general de las obras completas en sus aspectos filosófico y técnico”. Durante ese tiempo aprendí no sólo a admirar y respetar al maestro, sino a comprender que estaba ante la presencia de un verdadero sabio; sabiduría que mostraba al hablar, escribir y actuar. A pesar de nuestra diferencia de edad, García Bacca me honró con su amistad, me regalo en privado algunas anécdotas de su vida académica, las cuales he visto impresas en su libro póstumo, publicado por Anthropos y el Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico de la UCV: *Confesiones. Autobiografía íntima y exterior*. Por último, su calidad humana se me mostró plenamente cuando, durante mi estadía en su nativa España, me escribía narrándome con su inigualable estilo los acontecimientos que acaecían en Venezuela. Creo que esta era una forma en que un español desterrado contra su voluntad le tendía su brazo a un venezolano, voluntaria y temporalmente alejado de su tierra.

No cabe duda de que García Bacca tiene que ser referencia obligatoria cuando se quiere hablar de filosofía o de estudios humanísticos en lengua española.

Ahora bien, pareciera ser una contradicción decir que García Bacca fue un maestro y al mismo tiempo señalar que no dejó escuela de discípulos o seguidores. Este aparente contrasentido tiene su filosófica razón de ser, ya que el maestro nos exhortaba a pensar por cuenta y responsabilidad propias. Por ello, muchos de los que tuvieron la oportunidad de escucharle en las aulas, o leyeron sus obras con atención, aprendieron a pensar por sí mismos. Baste, sólo a manera de ejemplo, recordar la obra de hombres de la talla de Juan Nuño, Héctor Mujica, Ludovico Silva o Federico Riu, lamentablemente fallecidos mientras se encontraban en plena producción intelectual, quienes recibieron del maestro las enseñanzas que les condujeron por las sendas de la crítica y el pensamiento propios. En todos ellos vemos la enseñanza del maestro, en el sentido de que representan aspectos distintos y plurales de la filosofía, y por haber

aprendido a asumir posiciones filosóficas con responsabilidad personal, tanto en lo moral como en lo intelectual.

De esta manera, se muestra vigente aquella frase de García Bacca de que “No hay, pues, una filosofía única, perenne y eterna, sino diferentes filosofías que reflejan el proceso de recuperación del hombre de sus extrañamientos”.

En lo que atañe a su máxima esperanza de pensar por sí mismo, voy a citar en extenso un párrafo de su libro “Sobre virtudes y vicios”, publicada post mortem por la editorial Anthropos:

1. “No delegar en nada -religioso o profano, filosófico, económico, político- ni en nadie: sea Papa, Patriarca, Ayatollah, Premier de un Presidium... el pensar por cuenta propia. Que nadie se arrogue el derecho de pensar por él. Cada uno debe pensar por sí mismo, para sí mismo, consigo mismo en todo. Y tomar sobre sí la obligación de dar a los demás tal ejemplo. Recordando que el miedo a pensar sobre todo es más potente que el miedo a morir. Para la mayoría, “morir, antes que pensar. E impedir que los demás piensen más aún que hagan patentemente tal decisión de palabra impresa. Censura y Censores. Inquisidores”.
2. “No delegar en nada ni en nadie el decidir por cuenta y responsabilidad privada, o sea: renunciar a la libertad. Cargar valientemente con el don de la libertad de conciencia, sin descargarla en otro”.
“No descargar el pensamiento aceptando dogmas, credos, consignas, ni descargar la voluntad obedeciendo a mandamientos, preceptos, ritos... Los dogmas, credos, consignas alivian el peso de pensar, la obediencia alivia el peso de decidir”.
3. “No poner límites a la imaginación, entendiendo por esta palabra “inventiva”; la originalidad, la inventiva, es uno de los recursos humanos inagotables... No aceptar nada que se lo dé por perfecto, definitivo, tradicional, sagrado o venerable. Venga de la autoridad que sea, religiosa, política, económica... sea Libro Sagrado, Rito, Práctica, de Antiguo, Nuevo Testamento, Islam, Vedas, Confucianismo, Sintoismo, Chamanismo...”³

La edad, que pareciera menguar las fuerzas físicas e intelectuales de los seres humanos en general, no pareció haber sido unas cortapisas en nuestro maestro, en efecto, en los últimos años de su vida fue tan prolijo como en su juventud; además, podemos considerar que en sus últimos títulos introdujo un conjunto de sugerencias, reflexiones e ideas que resultan ser un atractivo para seguir trabajando como homenaje a su figura y como ampliación de su aporte intelectual. Brevemente, voy a dedicarle algunas líneas a sus trabajos sobre Filosofía de la Técnica, su Antropología Filosófica y su Filosofía de la Música.

³ GARCÍA BACCA, Juan David *Sobre virtudes y vacíos: tres ejercicios literario-filosóficos*. Barcelona, España, Anthropos editorial, 1983, prólogo, pp 6-7

Su propuesta filosófica de la técnica, de aparentemente cuño orteguiana, es una visión positiva de la misma, considerada como principio civilizador que lejos de ser una amenaza para la humanidad es presentada como la herramienta con que cuenta el hombre actual para adaptarse al “paisaje artificial” en forma continua.

Podemos afirmar, sin temor a equivocarnos, que toda la obra de García Bacca está atravesada por una visión antropológica, visto el hombre desde una posición histórica que transita desde el hombre griego, el medieval, el renacentista, el moderno y el actual integrados en una muy singular manifestación de la evolución de la especie humana. Nos decía García Bacca, hablando de la separación artificial de carreras en la universidad, que la Escuela de Antropología pertenecía por derecho propio a la Facultad de Humanidades, que de alguna manera la filosofía no era sino el estudio del hombre y todas sus manifestaciones culturales.

En 1990, dos años antes de su fallecimiento, fue publicada la extensa obra dedicada a la música, bajo el título *Filosofía de la Música*, una especie de antropología de la música que sigue el esquema histórico del maestro; divide a la música en: divina y divino de (Grecia), sagrada (400 a 1600 dC), artificial (orquestal moderna) y músicas artificiosas (formalistas, serial, dodecafónica, estructural, estocástica y electrónica). La riqueza de esta obra, además, se manifiesta, por una parte, en que relaciona a la música con la matemática, la lógica y la física y, por la otra, en el diálogo fructífero que realiza García Bacca con autores como Schenker, Schonberg, Adorno, Bloch, Langer, Stockhausen, inter alia.

En nuestro país García Bacca recibió un sin número de reconocimientos, entre los cuales cabe destacar: Miembro correspondiente de las Academias de Ciencias (1955) e Historia (1955); Casa de Bello (1974); Gran Corazón de la Orden Libertador, Doctor *Honoris Causa* de la UCV, la Orden Andrés Bello y 27 de julio, así como la condecoración Augusto Pi Suñer del Pedagógico de Caracas, el Diploma Labor Universitaria, que otorga la Universidad Simón Bolívar; fue Premio Nacional de Literatura (1978) en reconocimiento a su extensa obra filosófica-literaria. En julio de 1981 la Facultad de Humanidades creó la cátedra que llevó su nombre y se le dio su nombre a la biblioteca de los postgrados de la misma Facultad.

Los reconocimientos a la obra y vida ejemplar de nuestro maestro se extienden por Europa y América. Entre otras, fue miembro de la Sociedad Matemática Española (1933), de la Sociedad Matemática Mexicana (1943), miembro del Colegio de México (1942-1947), del

Hispanic Society en Washington (1962), L'Institut International de Philosophie, París (1962), Sociedad Europea de Cultura, Roma (1953), Sociedad de Epistemología Argentina (1952), Sociedad Filosófica Argentina (1953), Instituto Panamericano de Cultura (1950), Instituto de Cultura Americana, Bolivia (1950), Del Centro de Estudios Humanísticos de la Universidad de Nueva León, Monterrey (1964), Instituto Brasileño de Filosofía (1964), Sociedad de Filosofía Alemana (1952), Gran Cruz al Mérito (Ecuador), Miembro de la Academia (platónica), Grecia.

Quisiera dar los últimos toques a esta contribución señalando que quizá la obra de García Bacca pudiera ser considerada como un ave exótica y rara en proceso de extinción, fundamentalmente, porque este siglo que recién se inicia exige una dedicación cada vez más unidimensional para lograr éxito en una disciplina, o la especialización alienante como forma única de competir en mercados tecnológica y humanamente restringidos; donde, en resumen, cada vez tienen menos cabida mentalidades pluridimensionales, renacentistas, como García Bacca, quien salto de la teología a la teorización de la física y la matemática, de la historia de la filosofía universal a historias de pensamientos filosóficos locales y particulares, que cultivó los grandes sistemas filosóficos desde la antigüedad hasta el siglo XX, que vio a la literatura, la música, la economía, la ciencia físico-natural y a la tecnología con ojos filosóficos, pero que, a su vez, ensanchó el espectro filosófico con luz emanada de las ciencias, las técnicas y las artes. En fin, un pensador universal que afortunadamente nos ha legado una obra que ha marcado y seguirá marcando el camino para la reflexión filosófica, científica y humanísticas en Venezuela, América Latina y el mundo en general.

Por último, quiero leerles dos pensamientos del propio García Bacca que le retratan muy bien:

Estoy llegando... 'a saber que no sé nada', a pesar de haberme creído, durante muchos años, que sabía teología, filosofía, música, física, matemática, griego, latín.
Yo diría que he sido un aparato de atrevimiento en todos los órdenes. Mi vida ha sido un atrevimiento constante contra todo.

Textos y documentos

Impresiones

Blas Bruni Celli. Celador del destino
de la Universidad Central de Venezuela

Deyvis Denis
(Universidad Central de Venezuela)

BLAS BRUNI CELLI. Celador del destino de la Universidad Central de Venezuela

Deyvis Deniz Machín

vagonesdeltiempo@gmail.com

¿Qué arte te es propio? Ser bueno. ¿Y de qué otro modo sucedería eso que [no sea] como consecuencia de los principios; tanto de los que versan sobre la constitución de la entera naturaleza como de los que versan sobre la constitución particular del hombre?

Τίςσου ἡ τέχνη; Ἀγαθὸν εἶναι. Τοῦτοδὲ πῶςἄλλωσγίνεται ἢ ἐκ θεωρημάτων, τῶνμὲν περὶτῆστοῦὄλουφύσεως, τῶνδὲ περὶτῆσιδίας τοῦἄνθρώπου κατασκευῆς;

M. Ant. XI5



‘Bruni Celli en su biblioteca’.

Fotografía cortesía de María Eugenia Bruni.

Emigrar, aunque parece un hecho relativamente contemporáneo, propio de las sociedades que deben su configuración sea –entre otras circunstancias más o menos objetivables– a la revolución industrial, sea a conflictos sociopolíticos de muy diversa índole, uno al que periódicos, televisoras y –más recientemente– redes sociales, en la sociedad del espectáculo, dedican –de cuando en cuando– su atención, es, empero, un fenómeno extremadamente complejo inherente desde el inicio de los tiempos a la condición humana: moverse o desplazarse voluntariamente es, zoobiológica y antropológicamente, un rasgo distintivo del reino animal. De este fenómeno se beneficia, xenofobia al margen, toda sociedad; y la venezolana del siglo pasado representa no una excepción, sino un caso entre muchos otros.

BLAS BRUNI CELLI. Celador del destino de la Universidad Central de Venezuela.

Las líneas que siguen a continuación sólo bosquejan gruesamente algunos trazos de un venezolano de excepción, uno que, siendo hijo de emigrantes italianos, quienes por razones económicas dejaron atrás Vibonati –Li-Bonato, Libonati, Bonati, pueblo en la Campania ya sea, en origen, de colonos romanos o quizá incluso de fenicios, ya sea, posteriormente, repoblado por emigrados calabreses o sicilianos– para asentarse al cierre del siglo XIX en Anzoátegui, población del estado Lara, enalteció el gentilicio venezolano con su obra y vida académica: Blas Bruni Celli, Doctor en Medicina (1950) y en Filosofía (2005), ambos por la Universidad Central de Venezuela, su querida alma mater; Bruni Celli, nació el 3 de junio de 1925 –en la antedicha población del estado Lara– y falleció, en Caracas, la mañana del 17 de enero de 2013.

Bruni Celli fue individuo de número –de entre otras sociedades académicas– de la Academia Nacional de Medicina (1965), de la Academia Nacional de la Historia (1965), de la que fue eventualmente Presidente (1978-1983), de la Academia de Ciencias Físicas, Matemáticas y Naturales (1977) y de la Academia Venezolana de la Lengua, Correspondiente de la Española (1998), de la que también fue Presidente (2009-2011). De su ingente y valiosa contribución bibliográfica pueden –de entre muchos otros trabajos– destacarse: Venezuela en cinco siglos de imprenta (1998); las compilaciones, por una parte, de las obras completas del Dr. José Vargas, y las del Dr. Adolfo Ernst (1986), por otra; Imagen y huella de José Vargas (1984); Bibliografía hipocrática (1984); Historia de la facultad médica de Caracas (1956). Asimismo –y no menos relevante que los anteriores–, Elementos de ética, extractos de Estobeo y glosas de la Suda de Hierocles el estoico (2014), una edición bilingüe griego-español –la única hasta el momento–

con traducción y comentario crítico, trabajada junto con Javier Aoiz y con quien escribe, que desafortunadamente Bruni Celli no pudo ver publicada, pues la muerte se interpuso, impidiéndole colaborar en la culminación, revisión y edición final. La muerte, igualmente, le impidió concluir –entre algún otro trabajo que al momento le ocupaba– no sólo una revisión y actualización de la Bibliografía hipocrática, sino también una edición crítica dedicada al *De natura hominis* de Nemesio de Emesa, obra –de gran relevancia historiográfica– a cuya preparación Bruni Celli había ido dedicando largos e intensos intervalos de tiempo. Con mayor fortuna contó, empero, Relaciones de méritos y servicios de funcionarios de España en Venezuela, publicada postmortem por la Real Academia de la Historia (2015).

Otra obra –si bien no escrita, pero de valor incalculable– que vio la luz también en España (2016-2017), y que bajo el título ‘Ojo x Lente’ se exhibe –actualmente online– en el Museo de Medicina Infanta Margarita, es la denominada ‘Colección Bruni’ de microscopios, los cuales ascienden a un total de varias decenas de ejemplares que testimonian tanto la evolución del instrumental entre los siglos XVIII y XX como la sensibilidad intelectual de Bruni Celli.

Su fecunda y cuidada obra, así como su cultivada vida, consagradas ambas al estudio, promoción y divulgación del saber y de los valores propiamente humanos, consagradas –para parafrasear y hacerme eco de alguna de sus palabras y, desde luego, una de sus más firmes convicciones–, sin más, a dimanar o difundir luz frente a las tinieblas en la búsqueda de “esa insondable aletheia, ese eterno espejismo que incansablemente perseguimos”¹, le hicieron merecedor no sólo de aprecio y admiración, sino también de los más altos reconocimientos. Entre ellos –y solo por mencionar algunos– se cuentan –por orden jerárquico– las Órdenes y los Premios siguientes: Libertador (Gran Cordón, 1974), Francisco de Miranda (Gran Cordón, 1977), Andrés Bello (Segunda Clase, 1967), José María Vargas (1975), Diego de Lozada (1980), Jacinto Lara (1965), Universidad Central de Venezuela (1998); Premio Alma Mater (Universidad Central de Venezuela, 2009), Premio Excelencia Médica (2011), entre tantos otros.

Bruni Celli, apasionado de la música –y muy especialmente de las Cantatas– de Johann Sebastian Bach, fue médico (patólogo y oftalmólogo), historiador, filósofo e incluso político, responsable –por breve tiempo–, en virtud de su dilatada experiencia como Jefe de Servicios –

¹ Palabras pronunciadas en la sala Francisco de Miranda de la Universidad Central de Venezuela al momento de recibir el Premio Alma Mater (2009).

entre otros– del Hospital Carlos J. Bello de la Cruz Roja Venezolana (1952-1980) o del Hospital Vargas de Caracas (1956-1980), del Ministerio de Sanidad y Asistencia Social (1974-1975); pero, ante todo, Bruni Celli fue Maestro. Lo fue en el sentido etimológico y más verdadero del término: uno, pues, que en grado sumo conocía y ejercía su oficio, il suo mestiere, con diligente competencia; uno que, además de ello, al hacerlo según estándares deontológicos, compartía y transmitía, gentil y afablemente, saberes y experiencias a la par que consejos y constante aliento, convencido de que la tradición se nutre y requiere de la renovación permanente, del paso del testigo. En tal sentido, Bruni Celli fue un hombre políticamente comprometido con el paradigma de formación cívica y republicana, el cual comunicaba ya sea en las aulas de la Universidad Central de Venezuela, casa de la que, sintiendo –confesaba– “orgullo ucevista muy auténtico”², no dejó “un solo instante de rondar por sus senderos, de celar su destino, de amar su nobleza y de sentir el calor fecundo de sus fuegos sacrosantos”³, ya sea en las de la Universidad de Cambridge (1988-1989), en el Palacio de las Academias o, para quienes tuvimos la dicha de ser –además de alumnos– estrechos colaboradores y, sin importar la diferencia de edad, discípulos, compañeros y amigos, ya sea incluso en la acogedora biblioteca de su casa, otra obra de inestimable valor que muy poco tiene que ver con el coleccionismo.

En suma, antes que un emigrante o –permítase– un demigrante o un semigrante, scil. emigrare, demigrare, semigrare, dado que nunca decidió abandonar cuanto consideró su hogar, Bruni Celli fue, si bien un inmigrante que se desplazó desde el interior a la capital del país para cursar –inicialmente– el Preuniversitario en Ciencias Biológicas en el Colegio La Salle de Tienda Honda (1943-1944), un –permítase– remigrante, scil. remigrare, es decir, uno que siempre regresó al país, pero especialmente al alma mater que contribuyó en su formación y a la que Bruni Celli, “compartiendo experiencias con ilustres maestros, compañeros y discípulos de muchas generaciones”⁴, entregó plazeramente gran parte de su ejemplar vida, una a la que esta modesta semblanza rinde –a la espera de una detallada biografía– un modesto homenaje: si Bruni Celli nunca quiso abandonar su alma mater, quizá nuestro mejor homenaje sea mantener viva su memoria y –si fuera posible– proseguir sobre sus huellas.

² *Ibídem.*

³ *Ibídem.*

⁴ *Ibídem.*

Heidegger en Venezuela.

Recuerdos de cinco décadas

Alberto Rosales
(Universidad Central de Venezuela)

Heidegger en Venezuela. Recuerdos de cinco décadas¹

Alberto Rosales

La historia de la filosofía venezolana en los últimos decenios está aún por escribirse. No hay todavía una exposición ponderada de lo ocurrido en ellos. Las opiniones que se suele emitir sobre ese tema son casi siempre juicios despectivos acerca de las tendencias contrarias o alabanzas desmesuradas sobre los amigos. No existe siquiera una apreciación crítica de las obras publicadas que, a través de un análisis de su contenido y de sus logros, distinga sus aciertos de sus errores, reprochando estos y encomiando aquellos. Ninguna de esas tareas puede ser cumplida en pocas líneas. Para hablar sobre la presencia de Heidegger en el pensamiento venezolano, me veo pues casi forzado a anotar simplemente mis recuerdos personales sobre el camino recorrido en esas décadas, cuyo inicio coincide con mis pasos iniciales hacia la filosofía

Uno de los primeros escritos de filosofía que cayó en mis manos, a mediados de los años cuarenta, fue un artículo de García Bacca publicado en la Revista Nacional de Cultura. Se trataba de un ensayo sobre la nada en Heidegger, tal vez en torno a su lección “¿Qué es Metafísica?” Algún tiempo después, encontré algunas referencias marginales a Heidegger en mis lecturas de Ortega. Por ese entonces había terminado la segunda guerra mundial y empezaban a llegar los ecos del existencialismo de Sartre y, con él, alusiones cada vez más expresas a Heidegger y Husserl. Esos autores, junto con Ortega y Unamuno, figuraban frecuentemente en mis diálogos de adolescencia con Carlos Leáñez y César Manduca, Ángel Viso y Omar Tourón, y luego con Ernesto Mayz, a quien conocí por esa misma época. En el curso que éste dictaba en el Liceo 'Andrés Bello', así como a través de nuestras conversaciones, adquirí una visión más precisa de los pensadores fenomenológicos.

Nuestro interés por esos pensadores nacía de la atmósfera espiritual de la época, que encontraba en ellos respuestas a sus inquietudes. Pero más allá de ese entusiasmo epocal, compartido por muchos, algunos pocos encontramos luego en la lectura de Heidegger y Sartre una apasionante visión de los fenómenos humanos, una manera de filosofar dotada de una concreción no conocida hasta entonces, y, sobre todo, el audaz replanteo de las cuestiones últimas a partir ya través de ese análisis del ser humano. Hoy, después de tantos años, cuando ha

¹ Publicado en *Encuentros* 13, 1992.

pasado ya ese temprano entusiasmo, admiro aún en Heidegger la radicalidad con que ha planteado y desarrollado las preguntas fundamentales, por más lejos que esté yo *de* algunas de sus respuestas.

