

ISSN 1316-7839

DIKAIOSYNE

Revista de filosofía práctica
Grupo Investigador Logos: Filosofía, Derecho y Sociedad
Centro de Investigaciones Jurídicas

Mérida – Venezuela
Junio, 2001



6

ÍNDICE

Editorial.....	7
----------------	---

ARTÍCULOS

<i>Alberto Rosales</i> Heidegger y la pregunta por el ser.....	13
Marco Ortiz Palenque Los diferentes argumentos usados por Platón contra los sofistas.....	47
<i>Pompeyo Ramis</i> Al estilo de un gran epígono.....	81
<i>José Rubén Sanabria</i> Ética y postmodernidad.....	93
<i>Yoleida Vielma</i> La persona humana como entidad ontológica del derecho.....	123
<i>Margarita Belandria</i> Elementos de la metafísica kantiana en los que se funda el derecho.....	137

TRADUCCIÓN

Ludwing Feuerbach: Historia de la filosofía moderna. Lecciones VII y VIII Traducción del alemán por Eduardo Vásquez.....	161
---	-----

INTERDISCIPLINARES

Belkis Rojas De naturaleza sangrina.....	175
---	-----

RECENSIONES

Alberto Rosales, “El final de la filosofía”	191
---	-----

EDITORIAL

El éxito alcanzado por los anteriores números de nuestra Revista con el apoyo institucional del Consejo de Desarrollo Científico, Humanístico y Tecnológico de la Universidad de los Andes y de destacados académicos del saber filosófico, ha sido de valor inestimable para la prosecución de esta importante tarea. Hoy presentamos el No. 6 con la convicción de estar contribuyendo al esclarecimiento de diversos problemas que inundan la discusión en el panorama filosófico actual, especialmente en lo concerniente a lo ético, lo político y lo jurídico. Una revista de filosofía práctica no puede quedarse en la mera contemplación de los fenómenos, sino asumir posiciones que orienten la interpretación de los mismos y nos encaminen hacia un mundo que nos permita llegar a ser verdaderamente humanos, pues nacer con forma humana no basta, hay que llegar a serlo. Es uno de nuestros principales deberes, sostiene Kant, el cultivo intelectual y espiritual para mejorar nuestra propia condición humana y hacernos dignos de la felicidad.

Hemos incluido trabajos producto de la investigación y reflexión crítica de sus autores. Nuestro mundo es naturaleza significada. El hombre habita el lugar de la palabra, y nuestro lenguaje es una representación de las cosas en general, de las situaciones individuales y sociales, por ello siempre debe ser objeto de especial atención en busca de la verdad. De ahí la preocupación que en torno a este punto ha habido desde los primeros pensadores de la antigua Grecia y a lo largo de toda la historia del pensamiento: usar el lenguaje como medio más que de persuadir sobre cualquier cosa, como medio para acceder a la verdad, lo cual nos libera del error y las constantes confusiones que, en gran medida, son causa de los males del mundo y del sufrimiento humano. Ello es posible mediante el uso lógico del pensamiento, el cual debe cumplir ciertos requisitos. Pues el mismo pensamiento humano contiene dentro de sus naturales posibilidades un mal uso que, si nos descuidamos, puede llevarnos por los caminos del error, que son infinitos. Platón es uno de los primeros en darse cuenta de ello y, en discusión con los sofistas, examina acuciosamente las distintas argumentaciones (falacias) con las que se puede escamotear la verdad. En este sentido es muy esclarecedor el trabajo de Marco Ortiz Palanques, que trata precisamente de esos argumentos, entre los cuales llama la atención “*el uso del discurso largo*”, el cual, dada nuestra realidad política actual, cabe destacar, pues Platón lo consideraba como no válido para la consecución de lo verdadero. El uso de *discursos largos* es un instrumento de convencimiento dirigido al pueblo con la intención única de captar su voluntad.

El uso de discursos —dice Ortiz Palanques— es un requisito indispensable e irremplazable en la asamblea y es el vehículo con el que se transmiten todas las formas argumentales. Su cultivo por los sofistas se dirigía a convencer a un grupo de personas y no a usarlo como un modo de llegar a la *verdad*. Platón considera éste vehículo como inadecuado, y cuanto más largo sea más inútil se vuelve para mostrar alguna verdad. Platón prefería el diálogo, el intercambio de preguntas y respuestas y desarrolla la forma que debería adoptar el ‘discurso verdadero’. El discurso no permite el intercambio, pues a un discurso se res-

ponde con otro y hay que elegir cuál de los dos se acepta, sobre la base de otras consideraciones que no son precisamente su coherencia interna. Independientemente del criterio de elección de un discurso u otro, lo largo del mismo aleja, al que lo sigue, de la verdad. Así, Sócrates le manifiesta a Hippias que él sería incapaz de seguir un discurso largo. Esta preferencia de Sócrates por el diálogo forma parte fundamental de su método para acceder a la verdad y lo diferencia de *los sofistas* no sólo en cuanto a que estos usaran “*discursos largos*” sino porque es el elemento fundamental de su método, que explora cada argumento en particular para ver su coherencia interna.

Por otra parte, en las indagaciones filosóficas que han informado la tradición, la pregunta que interroga por el ser no parece haber sido ni correctamente planteada ni respondida definitivamente, y en ese sentido Alberto Rosales, con el propósito de orientar el estudio y la reflexión crítica sobre las obras de Heidegger, presenta el pensamiento de este filósofo, el cual —dice Rosales— surge de una meditada reinterpretación de los textos de la tradición filosófica, en confrontación con las cosas mismas. Mediante ese proceso Heidegger logra desbrozar presupuestos ocultos en los que descansaba la filosofía, sin que ésta hubiera reparado e indagado expresamente ellos. Esto le permite rescatar las posibilidades escondidas en esa tradición y desarrollar una nueva y libre explicación de los fenómenos. De esa manera llega a una crítica y superación de la metafísica tradicional; labor que despliega Heidegger en dos períodos: comienza con su obra *Ser y Tiempo* y evoluciona hasta el “giro” que da paso a lo que se ha llamado su época tardía.