Fenomenología, historicismo y existencialismo eran las corrientes filosóficas de las que más se hablaba en la Escuela de Filosofía, que acababa de fundarse en la Universidad Central. El historicismo orteguiano estaba representado por Manuel Granel, mientras que García Bacca exponía frecuentemente a los pensadores fenomenológicos. A fines de 1949, cuando cursaba aún el último año de bachillerato, asistí como oyente a algunas sesiones de un seminario sobre las *Meditaciones Cartesianas* de Husserl, que García Bacca dictaba en esa nueva Escuela. Él fue, al menos hasta 1957 cuando escuché su curso de metafísica, el principal divulgador de la filosofía fenomenológica en nuestro país. A través de sus lecciones universitarias, como de muchos de sus libros de esa época, empezó a conocerse el pensamiento de Husserl, Heidegger y Hartmann, en un país que había vivido durante muchas décadas en un estado de virginidad filosófica. Sus clases, pronunciadas en tono monacal, eran formalmente perfectas y de gran erudición. Su saber en los campos más diversos parecía predestinarle para grandes creaciones. Pero García Bacca, como muchos pensadores de aquella época, estaba cautivado por el lenguaje de Heidegger, por sus interpretaciones, a menudo violentas, pero iluminadoras. De allí la inclinación de nuestro ilustre maestro por chirriantes neologismos, por exégesis originales pero caprichosas, que rara vez iluminan las profundidades de la filosofía a través de un análisis cuidadoso de los textos. Esto ha echado, infortunadamente, fama de arbitrariedad y extravagancia sobre sus exégesis y traducciones. Sin embargo, a juzgar por los frutos que han dado algunos de sus alumnos de aquellos años, su enseñanza fue muy exitosa. Al hacer tales juicios sobre la influencia de un maestro sobre sus alumnos no hay que olvidar que la enseñanza, como toda comunicación humana, depende en buena parte de la calidad de los interlocutores, así como de la atmósfera espiritual de la época. Diez años más tarde, en los estudiantes de los sesenta, el mensaje de García Bacca hubiera caído en el vacío, como efectivamente ocurrió.

Entre aquellos que comenzaron entonces a interesarse en la filosofía de raigambre fenomenológica, Ernesto Mayz, Federico Riu y yo, además de estudiar los textos, llegamos con el tiempo a escribir trabajos mayores, que han influido en cierto grado en el país y/o en el extranjero. En la formación de los tres tuvo un papel importante el entonces indispensable viaje a

Alemania, la experiencia de una manera rigurosa de hacer filosofía, el conocimiento de grandes profesores y el contacto con ese pueblo y su cultura. El primero en hacer esa experiencia fue Ernesto Mayz, quien se marchó a Göttingen en 1950, para estudiar con Hartmann. Como éste falleció poco después, Mayz terminó por residenciarse en Freiburg, donde estudió con Fink, Ulmer y Szilazi. Allí escuchó también la primera lección que Heidegger dictó después de la guerra, titulada “¿Qué significa pensar?” A su regreso, en 1952, Mayz traía ya bastante adelantado su trabajo doctoral sobre Husserl, que apareció como libro en 1954 bajo el título de *Fenomenología del conocimiento* (reimpreso en 1975) y que tuvo cierta repercusión en Francia. Su tema fundamental es el conocimiento como constitución del objeto. Luego, en 1960, apareció su interpretación del “Ser y tiempo” de Heidegger, en un volumen de cuatrocientas páginas, titulado *Ontología del conocimiento*. Ella es la exposición más amplia del Heidegger temprano escrita en el país.

Para Riu y para mí los años cincuenta fueron sobre todo una década de formación. Él había ingresado a la Escuela de Filosofía en 1949; yo lo hice al año siguiente. A pesar de que no seguíamos siempre los mismos cursos, estudiábamos y dialogábamos con frecuencia sobre cualquier tema. Tanto él como yo, después de iniciamos en la lengua alemana con la Dra. Ritter, hacíamos nuestros primeros ensayos de leer a Heidegger en el original. En 1953 y gracias a una beca alemana, viajé a Freiburg, donde seguí cursos durante un año con Fink, Ulmer, Szilazi, Welte y Reiner. Aparte de la primera “Crítica” kantiana, leí en esa época la genial, pero violenta, interpretación de Heidegger sobre Kant. Mientras yo regresaba a Caracas, en el verano de 1954, Riu viajaba a Freiburg, donde entre otros cursos pudo escuchar, en el semestre de invierno de 1955/56, la lección que Heidegger dictó sobre “El Principio del Fundamento”. A su regreso, en 1956, inició sus actividades como docente en la Escuela de Filosofía, donde desde hacía algunos años enseñaba Mayz, especialmente la fenomenología husserliana. A fines de 1957, en aquella época tan trágica para el país, y después de terminar mi licenciatura, regresé a Alemania con el propósito de hacer estudios más profundos sobre Husserl y Heidegger. Entonces conocí en Colonia a Landgrebe y Volkmann-Schluck, a Biemel y a Lakebrink, quienes habían de ser mis maestros durante varios años y a los que debo mucho en mi formación.

Cuando después de tres años entrevisté lo que fue más tarde el tema de mi tesis doctoral, regresé a Caracas en 1960, donde la atmósfera social y cultural había cambiado totalmente,

también para la filosofía. La caída de la dictadura condujo, entre otras cosas, a abrir las universidades a lo que suele llamarse las ‘clases populares’. Esa decisión, cuya justicia social es innegable, masificó sin embargo desde entonces las aulas e hizo bajar el nivel de los estudios y de sus resultados, especialmente en las disciplinas más frágiles y sofisticadas como las Humanidades. Ello ha ocurrido en mayor o menor medida en todas partes. Pero en Venezuela esa decisión agudizó e hizo más visible una falla permanente: nuestros jóvenes suelen llegar a las universidades con escombros de la tradición cultural y sus cabezas han sido pervertidas por la escuela y el bachillerato. En tal situación el estudio y la divulgación de la filosofía en general se hizo entonces más precaria, si no estéril. Y ello se agravó, además, por el auge del marxismo. El estudio serio de la filosofía marxista hubiera sido un enriquecimiento; en cambio, el poder político de los marxistas –de los ‘idealistas’ y los resentidos sociales, de los amedrentados y los oportunistas– llevó la vida universitaria a niveles de grosería y violencia antes nunca vistas. La filosofía no tenía ningún chance, donde la actitud general de los jóvenes era la adhesión semi-religiosa a una concepción del mundo, que les era presentada como la verdad definitiva de la historia. El interés por las filosofías fenomenológicas decayó y desapareció entonces, sin que ellas hubieran sido atacadas y vencidas en un debate de ideas por el marxismo, y luego por el neopositivismo o la filosofía analítica. Con honrosas excepciones esa mudanza de filosofías no fue otra cosa que un ir y venir de modas culturales. Hoy en día, cuando el auge de esas tendencias ha pasado, la nueva moda es el postmodernismo y mañana será otra cosa la que dará que hablar en los corrillos.

Además, a comienzos de los sesenta se produjeron algunos cambios de importancia en los representantes de la tendencia fenomenológica. García Bacca, quien había sido hasta entonces su principal divulgador, se convirtió de la noche a la mañana, inspirado por los aires del 58, en un entusiasta del marxismo. Y a pesar de que su “Metafísica estabilizada y Problemática metafísica espontánea” (1963) está influida decisivamente por Heidegger, su oposición contra éste se inicia en esa misma época.

Por esos años Riu se aproxima primero a la posición política de la izquierda y luego a la filosofía marxista, a Lukacs y al Sartre de la Crítica de la razón dialéctica. Su tesis doctoral sobre Heidegger (1962) era una exposición detallada de “¿Qué es metafísica?” y no contenía, hasta donde yo recuerdo, crítica alguna. Esa posición se refleja aún en 1966 en su libro *Ontología del*

siglo XX. De hecho, hasta su obra sobre Ortega (1985), Riu siguió considerando a “Ser y Tiempo” como un “libro genial”, pero su posición frente a esa obra y a Heidegger en general se hizo con los años cada vez más crítica y matizada. A pesar de su perspicacia para los matices, Riu tendía a nivelar demasiado la diferencia entre Kant y Heidegger y consideraba el a priori formal del ser humano como una estructura inmodificable por las circunstancias históricas individuales. Por ello buscó primero en Sartre y luego en los pensadores marxistas una interpretación alternativa, en la cual las “constantes fácticas” no estuvieran separadas de esas circunstancias y fueran más bien producto del devenir histórico. En un artículo de 1972 sobre la lección de Heidegger antes mencionada, Riu contrapone a la visión estática, que él cree encontrar en éste, la visión dinámica de la dialéctica. Esa es más o menos su posición en los artículos de 1981/83 sobre la polémica de Vázquez y Mayz acerca del concepto de alienación. Pero Riu estaba consciente de que la dialéctica marxista era en sí misma una alternativa problemática: si las estructuras dialécticas de la existencia humana son inseparables de los hechos históricos y sólo pueden ser abstraídas a partir de éstos, entonces se obtiene aparentemente la concreción buscada, pero el resultado no pasa de ser una hipótesis contingente, propia de las ciencias sociales empíricas; si, por el contrario, se buscan las formas a priori de la praxis, como quería Sartre, el resultado es ciertamente filosófico, pero se recae en las estructuras transcendentales estáticas (Ensayos sobre Sartre, 117 ss.) Si no me equivoco, Riu parece no haber alcanzado una claridad última sobre ese problema y las alternativas de su solución y prefirió detenerse en él, antes que ir más allá de lo que tenía por cierto. Ello es un testimonio más de su gran probidad intelectual.

Otra señal del cambio que se operó a comienzos de los años sesenta es el libro de Ernesto Mayz Del hombre y su alienación (1962), que contrapone las ideas de Heidegger y Marx en torno a ese tema. Si bien Mayz continuó exponiendo hasta 1969 su interpretación del conocimiento a partir de Heidegger, ese libro, y muchos ensayos de los años siguientes, anunciaron su progresivo alejamiento de ese autor. A partir de su vivencia de la libertad del hombre, Mayz rechaza las concepciones fundamentales del Heidegger tardío, pues cree ver en ellas el tutelaje y dominio del hombre por la verdad del Ser, esto es, la negación de la libertad. Sin embargo, como Mayz continuó manteniendo la interpretación heideggeriana de la edad moderna en el sentido de un ascenso de la voluntad de poder, que culminaría en la técnica actual, al rechazar la verdad del Ser en favor de la libertad humana, se vio forzado a fundar esa voluntad

de poder y la técnica en el hombre y su razón. Con ello el pensamiento de Mayz experimenta un giro, que le aleja de Heidegger y le hace regresar a la filosofía moderna de la subjetividad, hacia Kant y Feuerbach, Marx y Nietzsche. A partir de ese giro y de su creencia en la originalidad y en el destino heroico del hombre latinoamericano, Mayz ha ido plasmando en las últimas décadas, con fino olfato para los matices de las cosas y gran voluntad de realización, lo que tal vez podría llamarse una visión “titánica” del hombre. Sus escritos muestran cómo éste, a través de su razón, y de la técnica fundada en ella, se ha convertido casi en un semi-dios (Esbozo de una crítica de la razón técnica 1974; Ratio Technica 1983; El sueño del futuro 1984). Sin embargo, el hombre moderno, al igual que el titán de la mitología griega, tiene un destino trágico, pues su poder y su voluntad de poder le ponen en peligro de volverse esclavo de sus propios productos, y de renunciar a su condición moral al incurrir en el dominio técnico del hombre por el hombre. Ello hace necesario que se intente El dominio del poder (1980) a través de una voluntad de amor, que sería el fundamento de una nueva ética. Su último libro, sobre los Fundamentos de la Metatécnica (1990), entrevé perspectivas más optimistas. Mayz cree descubrir en algunos productos de la técnica actual impulsos que han de transformar o reproducir lo que hasta ahora ha sido la razón humana, y llevar al hombre (o tal vez al superhombre) hacia horizontes inéditos. A través de todos esos escritos ha plasmado Mayz una visión del hombre moderno sin duda original que, a pesar de sus puntos de contacto con Heidegger, ha terminado por encontrarse en las antípodas de éste. Pues si hay algo que Heidegger ha combatido es el antropocentrismo moderno, la exaltación del hombre al rango de semi-dios. Yo también tengo mis reservas acerca de esa concepción del mundo. Sin embargo, creo que Mayz ha sido, hasta el presente, el que ha ido más lejos en el intento de desarrollar una filosofía propia en la Venezuela contemporánea.

De esta suerte, ya a mediados de los años sesenta, los estudiosos del pensamiento de Heidegger en Venezuela habían tomado un nuevo rumbo. Mi camino fue completamente distinto. En 1967, después de una segunda estadía en Colonia, pude terminar mi trabajo doctoral sobre la diferencia ontológica en las obras tempranas de Heidegger, el cual fue publicado luego, en 1970, en Ámsterdam bajo el título de “Transzendenz und Differenz”. Como renuncié por varias razones a traducirlo al español, ese libro permanece casi desconocido en el ámbito de nuestra lengua, mientras que ha sido leído y citado en otros.

No es fácil para mí hablar sobre mi relación con el pensamiento de Heidegger desde esa época, porque mis experiencias al respecto no han cuajado aún en un resultado definitivo, y no creo que en este campo deba hablarse de lo que se quisiera hacer, sino de lo que se ha hecho. Por ello me limitaré a esbozar el camino recorrido tal y como él puede ser visto en los trabajos publicados por un observador cualquiera.

Esos trabajos se mueven en varias direcciones. En primer lugar, algunos de ellos tratan de aclarar y explicar el ‘giro’ del pensamiento de Heidegger, esto es, el tránsito de la filosofía trascendental de “Ser y Tiempo” a lo que sus escritos posteriores llaman la verdad del Ser. Aparte de escasas indicaciones, Heidegger evitó explicar en detalle los motivos y pasos de ese tránsito, lo cual ha contribuido a dar a su obra tardía la apariencia de una invención poética, a la cual no se llegaría por un camino de razones. He expuesto mi interpretación sobre este espinoso asunto en lecciones, conferencias y publicaciones. Aparte de una respuesta aislada, esa interpretación ha desaparecido en el silencio que suele tragarse a los escritos filosóficos en Latinoamérica. Por el contrario, una versión en alemán de la misma, que apareció en 1984, ha sido comentada y citada en escritos en francés, alemán e italiano. Una segunda parte de ese mismo ensayo aparece este año en Alemania, en una publicación colectiva. Todo esto forma parte de una exégesis de la conferencia de Heidegger “Sobre la esencia de la verdad”, que, si bien está terminada desde hace una década, ha de permanecer inédita por algún tiempo, pues pertenece a una obra mayor, aún inconclusa, sobre el tema “Verdad y no-verdad”. Otras preocupaciones e intereses me han llevado a postergar su terminación, entre ellas una exégesis de Kant.

Unos cuantos ensayos, aparecidos en alemán y castellano, han desarrollado una interpretación sobre el origen subjetivo de las categorías en la primera “Crítica” de Kant. Su problema central es, en cierto sentido, el mismo que para Heidegger: conceptos ontológicos - subjetividad - tiempo. Sin embargo, mi manera de concebir ese problema, entre otras cosas una interpretación teleológica del sujeto kantiano, es totalmente diversa, si no contraria, al punto de vista de Heidegger. Antes de la conclusión de ese trabajo, seis ensayos míos ya publicados sobre ese tema aparecerán próximamente en forma de libro.

Finalmente, en muchos de esos ensayos de estas dos últimas décadas ha quedado sugerido, a veces expresamente, que los temas centrales siguen siendo para mí lo que podría llamarse, sin

mucho aspaviento, nuestra comprensión de los conceptos filosóficos fundamentales, la idea de la filosofía misma y de su camino. También en esas cuestiones me he mantenido en un dialogo con Aristóteles, Kant y Heidegger. Pero ya en mi ensayo sobre “El progreso sin plan” (1967) la relación hombre, técnica y naturaleza era pensada sin recurrir a la ‘verdad del Ser’ o a una ‘voluntad de poder’. Una ponencia mía para el congreso interamericano de 1977 y una conferencia sobre “Conciencia y Dasein” (1985) contienen críticas expresas a temas centrales de Heidegger. Además, dos ensayos diversos de 1980 y 1986 reconocen que ‘ser y tiempo’ siguen siendo un tema fundamental, pero tratan de abrirse paso hacia una nueva manera de concebirlos. Este es el trasfondo de mi ponencia al Segundo Congreso Nacional de Filosofía, sobre “El camino del filosofar”, en la cual se esboza una hipótesis propia sobre la génesis de los conceptos ontológicos. No es difícil de ver que esos diversos caminos remiten unos a otros, pero falta aún su culminación en una obra. Habrá que esperar los años venideros, para ver si todos esos esfuerzos han de decantarse en una construcción que pueda sostenerse por sí misma.

Si bien las vías que hemos seguido Mayz, Riu y yo son ciertamente diversas, ellas tienen algunos rasgos comunes bastante significativos. Los tres estudiamos casi con los mismos profesores en Caracas y Freiburg. En una u otra forma fuimos enriquecidos por la experiencia de la universidad alemana. Todos estuvimos influidos poderosamente por las obras del primer Heidegger, pero nos distanciamos, en diversas épocas y con diversos grados de claridad, de su filosofía posterior. A pesar de ello Heidegger ha seguido siendo para todos, a mayor o menor distancia, un interlocutor en nuestros intentos propios.

Un capítulo aparte lo forman los ataques contra Heidegger, que se prolongan a lo largo de las tres últimas décadas, primero en libros y artículos, finalmente en las gacetillas de la prensa diaria. Para entender de qué se trata, es necesario saber que esos ataques nunca han estado dirigidos propiamente contra Heidegger. Cuando hace treinta años algunos colegas decían que éste era un pensador medieval, un enemigo de la técnica y cosas semejantes, lo que querían insinuar a un reducido grupo de estudiosos de la filosofía, era que el profesor fulano y el profesor, conocidos admiradores de Heidegger, eran oscurantistas y reaccionarios, Y como no hay nadie más fiel que un enemigo neurótico, esas embestidas han continuado esporádicamente a partir de entonces. En tiempos más recientes, el libro de Víctor Farías sobre el pasado nacionalsocialista de Heidegger ha suministrado, tanto en Francia como en Venezuela, el arma

ideal para ese tipo de golpes ‘por carambola’. Pues ahora es posible condenar en tres líneas a Heidegger como un redomado nazi, y sugerir con ello a la vez que los lectores de Heidegger corren el peligro de tener esa misma tendencia política. De tal forma, con el correr de los años esas ‘travesuras’ han terminado por descender al nivel de la prensa amarillista.

Sin embargo, no puede negarse a esos ataques una cierta importancia. En una época en la que Heidegger ha pasado de moda, al menos en Venezuela, en que rara vez se dicta en nuestras universidades algún curso sobre su pensamiento, esas invectivas atestiguan, aunque sea en una imagen deformada, la presencia de ese gran pensador en el mundo contemporáneo. Y como nunca se sabe qué efectos ulteriores pueda tener lo que se publica, esos ataques tienen a veces resultados insospechados e incluso sospechosos. Hace algunos meses me topé en una librería con dos personas jóvenes que iban en busca de escritos de Heidegger. Cuando yo, un poco asombrado, les pregunté de dónde había nacido su interés por ese autor, recibí la sorprendente respuesta: “Heidegger es un filósofo sobre el cual se discute mucho en la prensa; si lo atacan tanto, por algo será.”

Esta puede ser una señal de que el interés por el pensamiento de Heidegger no se ha extinguido totalmente en la indiferencia y de que tal vez algunos puedan reanudar en el futuro su diálogo con él. Dialogar con los grandes pensadores es algo muy distinto de la frivolidad del snob, del fanatismo de los admiradores o de la glotonería del erudito. Ese diálogo surge sólo cuando el hombre tiene interés en las cosas mismas, y en el intento de escrutadas, se topa con los caminos recorridos por los pensadores, aprovecha sus aciertos y evita sus errores. El día que surja entre nosotros una actitud semejante nuestro quehacer filosófico habrá dado un paso hacia la madurez.

Mi camino hacia Hegel

Eduardo Vásquez

(Universidad Central de Venezuela)

Mi camino hacia Hegel¹

Eduardo Vásquez

¿Cómo tuve acceso a Hegel? Esta pregunta no tendría mucho sentido en otros países, en otras universidades. Seguramente en Europa, Hegel se encuentra en cualquier pensum. Pero en la UCV, en 1952, cuando inicié mis estudios de filosofía, el pensamiento de Hegel no formaba parte de las materias dadas. Terminé mis estudios de licenciatura en 1955, y nunca vi nada sobre Hegel. Sin embargo, mi tesis doctoral estuvo dedicada a la Filosofía del Derecho en Hegel, a la sección titulada el Derecho Abstracto. Esto merece una explicación.

No sólo era Hegel el gran ausente del pensum de Filosofía. Tampoco figuraba Ludwig Feuerbach, ni mucho menos Marx. La ausencia de este último se explicaba. En tiempos de la dictadura, el pensamiento marxista y quienes lo difundían estaban proscritos. Más difícil de explicar es por qué un pensador de la talla y de la importancia de Hegel no figuraba dentro de la Escuela de Filosofía. Se estudiaba a Hartmann, a Husserl, a Heidegger, a Kant, pero Hegel parecía no haber existido.