Ahora bien, consecuente con el tono convulsivo de nuestra época, José Rubén Sanabria expone lo difícil que resulta la unión de los términos *Ética* y *postmodernidad* porque actualmente la ética parece estar vaciada de su significado auténtico, en tanto que la llamada “postmodernidad” se debate en una ambigüedad tal que se vuelve indefinible. Por ello es aventurado —dice el autor— tratar de unir esas dos palabras, que al menos en apariencia, se oponen radicalmente. Sanabria trata de encontrar una respuesta a las inquietantes dudas que surgen en la mente de personas deseosas de luz en la confusa situación que estamos viviendo. La luz —dice— ha sido un elemento muy invocado en la filosofía occidental: Platón, en la alegoría de la caverna pone la *Idea de bien* como el sol del mundo, y sostiene que el conocimiento se da gracias a que el hombre tiene en sí mismo criterios absolutos que no pueden venir de los datos relativos y cambiantes que guían el proceso del conocimiento; el *nous* aristotélico es también una luz. En Tomás de Aquino el *lumen intellectuale* procede del *lumen divinum*, que es la facultad formal de abstraer de lo sensible la forma inteligible, lo cual hace el entendimiento agente. Insertos en la metafísica de la luz prosiguen los filósofos posteriores hasta Heidegger. Hoy más que nunca —asegura Sanabria— el hombre necesita mucha luz, para conocer y para vivir en la verdad. De ahí la necesidad de la luz de la verdad, la luz intelectual que le dé seguridad en este mundo movido. Sanabria hace un minucioso análisis acerca de lo que es el llamado postmodernismo ¿una filosofía? ¿una ruptura con la modernidad? ¿una actitud? ¿Simple-

mente una moda efímera?, y pone en tela de juicio ambos conceptos de “modernidad” y “postmodernidad”.

Se presenta también el problema del ser del Derecho y su legitimidad. Quien suscribe, recurre a la metafísica kantiana para examinar allí los *principios a priori* que lo informan y que están en la estructura racional originaria del sujeto humano. Kant investiga y descubre las bases racionales de la doctrina moral ya existente en la tradición y que hunde sus raíces en el pensamiento de los filósofos griegos, considerándola solamente como una posibilidad fundada en el lado racional del hombre. Pues él sostiene que si ha de haber una ley que sea obligatoria, ésta tiene que ser universal y necesaria, y en consecuencia, no puede derivar de principios empíricos, que son particulares y contingentes, pues de ser así, provendría del gusto o de la conveniencia de quienes mayor poder tuvieran para imponer su punto de vista, y de ese modo carecería de legitimidad, pues con el mismo derecho con que se implanta un régimen, se implantaría otro cuyos postulados fueran totalmente opuestos. El resultado sería el dominio de la subjetividad y, por consiguiente, el caos. Una sentida preocupación por el destino humano y la inconsistencia de una moral y un derecho de traza empírica lo mueven a hacer esa reflexión crítica que desemboca en el “descubrimiento” de una ley moral invariable, que es para el sujeto humano un imperativo categórico: un principio a priori en el cual se fundan tanto el orden moral como el *orden jurídico*.

Ahora bien, la dignidad como la noción que expresa la cualidad ontológica del hombre como ser racional y sirve para afianzar la esencia de su autodeterminación, es analizada por Yoleida Vielma. En el concepto de la dignidad —dice la autora— se sintetizan los diversos atributos de la persona humana y constituye el núcleo en el que se fundamentan los derechos humanos, como inherentes a la naturaleza de ésta. La vida, la integridad psicofísica, la identidad, la libertad, el honor, la intimidad, y la credibilidad de productos del espíritu, etc., son atributos personales que requieren de forma depurada una protección jurídica concreta. El catálogo de los derechos de la personalidad se encuentra en continúa expansión como consecuencia del desarrollo de la conciencia social y en conexión con las amenazas a que está expuesto el individuo. La dignidad expresa socialmente el inestimable valor en sí de la persona humana, la cual se adquiere con el solo hecho del nacimiento. Por tal condición, toda persona posee y es acreedora de unos derechos fundamentales que deben serle reconocidos por el Derecho ya que éste ha sido creado por y para el hombre.

Hay un punto crucial de nuestra realidad actual como es la *deontología médica*, sobre la cual reflexiona Pompeyo Ramis Muscato, quien se pronuncia por el rescate de los principios que rigen la medicina hipocrática. Afirma el autor que en el siglo V antes de C. ya dominaba una influencia importante de la filosofía en la medicina. Los médicos se interesaban por la filosofía y los filósofos por la medicina. Éstos últimos podían incluso llegar a

un conocimiento teórico de la medicina mucho más profundo que el de los médicos, los cuales, en su generalidad, eran prácticos, poco dispuestos a penetrar en la ciencia de aquel arte que ellos ejercían con habilidad. Pero hubo médicos que, al lado de su habilidad técnica, cultivaron inquietudes científicas y mostraron interés por las cuestiones dominantes de la filosofía, entre los que destaca Hipócrates. Esos pocos, en colaboración con los filósofos, fueron incorporando a la medicina los métodos de reflexión filosófica. De otra parte, las implicaciones éticas que desde un principio caracterizaron la medicina hicieron que ésta se sintiera muy cercana a la filosofía. El autor se afianza en los testimonios de los filósofos más representativos: Platón y Aristóteles. A través de Platón, en el *Lisis*, se tiene la impresión de que el ideal asclepiada está basado en el concepto de amistad (*philía*). La *philía* —añade el autor— es el punto más refinado de la relación dialéctica entre almas diversas. Teniendo esto en cuenta, Hipócrates aconsejaba al médico para que la curación no dependiera únicamente de intervenciones físicas, sino principalmente de una comunicación moral. Y como el alma es la que define al hombre, el médico hipocrático deberá tener como norte en su labor terapéutica un adecuado entendimiento de la psique humana. Considera el autor que la puerta natural para llegar al alma del enfermo es la amistad, la cual implica el compromiso de la fidelidad, que habrá de reforzar la honestidad profesional del médico. La honestidad será siempre la cuestión que le habrá de plantear su conciencia.

Estas discusiones, aparte de enriquecer nuestra cultura filosófica, pueden inspirar y mover a los espíritus filosofantes a propuestas tendientes a la clarificación de las grandes interrogaciones que asedian la naturaleza pensante del ente humano.

Margarita Belandria

HEIDEGGER Y LA PREGUNTA POR EL SER¹

Alberto Rosales

Doctorado de Filosofía
Universidad Simón Bolívar
Caracas – Venezuela
alrosale@cantv.net

Resumen

El artículo es una exposición del pensamiento de Heidegger en dos partes: I. La filosofía en torno a Ser y Tiempo, y II. El Giro del pensamiento de Heidegger y su época tardía.

Palabras clave: ente, ser, tiempo, diferencia ontológica, Dasein, giro, verdad, ocultamiento.

HEIDEGGER AND THE QUESTION OF BEING

Abstract

This article is a compendious exposition of Heidegger's thought in two sections. 1. The philosophy of Being and Time. 2. Heidegger's Kehre and his later thought.

Key words: Being, beings, ontological difference, Dasein, truth, concealment, etc.

El pensamiento de Heidegger surge de una reiterada interpretación de los textos de la tradición filosófica, en confrontación con las cosas mismas. Gracias a esa labor ha podido Heidegger sacar a la luz presupuestos en los que descansaba la filosofía, sin que ésta se diera plena cuenta de ello. Esos descubrimientos le permitieron rescatar las posibilidades escondidas en esa tradición y desarrollarlas libremente en favor de una nueva explicación de los fenómenos. Ello le condujo a la vez a una crítica y superación de la metafísica tradicional, por no haber indagado expresamente acerca de sus ocultos fundamentos. Heidegger ha desplegado esa labor en dos períodos. El primero de ellos (1920-1933), que tiene por centro a *Ser y Tiempo*, evoluciona sin rupturas, hasta dar un giro, que da paso a su época tardía (1933-1976). De acuerdo con ello, la presente exposición se divide en dos partes. Su propósito es proporcionar a los estudiantes y otras personas interesadas algunas indicaciones que puedan servirles de introducción y de guía a la lectura de las obras de Heidegger.

I. La filosofía en torno a ser y tiempo

1. Entre los griegos la esencia de la filosofía ha sido pensada de la manera más expresa por Aristóteles, a partir de ideas básicas de Platón. Según el inicio de su *Metafísica* (I,1-2), la filosofía es un saber teórico acerca de las causas primeras, esto es, las causas más altas y por ello causas de todo. La filosofía versa pues sobre lo más universal y se refiere a todo. Pero todo, es decir, cada una de las cosas y todas ellas en su conjunto, es lo que ya los griegos llamaban *onta*, *entes*. Por esto, en correspondencia con esa primera determinación de la filosofía, puede decir Aristóteles en el libro IV (cap.1) de esa obra: “Hay una determinada ciencia que considera al ente en cuanto tal y a las propiedades que le pertenecen en cuanto tal.” Ciertamente, las otras ciencias versan también sobre entes, pero no los consideran en cuanto entes, sino en vista de determinaciones adicionales, que caracterizan sólo los entes de una u otra región limitada del universo. Por ello esas ciencias son particulares; sólo la filosofía es un saber universal. Ambas “definiciones” de la filosofía se copertenecen una a la otra: en tanto ella pregunta por lo que sea el ente en cuanto tal (ibid. VI,1), busca como respuesta sus causas primeras (ibid. I, 1/2)².

Esa determinación de la meta de la filosofía está, sin embargo, incompleta aún. Como descubre Aristóteles, la palabra “*on*” (“ente”) no designa un género común a todos los entes, sino una multiplicidad de fenómenos diversos. Si estos fueran totalmente inconexos, la filosofía se desintegraría en una multiplicidad de saberes. Pero entre esos diversos tipos de entes, por ejemplo los designados por las categorías, existe una conexión. En efecto, hay uno de ellos que es *ousía*, es decir, ente en sentido propio, porque es en cada caso un algo determinado autoestante, sea éste *una cosa individual* o, en más alto grado, el *eidos en la cosa* en tanto fundamento de que ella sea un ente semejante (cfr. *Met.* VII, 3). En cambio, los entes de las restantes categorías sólo son entes en referencia a la *ousía*, en tanto sólo pueden existir en ella. Debido a tal referencia de esos entes a un ente primario, la meta de la filosofía se modifica y precisa: ella ha de versar primariamente sobre las causas primeras de la *ousía* y sólo a partir de ésta, es decir, secundariamente, sobre los restantes tipos de ente (*Met.* IV, 2). Pero entre las *ousías* ocurre algo semejante. No hay un género *ousía*, sino diversos tipos de *ousías*, que se refieren, sin embargo, a un ente que merece ser considerado como la *ousía* propiamente dicha, porque ella está siempre presente. Ese ente es una *ousía* eterna, a saber, el ente divino que mueve todo el cosmos. De acuerdo con ello, la filosofía primera recibe ese nombre porque ella versa sobre la *ousía* primera divina, pero

no para reducirse por esto a ser una teología, sino para poder conocer, a partir de las causas de esa ousía, a todas las otras ousías, y con ellas a todos los restantes entes. Gracias a ello, la filosofía primera sigue siendo una ciencia universal (cfr. *Met.* VI, 1).

Esa concepción de la filosofía, frecuentemente entendida en el sentido de una mera teología, influye de manera decisiva y se mantiene en diversas reinterpretaciones a través de la metafísica árabe y judía, y luego en la filosofía cristiana, a partir del siglo XIII. La metafísica de Tomás de Aquino es un ejemplo de ello.