Llegar a Hegel por medios propios es recorrer un camino largo, lleno de desvíos, de falsas indicaciones, de espejismos. Ni siquiera tuvimos un maestro que nos indicara una bibliografía acreditada. ¿Cómo caímos sobre Hegel? Nos parece que la culpa la tuvo el marxismo. Expliquémonos. A la caída de Pérez Jiménez en 1958, la Facultad de Humanidades se inundó de marxismo. De repente surgieron marxistas por todas partes, movidos por el deseo de difundir sus ideas y de captar adeptos. Tuve un amigo que continuamente me asediaba con la doctrina marxista. Claro que el marxismo que se difundía era el marxismo soviético. Sin embargo, yo tenía acceso a revistas francesas, sobre todo a L'Express y ya antes había conocido el libro de Henri Lefebvre El materialismo dialéctico, editado en francés en 1937 y reimpresso 20 años después. Publiqué una versión castellana en 1959, sin pie de imprenta. Allí se hablaba de alienación, del hombre total, de dialéctica hegeliana. También a través de L'Express supe de la existencia de Lucien Goldmann. Publiqué la versión al castellano de su libro Recherches dialectiques (Gallimard, 1959) y leí su libro La comunidad humana y el universo en Kant (PUF, 1948). Como se sabe, Goldmann era discípulo de Georg Lukacs. Fui llevado a éste por medio de

¹ Publicado en *Encuentros* 13, 1992

Goldmann. Pronto tuve en mis manos el libro maldito del marxismo, *Historia y conciencia de clase*, publicado en 1960 por Les Editions de Minuit. Como resultado de esas lecturas entendí que nada podía comprenderse del marxismo o de Marx sin conocer profundamente a Hegel. Con suma dificultad fui entrando en el pensamiento del más difícil pensador de Occidente, pero también, estoy seguro, del que procura más satisfacciones intelectuales. No sólo traté de comprenderlo, sino también de difundirlo. Fue así que publiqué la traducción de la *Filosofía del derecho*, y luego la *Propedéutica filosófica*. Publiqué también numerosos artículos sobre Hegel, recogidos luego en un volumen titulado *Ensayos sobre la dialéctica* (1982). Hegel me enseñó un Marx diferente del de los manuales de la URSS. Pero tampoco podía comprenderse a Marx sin Feuerbach, ni a Hegel mismo sin Feuerbach. Y así me vi envuelto en tres pensadores tramados por la historia. Y ahora, también podemos afirmar, que nada puede entenderse de la filosofía contemporánea sin Hegel. Nietzsche, Kierkegaard, Heidegger, Sartre, hunden sus raíces en Hegel. La laguna que encontramos en la Escuela de Filosofía en 1952 se ha colmado. Creemos que ello tiene un gran valor. Más aún si se piensa que nuestra cultura filosófica ha dependido mucho de Europa: ¿cómo comprenderla si estudiamos pensadores aislados, fuera de su contexto y de sus raíces históricas? Hegel es una culminación, el compendio de toda la historia de la filosofía y, a la vez, el punto de partida de toda la filosofía post-moderna. De allí su importancia para todo aquel que se interese por la filosofía, esto es, por el hombre y su destino.

“El profesor y el otro”.

Una nota sobre Federico Riu

Fabiola Vethencourt

(Universidad Central de Venezuela)

El Profesor y El Otro

Fabiola Vethencourt

Nadie más opuesto a los roles, los personajes, las estatuas, los paradigmas, a eso que Sartre llamó la seriedad, que el temple vital del profesor Riu. Su trayectoria por el mundo es elocuente de un proyecto existencial tejido a la luz de la autenticidad ética: esa cuyo punto de partida es la conciencia lúcida de la propia libertad, y cuyo punto de llegada, inevitable, es la conciencia lúcida del desamparo. Nada lo describe mejor que aquel relato suyo que tituló *Help*. Un profesor de filosofía se halla en su mesa de trabajo repasando unos capítulos de la *Fenomenología del Espíritu*. De repente, del apartamento vecino, irrumpe a todo volumen la canción “Help” de los Beatles. El profesor interrumpe su meditación y se pone a considerar en qué puede él ayudar a este joven. Reflexiona, examina uno a uno los sistemas filosóficos que conoce, y los resultados no son generosos: “Fin de la filosofía”, “Muerte del hombre”, “Muerte de Dios”. El profesor cierra sus libros, se levanta de la mesa, se acerca a la ventana y grita: “Help”.

Esa polaridad lo representa a él mismo: por una parte, el estudioso de filosofía (el profesor); por otra, aquel que sabía que la filosofía ni pacifica ni salva (el otro, como solía llamarse). Dualidad que surge como consecuencia de asumir la libertad como principio de la existencia. Libertad que es fisura, o desazón de no coincidir nunca con uno mismo. Ser uno y ser otro. El profesor: su rigor analítico, su capacidad crítica, su lucidez intelectual, de lo que hoy son testimonio sus libros escritos. Al otro: el desarraigado, el escéptico, el gruñón, el cándido, el alegre, el noctámbulo, el danzarín, del que hoy es testimonio el efecto inconmensurable de sus discípulos y amigos, que lo llevamos con nosotros, como parte nuestra, habitándonos.

Documentos

Los caminos de Juan Nuño:

Un epígono de Platón

Miguel Albuja Dorta

(Universidad Central de Venezuela)

Los caminos de Juan Nuño: Un epígono de Platón¹

Miguel Albuja Dorta
Universidad Central de Venezuela

En tiempos de penuria filosófica, volver a Platón es como volver no sólo al principio de todo, sino a la clara fuente de la filosofía, la que encierra la belleza de la forma con el vértigo de los problemas. Y lo mejor: no atender tanto a las posibles respuestas, sino a la atracción de las interrogantes. Contra lo que puedan pensar progresistas y sistemáticos, los auténticos problemas filosóficos ni siquiera se disuelven: reaparecen, vuelven a plantearse. La de Platón, hasta ahora, ha sido la mejor forma de hacerlo.

Juan Nuño².

Notas previas

Los tiempos que vivimos son tiempos de penurias, no solo en el ámbito de la filosofía. Por eso, siguiendo la recomendación de Juan Nuño, debemos regresar en este momento a Platón, a sus enseñanzas, a su verbo erudito, a su sabiduría infinita que ilumina el camino correcto de Occidente y, por tanto, del mundo. Señalaba de forma insistente el gran matemático Alfred North Whitehead, que: *Toda la filosofía occidental es una serie de notas a pie de página de la filosofía platónica*. Esta afirmación de Whitehead no es un aforismo exagerado, volver a Platón es siempre regresar al origen, es volver a la génesis de Occidente, al inicio de una forma de pensamiento que ya tiene 24 siglos de una historia exitosa que terminó proyectándose sobre el mundo de forma hegemónica.

La insistencia de Nuño sobre regresar a Platón en época de crisis cobra sentido en la actualidad en tanto nos resulta útil desde una doble perspectiva, por un lado, la necesidad de revisar la obra filosófica de Nuño en atención al pensamiento clásico y, por el otro, nos ayuda a comprender la terrible circunstancia venezolana más allá de la pandemia. Nuño escribe su tesis doctoral sobre Platón, rindiendo un merecido homenaje al filósofo griego, asunto necesario para

¹ Este texto fue publicado en el *Papel Literario* de *El Nacional* el 12 de diciembre de 2020, en un dossier coordinado por la profesora Corina Yoris- Villasana, a propósito de la reedición de *La veneración de las astucias*. (Editorial, Alfa, 2000). Agradecemos al editor del *Papel Literario* por autorizar su publicación en este número de *Apuntes Filosóficos*.

² NUÑO, Juan, *El pensamiento de Platón*, Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1963.

cualquier lector que quiera comprender el pensamiento de Occidente, de su cultura y de su propia vida.

Juan Nuño siempre supo lo importante que es trabajar al gran maestro, al padre del pensamiento occidental, al filósofo de los filósofos. Cuántos trabajos se han escrito, cuántas obras importantes sobre Platón hemos tenido en estos veinticuatro siglos de historia. Aun así, Nuño se arriesgó a producir una tesis y otros escritos sobre Platón. El resultado fue extraordinario, muchas ideas originales saltaron a la vista y sobre eso haremos algunos comentarios. Sin embargo, antes queremos precisar algunos elementos históricos de nuestra experiencia con la filosofía y con el querido profesor Juan Nuño.

Nuestro acercamiento a la filosofía ocurrió en la famosa *Década perdida*, la cual trajo grandes cambios en términos económicos y políticos para toda la América Latina y, especialmente, para nuestro país. En general, el balance de ese proceso fue negativo, aun a pesar del cambio radical de la política exterior norteamericana que combatió a las terribles dictaduras latinoamericanas para encaminar esos países hacia procesos democráticos con cierta permanencia y estabilidad. El Nuevo Orden Económico realizado por Margareth Thatcher y Ronald Reagan, con el apoyo incondicional de Juan Pablo II, aunque logró encausar al planeta hacia grandes cambios positivos en las estructuras de poder, en el caso venezolano el resultado no fue feliz, ya que ese proceso debilitó mucho más a nuestras ya débiles instituciones que no lograron consolidar el funcionamiento óptimo del Estado. Ese debilitamiento institucional abarcó diversas estructuras que iniciaron un progresivo deterioro, a veces lento y en otras, acelerado, pero siempre constante.

La educación superior fue una de las áreas que sufrió significativamente. Nuestras universidades comenzaron a sentir en carne propia, la magnitud del deterioro económico y político, con lo cual se inició un proceso de desmoronamiento de la institucionalidad universitaria, tanto en el país como dentro de la Universidad Central de Venezuela, universidad que llegó al colapso definitivo con la actual gestión rectoral. Aunque el declive ocurrió en todas las áreas vitales de la república, en las universidades fue mucho más lento y menos radical que en otras instituciones, por lo menos al inicio de este proceso.

Como en todo decurso histórico, son diversas las causas por las cuales el declive de la calidad de nuestras universidades públicas aminoró su proceso degenerativo. En el presente

escrito, sólo nos vamos a referir a una, localizada en la Universidad Central de Venezuela, específicamente en la Escuela y en el Instituto de Filosofía, aunque este argumento pueda extenderse con toda seguridad al resto de la Universidad Central de Venezuela, así como también a las otras universidades autónomas.

Si el lector lo permite, este análisis inicial se enfoca en la metodología arendtiana de la “visita”, que en este caso se acompaña de la experiencia histórica y subjetiva de quien escribe. No pretendemos realizar un proceso epistemológico complejo apegado a una investigación rigurosa, simplemente queremos mostrar el escenario en el cual conocimos al Prof. Juan Nuño con la finalidad de ilustrar cómo era percibido por sus pares. Esta parte preliminar del escrito consiste en reconstruir una narrativa informativa, anecdótica, sobre asuntos de la historia académica en nuestra Escuela e Instituto de Filosofía, en atención a una pequeña parte de la vida académica de Juan Nuño.

En los inicios de la década de los años ochenta la Escuela y el Instituto de Filosofía todavía vivían una época de esplendor intelectual, muchos de sus grandes profesores, aunque jubilados en número importante, seguían activos dando clases, solos o con sus respectivos epígonos formados para tal fin. En ese período destacan grandes nombres: Juan Nuño, Francisco Bravo, Federico Riu, Hugo Calello, José Rafael Núñez Tenorio, Otto Maduro, León Rozitchner, José “Pepe” Jara García, Eduardo Vázquez, Giulio Pagallo, Eduardo Piacenza, Juan Negrete, Ludovico Silva, Carlos Kohn, Ernesto Battistella, Benjamín Sánchez, Jorge Nicolick, Piero Lo Monaco, Judith Kristoffi y Fernando Rodríguez, entre una larga lista. Algunos eran venezolanos, otros pertenecían a la llamada *Legión Extranjera*, pero todos profundamente comprometidos con la Universidad, con la filosofía y con Venezuela.

La riqueza del conflicto entre estos destacados profesores se desarrollaba en medio de actitudes cuasi religiosas, en el sentido de Benedetto Croce, acerca de las diversas exégesis de los pensadores clásicos. Fueron famosas las rupturas teóricas y personales entre Vázquez y Pagallo, entre el marxismo althusseriano de Núñez Tenorio, el marxismo gramsciano de Hugo Calello, el marxismo psicoanalítico de Rozitchner o el marxismo “sociologizado” de Otto Maduro. Igualmente destacaba la pugna entre la crítica demoledora a la concepción religiosa del marxismo, publicada por Juan Nuño, contra un seguidor de Marx de cierta ortodoxia como Ludovico Silva, quien aguantó los atinados comentarios de Nuño y, al mismo tiempo, la rigurosa

crítica de Riu por una interpretación muy cercana a un texto de G. Bedeschi. A la par, existían discípulos y etiquetas, reproduciendo al calco las disputas de sus maestros, pero sin tanta profundidad, aunque mostrando mucho talento para el futuro. Estas diferencias teóricas alimentaron la separación entre la Escuela y el Instituto.

En esa época, la “taxonomía” filosófica hacia estragos. Los “filósofos de la ciencia” no discutían las “barbaridades metafísicas” de los hegelianos, los marxistas no toleraban las rigideces del positivismo lógico, poco flexible e improductivo para el análisis social, el Kant de Riu no permitía ligerezas, los anarquistas se replegaban a sus espacios protegidos por Pedro Duno, los nietzscheanos en lo suyo y los sartreanos igual. Empiristas, racionalistas, aristotélicos, lógicos, platonistas, medievalistas y psicoanalistas, todo en el mismo saco del conflicto. Se reproducían localmente las pugnas entre grandes filósofos: K. Marx, K. Popper, L. Wittgenstein, R. Carnap, A. Kojève, A. Gramsci, G.W.F. Hegel, N. Hartmann, M. Foucault, Kant, M. Weber, F. Nietzsche, D. McLellan, L. Strauss, D. Ross, G. Ryle y hasta el denominado “Triángulo de las Bermudas”, como se le identificaba, compuesto por la trilogía italiana: Croce, Labriola, Gentile, entre muchos otros.

En ese escenario de discusión y conflicto en nuestras aulas, aunque también fuera de ellas, se desarrolló un espacio de confrontaciones teóricas entre grandes intelectuales y docentes extraordinarios, hay que destacar particularmente la figura de Juan Nuño, quien era y es considerado un filósofo universal, ecuménico, no simplemente un filósofo de la ciencia, etiqueta que minimizaría su obra, su trayectoria y su espíritu. Considerado gran Maestro por casi todos los profesores mencionados, entre otras razones porque lo fue. Apreciado por muchos, respetado por todos. En medio de tantos conflictos intelectuales surgía la riqueza y la genialidad de este personaje que aplacaba la mayoría de las disputas.

Nuño fue un escritor prolífico en diversas áreas tales como cine, arte, literatura, historia y mucha filosofía, de todo eso y más. Dentro de esa diversidad temática queremos destacar brevemente en las próximas líneas su trabajo sobre Platón, tal como mencionamos al principio de este escrito, el cual desafortunadamente ha sido dejado de lado en los últimos años. A continuación, haremos algunos comentarios sobre el Platón de Nuño, pero antes una aclaratoria final, no nos corresponde hacer una biografía sobre Juan Nuño, para tener una semblanza

adecuada recomendamos el excelente trabajo del profesor Benjamín Sánchez sobre el autor, denominado “Juan Antonio Nuño Montes: Semblanza”³.

Juan Nuño y el pensamiento de Platón

El padre del racionalismo moderno, René Descartes, nos enseña que las lecturas que hacemos de los autores clásicos son en realidad conversaciones privadas que tenemos con esas grandes almas del pasado, no le falta razón. Leer a Platón a través de la exégesis de Juan Nuño es disfrutar de una doble conversación en privado, con Platón y con Nuño. La grandeza de Platón encontró en la interpretación de Nuño la claridad, sencillez y precisión que caracterizó al filósofo ucevista durante toda su vida académica. Comentaba de forma insistente que la filosofía no tenía por qué expresarse en leguajes abstrusos o enrevesados, simplemente para aparentar conocimiento, sino que, por el contrario, las ideas complejas debían presentarse en un lenguaje directo y simple, sin subterfugios lingüísticos.

Cuando se examina el trabajo de Juan Nuño sobre Platón, se encuentran diversas interpretaciones que facilitan la comprensión del filósofo griego. Pero sobre todo, Nuño destaca un aspecto esencial del autor que ha sido relativamente poco trabajado si se compara con su concepción idealista, con su teoría de las ideas o su teoría de la reminiscencia con base gnoseológica, nos referimos a su concepción antropológica y a su interés por la ciudad y por el individuo.

El primer señalamiento que hace Nuño consiste en exigirle a los estudiosos de Platón, como un prerequisite, no reducir la obra del autor a la Teoría de la Ideas, pues, aunque él reconoce que es una propuesta genial, la obra del pensador ateniense va mucho más allá, tiene diversas aristas que resultan imprescindibles para comprender su filosofía. Nuño se enfoca, con razón, en la marcada tendencia de los doxógrafos platonistas que insisten en quedarse encerrados dentro de las esferas de la teoría de las ideas, aunque reconoce, al mismo tiempo, que ésta es “es el nervio central del pensamiento platónico”, pero aclara que a este tema no se “redujo ese pensamiento”. Nuño critica esa “deformación interpretativa” que coloca a Platón como un “poeta metafísico”, en el sentido peyorativo del término.

³ SÁNCHEZ M., Benjamín Revista Episteme NS, vol.32 N°1-2, Instituto de Filosofía, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 2012.

El filósofo ucevista destaca la necesidad de asumir la obra y el pensamiento de Platón desde una concepción orgánica que, aunque puede dividirse en diversas áreas temática, a saber; ética, política, teoría del conocimiento, estética, entre otras, su interpretación global debe asumirse como un pensamiento orgánico para evitar “límites expositivos... que reduzca a los consabidos y etiquetados compartimientos inconexos”.

Para explicar el pensamiento del filósofo ateniense, Nuño comienza investigando la identidad del pensamiento griego desde los llamados filósofos presocráticos o *physikoi*, tal como los identifica Aristóteles. El pensamiento presocrático intentó comprender el universo, la creación, desde una concepción monista basada en un primer principio (Arkhé o Arjé), pero con categorías de origen social, tal como señala Nuño. Ese primer principio se buscó en elementos físicos, de ahí la designación aristotélica citada previamente, pero el mundo social es quien interpreta las respuestas de la *physis* puesto que el conocimiento es un producto social. Por eso Nuño nos va a decir: “El mundo natural se le presenta, entonces, al investigador presocrático como fuente de problemas cuya resolución, emprende armado de instrumentos propios, tomados del mundo social”. A final de cuentas, el pensamiento jónico se ve influenciado por el mundo social y termina dando el salto de las concepciones míticas, mágicas y religiosas al logos.

Luego de mostrar estas líneas de investigación acerca de las raíces del pensamiento de Platón, Nuño se enfoca en la relación entre el filósofo ateniense y su maestro. Como es harto conocido, Sócrates siempre fue el protagonista en la obra de su discípulo, especialmente en la llamada etapa de juventud, en donde encontramos un Sócrates protagonista con carácter biográfico. Nuño, siguiendo y citando a Aristóteles en la Metafísica, señala que: “Sócrates se preocupa, exclusivamente, por la causa razonada o finalidad (télos) de las acciones del hombre: «enseñaba sobre las cosas morales, no sobre las cosas físicas»”. Por esta razón, para Sócrates lo fundamental fue que el conocimiento de la virtud (*areté*) sirviera como garantía para el auto-desarrollo. Así, la enseñanza o el ejercicio de la *areté* es necesaria para mejorar al hombre, para hacerlo bueno. Ese mecanismo para mejorar al hombre se fundamenta en la *paideia* (educación), en el conocimiento. El famoso concepto del “intelectualismo ético” socrático, consiste en aplicar las enseñanzas morales encaminadas a la preservación de la polis. La organización de la polis, implica un orden social. La expresión aristotélica del *Zoón politikón* explica perfectamente este sentido, el hombre es un animal de polis, es un animal social. El éxito de la polis pasa por hacer

mejor a los demás, el conocimiento y la educación forman al *politai*, (miembro de la polis, equivalente a la categoría ciudadano), quien ejerce su derecho de ciudadanía en el marco del respeto a la ley. Al respecto Nuño señala: “Hay que captar, por el contrario, ese intelectualismo como la expresión de un optimismo ético-social a través de lo pedagógico. Se puede enseñar la *areté* solamente una vez que se ha adquirido”.

Este es el punto central del análisis de Nuño, el intelectualismo ético socrático y el método de la mayéutica sentaron las bases para el desarrollo de una concepción antropológica particular. Con este señalamiento se muestra parte de la influencia de Sócrates en su discípulo, solo que en Platón el discurso madura y se enfoca hacia la virtud, así como también hacia la búsqueda de la verdad teórica (filosofía), en atención a un modelo social-racional justo. La relación de equivalencia entre la razón, la moral y el conocimiento, son el fundamento de la concepción del hombre que tiene en mentes el filósofo ateniense. En este sentido, en este escrito se muestra parte del camino que siguió Platón y que Nuño recorrió para explicar el pensamiento del filósofo griego.

Para concluir la presente historia recomendamos, con pronunciamiento elogioso, los tres Apéndices finales que están en la obra de Nuño sobre Platón⁴, destacando su contenido pedagógico ya que constituyen una elaborada sección analítica. Apéndice A, La guía de lectura de Platón; Apéndice B, la Ordenación de los escritos de Platón y Apéndice C, la Bibliografía complementaria. Estos apéndices constituyen un valioso material de investigación que resulta extremadamente útil para discernir los postulados de Platón. De alguna forma la figura de Juan Nuño para la filosofía venezolana, *mutatis mutandis*, evoca el rol de Platón para la filosofía griega, a saber: un *didaktón*. Para el Instituto de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela, es un honor, un orgullo y un placer haber tenido como Director y profesor al Dr. Juan Nuño, quien todavía sigue enseñando a las viejas y nuevas generaciones. Así será por siempre.

⁴ NUÑO, Juan, *Op. cit.*

Documentos

La filosofía como instrumento genesiaco: entrevista al Dr. Ernesto Mayz Vallenilla

Fabiola Vethencourt
(Universidad Central de Venezuela)

La filosofía como instrumento genesiaco¹

Entrevista al Dr. Ernesto Mayz Vallenilla realizada por Fabiola Vethencourt

¿Cómo fue su primera aproximación a la filosofía alemana?

El gran introductor de la filosofía alemana en el ámbito español y latinoamericano fue José Ortega y Gasset. Ya desde 1945 algunos jóvenes que *entonces* estudiábamos bachillerato y que teníamos curiosidad por la filosofía, podíamos encontrar en las librerías las publicaciones de la *Revista de Occidente*, con textos de Scheler, Simmel, o artículos sobre Dilthey, Husserl, Heidegger y otros, lo que nos daba una primera aproximación a la atmósfera de la filosofía de la época. Un grupo de nueve estudiantes, entre ellos los hoy doctores Melich Orsini, Gonzalo Pérez Luciani, Gustavo Planchan, Alberto Weibezahn, Aquiles Monagas, Carlos César Rodríguez y yo mismo, nos fuimos a la Argentina a estudiar filosofía. Allí había una atmósfera predominante de estudios alemanes divulgados por Francisco Romero, Ángel Vaullo y Eugenio Pucciarelli. Lamentablemente, los jóvenes venezolanos que habíamos sido becados por el gobierno de Medina, fuimos privados de la beca a los tres meses y tuvimos que regresar a Venezuela, donde no había Facultad de Filosofía. Justamente, como no hallaban qué hacer con nosotros, a quienes no nos gustaba el Derecho, pues habíamos decidido estudiar filosofía, y así lo manifestábamos protestando por la prensa, el gobierno decidió inaugurar en Venezuela la Facultad de Filosofía y Letras. El decano fue Mariano Picón Salas, quien trajo a los profesores españoles Juan David García Bacca y Eugenio Imaz, quienes se habían formado en Alemania.

El profesor Imaz era el traductor de las obras de Dilthey, que ya circulaban a través del Fondo de Cultura Económica, y García Bacca había traducido algunos opúsculos de Heidegger, y, junto con Gaos, había dictado en México cursos sobre varios autores alemanes (Kant, Hegel, etc.).

¿Cuál era el ambiente intelectual existente en América Latina y en Venezuela, en el momento de la llegada de J.D. García Bacca y Eugenio Imaz a la Universidad Central de Venezuela?

En el Perú estaba el profesor Alberto Wagner de Reyna, quien había sido discípulo personal de Heidegger y había escrito la *Ontología Fundamental* de Heidegger, un libro de la

¹ Publicado en *Encuentros* 13, 1992.

Editorial Losada, publicado por Francisco Romero en la Argentina, y que nos servía a nosotros como texto para aproximarnos por primera vez a Heidegger. En Argentina, como he dicho, estaban el propio Francisco Romero, Vasallo y Pucciarelli, quienes no ocultaban una marcada orientación hacia la filosofía alemana. De modo que, en aquel momento, había una atmósfera en América Latina, como también en Venezuela, donde predominaba la filosofía alemana. Imaz y García Bacca, una vez llegados a la Facultad de Filosofía de la UCV, pusieron directamente en nuestras manos textos de Husserl, Heidegger, Kant, Scheler, Hartmann, Dilthey y otros.

Así, la aproximación a la filosofía por parte de los jóvenes que nos dedicamos a su estudio en aquellos tiempos, estuvo totalmente marcada por el predominio y la influencia de la filosofía alemana. Por supuesto, llegaban noticias de otros pensamientos filosóficos, como el de Bertrand Russell y otros filósofos ingleses, sin embargo, no tenían tanto atractivo para nosotros como los autores alemanes.

Específicamente, ¿qué influencia tuvieron el profesor Imaz y el profesor García Bacca personalmente en su formación filosófica y en su aproximación a los filósofos alemanes?

El profesor Imaz ejerció una influencia decisiva en mi aproximación a la filosofía alemana. Durante el segundo año de mi carrera, impartió un curso sobre Dilthey que despertó un inmenso entusiasmo en mí y de donde salió mi primer trabajo sistemático sobre filosofía, desarrollado bajo su tutoría, titulado “La Estructura Psíquica en Dilthey”, trabajo escolar publicado en la Facultad, con una portada de Carlos Cruz-Diez, y con un prólogo del mismo profesor Imaz. Luego, en el momento de terminar mis estudios de Licenciatura, el propio profesor García Bacca me recomendó que me fuera a Alemania a estudiar directamente con Nicolai Hartmann, cuyas obras él había explicado durante dos años en sus cursos en Caracas.

¿Quiénes fueron sus profesores en Alemania?

Salimos de Venezuela tanto Alberto Weibezahn Massiani como yo a estudiar a Göttingen; pero Alberto tuvo unos inconvenientes, y finalmente tuvo que regresar a Venezuela... mientras que yo me quedé, solamente por la ilusión de estudiar con Hartmann. Era el invierno de 1950. Sin embargo, lamentablemente, quince días antes de comenzar el curso, Hartmann tuvo un desgraciado accidente en bicicleta y se fracturó el cráneo. Estudié entonces ese semestre con el profesor Wein, discípulo de Hartmann.

A todas estas, Heidegger, quien era la otra gran figura de la filosofía de Alemania en aquellos tiempos, no dictaba clases, pues pesaba sobre él una prohibición por haber sido rector de la Universidad de Friburgo durante el régimen nazi.

Sin embargo, al semestre siguiente se le levantó la prohibición, y yo me fui a esa universidad para estudiar con Heidegger. En 1951 se publicaron en el *Suplemento Literario* de *El Nacional* dos artículos míos: uno dando noticias del regreso de Heidegger a la Universidad de Friburgo; y el otro, la traducción de la primera conferencia de Heidegger en ese curso, que llevaba por título: “¿Qué significa pensar?” Estudié con Heidegger tres semestres seguidos y regresó a Venezuela en 1952.

Estando en Alemania, aparte de los cursos a que asistía en la universidad, compartía el estudio de la obra de Heidegger, Kant y el problema de la Metafísica, con Ernesto Tugendhat, quien era mi compañero de curso y entonces tenía la nacionalidad venezolana. Ernesto asumía la interpretación de Heidegger y yo la de Kant, frente a los excesos interpretativos de aquella endemoniada obra... cuya complejidad y hondura era un reto para ambos. De estos diálogos guardo el más hermoso y vívido de los recuerdos, pues fueron para mí muy formativos. De entonces data la gran amistad y el profundo afecto que me unen con Ernesto Tugendhat.

¿Las primeras publicaciones filosóficas tuyas, responden a este contexto?

Ya en Friburgo, empecé a estudiar por mi cuenta a Husserl. En Friburgo estaban Eugen Fink y Vilhelm Szilazi, quienes habían sido discípulos de Husserl, con quienes hice contacto y tuve algunas conversaciones, de modo que me fui introduciendo a la lectura y análisis del pensamiento de Husserl, durante el invierno de 1951, bosquejando un proyecto de tesis doctoral en 1952. Pero en ese momento tuve que renunciar a la beca que tenía de Venezuela por razones morales, dados los acontecimientos de la ocupación y avasallamiento que sufrió la Universidad Central.

Me vine a Venezuela, seguí estudiando a Husserl, pero no entré a la Universidad Central, y trabajé en una oficina de ingeniería mientras cambiaba la situación política universitaria. Terminé mi trabajo sobre Husserl, la Fenomenología del Conocimiento, que presenté como tesis doctoral y que fue publicada por la UCV. Hacia 1954 me reincorporé a mi Alma Mater, impartiendo en ella cursos y seminarios sobre Kant, Husserl, Hartmann y Heidegger. Recogiendo

después de 1958 mis estudios dedicados a la obra filosófica de Heidegger, decidí escribir mi segundo libro, *Ontología del Conocimiento*, obra que intenta ser un análisis del problema del conocimiento a partir de las bases de la filosofía heideggeriana. Heidegger no desarrolla explícitamente el problema del conocimiento, sino que hace algunas alusiones en un párrafo de *El Ser y el Tiempo*. Precisamente a partir de allí, yo traté de profundizar e iluminar el problema del conocimiento dentro del horizonte heideggeriano.

Después publiqué mi tercer libro, *El Problema de la Nada en Kant*, libro que quiero mucho y que tiene algo original, pues no se había escrito aún ningún trabajo sobre ese tema en Kant. Tiene, no obstante, alguna influencia de Kant y el Problema de la Metafísica de Heidegger, pero, sin embargo, abordado el problema de la “nada” desde el horizonte kantiano, éste rebasa las propias perspectivas heideggerianas... inaugurando una dimensión me-ontológica ajena al pensamiento del filósofo friburgués.

¿Usted diría que su trabajo filosófico ha rebasado el marco de su formación dentro del predominio de la filosofía alemana?

Hubo un momento dentro de mi formación en la filosofía en el cual descubrí, que más allá de todo lo que había aprendido, había otras posibilidades. Salir de un mundo como el que representa la filosofía alemana es difícilísimo, pues éste es todo un cosmos que aprisiona tenazmente al pensamiento. Yo creo haberlo hecho... pero si lo he logrado se lo debo en gran parte a los propios instrumentos que recibí de aquella formación. Esos instrumentos me permitieron ir, a mi juicio, más allá de los límites que trazan en la filosofía alemana hombres como Kant, con su idealismo crítico trascendental; como Husserl, con su método fenomenológico; como el propio Heidegger, con su filosofía existencial de extraordinaria potencia y significación dentro de la tradición occidental.

¿Qué contribución cree Usted que tuvo la introducción del estudio de la filosofía alemana dentro del ámbito académico venezolano?

Yo diría que, en primer lugar, uno de sus méritos es haber logrado un pensamiento lleno de *contemporaneidad* en Venezuela. Cuando nosotros, los estudiantes de la Facultad de Filosofía y Letras, ubicada todavía en la cuadra de la Iglesia de San Francisco, estudiábamos filosofía alemana, estudiábamos la misma filosofía que se analizaba en esos momentos en las mejores

universidades del mundo: en La Sorbona donde Sartre, Wahl y Merleau Ponty, como ejemplo de grandes maestros, estaban bajo la égida de la filosofía alemana; al igual que sucedía en Italia, y, por lo general, en todo el continente europeo. Había entonces una especie de sintonía epocal entre lo que nosotros estudiábamos y la filosofía vigente en el mundo. Mi generación no sufrió esa especie de anacronismo que revelan las obras de los positivistas venezolanos, quienes descubrieron el positivismo cuando ya este pensamiento estaba prácticamente pasado de moda y superado en Europa, desde un punto de vista doctrinario.

En segundo lugar, la *rigurosidad* del pensamiento. Estudiar a Kant, a Husserl, a Hartmann, a Heidegger, requiere una rigurosidad intelectual extraordinaria. Aquí ya no hay retórica, sino estricta disciplina racional. Frente a ese modo de pensar vagaroso, arbitrario, casual, pseudo-poético, por no decir periodístico, común a los intelectuales venezolanos, el estudio de la filosofía alemana en Venezuela impuso un estilo de pensar estricto, disciplinado y racional, como necesario instrumento de análisis objetivo para la filosofía concebida como “ciencia rigurosa”, según la expresión husserliana.

A partir de los años sesenta, sin embargo, la filosofía alemana ha perdido su hegemonía. Al lado de ella, ya sea como derivaciones de la misma o contra ella, han surgido una serie de corrientes filosóficas sumamente apreciables, novedosas y críticas, que también han llegado a nuestro ámbito cultural. Tales son, por ejemplo, la filosofía de habla inglesa, las tendencias analíticas y lógicas, y asimismo la filosofía francesa. Creo que es necesario que los jóvenes que hoy comienzan a hacer su carrera de filosofía, en una situación distinta a la que nos tocó a los jóvenes de mi generación, tengan la posibilidad de abrirse a esas manifestaciones, sin que esto signifique que pierdan el espíritu de rigurosidad analítica que caracteriza a la filosofía alemana... por no decir a la auténtica filosofía de todos los tiempos.

Cuando Usted dice que personalmente logró traspasar los límites de ese cosmos que es la filosofía alemana, ¿Usted piensa que ese es un reto que acompaña a cualquier esfuerzo de formación filosófica?

Transgredir, traspasar o trascender los límites de la formación que uno ha recibido, creo que es deber de todo aquel que pretenda ser auténtico filósofo. Al menos, según pienso, debe intentarlo. Pero, aparte de ese deber universal que tiene todo aspirante a filósofo que se precie como tal, sobre nosotros los latinoamericanos... pesa otro deber.

Nosotros vivimos en un mundo histórico y cultural diverso que sirvió de marco para que se originaran y se desarrollaran otras filosofías, sea en la Antigüedad o en la Edad Moderna, sea en Grecia o en Alemania, en China o en la India. Vivimos en un Nuevo Mundo. Si tomamos en serio lo que esto significa, ello nos impone como deber hacer brotar desde nuestra autenticidad histórica, desde nuestros propios orígenes y raíces, lo que debe ser expresión de un filosofar que esté en correspondencia con las exigencias culturales, políticas y etnológicas de este Nuevo Mundo. Para que sea efectivamente “nuevo”, ese “mundo” tenemos que fundarlo; y esta tarea de fundación, de echar sus bases como fundamentos o cimientos para que se sostenga y cobre vigor, es una tarea raigalmente filosófica, porque la filosofía es ciencia de los primeros fundamentos y principios.

Se necesita, pues, delinear los nuevos fundamentos para que lo “nuevo” del Nuevo Mundo cobre fuerza. Este es nuestro deber como filósofos pertenecientes a este tiempo en el que se imponen cada vez más las tendencias homogeneizadoras de la tecnocracia planetaria, donde se pretende transformar a nuestro propio e intransferible “mundo” en una región sin nombre y sin fisonomía propia. La filosofía debe ser entonces un instrumento genesiaco para que ese “Nuevo Mundo” se revele en su originariedad y ponga de manifiesto la imborrable e indeclinable misión que debe cumplir nuestro esfuerzo creador dentro de la historia universal.

Reseñas

**Libertad y Responsabilidad. Ensayos sobre ética,
filosofía política y ontologías.**

Marianne Kohn Beker, Ediciones Espacio Anna Frank, 2024

Luz Marina Barreto
(Universidad Central de Venezuela)

Libertad y Responsabilidad. Ensayos sobre ética, filosofía política y ontologías

Marianne Kohn Beker, 2024

Luz Marina Barreto

La filósofa y ensayista Marianne Kohn Beker perteneció a una brillante generación de filósofos e intelectuales venezolanos que se conocieron al calor de las clases que impartía un prometedor joven, Ernesto Mayz Vallenilla, en el quinto año del Liceo Andrés Bello de Caracas, a inicios de la década de los 50 del siglo XX.

Estas clases se insertaban dentro de una corriente internacional que impulsaba entonces a la filosofía como disciplina de fundamentación del conocimiento, en virtud de los grandes desarrollos científicos de carácter revolucionario que caracterizaron las primeras décadas de ese siglo. Nuevas teorías y descubrimientos científicos ponían de relieve la importancia de asegurar, desde la lógica, la teoría del conocimiento, la filosofía de la ciencia y la ontología general, la validez de los fundamentos de las nuevas teorías y la fecundidad de los nuevos métodos para sus desarrollos y evolución futura. La reflexión filosófica se encontró así de pronto en el centro de un vibrante movimiento reflexivo y ello motivó la elección de la Facultad de Filosofía y Letras de la UCV, fundada en 1946, como destino de las vocaciones filosóficas que Mayz Vallenilla había sabido despertar en aquellos jóvenes pensadores, nuestros ahora Maestros de la filosofía venezolana, entre los cuales estaría también Marianne Kohn Beker. Entre ellos se contaba también con Juan David García Bacca o Federica de Ritter, que formaban parte del staff de profesores, y compañeros de estudio como Federico Riu, Alberto Rosales y Juan Nuño. Marianne Kohn Beker egresa con honores y las máximas calificaciones de la Facultad en 1955 y entra luego como Profesora e Investigadora del Instituto de Filosofía de la UCV, en donde permanece hasta su jubilación.

El interés de Marianne Kohn Beker como investigadora de la filosofía se orienta en particular hacia una reflexión sobre la fundamentación de nuestras intuiciones éticas y políticas, interés que la ocupa a lo largo de una vasta obra publicada e inédita, parte de ella dedicada a pensadores como Bertrand Russell, Hannah Arendt o Emmanuel Levinas. Este último, a quien dedica un estudio pormenorizado e intenso, representa mejor que nadie la clase de búsqueda que motivaba también su propia deliberación, dado que Levinas muestra que nuestras intuiciones

éticas y políticas, en particular nuestros anhelos más profundos de justicia y respeto mutuo, no se fundamentan en lo abstracto, en aquel marco de trabajo que la lógica suponía serviría para todo, sino que requiere ahondar en el patrimonio cultural e histórico que el pueblo judío comparte en común y transmite después al pensamiento religioso y filosófico de Occidente.

Su análisis del pensamiento de Levinas lleva a Marianne de vuelta a los orígenes de su vocación como filósofa en la ontología general del siglo XX. Pero se trata de un pensamiento ontológico anclado en las vivencias concretas del pueblo judío que, durante la Teofanía del Monte Sinaí, recibe con las Tablas de la Ley un mandato de tipo ético que le conmina a respetar los derechos de los demás. Esta misma idea se encuentra también presente en Charles Taylor o en Jacques Maritain, esta vez en el lado católico, quienes igualmente conminan a encontrar los fundamentos de nuestro respeto a los Derechos Humanos en una llamada de tipo ontológico o metafísico, en un mandato divino en suma, a hacer siempre lo que es moralmente correcto.

Esto convierte a Marianne Kohn Beker pionera en Venezuela de un tipo de reflexión que se conoce en círculos académicos como el *comunitarismo* filosófico, que se caracteriza por advertir contra una fundamentación de los principios que presiden la ética y la política que los vacíe de su concreción vital en las fuentes de sentido que nacen de una vida compartida con otros. Aquí encuentra su lugar también una lúcida crítica a los ideales de la asimilación o emancipación judía, que condujeron al paulatino abandono, consolidado durante las primeras décadas del siglo XX, del cultivo sostenido del patrimonio moral y cultural específicamente judíos, un patrimonio que los distinguía como ciudadanos de los Estados-nación modernos por una historia particular, y que, en último término, no fue capaz de impedir el Holocausto. En lo personal, pienso que esta crítica al asimilacionismo define uno de los aspectos más interesantes de su obra ensayística, dado que éste se encuentra también a la base de una parte del positivismo jurídico que contribuyó de forma importante al diseño de las instituciones públicas y políticas del mundo occidental durante el siglo XX, de la mano de Hans Kelsen.

A lo largo de una vasta obra ensayística, Marianne mira con ojos de espanto la violación de derechos y los crímenes contra la condición humana que afectaron a la humanidad en el siglo XX y con elocuencia reconstruye para sus lectores la rica historia cultural, artística y reflexiva de su pueblo, para vivificar con ello nuestra imaginación moral, nuestro sentido de aquello que no

nos está permitido hacer y que de ninguna manera tampoco debemos consentir en los demás. Ella nos recuerda que la idea de derechos humanos y nuestro sentido moral no se deben dar como sobrentendidos, como si fueran componentes de nuestro patrimonio genético o natural, sino que deben ser reiterados y defendidos una y otra vez a lo largo de la historia como parte de esa historia.

El volumen que presentamos hoy agrupa los ensayos y estudios que dedicó a tres grandes figuras de la filosofía del siglo 20: Bertrand Russell, Hannah Arendt y Emmanuel Levinas. Algunos de los que fueron impartidos como conferencias permanecieron inéditos o fueron publicados en distintas revistas y medios académicos o de divulgación general.

Los ensayos sobre Bertrand Russell constituyen el núcleo más antiguo de unos estudios que iban a formar parte de una tesis doctoral sobre este autor, escrita bajo la guía de su mentor, el gran filósofo de origen español Juan David García Bacca, y que llevaba como título provisional “La idea de felicidad en el pensamiento de Bertrand Russell”, título que luego cambiaría por “La filosofía política de Bertrand Russell”. Exploran un aspecto de su obra que había sido ignorado hasta entonces, no sólo por la filosofía académica tradicional, sino sobre todo por los colegas e interlocutores de Marianne en el Instituto de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela. Se trata del interés de Russell por el ensayo político, por los temas de filosofía social y política, por la reflexión sobre el talante moral y los aspectos que constituyen una vida buena, feliz y lograda.

Kohn Beker se interesa por este Russell en un momento en el que el proyecto de estudio de los fundamentos lógicos de la matemática, que el filósofo inglés había emprendido junto con Alfred North Whitehead con el cambio de siglo bajo la forma de un análisis de sus principios axiomáticos y que se publicaron en sus *Principia Mathematica*, todavía era venerado por sus colegas del Instituto como el gran proyecto innovador de la filosofía del siglo 20. Ellos veían en este proyecto de fundamentación lógica de la matemática, como de hecho lo hacía gran parte de la comunidad académico-filosófica mundial durante buena parte del siglo, no sólo la posibilidad de lograr una fundamentación acabada de esa disciplina, considerada en aquel momento el “verdadero” lenguaje de la ciencia, sino también la consumación de la promesa de que serían los filósofos quienes, en definitiva, estaban llamados a ofrecer una justificación completa de la

validez del conocimiento científico en general.