Pero a partir de Duns Scotus (1265-1308) surge una nueva concepción de la metafísica, cuyas estribaciones se prolongan hasta el presente³. Al considerar cómo es posible que el entendimiento humano conozca a Dios, Duns descubre que ello es posible sólo gracias a que nuestro entendimiento posee un concepto “genérico” universalísimo de “ente”. De esa intelección resulta, que la tarea primera de la metafísica es determinar ese concepto de ente, así como sus restantes atributos trascendentales. Esto equivale a un vuelco en la manera de concebir la metafísica. En el aristotelismo la aprehensión de Dios como el ente sumo precede y condiciona al conocimiento del ente en general, por lo cual algún tipo de teología debe constituir la base de la metafísica. Por el contrario, para Duns nuestro conocimiento del concepto de ente en general es condición de posibilidad de nuestro conocimiento de Dios, es decir, una «ciencia trascendente» o «trascendental» es condición necesaria para poder erigir una teología. Si bien Duns mismo considera inconveniente separar la metafísica, como ciencia trascendental, de la teología, esa separación, implicada como posibilidad en su idea básica, se lleva a cabo siglos más tarde en la filosofía escolástica alemana del siglo XVII, que es una estribación de la filosofía escotista. La metafísica es dividida entonces en una ciencia trascendental, que recibe el nombre de metafísica general u ontología, y tres metafísicas especiales, una de las cuales es la teología. Esa concepción influye, a través de Wolf, en Kant, cuya ontología o filosofía trascendental, implícita en su *Crítica de la Razón pura*⁴, apunta al concepto de objeto (ente) en general y a sus determinaciones trascendentales, las categorías. Esa concepción de la metafísica se prolonga, en múltiples reinterpretaciones, a través del idealismo alemán, hasta la fenomenología de Husserl. En esa tradición madura y a veces también desaparece como cuestión expresa la pregunta acerca del ente en general, que Heidegger hereda de ella y reelabora de manera original en su primera gran obra *Ser y Tiempo*. El nuevo vuelco que ella da a esa tradición se anuncia en la

meta que fija a la filosofía: plantear y responder *la pregunta por el Ser en general*. «El Ser es el tema fundamental de la filosofía» (SyT § 7).

2. ¿Pero por qué sustituye Heidegger la pregunta sobre el *ente en general* por la cuestión acerca del *Ser en general*? ¿No implica esto que existe una *diferencia entre Ser y ente*? De acuerdo con sus declaraciones expresas, Heidegger avistó por primera vez al Ser como diferente del ente al estudiar la pregunta por el ente en cuanto tal, esto es por la entidad (ousía) en Platón⁵. Lo que cada ente es, en aparición para el pensar, es la «vista» (apariencia) que ese ente ofrece, su idea. La idea misma es, a su vez, un ente y por cierto lo que, frente a los entes sensibles, propiamente *es*. Platón determina por esto a la idea como *ousía*⁶. Como ha expuesto K. v. Fritz, Platón da a esa palabra, que era ya usada con el significado de «hacienda», es decir, posesión y estancia, un nuevo sentido, a partir de su origen, el infinitivo del verbo “einai”⁷. De acuerdo con esto, ousía viene a significar entonces: *ser, ser-ente, entidad*. La idea es el ente que merece ser llamado: ser, entidad. Y como Platón contrapone justamente la idea a los entes sensibles, ello significa que él diferencia implícitamente entre el “ser” (ousía) y esos entes. Pero como Platón entiende, recíprocamente, ese “ser” *como un cierto tipo de ente*, a saber, la idea, no habría allí más que *una diferencia*, bien conocida para la tradición, *entre dos tipos de entes*. Por el contrario, Heidegger creyó ver allí algo más, porque él advirtió que “ousía” tiene un significado verbal y quiere decir: *ser como parousía*, es decir, *presencia* (Anwesenheit)⁸, *permanencia*, la cual no puede ser identificada sin más con un ente en tanto *presente*. Ya el lenguaje distingue entre la presencia y lo presente. A partir de esto avista Heidegger una *diferencia*, inadvertida para la tradición, *entre Ser como presencia y entes*. Si bien la tradición sabe ciertamente de la diferencia entre presencia y ente, no la piensa radicalmente, *porque concibe a la presencia de nuevo como un ente*.

Ese mismo nexo de cuestiones se manifiesta en Aristóteles. Él llama ciertamente ousía a la cosa individual, pero lo que merece ser llamado allí propiamente la entidad o el ser es aún entonces el eidos en esa cosa, en tanto causa de que ella sea ousía⁹. Además, el estagirita nombra en diversos contextos al *eidos* de un ente el “Ser” de ese ente¹⁰. Por otra parte, la *presencia* de ese mismo eidos en ese ente, su *enérgeia*, es llamada también su Ser¹¹. Estos dos sentidos de la palabra “ser” son el origen histórico de la articulación tradicional esencia-existencia. Si bien la tradición tomista entiende primeramente por Ser a la existencia, ella no olvida que ambos extremos de esa articulación son tipos de ser. Tanto aquí

como en Aristóteles se encuentra encerrado el problema, que Heidegger se plantea expresamente¹², acerca del Ser que es común a la esencia y la existencia, y que por esto es más general que ellas. De ese descubrimiento surge un resultado importante: cuando se pregunta por el ente en cuanto tal, esa pregunta se queda corta, si ella apunta primera o únicamente a la esencia o sólo a la existencia, o a la una y la otra; es necesario preguntar más allá, por el Ser en general. Y esa pregunta implica una tesis fundamental: «El Ser del ente no ‘es’ él mismo un ente» (SyT § 2).