De este modo, el rescate que hace Kohn Beker de la filosofía política de Russell pone de relieve la singularidad de su visión personal sobre la importancia y fecundidad de estos temas para la filosofía en general, y la coloca un poco a contracorriente de lo que se estudiaba o se consideraba importante en aquel momento en el Instituto de Filosofía de la UCV. Lo que parece sobre todo resultarle muy sugerente a nuestra autora es el énfasis de Russell en la sensatez y la racionalidad, así como su esperanza de que la política y la felicidad humanas sean también susceptibles de un tratamiento científico como el que ya ofrecían la antropología, la sociología, la economía y la psicología a los estudios, que parecían apoyarse en datos empíricos robustos y fiables, sobre el hombre. Por ello, la teoría política, como escribe Kohn Beker, es en Russell una disciplina *científica*, pese a su indiscutible carácter asistemático.

El segundo de los filósofos a quienes Kohn Beker dedica un análisis cuidadoso, y cuyos ensayos compilamos en este volumen, es la gran filósofa judeo-alemana Hannah Arendt. Lo que le llama la atención seguramente a Marianne es cómo, desde su condición de refugiada y apátrida, Arendt puede pensar desde sus fundamentos los elementos que determinan la constitución de un espacio público en el que las personas puedan ejercer su libertad de acción como derecho a la *participación política*, una condición esencial para la agencia humana que, para Arendt, de ninguna manera está dada a priori como un aspecto inherente a una antropología filosófica, sino que se trata de una condición por la cual, en todo caso, se debe luchar y que hay que saber ejercer liberando las aptitudes comunicativas del ser humano.

En segundo lugar, Arendt es importante para Kohn Beker por su reflexión sobre su condición judía de refugiada que lucha por establecerse como una “paria consciente”:

Este grupo produjo —escribe Kohn Beker—, probablemente sin proponérselo, una vertiente moderna del judaísmo: el judaísmo laico, que sirvió de ejemplo y modelo a seguir por los judíos que no estaban dispuestos a asimilarse, a pesar de su importante participación en los destinos de la civilización occidental. Era el espaldarazo que el judaísmo necesitaba para seguir presente, válido y legítimo, a pesar de las grandes transformaciones que se presentaban que iban a sobrevenir y que darían al traste con el modo tradicional de vida judía.

Por esta razón, Arendt representa para Marianne la posibilidad de un movimiento de resistencia frente al asimilacionismo judío, que no pudo prever y, por ello, defenderse contra las formas soterradas de discriminación y antisemitismo que desembocaron finalmente en el Holocausto. La dignidad del judaísmo laico, que como filósofa Arendt defiende, le ofrece a Kohn Beker un marco teórico ideal para pensar la participación del judío en política sin pretender abrazar ideales políticos universalistas que oscurezcan el patrimonio cultural del que ella se siente orgullosa y que es la fuente de muchas de las intuiciones morales y políticas de Occidente. Como lo avizora Arendt, se trata también para Kohn Beker de poder pensar la justicia y los derechos humanos universales sin tener que renunciar a un reconocimiento no religioso del legado filosófico y cultural judíos, una aspiración que es transversal también a todo el pensamiento de Marianne.

La tercera parte del volumen de los ensayos filosóficos de Kohn Beker está dedicada al pensamiento de Emmanuel Levinas, un pensador que, como ya he mencionado, fue muy importante para ella en los últimos años de su vida.

La afinidad que ella siente por este gran autor judío lituano-francés con una de las propuestas de fundamentación de la moral más interesantes y originales del siglo 20, se explica, por una parte, por su rigurosa formación como filósofa familiarizada con las grandes tradiciones de la antropología filosófica del siglo 20, tradiciones cuyos alcances e implicaciones para una moral pública Levinas comprendía perfectamente y había vivido en primera persona, y, por la otra, también por su interés y conocimiento de las tradiciones hermenéuticas del pensamiento religioso judío. Como sucede en Levinas, la interpretación de las enseñanzas tradicionales judías es muy importante igualmente para Kohn Beker, lo que la capacita como nadie dentro del ambiente venezolano para comprender en toda su amplitud la relevancia del pensamiento de Levinas para el problema de la fundamentación de la moral y la política, un problema que orienta los intereses filosóficos de nuestra autora desde el inicio de su trabajo como investigadora del Instituto de Filosofía.

También es interesante constatar que Levinas representa para ella una profundización de su mirada inquisitiva sobre este problema en cuanto la aleja de la perspectiva racional y cientificista de Russell, acercándola a un planteamiento de una ética basada en una metafísica. En efecto, lo

distintivo del pensamiento de Levinas es su insistencia en que las fuentes de nuestro sentido moral no se encuentran en la razón, sino en un mandato divino, aquel que constituye la teofanía en el Sinaí, la entrega a Moisés de las Tablas de la Ley, que conmina a los hombres a no matarse entre sí. Este mandato para Levinas no puede, en último término, justificarse racionalmente puesto que su validez hunde sus raíces en un misterio básicamente insondable, incluso si el que recibe el mensaje no es un individuo especialmente religioso.

Estas ideas refuerzan de modo decisivo, al final de su vida, la convicción de Marianne Kohn Beker de que muchas de nuestras intuiciones morales y políticas constituyen el legado del pueblo judío a la cultura occidental, un legado que debe reiterarse una y otra vez si no queremos que se pierda o se vacíe de contenidos concretos.

Sus intuiciones éticas están hoy en día más vigentes que nunca. Sirva el recuerdo y la reedición de su obra para reivindicar los ideales de la paz y la convivencia respetuosa que siempre orientaron su reflexión como filósofa.

Reseña curricular de autores

Reseñas Curriculares de los Articulistas

José Rafael Herrera

El Doctor en Filosofía José Rafael Herrera Linares es Profesor Titular jubilado de la Escuela de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela (UCV). Obtuvo su licenciatura en Filosofía (1983) por la UCV y desde 1986 hasta el 2017 desarrolló su pensamiento a través de la docencia en la corriente del historicismo filosófico, además de enseñar Spinoza, Hegel y Marx. Ejerció como rector de la Universidad Nacional Experimental Rómulo Gallegos (UNERG) entre 1999 y 2001. Además fue sub-director de cultura de la UCV y director encargado en el período de 1996 a 1999. Seguidamente se desempeñó como Director de la Escuela de Filosofía de la UCV entre 2001 y 2005. Desde 2013 hasta 2015 fue el Director de Cultura de la UCV. Actualmente es columnista regular del periódico “El Nacional”. Entre sus publicaciones más importantes se encuentran: “La filosofía de Cecilio Acosta” (1999), “Principios de filosofía de la praxis” (2009), “Tres fundamentaciones de la filosofía marxista en Venezuela: una aproximación hermenéutica” (2011), “Bajo el signo de los dioses: Beethoven, Hölderlin y Hegel o los rostros de la simulación” (2013), “Un hegeliano heraclíteo: conversaciones con A. Carrodegas” (2021)

Correo-e: herreraljr59@gmail.com

Luz Marina Barreto

La Doctora en Filosofía por la Universidad Libre de Berlín, Alemania es Profesora Titular activa, jefa del Departamento de Filosofía Teórica e investigadora de la Escuela de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela, donde obtuvo su licenciatura (1984). Seguidamente inició el ejercicio de la docencia en el pregrado y en el postgrado en Filosofía de la Facultad de Humanidades y Educación, habiendo sido profesora también de Filosofía del Derecho de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas-UCV. La catedrática es miembro de numerosas sociedades científicas nacionales e internacionales. Adicionalmente, es miembro del comité científico y del comité editorial de importantes revistas científicas. En su vida académica ha estado al frente de varios cargos entre ellos, la Dirección del Instituto de Filología Andrés Bello,

la Coordinación del Doctorado en Filosofía. Ha sido miembros del Comité Académico del Programa de Especialización “Enseñanza del Alemán como Lengua Extranjera y del Comité Académico del Postgrado de Estudios del Discurso. Los intereses de la filósofa giran en torno a la Fundamentación de la Ética, a la Filosofía Moral y a la Teoría de la Racionalidad aunque recientemente obtuvo un Magister Scientiarum en Ciencias de la Computación por la UCV. La profesora es autora de numerosos artículos, capítulos de libros, libros, también ha ejercido como editora y actualmente coordina un proyecto de investigación de grupo financiado por el CDCH-UCV y el Ministerio para el Poder Popular para la Ciencia y la Tecnología (MINCYT) (2024).

Correo-e: luzmbarreto@gmail.com

Manuel Azuaje

El Profesor de Filosofía en la Escuela de Historia de la Universidad Central de Venezuela es Licenciado y Magister en Filosofía por la UCV. Editor y crítico de cine. Columnista de cine en el diario El Mundo (2014 - 2016). Ha publicado ensayos y artículos en revistas de filosofía y ciencias sociales. Compilador del libro 1917 (Monte Ávila Editores), mención especial del Premio Nacional del Libro 2018. Coeditor del libro El vuelo del fénix. El Capital: lecturas críticas a 150 años de su publicación (Clacso), ha sido invitado a redactar la presentación de diversas obras, como Mensaje sin destino de Mario Briceño Iragorry, Del tercer mundo para un único mundo de Ali Primera y XII Apuntes sobre el marxismo de Iñaki Gil de San Vicente.

Correo-e: manuelazuajereveron@gmail.com

Argenis Pareles

El Doctor en Filosofía Contemporánea por la Universidad Central de Venezuela, 2001, es Profesor Titular Activo. Obtuvo su grado de Doctor con una tesis sobre la obra de John Rawls. Tiene una Maestría en Filosofía por la Universidad Simón Bolívar (1991) con un trabajo en torno al pensamiento de David Hume. Mientras que su Licenciatura en Filosofía (1980) la obtuvo con una tesis sobre Immanuel Kant. Actualmente el catedrático es Coordinador del Doctorado en Filosofía de la Facultad de Humanidades y Educación, además de dedicarse a la formación de jóvenes talentos especializados, desde la Cátedra de Kant, en el pensamiento del Filósofo de

Konigsberg. Además de sus monografías especializadas la mayoría de sus publicaciones centradas en la discusión contemporánea de la ética en sus versiones kantianas, rawlsiana y habermasianas han aparecido en revistas filosóficas especializadas.

Correo-e: apareles1959@gmail.com

Benjamín Sánchez

El Ex Decano de la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad Central de Venezuela (UCV), aunque se licenció en Filosofía también cursó estudios de ingeniería en la UCV y en la Universidad de Michigan en USA, cursando estudios de postgrado en la London School of Economics de Londres y en la Universidad de Barcelona en España. La Maestría en Filosofía de la Ciencia la obtuvo por la UCV mientras que sus estudios doctorales también en Filosofía de la ciencia transcurrieron en la Universidad de Barcelona, España. Antes de jubilarse fue profesor de lógica y filosofía de la ciencia durante toda su carrera en las diferentes escuelas de su facultad; fue profesor invitado del doctorado en Arquitectura y en el doctorado de Ciencias Fisiológicas de la Facultad de Medicina; además, dictó clases en el doctorado de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, en el posgrado de la Universidad del Zulia y en la Universidad Simón Rodríguez. Del mismo modo también fue profesor invitado de la Universidad Federico II de Nápoles y la Universidad de Salerno en Italia, en la Universidad de Barcelona, España, y en la Universidad Gabriel René Moreno de Bolivia. Su destacada actividad académica-administrativa la inicia como Director del Instituto de Filosofía de la UCV, en 1984-1986, luego por nueve años consecutivos, desde enero de 1991 hasta junio de 1999, fue Director de Post Grado de la Facultad de Humanidades y Educación de la misma Universidad, cuando fue electo como Decano, dos veces, de la Facultad de Humanidades y Educación, 1999-2005, momento en el que se jubila, pero asume la Dirección de Relaciones Internacionales de la UCV, por tres años. Posteriormente es coordinador del Comité Académico de los Posgrados de Filosofía (maestrías y doctorado) UCV. Además, fue asesor ocasional de la UNESCO para América Latina. Sus publicaciones y monografías especializadas en Filosofía de la Ciencia han sido desarrolladas especialmente en revistas nacionales e internacionales.

Correo-e: besamu02@yahoo.co.uk

Deyvis Deniz

El Profesor Agregado de la Escuela de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela es Licenciado y Magister en Filosofía por la UCV. Actualmente es catedrático de Griego Antiguo y de Filosofía Antigua en esta Escuela de la UCV y también ha sido profesor en la misma área en la Universidad Simón Bolívar y en el Posgrado en Filosofía de la Universidad Monteávila. Su área de investigación se centra en el pensamiento filosófico de la antigüedad greco-latina; la búsqueda de los principios epistemológicos en virtud de los cuales se establecen tipologías de la subjetividad así como de valores éticos que definen al hombre de la Antigüedad con especial interés en la poesía homérica y en el período helenístico. Entre los proyectos de traducción en los que participa o ha participado se encuentran: Hierocles Estoico: traducción de los Elementa Moralia y Excerpta de Stobaeus; Diógenes Laercio: “latinoamericano”: Libro IV: La Academia. La totalidad de este proyecto se realiza coordinadamente con profesores e investigadores del continente americano.

Correo-e: vagonesdeltiempo@gmail.com

Marcel Chávez

El Profesor de Filosofía de la Cátedra de Filosofía Medieval en la Escuela de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela. Se hizo Licenciado en Filosofía por la Universidad Central de Venezuela (UCV), distinción *Summa cum laude*. Es Magister Scientiarum, mención Lógica y Filosofía de la Ciencia por la UCV, graduado con honores. Actualmente es el Coordinador de la Maestría en Filosofía, mención Lógica y Filosofía de la Ciencia del Instituto de Filosofía-UCV. Ha participado con ponencias en foros nacionales. Habitualmente es ponente en la celebración anual de la *Semana de la Filosofía* (Escuela de Filosofía-UCV) y participa regularmente en las *Jornadas de Investigación y Extensión* de la FHyE (UCV). Sus publicaciones han aparecido en revistas nacionales e internacionales (*Apuntes Filosóficos* y *Filosofía Fundamental*, respectivamente).

Correo-e: marcel.chavez@ucv.ve.

Fabiola Vethencourt

La Profesora Titular Jubilada de la Escuela de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela, obtuvo el Doctorado en Ciencias Políticas por la Universidad Central de Venezuela (2005), es Magister en Políticas Públicas por la Universidad de Maryland (USA, 1996) y Licenciada en Filosofía desde 1981. Ejerció labores de docencia e investigación por más de tres décadas en la Escuela de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela. Obtuvo el Premio de Filosofía otorgado por la Fundación Federico Riu en 1994 en la categoría “Ensayo Largo”, y en 2006 en la categoría “Ensayo Corto”. Ha publicado artículos en temas de ética y filosofía política en revistas especializadas, y dos libros: Rawls y la moral kantiana (Universidad Central de Venezuela, 1998) y Justicia Social y Capacidades (Banco Central de Venezuela, 2007). En su vida académica fue directora de la Escuela de Filosofía y Coordinadora Académica de la Facultad de Humanidades y Educación.

Correo-e: fabiolaucv@gmail.com

David De los Reyes

Graduado en filosofía por la Escuela de Filosofía de la UCV y Magister y Doctor en el mismo campo por la Universidad Simón Bolívar. Es profesor titular de la Universidad Central de Venezuela. Actualmente es docente-investigador en el Dpto. de Estudios Transversales de la Universidad de las Artes (Uartes - Guayaquil, Ecuador). Su última publicación es *De Tiranos. El tirano en la filosofía de la Antigua Grecia*, Amazon, 2020). Sus campos de investigación han sido diversos y van desde la filosofía política (*Dios, Estado y Nación. Una aproximación a la obra de Hobbes*), a la filosofía clínica (*Genealogía del Dolor*), filosofía del arte y estética (*El espacio y su Gesto; Poética de la Lectura, La Filosofía de la Música en Nietzsche*, entre otros), y la filosofía de la comunicación (*El Caleidoscopio Mediático, Rompecabezas de una obra: Antonio Pascuali y su utopía comunicacional, El Concepto de Comunicación en la Filosofía Moderna Venezolana*). Ha publicado múltiples artículos en revistas académicas. Es el editor del blog “Filosofía Clínica” de aparición mensual, donde publica ensayos de diversos autores y de su autoría desde 2008: filosofiaclinicaucv.blogspot.com.

Correo electrónico: david.delosreyes@uartes.edu.ec

Índice acumulado

Nº 1. L. CASTRO: El problema de la modernidad filosófica en Venezuela en defensa del escepticismo • E. QUINTANA: Heraldos sombríos • F. RODRÍGUEZ: Venezuela y el problema de la modernidad • O. ASTORGA: El problema de la modernidad en la Venezuela de los años cuarenta • E. GONZÁLEZ: La agresión existencial. Venezuela una nación que aún no es • J. HERRERA: Modernidad y escisión: Hegel y el problema kantiano de la imaginación trascendental • D. DE LOS REYES: Hegel y la modernidad • R. AROCHA: La utopía americana en Henríquez Ureña y Alfonso Reyes • A. ROMERO: Deseo, necesidad y mundo • J. NEGRETE: Interpretaciones contemporáneas de la lógica griega • E. PIACENZA: Sobre el referir: a propósito de la semántica de Strawson • C. PAVÁN: Apuntes para una lectura contextual del argumento ontológico • A. ESTÉ: Dignidad, eticidad y subjetividad como propósitos de la actividad educativa • W. GIL: Aristóteles inducción y ética • F. BRAVO: El dominio de la ética en Aristóteles • E. HEYMANN: ¿Cuál es la fundamentación kantiana de los derechos humanos.

Nº 2. B. SÁNCHEZ: Juan David García Bacca: Esquema de su itinerario intelectual • F. BRAVO: ¿Quién es y qué enseña el «Trasímaco» de la *República* • C. PAVÁN: La teología ausente • J.R. NÚÑEZ TENORIO: Karl Marx: la madurez de la crítica de la filosofía • J. NEGRETE: Crítica a una interpretación aristotélica de la lógica actual • R. BRAVO: Sobre la consistencia lógica de las ciencias fácticas • E. HEYMANN: Reflexiones segundas sobre el concepto de cultura • F. VETHENCOURT: De la moral a la política: acerca de la irreductibilidad del fiscal hobbesiano • O. ASTORGA: ¿Es posible seguir hablando de filosofía política? • A. ROSALES: Vías y extravíos del pensamiento latinoamericano, con un epílogo sobre el relativismo • H. CALELLO: Latinoamérica: el diverso necesario para la nueva

desigualdad • E. GONZÁLEZ: Filosofar sobre quinientos años • R. AROCHA: Utopía y tragedia en *Valiente nuevo mundo* de Carlos Fuentes • D. DE LOS REYES: Utopía y «Nuevo mundo» o el paraíso perdido • A. PARELES: La teoría kantiana de la motivación moral: interpretación • A. ROSALES: Racionalidad crítica y libertad: una reflexión kantiana • RESEÑA: W. GIL: Ángel Cappelletti: *La estética griega*.

Nº 3. P. AUBENQUE: La prudencia de Kant • O. ASTORGA: La presencia de Hobbes en el pensamiento político de Kant • E. VÁSQUEZ: La dialéctica en Hegel y Marx • J.R. NÚÑEZ TENORIO: Karl Marx: el método dialéctico-histórico • C. KOHN: ¿Tiene vigencia la teoría marxista? • J. HERRERA: El concepto de ironía en Marx • C. PAVÁN: La Historia sin fin o las desgracias del último hombre • J. NEGRETE: Invenciones de la lógica polaca. El cálculo proposicional extendido • L. ZERPA: Sobre el significado y uso del concepto de modelo de la teoría organizacional de Stafford Berr • D. SIDORSKY: Razón, igualdad y el dilema de la práctica • F. VETHENCOURT: El bienestar como concepto normativo • L. HERRERA: Autoconciencia y autoengaño según Tugendhat • A. ESTÉ: Presupuestos, propósitos y objetivos iniciales del cambio educativo en Venezuela • A. ROMERO: Obra y actividad creativa como exploración de la genealogía del ser • RESEÑAS: J.L. RUGGERI: J.D. García Bacca: *La filosofía de la música* • D. DE LOS REYES: Beatriz Fernández Herrero: *La Utopía de América*.

Nº 4. J. GRACÍA: El escolasticismo: un puente entre la antigüedad clásica y el pensamiento colonial latinoamericano • J. SASSO: El auto-descubrimiento de América como tarea • R. AROCHA: La opacidad de la escritura. Aproximación al pensamiento de Jorge Luis Borges • E. GONZÁLEZ: ¿Lo regional como ruptura epistemológica? • F. BRAVO: La anti-

tesis sofística *Nómos-Physis* • O. ASTORGA: Hobbes y Foucault: locura, razón y poder en el siglo XVII • J. HERRERA: Filosofía «reflexiva y religión positiva en el joven» Hegel de Georg Lukács • A. ROSALES: Empresa racionalidad y ética • L. ZAIBERT: El PGC de Alan Gewirth: insuficiencia normativa de criterio de consistencia • M.A. BRICEÑO: Epistemología y comunicación • J.R. NÚÑEZ TENORIO, J. NUÑO, J. PAGALLO y F. RIU: Bases y tendencias actuales de la filosofía venezolana (Ciclo de conferencias, 1975) • RESEÑAS W.GIL: Jorge Gracia: *Philosophy and its history*.

Nº 5. A.J. CAPPELLETTI: Las fuentes del estoicismo de Zenon • F. BRAVO: La ontología de la definición en el *Político* de Platón • C.PAVÁN: Gilson lector de Santo Tomás • E. PIACENZA: El *ars disputandi* de un manuscrito caraqueño • D.SIDORSKI: Contextualismo, pluralismo y justicia distributiva • H. CALELLO: Los nuevos espacios democráticos y el exilio latinoamericano • A. ESTÉ: La interacción constructiva • R.AROCHA G.: Las raíces del marxismo en la «Kritik» • D. DE LOS REYES: Walter Benjamin, una aproximación estética • A. PARELES: Charles Taylor y la crítica al atomismo político • E. HEYMANN: ¿Crisis de la racionalidad científica? • V.P. LO MONACO: ¿Qué es la semántica de los mundos posibles? • L.Z. ZERPA MORLOY: Fundamentos lógicos de la calorimetría clásica • R.R. BRAVO: Wittgenstein: la aniquilación de la filosofía por el lenguaje • R.R. BRAVO y D. SIDORSKY: Correspondencia • A. ROMERO: Cómo traducir y entender la expresión *etre-au-monde* para leer a Merleau-Ponty • O.ASTORGA: La crítica de Luc Ferry a Leo Strauss • RESEÑAS: W. GIL: P.O. Kristeller: *Greek Philosophers of the Hellenistic Age* • GUADARRAMA G.: R. Díaz-Salazar: *El proyecto de Gramsci*.

Nº 6. E. DUSSEL: Sentido ético de la rebelión maya en 1994 en Chiapas • H. JAIMES: Facundo: el intelectual y la idea de la nación en Latinoamérica • F. BRAVO: El hedonismo de Sócrates • E. HEYMANN: El campo semántico del pensamiento. Descartes y Kant • O.ASTORGA: El concepto de potencia como clave hermenéutica para leer a Spinoza • F. ZAMBRANO: La antropología en la filosofía trascendental kantiana • R.REVOREDO CHOCANO: Nietzsche. ¿Se puede ser irracionalista usando la razón? • J.R. HERRERA L.: Dialéctica e historicismo en Benedetto Croce • A. ESTÉ: Cohesión y comunidad • L.M. BARRETO: Motivos y razones • C. KOHN W.: La paradoja de la democracia: premisas para la deconstrucción de la teoría «demoliberal» • P.V. CASTRO GUILLÉN: Las raíces del voluntarismo neoliberal • B. SÁNCHEZ MUJICA: La teoría del inconmensurabilidad entre teorías científicas y el carácter histórico de la ciencia • M.A. BRICEÑO: Desarrollo y utilización del conocimiento • J.R. NÚÑEZ TENORIO: Proyecto de Doctorado en Ciencias Sociales y Filosofía sobre la América Latina • D. DE LOS REYES (reseña): E. VÁSQUEZ: *Filosofía y educación* • W. GIL (reseña): Juan Nuño: *Ética y cibernética* • G. LLANES (reseña): *Actas del III Congreso Nacional de Filosofía*.

Nº 7-8. F. BRAVO: La naturaleza del placer en la filosofía de Platón • E. HEYMANN: Acerca del concepto del placer • E. VÁSQUEZ: «Identidad y diferencia» vista de la luz de Feuerbach y Hegel • S. KNABENSCHUCH DE PORTA: Intuición y construcción • V.P. LO MONACO: ¿Hay un criterio formal del compromiso esencialista? • R.R. BRAVO: La silogística aristotélica y el problema del comportamiento existencial • O. ASTORGA: Ética y moral en la época moderna • A. PARELES: Del contractualismo al constructivismo • O. CAPONI y D. HARNÁNDEZ: Neoliberalismo y fragmentación del sujeto

social • J. ALZURU: Una visión del mundo • J. STAROBINSKI: El sacrificio y la coronación • L.A. HERNÁNDEZ: Para una poética de lo sagrado • T. D'ARAGO FIOLE: Filosofía e imaginación. Imaginación y filosofía • P. GUADARRAMA GONZÁLEZ: Gaos y los estudios de la filosofía en América Latina • JUAN NUÑO: Filosofía hoy • W.GIL (reseña): J.J.E. Gracia: *A Theory of Textuality* • D. DE LOS REYES (reseña): Jean Jacques Rousseau: *Oeuvres Complètes*, t. V.

Nº 9-10. P. LLUBERES: La moral dentro del programa cartesiano • D. GARBER: Moral «provisional» y moral «definitiva» • P. GUÉNIOT: Descartes lector de Séneca • O. ASTORGA: La moral cartesiana o la tensión entre lo provisorio y lo definitivo • J.R. ROSALES: Práctica y responsabilidad: sobre la ética de Demócrito • F. BRAVO: Las teorías del lenguaje en el *Cratilo* de Platón • C. PAVÁN: Reflexiones en torno a la homonimia del ser en la *Metafísica* de Aristóteles • E. HEYMANN: Ética y antropología: los casos de Descartes y Spinoza • A. VALLOTA: La inevitabilidad del error según Descartes • P. CASTRO: Hermenéutica e historia • M. BRICEÑO: La dialéctica hegeliana en el debate actual en torno a conocimiento y acción • O. NORIA: La opinión pública y la libertad en los modernos • P. LO MONACO: El problema del esencialismo revisitado • A. ROSALES: La filosofía de la matemática de Kant en discusión: un comentario sobre «Intuición y construcción» de Sabine Knabenschuh de Porta • D. DE LOS REYES: Semblanza de Ángel Cappelletti • V. PRADO: Diálogo con J.R. Núñez Tenorio: en torno a García Bacca • J.J. ROUSSEAU: Sobre el gusto (fragmento) • W. GIL (reseña): Mortimer Adler: *Los ángeles y nosotros*.

Nº 11. J. QUESADA: Natalidad, narración y voluntad de hacer promesas: Nietzsche-Hannah Arendt • E. HEYMANN: La filosofía kantiana del conocimiento y *ta prota kata*

physin contemporánea • F. BRAVO: Del deber de ser feliz, o la línea divisoria entre la ética de Kant y de Aristóteles • C. PAVÁN: El problema de la doble verdad en Boecio de Dacia • S.KNABENSCHUH DE PORTA: Trasfondos de la cosmología colonial venezolana • M.DESIATO: Ludwig Feuerbach y el rescate de la corporalidad • A. ROSALES: ¿Un principio guía para la teoría de la evolución? • A. LOVERA: Notas sobre paradigmas, revoluciones y contra revoluciones científicas en las ciencias sociales • R. GUZMÁN: ¿Cómo se diferencia la ficción de la no ficción en términos discursivos? • J. GERENDAS: Entrevista en Agnes Heller • J.M. SCHAEFFER: El arte de la edad moderna • A. ROSALES: Panorama de la filosofía de la ciencia actual a través de su literatura reciente • R. GUZMÁN (reseña): José María González García: *Las huellas de Fausto*.

Nº 12. F. BRAVO: Psicología platónica del placer • W. GIL: Platón: la aptitud política del filósofo gobernante • G.F. PAGALLO: Aristóteles y la búsqueda de los principios • C. PAVÁN: En torno a la naturaleza ontológica de la doctrina aristotélica de las categorías • C. KOHN: Las antinomias de la democracia liberal • O. NORIA: El sufragio como una figura de realización de la idea de ciudadanía • O. ASTORGA: Contexto de descubrimiento y contexto de justificación en explicación hobbesiana de la sensibilidad • M.A. BRICEÑO GIL: La necesidad del filosofar: relación externa del pensamiento particular • R.R. BRAVO: El significado de los términos sincategoremáticos • J.R. HERRERA: El Maestro Núñez Tenorio • M. GUADALUPE LLANES (reseña): Fernando Savater: *Diccionario filosófico*.

Nº 13. P. FRANCÉS GÓMEZ: Sobre si nos conviene ser moralmente buenos • E. VÁSQUEZ: Humanismo y democracia • A. PARELES: La Teoría de la justicia, sus concepciones del

bien y la autonomía • P.V. CASTRO GUILLÉN: Hermenéutica y posmodernidad • M. TÉLLEZ: La episteme moderna: lectura desde Michel Foucault • V.P. LO MONACO: Mundos posibles, integridad óptica y propiedades esenciales • A. ROSALES: El concepto de construcción en la filosofía kantiana de la matemática: Jaako Hintikka vs. Robert Butts • A.D. VALLOTA: Las matemáticas y el nacimiento de la modernidad • M.A. ROJAS LANDAETA: Reflexiones en torno a la historia de la sabiduría en el *De oratore* de Cicerón • Entrevista a Juan David García Bacca • F. TÉLLEZ: En torno a Nietzsche: conversaciones con mi doble • A. ROSALES (reseña): Carla Cordua: *Wittgenstein. Reorientación de la filosofía*.

Nº 14. F. BRAVO: Ontología platónica del placer • W. GIL: La virtud vulgar de Céfalo • C. PAVÁN: Aproximaciones al concepto aristotélico de ontología • Á. MUÑOZ GARCÍA: El elocuente silencio de Suárez de Urbina • J. BERRAONDO: Kant y el problema del progreso • E. HEYMANN: Ser-en-el-mundo y ser-sí-mismo: el nexo de dos vertientes de *Ser y tiempo* de Heidegger • J. LARROSA: Las paradojas de la repetición y la diferencia. Notas sobre el comentario de texto a partir de Foucault, Bajtín y Borges • L.M. BARRETO: Reflexiones éticas sobre la clonación • M. GUADALUPE LLANES: Bases para una metafísica del futuro. Notas en torno a Morris Berman • O. ASTORGA (reseña): La idea de imaginación en algunos textos de la literatura crítica hobbesiana. Nota bibliográfica.

Nº 15. W. GIL LUGO: El vicioso deseo del tirano platónico • A. HERMOSA ANDÚJAR: El poder en Aristóteles • G.F. PAGALLO: Filosofía y política en la defensa de la *naturalis contemplatio* en un aristotélico del renacimiento: Cesare Cremonini (1550-1631) • A. RENAUT: Kant y el humanismo • C. PAVÁN: Observaciones y reflexiones en torno al tema

de las relaciones entre creencia religiosa y racionalidad • J. LASAGA MEDINA: De la ciencia del hombre a la razón histórica • O. ASTORGA y M.E. CISNEROS: Filosofía y democracia ¿cuál tiene la prioridad? • H. JAIMES: Leopoldo Zea y la filosofía de la historia • E. HEYMANN: Ética y estética • F. BACON: Prometeo o la situación del hombre • G. LLANES (reseña): Arthur C. Danto: *Después del fin del arte*.

Nº 16. R. DURÁN FORERO: Hobbes y Spinoza. Un contrapunto sobre la igualdad • J. QUESADA: La filosofía del mal en Kant: un «pensamiento-límite» • J.E. IDLER: El proyecto humano en Bertrand Russell • C. CASLA BIURRUN: Heidegger y la ética • A. RODRÍGUEZ SILVA: El concepto de formación en Hans Georg Gadamer: entre la familiaridad y el extrañamiento • M.E. ESTÉ: La ruptura de la cuarta discontinuidad. Trazos para una filosofía de la técnica y la tecnología • F. GALINDO: Sobre una consecuencia del teorema de Lindström en teoría de conjuntos • F. TÉLLEZ: La casa de Nietzsche en Sils-Maria • E.A. GONZÁLEZ ORDOSGOITTI: Educación/filosofía/integración: una proposición para América Latina • M.E. CISNEROS (reseña): María Liliana Lukac de Stier: *El fundamento antropológico de la filosofía política y moral en Thomas Hobbes* • E.A. GONZÁLEZ ORDOSGOITTI (reseña): Samir Amín: *Los desafíos de la mundialización*.

Nº 17. C. PAVÁN: Apuntes para una defensa del concepto de imaginación • W. GIL LUGO: Platón: la imaginación en la escala del saber • M.G. LLANES: El mundo imaginario agustiniano • M.E. CISNEROS ARAUJO: La imaginación: el movimiento causal del hombre • E. HEYMANN: En torno a la imaginación en Kant • P.E. RAYDÁN: Fuentes de lo imaginario • M. LOZADA: Representaciones sociales: la construcción simbólica de la realidad • M.E. ESTÉ: El imaginario tecnológico •

C. BUSTILLO: De lo real, lo imaginario y lo ficcional • E.A. GONZÁLEZ ORDOSGOITTI: El espacio imaginal en Venezuela: el campo de la región imaginada de tiempo-pasado e historia • J. BALZA: Una imagen: fray Juan Antonio Navarrete • A.B. MARTÍNEZ: Tecnología y mapas de conceptos. Herramientas para repensar el imaginario • R. ARROCHA GONZÁLEZ: La crítica a la corriente pitagórica-aristotélica y la defensa de la 'inspiración' poética platónica como fundamento de la teórica musical de Jean Jacques Rousseau • R.R. BRAVO: Sobre falacias y disparates • C. YORIS-VILLASANA (reseña): José M. González García: *Las huellas de Fausto* • G. BORGES (reseña): José M. González García: *Metáforas del poder*.

Nº 18. W. GIL: Platón: la imaginación entre la línea y la caverna • C. PAVÁN: Comentarios sobre algunos aspectos de la filosofía del lenguaje de Aristóteles • L. VIVANCO: *Falsafa y Hikma* en los *Prolegómenos* de Ibn Jaldún • A.D. VALLOTA: Igualdad y conflicto en Hobbes • O. NORIA: De la ruptura y de la subordinación del poder eclesial a la autoridad civil • V.J. KREBS: Ver aspectos, imaginación y sentimiento en el pensamiento de Wittgenstein • J. LANDA: Ascética y estética • V.P. LO MONACO: De la simplicidad lógica a la simplicidad ontológica en Quine • A. PARELES: Sentido de la justicia y estabilidad social • J.L. VELÁZQUEZ: El revival de la eugenesia • J.J. MARTÍNEZ: Vida temporal de la conciencia • J. BILLARD: Escuela y sociedad • A. ROSALES (reseña): Margareth Morrison: *Unifying Scientific Theories*.

Nº 19. C. PAVÁN: El concepto aristotélico de principio y el origen de su conocimiento • M.L. LUKAC DE STIER: *Leviathan*: herencia maldita, influencia oculta • G. PAGALLO: Filosofía e metodo storico in Paul Oskar Kristeller • E. DEMENCHÓNOK: Filosofía de la liberación, poscolonialidad y globalización •

C.D. GUTIÁN: Imaginarios habitables urbanos: o el mundo construido posible • C. SANDOVAL: El cuento fantástico venezolano del siglo XIX • C. HIRSHBEIN: Lo imaginario heroico: lectura literaria de Rufino Blanco-Fombona sobre el *Libertador* • J. IDLER (reseña): Donald Davidson: *Subjective, Intersubjective, Objective* • F. CONSTANTINO (reseña): Carlos Paván: *Existencia, razón y moral en Etienne Gilson* • G. LLANES (reseña): Xavier Rubert de Ventós: *Dios, entre otros inconvenientes*.

Nº 20. F. BRAVO: El "hedonismo" de Platón en las *Leyes* • B. BRUNI CELLI: Consideraciones generales sobre el *Timeo* • J.L. VENTURA: La dialéctica como ciencia del ser; una aproximación analítica al *República* VI • J.F. NORDMANN: El difícil parto de la metafísica platónica; de la erística a la erótica, de la erótica a la ciencia • P. ROSALES: Cómo dividir la Línea Dividida • C. PAVÁN: El método de la filosofía en La *Metafísica* de Aristóteles • N. NAVAS: Algunas consideraciones sobre la teoría aristotélica de la significación según la interpretación de P. Aubenque.

Nº 21. C. PAVÁN: Imaginación y tensión Arte/Verdad en la lectura heideggeriana de la filosofía de Platón • G. SARMIENTO: La distinción entre lo sensible y lo inteligible en la *Disertación Inaugural* de Kant • J.R. HERRERA: La crítica de Hegel al ideal kantiano de una religión dentro de los límites de la razón • A. PARELES: La crítica reduccionista de la concepción rawlsiana de la persona moral: una réplica • A. GUTIÉRREZ POZO: Vida, Conciencia y *Logos*. (La renovación de la fenomenología raciovitalista de Ortega y Gasset) • C.L. BOHÓRQUEZ: Laureano Vallenilla Lanz ante la condición humana • B. SÁNCHEZ: Tres intentos de solución al problema humeano de la inducción • A. ROSALES: ¿Cuál es el alcance de la Teoría Causal de Salmon? Una discusión sobre

«Salmon on Explanatory Relevance», de Christopher Hitchcock • J.J.ROUSSEAU: Fragmentos de botánica. Traducción e introducción de David de los Reyes • S. TURNER: MacIntyre en la provincia de la filosofía de las ciencias sociales • M.G. LLANES (reseña): Alain de Libera: *Pensar en la Edad Media* • A. ROSALES (reseña): Roberto Torretti: *The Philosophy of Physics*.

Nº 22. T.M. ROBINSON: ¿Existe un modo propiamente platónico de hacer filosofía? • F. BRAVO: ¿Qué refuta Platón en el *Gorgias*? • M.I. SANTA CRUZ: Sobre el empleo de *pístis* y *empeiría* en Platón • G. GARCÍA CARRERA: Conocimiento y auto conocimiento. Una aproximación desde el *Cármides* de Platón • E. HÜLSZ: *Anàmnesis* en el *Menón* platónico • R. GUTIÉRREZ: En torno a la estructura de la *República* de Platón • J. ESCOBAR MONCADA: Cosmos, Pólis y Justicia. Sobre algunas relaciones entre *República* y *Timeo* • T.M. ROBINSON: The Return of Universal Law • J.M. ZAMORA: Porfirio y la *poliphonía* platónica • M.I. SANTA CRUZ (reseña): Francisco Bravo: *Las ambigüedades del placer. Ensayo sobre el placer en la filosofía de Platón* • F. BRAVO (reseña): Raúl Gutiérrez: *Los símiles de la República VI-VII*.

Nº 23. W. GIL: Platón: la caverna imaginari • C. PAVÁN: Aristóteles, Descartes y el problema del método • G.F. PAGALLO: William Harvey (1578-1657) y el aristotelismo de la *schola philosophorum* de Padua • E. HEYMANN Y S.A. PIGNOLO DE HEYMANN: Conceptos básicos de la Filosofía Constructivista de Paul Lorenzen • J.J. MARTÍNEZ: Prácticas de la libertad y formas de ser • D. VARELA: Lo real y la singularidad de lo mental • D. SUÁREZ BUSTAMANTE: La cualidad de la novedad como el fundamento del modelo científico de causa de J.D. García Bacca • J. MADDOX: (reseña): *Lo que queda por descubrir* (Víctor García Ramírez:).

Nº 24-25. C. PAVÁN: El placer o de la defensa del dolor en Platón y Aristóteles en contra de la *smikrología* • A. SUÁREZ: Étienne Gilson y la distinción real de esencia y existencia en Santo Tomás de Aquino • A. VALLOTA: *La res cogitans* cartesiana • J.R. HERRERA: La concepción viquiana de «Sociedad Civil» • R. GARCÍA TORRES: Historia y explicación: acerca de los compromisos ontológicos del *Covering Law Model* • E. HEYMANN: La índole de las preguntas ontológicas en la ética • F. VETHENCOURT: El enfoque de la capacidad de Sen. Un intento de sistematización • U. NEISSER: Percibir, Anticipar e Imaginar • A. DE BOTTON (reseña): *Las Consolaciones de la filosofía* (Guadalupe Llanes).

Nº 26. C. KOHN: La confluencia entre el juicio y el *sensus communis* en la deliberación política según Hannah Arendt • R. ARROCHA: Música, voluntad y estética en A. Schopenhauer y F. Nietzsche • G. KINZBRUNER: El mirar reflexivo • C. PAVÁN: Humanismo, universidad, integración y cambio social: perspectiva de una articulación desde una apertura hacia el futuro • S. PINARDI: La escritura, escena del pensamiento • J. PÉREZ JARA: La confrontación entre el marxismo y el sistema del Idealismo trascendental kantiano en antropología y filosofía política. Sobre un libro de Oscar Negt • T. OLMOS: La filosofía globalizada: Herramientas en la red para la enseñanza, difusión y desarrollo de la filosofía • A. ROSALES (reseña): James Ladyman: *Understanding Philosophy Of Science*.

Nº 27. Presentación • Discurso Homenaje • T.M. ROBINSON: Sobre una primera Lectura de la *República* de Platón • L. ROJAS PALMA: Acerca de *aísthesis* en el *Teeteto* de Platón • J.L. VENTURA: Conocimiento y dualidad en el *Teeteto* de Platón • B. BRUNI CELLI: Los niveles ontológicos de la necesidad en el *Ti-*

meo de Platón • F. BRAVO: El método de la división y la división de los placeres en el *Filebo* de Platón • T.M. ROBINSON: Algunas reflexiones sobre Leyes de Platón • J. AOIZ: No hay tiempo sin cambio (Aristóteles, *Física*, IV, 11, 218b21 219a10) • C. PAVÁN: Perfiles del concepto aristotélico de metafísica en la historiografía contemporánea • N. NAVAS: Conocimiento humano y adquisición protológica en *Filosofía de la Filosofía en Aristóteles* de C. Paván • M. ZINGANO: Amistad, unidad focal y semejanza • Entrevista a Giulio F. Pagallo.