3. ¿Pero cómo ha de concebirse esa diferencia entre el Ser y los entes? Como hemos visto, cuando Aristóteles pregunta qué es el ente, inquiere en pos de *lo que* él es, es decir de su eidos, que es su causa. Ese modo de preguntar, que se mueve sobre presupuestos platónicos, *distingue entre el ente y su causa o causas*. En Aristóteles, como en Platón, esas causas son a su vez entes, las ideas o eide, pero entes de un modo de ser diverso al de los entes sensibles. Esa diferencia entre los entes sensibles y sus fundamentos suprasensibles es necesaria, pues si lo suprasensible fuera en el mismo sentido que lo sensible, sería preciso preguntar de nuevo por el fundamento de lo suprasensible. Platón ha sugerido en la alegoría del sol, al final del libro VI de su *República* (509 a - b), el problema que yace aquí para la filosofía. Si ésta pregunta por la causa de los entes, esa causa tiene que ser en algún sentido un ente, pues de lo contrario ella no podría causar ente alguno; pero a la vez, si ella es tal causa y por cierto una causa incausada, tiene que ser totalmente diferente de los entes en cuestión. La especulación posterior, andando por este mismo camino, ha llegado a la conclusión de que la causa de los entes no puede ser propiamente un ente. En efecto, si se la mira a partir de lo que habitualmente se tiene por ente, es decir, las cosas sensibles, habría que decir o que ella es una nada, o que es un supra-ente. Esta manera de ver, presente en el neoplatonismo y en la teología negativa, atestigua la necesidad de diferenciar entre el ente y sus causas o fundamentos.

Heidegger acoge esta diferencia de la tradición filosófica y la reinterpreta en lo que él llama la “diferencia ontológica”. Su tratado *Sobre la esencia del fundamento* (Sec. III) indica que él pensaba inicialmente esa diferencia, de acuerdo con la tradición, *en el sentido de una cierta alteridad entre el Ser como fundamento y el ente en tanto fundado*. Él radicaliza esa diferencia, al sostener que el fundamento del ente no puede ser ningún ente, y por ello tampoco un supra-ente o un ente absoluto. El Ser no es ningún ente, en ese sentido es una *nada relativa*, pero no es algo inefable como ha creído la teología negativa. Esa diferencia entre

ser y ente se opone tanto a un pluralismo de meros entes, como a un monismo, donde los entes se funden en un ente que hace de fundamento único.

4. De acuerdo con las indicaciones anteriores, la filosofía griega *comprendía de manera más o menos implícita el sentido del verbo “ser” a partir del tiempo*, como estar presente y presencia (SyT § 6). En el pasaje final del diálogo *Cratilo* (439 c ss., especialmente 440 a) Platón entiende implícitamente al “ser” como “ménein”, esto es: manere (lat.), permanecer (esp.). Presencia y permanencia son sin duda fenómenos temporales. Esa comprensión del “ser” a partir del tiempo se vuelve especialmente expresa en el capítulo del esquematismo trascendental de las categorías, en la *Crítica de la Razón pura* de Kant. Finalmente, es algo bien conocido, que la metafísica ha hecho uso del tiempo para distinguir regiones de entes (lo temporal, lo intemporal y lo supratemporal), sin hacerse un problema de esa función ontológica del tiempo (SyT § 5). Todos esos indicios conducen a una tesis fundamental: *el hombre comprende el Ser a partir del tiempo*.

Heidegger diferencia inicialmente al Ser del ente, porque el fundamento, al que algunos intentos metafísicos han llamado “Ser”, no puede, en cuanto fundamento de los entes, ser a su vez un ente y porque el Ser ha sido comprendido por el hombre como estar presente y presencia.

5. Las consideraciones precedentes arrojan alguna luz acerca del significado de la palabra “ser”. Ella mienta en SyT un cierto *fundamento temporal de los entes* ¿Pero en qué sentido funda ese fundamento a los entes? La dirección en que SyT responde esa pregunta le está dada por la tradición escotista y su prolongación moderna: sólo porque el hombre comprende de antemano algo así como “ser”, puede él *comprender* los entes. La palabra “ser” mienta aquí *algo comprendido por el hombre*; el Ser es un esquema temporal patente al hombre, gracias al cual los entes, entre ellos el hombre mismo, pueden estar patentes para éste. El Ser es lo que la tradición moderna llamaba una *condición de posibilidad* y por cierto *de la patencia*, es decir, *de la verdad de los entes*¹³.

Ser y verdad se hallan por esto en una *conexión* múltiple (SyT § 44). Si la patencia del Ser ha de posibilitar a los entes en tanto verdaderos, él mismo tiene que “ser” algo así como *un esquema de la verdad*. Además, si el Ser es tal condición en tanto él mismo está patente, *su verdad en el hombre, así como su posible no-verdad*, han de estar en esencial conexión con el Ser mismo. En ello presupone SyT, de acuerdo con la tradición, que *el lugar de la verdad es el “alma”, esto*

es, *el comprender humano*¹⁴. Y si Ser es algo así como la verdad, entonces cada tipo de ente tendrá *su especie o tipo de ser* peculiar. Por ello la verdad del Ser que reside en el hombre puede ser llamada el *ser del hombre*.

Estas ligeras indicaciones sugieren la procedencia de esa concepción del Ser. La filosofía antigua, en especial Platón y Aristóteles, conciben a la “verdad” (*alétheia*) ciertamente como un fenómeno ontológico, pero fundado y secundario¹⁵. Sin embargo, Heidegger ha creído poder interpretar a uno de los modos principales del Ser para Aristóteles, a la *enérgeia*, como *alétheia*. Y la filosofía moderna ha entendido al Ser (más precisamente, uno de sus modos: la existencia) como ser-percibido o ser-representado, esto es, la objetividad como verdad o certeza para el sujeto. Todo esto es para Heidegger una señal de la *identidad de Ser y verdad*. Pero SyT no es meramente una recolección y combinación de opiniones dispersas en la historia de la filosofía, sino el intento de repensar la tradición *como testimonio de nuestra comprensión de Ser*, en vista de los problemas fundamentales atisbados, pero nunca domeñados, por ella.

6. El Ser del cual ha de tratar la filosofía es pues un fenómeno accesible para todo el mundo, no sólo en las preguntas de la metafísica tradicional, sino también en el habla corriente. “En todo conocer, enunciar, en todo comportamiento con el ente, en todo comportarse consigo mismo, se hace uso del “ser” y la expresión es allí comprensible ‘sin más’.”(SyT § 1). Es un factum que el hombre comprende el sentido de la palabra “ser”, y de manera expresa al menos en los idiomas indogermánicos. Pero si el significado de esa palabra es algo obvio, para qué buscarlo expresamente?