Nº 28. M. CARMONA GRANERO: Educación, filosofía y diálogo: El programa de filosofía para niños de Mathew Lipman • M. VÁSQUEZ: Representación, ideas y conocimiento sensible en R. Descartes • O. NORIA SISO: El gobierno de las conductas: consideraciones acerca del ideal de conducta del gobernante en lo público y en lo privado • J.R. HERRERA: Historia y Eticidad en la filosofía de Hegel • V.P. LO MÓNACO: Davidson y el concepto de causalidad. Una Crítica • R. GUZMÁN: La filosofía de la ciencia de Gerald Holton: una alternativa para entender la naturaleza de la creación científica • E. DEL BUFALO: Emmanuel Levinas El prójimo como utopía • A. NAVARRO: El sujeto filosófico en pecado, enfermo, encarnado • P.V. CASTRO GUILLÉN: Entre Hermenéutica y Retórica: en busca de un paradigma epistémico de la política • C. LEFORT: La invención democrática. Cap. 2: Lógica Totalitaria (Trad.: Eduardo Vásquez) • L. GONZÁLEZ RODRÍGUEZ (reseña): AA.VV. *Postmodernidades. La obra de Michel Maffesoli revisitada*.

Nº 29. A. BÁRCENAS: Historia y Eticidad en la *Antígona* de Hegel • R. BEUTHAN-T. PIERINI: Objektive Allgemeinheit – Zur Objektivität der Erfahrung in Hegels *Phänomenologie des Geistes* • F. CHIEREGHIN: La revisione hegeliana Della *Fenomenologia* • G.F. FRIGO:

Dalla dialettica Signore-Servo alla ‘fine della storia’: la lettura ‘esistenziale’ della *Fenomenologia dello spirito* • J.R. HERRERA: Tres consideraciones sobre el sentido histórico de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel • E. HEYMANN: La crítica de la visión moral del mundo • F. MENEGONI: Religione disvelata e sapere assoluto nella *Fenomenologia dello spirito* • G.F. PAGALLO: Variazioni hegeliane su un tema di Marcel Proust: una lettura della «Einleitung» alla *Fenomenologia dello spirito* • U. PAGALLO: La «logica del Quarto» in Hegel ovvero Il sapere assoluto come «nodo» della *Fenomenologia dello Spirito* tra sistema e metodo • T. PINKARD: Las Formas de Vida según Hegel • R. SOLOMON C.: Hegel en Jena: Liberación y Espiritualidad en la Filosofía • E. VÁSQUEZ: Hegel contra sus intérpretes • K. VIEWEG: Freiheit und Weisheit Hegels *Phänomenologie des Geistes* als, sich vollbringender Skeptizismus • (TEXTOS): B. CROCE: Una página desconocida de los últimos meses de la vida de Hegel. Trad. J.R. Herrera.

Nº 30. J. AOIZ: Aisthêsis en *Ética a Nicómaco*. La aprehensión de los fines • G. PAGALLO: La crisi moderna dell’unità classica del sapere: filosofia e medicina a confronto nella cultura universitaria tra Cinque e Seicento • A. VALLOTA D.: Mónadas y cuerpos materiales • F. ZAMBRANO: El concepto de filosofía en Pascal • N. NUÑEZ: La Filosofía de la Educación de Dewey: ¿Una Utopía? • A. PIENKNAGURA: Criticar y entender: consideraciones en torno al debate entre Gadamer y Habermas • J.J. MARTÍNEZ: Colin McGinn: ficción, carácter y estética moral • J.R. LEZAMA Q.: Responsabilidad y tecnología según Hans Jonas • M. ALBUJAS: Teorías del poder: Democracia y totalitarismo. La ubicuidad de los conflictos • (NOTAS): J. QUESADA: Kant crítico de Nietzsche y Heidegger: pidiendo un Zaratustra para el siglo XXI. (Homenaje a Ezra Heymann) • N. KRESTONOSICH CELIS: Las ideas de Locke • (TEXTOS): C. LEFORT:

Derechos del hombre y política. Traducción de Eduardo Vásquez • MARIO QUARANTA (reseña): Giulio Pagallo: Una nueva imagen de William Harvey, descubridor de la circulación sanguínea • M.E. CISNEROS (reseña): David De Los Reyes: *Dios, Estado y Religión: Una aproximación a la filosofía de Tomas Hobbes* • G. LLANES (reseña): Étienne Gilson: *Las constantes filosóficas del ser*.

Nº 31. C. JORGE: Los extractos de Simón Rodríguez • J. ROSALES: Razón y Acción. Reflexiones en torno al sujeto político en la filosofía de Simón Rodríguez • J.L. DA SILVA: El modo de escribir la historia o la importancia de los hechos en el pensamiento histórico de Andrés Bello • R. GARCÍA TORRES: Apuntes sobre el pensamiento filosófico venezolano: de la escolástica colonial a la propuesta Moderna • G. MORALES: De la «conciencia inauténtica» a la «conciencia histórica» Latinoamericana: Apuntes para una *historiología* de nuestro ser histórico • E.A. GONZALEZ: Pensar América Latina desde las dimensiones de la realidad. Ejercicios de un Itinerario • Á. MÁRQUEZ: Presencia de la Filosofía Intercultural de Raúl Fornet-Betancourt en América Latina • M. DE LA VEGA: Positivismo republicano y evolucionismo liberal: modernización y crisis en América Latina • C. YORIS: El ejercicio filosófico de Ernesto Mayz Vallenilla, a partir de su concepción del hombre del Nuevo Mundo • J. HERNÁEZ: Presentación a un texto inédito de Javier Sasso • J. SASSO: La exculpación patética del Manifiesto de Carúpano • T. STRAKA (reseña): Arturo Almandoz: *Urbanismo europeo en Caracas (1870-1940)* • L. GONZÁLEZ (reseña): Francis Fukuyama. *La brecha entre América Latina y Estados Unidos: determinantes políticos e institucionales del desarrollo económico* • M.E. CISNEROS (reseña): J.M. Briceño Guerrero: *¿Qué es la filosofía?* • R. GARCÍA TORRES (reseña): Juan

Rosales Sánchez: *La República de Simón Rodríguez*.

Nº 32. J.L. VENTURA MEDINA: La dialéctica como acuerdo: una aproximación al problema de la falsedad en el *Cratilo* de Platón • J.R. HERRERA: Vico y Descartes • F. RODRÍGUEZ: La trascendencia del ego • L. NAVA DE MULDER: La interpretación como negociación conceptual • J.J. MARTÍNEZ: Julio Cabrera: Filosofía e imagen en movimiento • P. MINDUS: Towards An Entangled Model? • G.F. PAGALLO (reseña): Mario Quaranta: *Comte epistemólogo* • O. ASTORGA (reseña): María Liliana Lukac (compiladora). *Perspectivas latinoamericanas sobre Hobbes*.

Nº 33. J.L. VENTURA: Unidad, naturaleza y adquisición de la virtud en Platón, una lectura a través del *Menón* y el Protágoras • R. LUCIANI: Analogía trascendentalis. Los trascendentales a través de Tomás de Aquino y Hans Urs Von Balthasar • H. FERREIRO: El idealismo subjetivo del cogito: Entre la metafísica medieval y el fin de la metafísica • G.F. PAGALLO: De una controversia entre Galileo Galilei y Cesare Cremonini, por cuestiones de dinero • M. VÁSQUEZ: El método a priori y su relación con la experiencia: una lectura del método cartesiano desde la propuesta de Desmond Clarke • G. SARMIENTO: En torno a las doctrinas acerca de las fuerzas de la materia en el siglo XVIII. Jhon Keill y su influencia sobre Kant • A.S. CABELLO: Pretensiones éticas: Una revisión de Hegel y Habermas • A. MOSCARÍTOLO: «Sujeto» y «Predicado» se dicen de varias maneras • Santo Tomás de Aquino «Del Ente y de la Esencia» (documento) • O. ASTORGA (reseña): Victor García: *Ensayos sobre filosofía política y cultura*

Nº 34. J.L. VENTURA MEDINA: Presentación • T.M. ROBINSON: ¿Debió Sócrates haber aceptado el reto de Glaucón y Adimanto? •

F. BRAVO: La distinción entre doxa y epistêmê. Del *Menón* a la *República* • G. MELÉNDEZ: Céfalo y Polemarco en *República* • G. SILVA: La Psicología Platónica de la Acción a la luz de la relación *República-Filebo* • G. MARCOS DE PINOTTI: Mimesis y distancia de la verdad en *República* y *Sofista* • B. BRUNI CELLI: Los diversos matices de la Necesidad en el *Timeo* de Platón en la Biología del Ser Viviente • J.L. VENTURA: Matemáticas y Dialéctica en *República* VI-VII • N. NAVAS: Dialéctica aristotélica: ¿De la doxa platónica a los endoxa? • J. Aoiz: El concepto de aístesis en la *República* de Platón • D.X. GARCÍA: Prosografía y drama en Platón: una lectura cruzada de la *República* y el *Teeteto* • L. ROJAS-PARNA: Entre «ensalmos» y «conjuros»: Sobre el temor y el conocimiento en el *Fedón* y el mito de la caverna • L. VERDUGA SANTILLÁN: Anábasis y periagogé: La educación del filósofo-gobernante en la *República* de Platón • C. VASSALLO: Analogie e differenze tra l'estetica plotiniana e la «condanna del arte» de *República* X

Nº 35. DOSSIER FILOSOFÍA MEDIEVAL • M.G. LLANES: Presentación • T. JÁÑEZ BARRIO: San Agustín frente a Darwin: Creacionismo evolutivo de las «razones seminales» • D. DE LOS REYES: San Agustín o la terapia teológica ante el dolor • M. DI GIACOMO: Maimónides y Tomás: El triunfo de la negación • ARTÍCULOS • R. ARROCHA: Arte, mito y voluntad de poder en F. Nietzsche • E. AHRENSBURG: La corporalidad del yo y la interioridad del otro, en la Filosofía de Merleau-Ponty • F. RODRÍGUEZ: El libertarismo de la trascendencia del ego • L. VARGAS GONZÁLEZ: La situación y el papel del sujeto en la historia: De *El ser y la nada* al Sartre de posguerra • E.C.P. CRAIA: La centralidad de la noción de «univocidad» en la ontología de Gilles Deleuze • RESEÑAS: N. BEAUMONT: Juan Cruz Cruz y M.J. Soto-Bruna: *Metafísica y Dialéctica en los períodos carolingio y*

Franco • J.F. BACETA: O. Astorga, M.E. Cisneros, G. Morales, D. De los Reyes: *Suite Hobbesiana. Cuatro Ensayos: Imaginación, Antropología, Poder y Religión*

Nº 36. ¿DEMOCRACIA? M.E. CISNEROS: Presentación • E. DI CASTRO: Límites de la Democracia y Justicia Social • S. ORTIZ: Democracia y totalitarismo: La dimensión simbólica de lo político según Claude Lefort • J. RODRÍGUEZ ZEPEDA: Todos somos revolucionarios ¿Es justificable la revolución política en términos democráticos? • A. ALZURU: La política sin reglas (Los cuatro prejuicios del Apocalipsis) • L.M. BARRERO: La constitución de la ciudadanía democrática y el problema de la fundamentación del conocimiento en las sociedades complejas • A.S. CABELLO: ¿Democracia y socialismo? Aproximación a la propuesta de Cornelius Castoriadis • C. CAPRILES: Teoría de la democracia: incertidumbres y separaciones • E. CARDOZO: La OEA y la democracia en el siglo XXI • L.A. MEJÍA: Popper y la libertad. Había una vez un país que perdió el rumbo

Nº 37. DEMOCRACIA EN EL SIGLO XXI. REFLEXIONES MULTIDISCIPLINARIAS. M.E. CISNEROS: Presentación • L. AGUERREVERE: Principios constitucionales relativos al ejercicio del poder público • C. CRAZUT JIMÉNEZ: Interpretación constitucional e interpretación de la Constitución • D. DE LOS REYES: Democracia y sexualidad. Un homenaje a Wilhelm Reich • E. DEL BÚFALO: Antonio Negri, la República constituyente y la democracia por venir • W. GIL: Platón contra la democracia. O las desventajas de la sinergia • J. MAGDALENO: Tres desafíos de las democracias en el siglo XXI • G. MEZA DORTA: Francisco de Miranda y la Constitución de 1811 • A. MOLINA: Bolívar y la tradición republicana • F. SOREL:

¿Cuál Democracia para América Latina? • A. SORIA: (Notas y discusiones) Mesa y libertad • A. MOLINA: (reseña) Ana Teresa Torres: *La herencia de la tribu. Del Mito de la Independencia a la Revolución Bolivariana*

Nº 38. DOSSIER FILOSOFÍA DE LA MENTE • J.J. MARTÍNEZ: Presentación • J.F. BACETA: Una reivindicación del funcionalismo y su neutralidad ontológica • E. HEYMANN: Las referencias internas y externas de la conciencia en la discusión fenomenológica • G. KINZBRUNER: Una noción corpórea de verdad • J.J. MARTÍNEZ: Ficción, cuerpo y mente: el caso Dennett • G. SILVA: Platón y C.H. Whiteley: el rol de la conciencia en la acción humana • M. VÁSQUEZ: Intencionalidad, libre albedrío y acción racional: un acercamiento a las posturas de John Searle y Anthony Kenny • ARTÍCULOS • P. ANTILLANO: La profecía de Huxley y el siglo biotech: la sociedad posthumana nos alcanza • S. ARGÜELLO: Overcoming an anaxagorian conception of Noûs by a metaphysical Theory of the best possible: from Socrates to Aquinas • G. DE BENDAYÁN: Síntomas postmodernos • D. DE LOS REYES: Del cinismo antiguo: sexualidad, sufrimiento y provocación • E.A. GONZÁLEZ ORDOSGOITTI: 1810-2010: ¿doscientos años de qué? De construir un camino con 32 piedras • G. MEZA: Miranda y Bolívar: republicanismo, liberalismo y dictadura • N. NÚÑEZ: ¿Un Wittgenstein?, ¿dos Wittgenstein? La concepción religiosa como elemento unificador de su filosofía • ENTREVISTA • J.J. ROSALES: Una aproximación a los problemas de la filosofía de la mente. Entrevista al profesor Ezra Heymann • J.J. MARTÍNEZ: (reseña) Daniel Dennett: *Romper el hechizo; la religión como fenómeno natural*

Nº 39. FILOSOFÍA PRÁCTICA O UNA FILOSOFÍA PARA LA VIDA • R. ARROCHA / D. DE LOS

REYES: Presentación • ARTÍCULOS • R. ARROCHA: Deseo, voluntad y dolor en Spinoza, Schopenhauer y Nietzsche • J. BARRIENTOS: Análisis de la eficacia de los intercambios de la filosofía aplicada a la persona en internet: Raabe, Schuster y Sherry Turkle • C. BLANK: La importancia del filosofar (en clave popperiana) • H. BUENO: Filosofía y unidad. Una reflexión sobre la asesoría filosófica como quehacer sistémico • X. CARBONELL: El asesoramiento filosófico: ¿Una terapia? • M. CAVALLÉ: La práctica filosófica • M.E. CISNEROS: La pornografía al rescate de lo humano • D. DE LOS REYES: De la tiranía en Platón • T. ELLAKURIA: Aportaciones para una metodología de la práctica filosófica • L. GONZÁLEZ: La universidad y la escuela de filosofía como ámbitos terapéuticos • R. GUZMÁN: Paradigmas, paradojas y teorías en la práctica filosófica • J.O. PORTILLA: Cultura y contracultura digital: un ensayo • NOTAS, DISCUSIONES Y DOCUMENTOS • J.L. DÍAZ: Epistemología médica: Diez postulados sobre el dolor • R. GUZMÁN: La Babel de la práctica filosófica: algunas sugerencias bibliográficas

Nº 40. PERFILES DE LA HERMENÉUTICA GADAMERIANA. A CINCUENTA AÑOS DE VERDAD Y MÉTODO. • N. NAVAS: Presentación • ARTÍCULOS • C. GUTIÉRREZ: De Wittgenstein a Gadamer: La movilidad dilógica e interpretativa de los juegos de lenguaje en la historia • J. GRONDIN: Truth and Method as a Classic • V. GARCÍA: Los paralelismos entre la Experiencia Hermenéutica y la Experiencia Estética según Hans Georg Gadamer • L. MARCIALES: Crítica a la percepción pura. Un enfoque hermenéutico y fenomenológico • N.

NAVAS: Gadamer y Aristóteles: Phrónesis y Hermenéutica • M.G. LLANES: Gadamer y la igualdad sustancial de pensamiento y lenguaje en San Agustín • C. VILLARINO: El círculo hermenéutico y la *confusio linguarum* • RESEÑAS • P. GALINDO: HANS GEORG GADAMER (2004): POEMA Y DIÁLOGO • L. GARÓFALO: Jean Grondin (2008): ¿Qué es la hermenéutica? • A. RODRÍGUEZ: Silvio Vietta (2004): Hans Georg Gadamer. *Hermenéutica de la Modernidad*. Conversaciones con Silvio Vietta

Nº 41. INVESTIGACIÓN FILOSÓFICA: HOMENAJE A GIULIO F. PAGALLO. • M.G. LLANES: Presentación • J.R. HERRERA: HOMENAJE • ARTÍCULOS • R. GUZMÁN- J. VÉLEZ: La ciencia a la luz de los memes. Los memes a la luz de la ciencia. • D. E. GARCÍA: La responsabilidad de los educadores en el México actual: conocimientos teóricos como puntales de la praxis ética y ciudadana. • H. FERREIRO: La teoría hegeliana de la abstracción. • D. DE LOS REYES: De la erótica platónica. Una interpretación. • M. DI GIACOMO: Marsilio de Padua y las teorías emergentes de gobierno. • R. FENÁNDEZ DEL RÍO: El artista-artesano y su microcosmos a finales de la edad media. • C. PONCE : Enunciados falsos en el sofista de Platón • ALBERTH TORRES REIS: UNA APROXIMACIÓN A LA NUEVA METAFÍSICA DE LA VOLUNTAD DE PODER EN *Así Hablo Zaratustra* • NOTAS, DISCUSIONES Y DOCUMENTOS • O. ASTORGA: CIUDAD ARCHIPIÉLAGO • E. VÁSQUEZ: Comentarios a tres fundamentaciones de la filosofía marxista en Venezuela • J.R. HERRERA: Un apologeta del entendimiento (Mínima enmendatio) • F. BRAVO: Estudio

crítico sobre G.E. Marcos y M.E. Díaz (eds.), el surgimiento de la phantasia en la Grecia clásica. Parecer y aparecer en Protágoras, Platón y Aristóteles, Buenos aires, Prometeo, 2009

Nº 42 APUNTES EN CLAVE METAFÍSICA • M.G. LLANES: Presentación • ARTÍCULOS • K. KONDE: Los poderes emotivo- racionales del cine. • C.D. PONCE PIÑANGO: El problema del Ser en el *Poema sobre la Naturaleza* de Parménides de Elea. Dos alternativas interpretativas • R. DA SILVA: Un acercamiento al *platonismo absoluto* de Cantor. • M. DI GIACOMO: Universidad Filosofía y doble verdad en el siglo XIII • E.A. GONZÁLEZ ORDOSGOITTI: Pensar la Metafísica desde el “Espacio Imaginal” y el “Espacio Interior.” Breves ejercicios • M.G. LLANES: Sobre el concepto de Naturaleza. Humana en San Agustín • A. MOLINA: ¿Es la contingencia una esencia? Una revisión a la teoría de Richard Rorty • J. ROSALES SÁNCHEZ: Simón Rodríguez y su filosofía social • C. SIERRA LECHUGA: Dios y la Realidad fásica: Aplicación de las distinciones entre la consistencia lógica, la existencia objetiva y la subsistencia metafísica. RESEÑA • M. ÁLVAREZ: Ana María Fernández (2008). *Las lógicas colectivas. Imaginarios, cuerpos y multiplicidades*. Buenos Aires, Editorial Biblos, Colección Sin Fronteras, Segunda Edición, 311pp.

Nº 43 REFLEXIONES FILOSÓFICAS SOBRE EL HUMOR, LA RISA, LA GUERRA, EL SER, LA NADA Y EL PODER • M.G. LLANES: Presentación • ARTÍCULOS • E. BLANCO: Fenomenología de la guerra contra la guerra. M. E. CISNEROS: La generación servo- mecánica de las redes sociales. Me conecto luego existo •

D. DE LOS REYES: Del humor y la risa en la filosofía griega antigua • M. DI GIACOMO: El *consensus populi* y la teoría de la representación en *De potestate regia et papali* de Juan de París. • M. G. LLANES: De la nada a la plenitud del ser en la cosmología agustiniana • C. SIERRA LECHUGA: Investigación sobre el espacio: desde el aquí hasta la espaciosidad • C. TORREALBA: El problema de la legitimidad política desde la perspectiva de Chantal

Nº 44 CINCO ENSAYOS SOBRE LA ÉTICA KANTIANA. EN HOMENAJE AL MAESTRO EZRA HEYMANN. EDICIÓN ESPECIAL COORDINADA POR EL PROFESOR DR. ARGENIS PARELES • A. PARELES: Presentación • ARTÍCULOS • A. PARELES: Ezra Heymann; Pensando con Kant • A. PARELES: Resumen • A. PARELES: INTRODUCCIÓN Cinco Ensayos sobre la ética kantiana. • A. PARELES: Razones y motivos: la alternativa kantiana • A. PARELES: Kant y la moralidad de la libertad • A. PARELES: la concepción constructivista del valor • A. PARELES: ¿RAZONES PÚBLICAS O PRIVADAS? LA RESPUESTA KANTIANA • A. Pareles: Kant contra Kant, no Aristóteles versus Kant •

Nº 45 EN MEMORIA A LA VIDA Y OBRA DEL MAESTRO EZRA HEYMANN: Presentación • SEMBLANZAS • L. M. BARRETO: Semblanza del profesor Ezra Heymann. • F. RODRÍGUEZ: La Muerte del Sabio • ARTÍCULOS DE EZRA HEYMANN • EL CAMPO SEMÁNTICO DEL PENSAMIENTO. DESCARTES Y KANT. • ¿CRISIS DE LA RACIONALIDAD CIENTÍFICA? • ÉTICA Y ESTÉTICA • LAS REFERENCIAS INTERNAS Y EXTERNAS DE LA CONCIENCIA EN LA DISCUSIÓN FENOMENOLÓGICA • LOS MARCOS DOCTRINALES Y LA APERTURA FENOMENOLÓGICA. VÍAS DE LA EXPLORACIÓN KANTIANA • PONENCIAS Y

Mouffe: ciudadanía democrática más allá de la formalidad legal • RESEÑAS • M. Acevedo: Anastasio Alemán Pardo (2011): *Lógica, matemáticas y realidad*. Madrid. Editorial Tecnos. Grupo Anaya, S.A. Segunda edición. 325 Pp.

OTROS ESCRITOS • HERMENÉUTICA Y CRÍTICA CULTURAL. • IDENTIDAD CULTURAL • ENTREVISTAS • UNA APROXIMACIÓN A LOS PROBLEMAS DE LA FILOSOFÍA DE LA MENTE. ENTREVISTA AL PROFESOR EZRA HEYMANN. POR JUAN JOSÉ ROSALES SÁNCHEZ • ENTREVISTA EN LA RAZÓN. ENTREVISTA AL PROFESOR EZRA HEYMANN. SEMINARIO LA RAZÓN. POR EDGARDO AGÜERO SÁNCHEZ. • NICOLÁS MAQUIAVELO NO FUE TAN PERVERSO COMO LO PINTAN. ENTREVISTA AL PROFESOR EZRA HEYMANN. VANESSA DAVIES EN EL DIARIO CORREO DEL ORINOCO •

Nº 46 EN HOMENAJE AL MAESTRO EZRA HEYMANN... PROFESOR DE PROFESORES: • G. MORALES: Palabras Previas • E. HEYMANN Un relato escrito por Elisa Heymann • ARTÍCULOS DE EZRA HEYMANN • ACERCA DEL CONCEPTO DE PLACER. • ÉTICA Y ANTROPOLOGÍA: LOS CASOS DE DESCARTES Y SPINOZA • LA FILOSOFÍA DEL CONOCIMIENTO KANTIANA Y TA PROTA KATA PHYSIN • EN TORNADO A LA IMAGINACIÓN EN KANT • LA ÍNDOLE DE LAS PREGUNTAS ONTOLÓGICAS EN LA ÉTICA • LA CRÍTICA DE LA VISIÓN MORAL DEL MUNDO • ANÁLISIS, SÍNTESIS Y DETERMINACIÓN CONCEPTUAL. ACERCA DEL CARÁCTER DE LOS ENUNCIADOS FILOSÓFICOS EN LA

TEORÍA KANTIANA DE LA EXPERIENCIA. • ARTÍCULOS ESCRITOS CON SARA A. PIGNOLO DE HEYMANN • SER-EN-EL-MUNDO Y SER-SÍ-MISMO: EL NEXO DE DOS VERTIENTES DE SER Y TIEMPO DE HEIDEGGER • CONCEPTOS BÁSICOS DE LA FILOSOFÍA CONSTRUCTIVISTA DE PAUL LORENZEN • CORREO DEL ORINOCO •

Nº 47 En homenaje a dyna guitian pedrosa: • G. MORALES: PALABRAS PREVIAS • I. PÁEZ CAPRILES: PRESENTACIÓN • E.A.GONZÁLEZ ORDOSGOITTI: *Biografía Intelectual. Hitos del Itinerario de Carmen Dyna Guitián Pedrosa* • ARTÍCULOS • C.D. GUITIÁN PEDROSA: Donde la Patria se hace Selva. Los Yanomamö. • C.D. GUITIÁN PEDROSA: ¿Reconstruir la Sociedad con cuál Sujeto Social? • C.D. GUITIÁN PEDROSA: Biografía y Sociedad. Una Lectura desde la Sociología del Habitar. • C.D. GUITIÁN PEDROSA: Imaginarios habitables urbanos. O el mundo construido posible • C.D. GUITIÁN PEDROSA: Aproximación al Concepto de Paisaje Cultural • C.D. GUITIÁN PEDROSA: El Habitar contemporáneo en América Latina. Repensar la relación entre el Ambiente y la Arquitectura desde lo social • C.D. GUITIÁN PEDROSA: Los bienes culturales del espacio habitable •

Nº 48 25 ANIVERSARIO • G. MORALES ORDOSGOITTI: Presentación • Artículos • P. CASTRO: Sujeto, Subjetividad y Política: una reflexión desde el psicoanálisis • M.E. CISNEROS ARAUJO: La paradoja de la naturaleza humana: entre el amor de sí y el amor propio • M. DI GIACOMO: Caricia, alteridad y trascendencia en el pensamiento de Emmanuel Levinas • R. GUZMÁN Y M. VARGUEZ: La irrealidad de la realidad virtual: Un acercamiento desde el escepticismo filosófico • A.

MARÍN: Democracia de Apropiación: Aproximación a la propuesta de Pierre Rosanvallon • A. MOLINA: Harrington y Hobbes: entre filosofía política y ciencia política • N. NAVAS: *Subtilitas* de la *phrónesis* y visión moral • V. SANOJA: Imaginario petrolero: discurso y subjetividades • J. VARGAS: Individualismo posesivo, propiedad y sociedad política en John Locke • L. VARGAS: Concepción del mundo, ciencias sociales y modernidad: un recorrido por sus transfiguraciones y bifurcaciones epistémicas • Reseñas • A. MOLINA: Quentin Skinner (2010): *Hobbes y la Libertad Republicana* • Traducciones • A. MOLINA: Quentin Skinner (2004): *Consideraciones sobre la Libertad Republicana* •

Nº 49 25 ANIVERSARIO: Encuentros fenomenológicos y hermenéuticos • N. NAVAS: Presentación • Artículos • L. GARÓFALO: En torno a la teoría de la significación en las Investigaciones lógicas de Husserl • M. CHÁVEZ: Sobre el concepto heideggeriano de verdad. De su exposición y una lectura crítica siguiendo a Husserl • L. MARCIALES: El mundo-de-la vida: de la fenomenología a la hermenéutica • N. NAVAS: Hermenéutica de la vida humana • N. TORTOLERO: Notas sobre ciencia cognitiva heideggeriana • P. GALINDO: Hans-Georg Gadamer y Wilhem Dilthey: Lecturas y consideraciones entorno a la idea de vivencia • M.G. LLANES: La relación tomista entre el verbum mentis y la specie, como fundamento de la experiencia hermenéutica gadameriana • E. SALCEDO: La identidad personal como identidad narrativa en Paul Ricoeur • C. VILLARINO: Gadamer y Ricoeur: dos cabos de la hermenéutica filosófica • M. DI GIACOMO: El perdón entendido como un nuevo nacimiento • Reseñas • M. CHÁVEZ: Arturo Leyte (2015): *Heidegger. El fracaso del ser* • C. KATÁN: *Ángel Xolocotzi (2013): Heidegger y el Nacionalsocialismo: Una Crónica* • Traducciones • A. RODRÍGUEZ Y

Y. CUECHE: Jean Grondin (2012): *Gadamer y la experiencia hermenéutica del texto*•

Nº 50 Sobre lógica, con lógica y desde la lógica • R. DA SILVA: Presentación • Artículos• F. GALINDO Y R. DA SILVA: El Teorema de indecidibilidad de Church (1936): Formulación y presentación de las ideas principales de su prueba • M.C. ÁLVAREZ: Intuición y ecthesis: la exégesis de Jaakko Hintikka sobre el conocimiento matemático en la doctrina kantiana • J. BACETA: Análisis del Argumento ontológico de Gödel • L. CASTRO: Sobre la naturaleza de los conceptos básicos en Jackson y Strawson • R. DA SILVA Y F. GALINDO: Fragmentos decidibles e indecidibles en la Lógica de primer orden • L. GARÓFALO: La concepción aristotélica de la verdad. • Reseñas• M. CHÁVEZ: Francesco Berto & Matteo Plebani (2015): *Ontology and Metaontology. A Contemporary Guide* • D. NÚÑEZ: Matthew W. McKeon (2010): *The concept of logical consequence. An introduction to philosophical logic*•

Nº 51 ARISTÓTELES, LOS ARISTOTÉLICOS Y SUS EXÉGETAS. • PRESENTACIÓN• NOWYS NAVAS. • CONFERENCIA• ALBERTO ROSALES: Aristóteles y el problema de la Ontología • FRANCISCO BRAVO: Aristóteles: Entre la Ética del Bien y la Ética de la Vida Buena • MARCELO BOERI: “La memoria lo es de lo que ya ocurrió”: memoria, tiempo y acción en Aristóteles • LAURA FEBRES-CORDERO y JAVIER AOIZ: Aportes de las obras biológicas de Aristóteles a la teoría de las facultades del alma • MARIO DI GIACOMO: La razón aristotélica acotada por la gloria de la Iglesia. Una lectura de *De regimine christiano* de Jacobo de Viterbo • GABRIELA SILVA C.: El vínculo felicidad-virtud enraizado en una teoría funcional: las coincidencias entre Platón y Aristóteles • MARCEL CHÁVEZ: Teoría modal aristotélica: temporalidad, necesidad y

contingencia • LUCIANO GARÓFALO: La teoría aristotélica de las pasiones en la Retórica: el caso de *phóbos* • ADRIANA ROMERO: Interpretaciones de la ética aristotélica: particularismo y universalismo • • RESEÑAS• NOWYS NAVAS: Apuntes de ética aristotélica.

Nº 52 REFLEXIONES REPUBLICANAS MULTIDISCIPLINARIAS. • PRESENTACIÓN• JORGE MACHADO: Destellos de libertad • JORGE MACHADO: ¿Somos realmente libres? • ANDRÉS ROSLER: El lugar de la virtud en el discurso republicano clásico • CAROLINA GUERRERO: Idea de Buen Gobierno y Contingencia de la Libertad • ERIK DEL BUFALO: Vida desnuda y sacrificio en Venezuela. Una lectura de la resistencia civil desde Giorgio Agamben • FERNANDO FERNÁNDEZ: Estado Dual: La justicia penal en Venezuela bajo el derecho penal del enemigo. Análisis de una realidad que afecta los derechos humanos • MARÍA EUGENIA CISNEROS: La Desobediencia Civil: Una Perspectiva Filosófica • EDGAR BLANCO CARRERO: El Ser-Militar en la Nueva Venezuela Republicana • LEO PARRA CARBONELL: Una Aproximación Crítica al Argumento Ontológico y al Argumento Cosmológico Leibniziano.

Nº 53 EDICIÓN PLURITEMÁTICA. • NOTA EDITORIAL• NOWYS NAVAS • JESÚS BACETA: Sobre la ontología de la lógica modal. La reforma metafísica de Kripke. Breve manual de semántica • MARIO DI GIACOMO: Ética vs ontología según Emmanuel Levinas: El vínculo deconstructivo entre el Decir y lo Dicho • MARÍA GUADALUPE LLANES: Introducción a la filosofía y a la ética de Maimónides • JULIÁN MARTÍNEZ: Filosofía del teatro • NÉSTOR RODRÍGUEZ: La cruzada de Putnam contra *La Dicotomía Hecho/Valor*: Entre la inevitabilidad de su desplome y la edificación de una concepción

alternativa • GABRIELA SILVA: La tesis del placer-repleción como elemento articulador de la psicología platónica del placer a partir de *Gorgias*, *República* y *Filebo* • MARIO DI GIACOMO: Reseña: Filosofía en la Ciudad. Alfredo Vallota y Lucía Dao (Comp.) • LEOPOLDO MÁRQUEZ: Heymanniana: La filosofía como reflexión cruzada y su carácter no teórico y antisistemático • ARGENIS PARELES: Encontrando nuestro lugar a través del sentimiento o cómo salir del laberinto • JULIO PUENTES: Dos formas inteligibles de la libertad.

Nº 54 RENÉ DESCARTES. CERTEZAS DE LA MENTE. • PRESENTACIÓN • LORENA ROJAS PARMA: In Memoriam • LUIS CASTRO: Descartes's Embodied Minds • MARIO DI GIACOMO: Michel Henry, lector de las *Meditaciones: At certe videre videor* • JORGE MACHADO: De la duda de todos, al Dios engañador, o cómo Dios fundamenta el conocimiento de la totalidad en Descartes • YELITZA RIVERO: El Racionalismo Cartesiano y Las Ideas • ALFREDO VALLOTA: Descartes y la Política • DAVID DE LOS REYES: Nicolás de Cusa: el distanciamiento del arte como imitación de la naturaleza • GABRIELA SILVA: La Justicia de la República de Platón como virtud de la adecuada diferencia funcional y principio constitutivo de la acción organizada • SANDRA PINARDI: Presentación a *El puente roto* • DINU GARBER: G. W. Leibniz • Homenaje a Dinu Garber: últimas expresiones de su pensamiento.

Nº 55 LÓGICA, FILOSOFÍA DE LA MATEMÁTICA Y PERSPECTIVAS ANALÍTICAS

•NOTA EDITORIAL• RICARDO DA SILVA: Celebrando a la lógica • MARÍA CAROLINA ÁLVAREZ: ¿Dónde queda el álgebra en Crítica de la razón pura? El álgebra y su relación con las construcciones simbólicas

cas en la interpretación de Lisa Shabel • JESÚS BACETA: Referencia y realismo científico • MARCEL CHÁVEZ: Origen y fundamentación de la Semántica de Mundos Posibles. Una aproximación a su constitución histórico-sistemática • FRANKLIN GALINDO Y MARÍA ALEJANDRA MORGADO: ¿Cómo utilizar el Teorema de Herbrand para decidir la validez de razonamientos en lenguaje de primer orden, en conformidad con el Teorema de Indecidibilidad de Church? • NAHIR HURTADO: Reconocimiento de la intención: Una propuesta alternativa a la explicación de Paul Grice • MARÍA DANIELA NÚÑEZ: Color y fenomenología: Un acercamiento al relacionalismo funcionalista de Jonathan Cohen • NUMA TORTOLERO: Hipótesis y Supuestos Auxiliares: La Tesis Duhem-Quine • STEPHANIE DEFOIS: Una pasión y una conducta moral cartesianas en la princesa de Cleves • SYLVIE TAUSSIG: La orientación política de Heidegger: propuestas para una lectura de *Die Armut* • RICARDO DA SILVA: Apuntes para una introducción al logicismo. • FRANKLIN GALINDO: Algunas notas introductorias sobre la Teoría de conjuntos • RICARDO DA SILVA: *Antonio Benítez*: Lógicas no clásicas. Una introducción • JONATHAN ZEHR: *Eric Steinhardt*: More Precisely: The Math You Need to Do Philosophy.

Nº 56 FILOSOFÍA DE LA IMAGEN

•NOTA EDITORIAL• SANDRA PINARDI • ELEONORA CRÓQUER: Evidencia, estremecimiento y escucha. O de cómo la imagen anticipa una escucha por venir en la cultura • ERIK DEL BÚFALO: Platón y Cartier-Bresson, por una Idea de lo fotográfico • CARMEN ALICIA DI PASQUALE: Persistencia del dualismo sujeto/objeto: un señalamiento desde la 'Teoría del acto icónico' • DANIEL ESPARZA: Una imagen de lo imperdonable: Sobre la idea de perdón en Jacques Derrida • VÍCTOR KREBS: La Mirada

del milagro. Imagen y palabra en Wittgenstein • SANDRA PINARDI: La imagen: El límite animal del lenguaje • ARIADNE SUÁREZ: Gadamer y los fundamentos hermenéuticos de la formación • BERNARDO ÁVALOS: Imágenes entre *eidos* y *pathos* de Bernhard Waldenfels • CARMEN ALICIA DI PASQUALE: *Ana García Varas* (Ed): Filosofía de la imagen.

Nº 57 MIEDOS GLOBALES: POLÍTICA, VIRTUALIDAD Y PANDEMIA • NOTA EDITORIAL • CARLOS VILLARINO: Nuestro año pandémico • JUAN CRISTÓBAL CASTRO: Notas antivirales • HÉCTOR JIMÉNEZ ESCLUSA: La pandemia por COVID-19 como acontecimiento: una revisión crítica del enfoque posmarxista • JACOBO VILLALOBOS: La sociedad ilimitada de la comunicación frente al desafío de la cuarentena global • RICARDO DA SILVA: Virtudes teóricas en tiempos de pandemia: la simplicidad contra las teorías de la conspiración • MARÍA GUADALUPE LLANES: ¿Puede el miedo a la COVID-19 convertirse en un hábito? Una respuesta a partir de la Suma Teológica de Tomás de Aquino • NAHIR HURTADO: El arte sanador en tiempos de confinamiento • CARLOS PAVÁN SCIPIONE: Entre virus y razones • CARLOS JAVIER LOZADA VILLEGAS: ¿Es posible comprender hermenéuticamente a la Naturaleza? Una aproximación preliminar • GERARDO VALERO: La seriedad de la risa: el valor de la comedia aristofánica para el presente • NOWYS NAVAS: Órdenes de lo real: anotaciones sobre los cimientos • CARLOS VILLARINO: Una defensa apasionada de la Filosofía contemporánea • EQUIPO DE REDACCIÓN DE APUNTES FILOSÓFICOS: Yuval Noah Harari: 21 lecciones para el siglo XXI. O de la perplejidad del Homo sapiens.

Nº 58 SIGLO XXI, FILÓSOFAS UCEVISTAS • NOTA EDITORIAL • NOWYS NA-

VAS: Edición extraordinaria pluritemática en conmemoración del tricentenario de la Universidad Central de Venezuela: Siglo XXI, Filósofas ucevistas • MARÍA ISABEL AGUILERA: Una filosofía del silencio: Acercamiento a la propuesta de Clément Rosset • AIDA ALVARADO: La percepción del cuerpo desde el detalle de lo que cambia: La relación entre Leibniz y Baumgarten • LUZ MARINA BARRETO GUERRA, HAYDEMAR NÚÑEZ: Una exploración de la semántica del concepto de „Derechos“ en Twitter • MARÍA EUGENIA CISNEROS ARAUJO: Antígona: entre la ley divina y la ley humana • NAHIR HURTADO: Las falacias del feminismo • MARÍA GUADALUPE LLANES: Alfred North Whitehead y Xavier Zubiri: Dos visionarios del „giro relacional“ • MARÍA MORGADO: Lógicas no monótonas como intento de modelación del sentido común en Inteligencia Artificial • NOWYS NAVAS: Tragedia, vulnerabilidad y vida buena. Una lectura del enfoque central de la fragilidad del bien • MARÍA COROMOTO RAMÍREZ: La tumba de Antígona. Una perspectiva de la razón poética de María Zambrano • GABRIELA SILVA: Una Mirada Platónica a la Naturaleza Femenina: Apuntes Sobre una Armonía de Contrastes • ARIADNE CRISTINA SUÁREZ HOPKINS: Algunas consideraciones filosóficas y políticas sobre el militarismo bolivariano • GABRIELA GUZMÁN: Fabiola Vethencourt. Una aproximación a su persona y obra • LIVIA VARGAS GONZÁLEZ: Rehistorización de la historia, melancolía y odio Rangel” de Marcelo de Mello • MARIANA CEDIEL: Wolfram Eilenberger: El fuego de la libertad.

Nº 59 MAESTROS FUNDADORES • NOTA EDITORIAL • NOWYS NAVAS: Edición extraordinaria pluritemática en conmemoración del tricentenario de la Universidad Central de Venezuela: siglo XX, tradición y renovación: Maestros Fundadores • MANUEL

AZUAJE: Marx en debate: tres discusiones venezolanas en torno a la alienación y la filosofía de la praxis • LUZ MARINA BARRETO: Una escuela alemana. Las raíces alemanas de la Escuela de Filosofía de la UCV • MARCEL CHÁVEZ: Una objeción a la metafísica de fondo de la lógica modal. Revisitando la crítica de Vincenzo Piero Lo Monaco al esencialismo • DAVID DE LOS REYES: Antonio Pasquali: un tempo filosófico en clave comunicacional • JOSÉ RAFAEL HERRERA: Opuestos contradictorios complementarios: Dos figuras emblemáticas de la filosofía en Venezuela • ARGENIS PARELES: Conversando con Heymann sobre la Ética Kantiana • BENJAMIN SÁNCHEZ: Juan David García Bacca, un filósofo nuestro: humano, demasiado humano • DEYVIS DENIZ: Blas Bruni Celli. Celador del destino de la Universidad Central de Venezuela • ALBERTO ROSALES: Heidegger en Venezuela. Recuerdos de cinco décadas • EDUARDO VÁSQUEZ: Mi camino hacia Hegel • FABIOLA VETHENCOURT: “El profesor y el otro”. Una nota sobre Federico Riu • MIGUEL ALBUJAS DORTA: Los caminos de Juan Nuño: Un epígono de Platón • FABIO LA VETHENCOURT: La filosofía como instrumento genesiaco”: entrevista al Dr. Ernesto Mayz Vallenilla • LUZ MARINA BARRETO: Libertad y Responsabilidad. Ensayos sobre ética, filosofía política y ontologías” Marianne Kohn Beker.