En la comprensión prefilosófica el sentido de esa palabra permanece indeterminado. Carecemos de un concepto vulgar de “ser”. Y en la filosofía misma, donde se pregunta expresamente por el ente en cuanto tal, se ha omitido la determinación conceptual del sentido del “ser”. Es más, en la edad moderna, y en base de fragmentos de la ontología aristotélica, se ha formado una concepción del “ente” o “ser” como el concepto más general, vacío y obvio que hay, según lo cual todo intento de determinar su significación es algo superfluo e imposible (SyT §§ 1, 2). Todo esto atestigua algo así como una *incomprensión* del sentido de la palabra “ser”. De aquí procede un presupuesto fundamental de SyT: *El hombre se mueve en la verdad y a la vez en la no-verdad del Ser*. Por ello, si el Ser es algo así como la verdad, entonces la aclaración de la verdad y la no-verdad han de formar parte de las tareas de SyT.

La incomprensión fáctica del significado de la palabra “ser” es el motivo por el cual la filosofía tiene la tarea de buscar su sentido y llevarlo a concepto (SyT § 7 C). A partir de aquí puede entenderse la meta de SyT. Esa obra no se pregunta simplemente por el Ser, sino por su *sentido*, ya comprendido, pero no conceptualizado. Por ello dice Heidegger en el motto de esa obra: “La elaboración concreta de la pregunta por el sentido de ‘ser’ es el propósito del tratado siguiente” (SyT pág. 1). La palabra “sentido” no mienta entonces el mero significado de ese verbo, sino ella remite al tiempo como a la condición de posibilidad de ese significado.

Como lo así buscado es algo que el hombre ya comprende, es necesario *buscarlo en su comprensión*. Ahora bien, la tarea de aprehender propiamente algo ya comprendido, por ejemplo el sentido de textos, obras de arte, actos humanos etc., es lo que se llama *exégesis* o *interpretación*. El *método* de la ontología ha de ser por esto *hermenéutico* (SyT § 7 C, así como § 32). No se trata, sin embargo, de interpretar textos filosóficos o no-filosóficos, para extraer de ellos el sentido en que ellos usan la palabra “ser”, pues la comprensión del Ser yace de manera más originaria en el hombre mismo y por cierto no como algo accidental, sino en tanto *su estructura ontológica*, gracias a la cual se comprende a sí mismo y a los restantes entes. Investigar esa comprensión es por ello un análisis de la estructura ontológica del hombre, lo cual atestigua una vez más la procedencia de SyT a partir de la filosofía moderna de la subjetividad, sobre todo de Kant y Husserl. Por ello SyT ha sido malinterpretado en el sentido de una filosofía dirigida a aprehender en primera línea el ser del hombre, a pesar de que esa obra se deslinda expresamente frente a toda antropología¹⁶. El análisis del ser del hombre no es en SyT un fin en sí mismo, sino está totalmente *al servicio* de la aclaración y respuesta de la pregunta por el Ser en general.

Heidegger delata su procedencia a partir de la tradición moderna al caracterizar su método como *fenomenológico-hermenéutico*. Sin embargo él no entiende la “fenomenología” en el sentido husserliano de una filosofía de la subjetividad trascendental, sino sólo como el método de fundar toda conceptualización y todo enunciado filosóficos en los fenómenos mismos, y renunciar a toda determinación vacía (SyT § 7 C).

Ello no significa, sin embargo, que el método de la ontología sea una suerte de descripción inductiva. La descripción de fenómenos nunca es desprejuiciada, pues ella es siempre *interpretación*. La hermenéutica filosófica debe estar guiada, de manera análoga que las ciencias, por *proyectos*, esto es, por anticipaciones, obte-

nidas a partir de los fenómenos, acerca de la estructura ontológica de los mismos. De acuerdo con esto, *SyT* ve desde un comienzo todos los fenómenos a la luz de una determinada idea de Ser en general, de sus modos y estructuras. Sobre esa base es posible referirse a los fenómenos así proyectados, y poner de relieve, a través de su interpretación, si ellos admiten ese proyecto o más bien lo rechazan (*SyT* § 63). Algo análogo ocurre en las ciencias con el método hipotético-deductivo, si bien proyecto e hipótesis son conceptos diversos.

7. Como hemos visto, nuestra fáctica comprensión de Ser, que se manifiesta en la historia de la metafísica, revela que el hombre comprende al Ser a partir del tiempo. Esa intelección debe ser unida en el proyecto de *SyT* junto con las anteriores. En primer lugar, si el tiempo es la *condición de posibilidad de nuestra comprensión del sentido de la palabra “ser”*, él merece ser llamado “sentido” e incluso *el sentido del Ser* en una forma más originaria. Además, si nuestra comprensión del Ser se funda de algún modo en el tiempo, entonces *éste ha de formar parte de la estructura ontológica del hombre*, y recíprocamente: *el ser del hombre mismo en total debe ser comprendido a partir del tiempo*.

Esa relación entre hombre y tiempo, que conduce a Heidegger a construir una nueva concepción del ser del hombre, ha sido divisada progresivamente por la tradición. Ya Aristóteles y Augustinus han visto que el tiempo no es posible sin el alma que lo piensa. Para Kant el tiempo es una forma a priori de la subjetividad y Husserl descubre que el tiempo, es decir, la conciencia del tiempo es el fundamento de la conciencia en total¹⁷. En esa tesis ve Heidegger algo radical: *la conciencia es tiempo y el tiempo es conciencia*. Lo que *SyT* llama *temporalidad* es una *patencia del tiempo*, que es el fundamento de todo el comprender humano. Llevar a cabo ese proyecto implica, como veremos, aprehender además de una nueva manera la esencia del tiempo mismo.

8. ¿Pero qué son *la conciencia y la subjetividad*, en los cuales la tradición moderna ha creído ver la esencia del hombre? Para la filosofía moderna el alma humana es *sujeto*. “Sujeto” significa en esa tradición, en primer lugar, la conciencia como instancia que, gracias a su propio poder cognoscitivo, decide para sí misma sobre la verdad o apariencia de lo que se muestra a ella, es decir, como fuente independiente de la certeza. Además, la conciencia es sujeto en tanto instancia autónoma, que tiene en sí misma sus patrones o criterios de verdad. Finalmente, la conciencia es sujeto en tanto inmanencia, esto es, como esfera encerrada en sus propias representaciones, de suerte que no tiene una referencia inme-

diata a las cosas que se muestran en esas representaciones como exteriores, y tiene que plantearse el problema de si esas cosas son cosas en sí o sólo existen en tanto meramente representadas. Como hemos de ver, *SyT* supera uno de esos caracteres fundamentales de la subjetividad, pero mantiene aún en pie los restantes¹⁸.

En sus *Investigaciones Lógicas* (V, § 20) ha dado Husserl un paso importante en la crítica de esa última característica, al mostrar que nuestra conciencia perceptiva de las cosas se diferencia de la conciencia de imágenes y en consecuencia no puede ser determinada como conciencia de imágenes inmanentes. Nuestra percepción contiene ciertamente, según Husserl, sensaciones que, interpretadas de una u otra manera, se convierten en la aparición perceptiva de cosas, pero esas sensaciones, su interpretación y la aparición resultante no son imágenes que se interpusieran entre la conciencia y las cosas. La conciencia perceptiva se refiere directamente a éstas y esa referencia constituye justamente la intencionalidad, en la cual ve Husserl la esencia de la conciencia.

Heidegger parte de esa crítica a la conciencia-imagen, pero da un paso más allá: al percibir una cosa o comportarnos respecto de ella, no tenemos conciencia de sensaciones en nosotros, sino sólo del mostrarse la cosa. *No hay pues sensaciones como contenidos de conciencia*¹⁹. Si esto es así, entonces ella no está encerrada en sus propios contenidos, sino está más bien siempre *fuera de sí*, referida a las cosas mismas. *La conciencia no es inmanencia, sino trascendencia, es decir, un estar fuera de sí* (*SyT* § 13). Una consecuencia importante de esto es que la conciencia *no es sujeto*, es decir, un “subiectum” o “hypokéímenon”, el cual es más bien una determinación procedente de la ontología de la cosa, esto es, de un ente que no es la conciencia. Otra consecuencia de ese paso es que las cosas, que se muestran en nuestras percepciones y restantes comportamientos, no pueden ser meros objetos representados, diversos de las cosas en sí fuera de la conciencia. Debido a la crítica a la existencia de sensaciones, es necesario afirmar que la conciencia *se refiere directamente a las cosas en sí mismas* y desaparece con ello la dualidad entre cosa en sí y aparición²⁰. Y como la conciencia no produce ni puede producir las cosas en sí mismas, es menester admitir que *ella es finita*²¹. Esa tesis de una referencia a las cosas en sí mismas no es una recaída en un realismo ingenuo, pues ella conduce precisamente a la pregunta por la comprensión de Ser que hace posible tal referencia.

Los resultados de esa crítica al concepto de sujeto conciernen ante todo al fundamento de la “conciencia” humana, a la temporalidad. Según la tradición, mientras que nuestra conciencia se refiere directamente a lo presente, representamos lo pasado y lo futuro a través de imágenes de la fantasía. Ya Husserl descubre, por el contrario, en sus *Lecciones relativas a la Conciencia interna del Tiempo* (§§ 7, 12), que nuestra conciencia de lo pasado y lo futuro se refiere directamente a estos, sin la intermediación de imágenes. Por ello Heidegger parte de la tesis expresa de que nuestra “conciencia” del tiempo, más exactamente, nuestra temporalidad, *se extiende directamente* hacia lo pasado y lo futuro. Ella es la forma originaria del *estar-fuera-de-sí* como estructura de la conciencia. Ese extenderse mismo constituye *una dimensión patente*. Por ello dice Heidegger que la temporalidad es *ex-stática*. Por otra parte, como comprendemos los entes a partir del Ser y éste a partir del tiempo, ese extenderse no se prolonga indefinidamente, sino se dirige a un *límite último, a un horizonte temporal de Ser*. Debido a esto caracteriza Heidegger a la temporalidad como extática y horizontal. Finalmente, como es la “conciencia” la que se extiende así, hay que afirmar que ella misma es el tiempo²².

Después de estas modificaciones al concepto moderno de conciencia, resulta inconveniente seguir utilizando ese concepto y al término correspondiente para pensar la “esencia” del hombre. Por ello decide Heidegger renunciar a ese término y a otros semejantes y dar un nuevo nombre al fenómeno avistado, esto es, al estar-fuera-de-sí, como una dimensión patente, en la cual el hombre se comprende a sí mismo y a las restantes cosas como entes, y comprende ante todo al Ser en general y a sus derivados. Por ello elige Heidegger para ese fenómeno el nombre “Dasein”. “Da”, que significa en alemán “ahí”, designa esa dimensión de patencia. El ser del hombre consiste en *ser esa dimensión: Da-sein* (SyT § 28). Y como Heidegger evita usar la palabra “hombre”, porque está lastrada de significados metafísicos, él se refiere a ese ente a través de la palabra que nombra su ser: “Dasein”.

9. Como el Ser en general está patente en el Dasein, toda incompreensión que éste tenga de su propio Ser ha de repercutir negativamente en aquella patencia del Ser. Por ello SyT busca explicar *la no-verdad del Ser a partir de la tendencia cotidiana del Dasein a no comprenderse como tal, a malentenderse como cosa y a comprender la realidad de la cosa como Ser en general*. Esa tenden-

cia se manifiesta en la filosofía a través de la preponderancia de la ontología de la cosa. Con ello radicaliza Heidegger el empeño de la filosofía moderna, de determinar la esencia propia del sujeto humano, rescatándola de todo cosismo y objetivismo. De acuerdo con esa tradición distingue Heidegger *dos grandes clases* de entes y de modos de ser: *el ente que está patente a sí mismo* (el Dasein que cada hombre es, así como el Mitdasein del prójimo) y *el ente que carece de patencia* (la cosa, el utensilio, la obra de arte, la naturaleza inorgánica, el ente matemático etc.). Entre esos dos extremos localiza SyT al ente meramente viviente (vegetal, animal) como modificación privativa del Dasein (ibid. §§ 9, 10).

De acuerdo con el proyecto de SyT esa distinción de modos de ser ha de fundarse en la temporalidad. Para ello es necesario mostrar que el tiempo mismo tiene *dos modalidades*: una de ellas *originaria*, peculiar al Dasein, y otra *derivada*, la cual es a su vez el origen de la idea vulgar del tiempo como sucesión de horas, que está a la base de la tradicional ontología de la cosa (SyT §§ 65, 68, 69). A partir de aquí es posible anticipar que la temporalidad originaria, por ser una patencia del tiempo, *no puede ser ella misma un flujo, sino más bien una patencia estática del tiempo como una dimensión*, en la que existe constantemente cada Dasein, mientras está con vida²³.

10. Las consideraciones precedentes nos permiten esbozar la meta y la estructura de SyT. Aquella consiste en elaborar y llevar a cabo la pregunta por el Ser, lo cual implica dos tareas, según las cuales la obra se divide en dos partes²⁴. La primera de ellas es explicitar al tiempo como horizonte de toda comprensión de Ser. El camino hacia esa meta se cumple en *tres secciones*: 1) Análisis preparatorio del ser del Dasein como patencia del Ser y de los diversos tipos de entes. 2) Explicitación de la temporalidad como fundamento del ser del Dasein. 3) Determinación del concepto del Ser en general y de sus estructuras a partir del tiempo. Ni esa decisiva tercera sección, ni la segunda parte de la obra vieron jamás la luz. Esta última debía interpretar la historia de la ontología, en vista de mostrar en qué medida ella había vislumbrado y a la vez encubierto la comprensión del Ser a partir del tiempo.

La primera sección de SyT está dispuesta según la estructura, antes avistada, del ser del Dasein, en la cual pueden distinguirse los siguientes aspectos: 1) el estar-fuera-de-sí, 2) el horizonte de esa trascendencia y 3) el ente mismo que trasciende. Heidegger llama a esa estructura el *Ser-en-el-mundo* (SyT § 12 ss.).

La palabra “mundo” designa aquí *el horizonte de Ser*, a partir del cual están patentes, para el Dasein de cada caso, tanto los restantes entes (intramundanos),

como el Dasein mismo. Como la no-verdad del Ser en general, y por cierto bajo el aspecto de la supremacía del ser-cosa, es un problema fundamental para *SyT*, la primera sección aborda al Dasein *en su cotidianidad*, donde el Ser está oculto y parece que sólo hubiera cosas, con el fin de contrarrestar esa apariencia, al mostrar que la patencia de las “cosas” se funda en la patencia del “mundo” (cap. 3). Después considera Heidegger quién es el ente que es cotidianamente en el mundo (cap. 4).

El “*ser-en*” designa, por su parte, ese *hacer-patente* que está fuera de sí, el cual es *triple, de acuerdo con su fundamento temporal: el comprender* (advenir, futuro), *el encontrarse* (sido, pasado) y *el comportarse* (presente). Esa interpretación transforma completamente las concepciones tradicionales del hombre (cap. 5).

11. *Comprender* es un modo de hacer patente que se funda en el éxtasis temporal del *advenir* (*SyT* §§ 31, 68 A). Por ello él avista *posibilidades*. Estas no son lo que usualmente entendemos por posibilidades de las cosas. De acuerdo con la idea vulgar del tiempo, lo que es propiamente es la cosa presente; lo futuro no es todavía y lo pasado ya no es. Según esto, las posibilidades de las cosas son algo inexistente, ausente, que podría ingresar o no ingresar en un presente posterior. Una posibilidad es en ese caso sólo un “presente” por venir. Por ello tenemos conciencia de lo posible al esperar su ingreso en un presente, donde él se extingue como posibilidad, al volverse real.

Pero el hombre no es una cosa que se agota en lo que él es en cada presente, ni es una cosa con una conciencia de lo ausente que pasó o que puede venir. *Gracias a su patencia el hombre es siempre el que ha sido de tal o cual manera y el que se determina a partir de una u otra posibilidad*. Sus posibilidades no son, ciertamente, algo presente como una cosa, pero sí están siempre “presentes” al hombre, en tanto están patentes a él en su comprensión; patentes en *una permanente lejanía*, desde la cual ellas no corren hacia el presente para extinguirse en él. Futuro o *advenir* es en el hombre una dimensión patente, en la cual él se mantiene en sus posibilidades.

Las posibilidades no son sólo posibles modos de ser el hombre (por ejemplo, ser artista, médico etc.), sino en general *todos los posibles modos de ser* de los entes (por ejemplo, montaña, martillo, rojo, extenso, etc.). Posibilidad designa aquí *lo que* un ente es. Aparte de posibilidades como las nombradas, que atañen a uno u otro ente, hay también posibilidades *de ser*, que conciernen a la patencia misma:

hacer-patente, estar-patente, descubrir, como posibilidades ontológicas del Dasein, y el *estar-descubierto* por y para el Dasein, como posibilidad de ser de los entes no-humanos.

El comprender no sólo hace patente posibilidades, sino también *comprende a los entes en referencia a las posibilidades* que les correspondan. El Dasein puede comprenderse a sí mismo, por ejemplo, como comerciante, y a un utensilio como mesa, etc. Ese previo comprender *algo como algo* no es para Heidegger lo que la tradición llamaba entendimiento o sensibilidad, pues estos se reducen a un contemplar cognoscitivo la cosa presente, universal o singular, mientras que el comprender hace patente posibilidades, y por cierto no al contemplarlas, sino al elegir-las o no elegir-las. Ello tampoco quiere decir que el comprender sea lo mismo que el querer o la voluntad, pues estos son, para la tradición, un combinado de la tendencia sensible y el entendimiento práctico, con lo cual permanecen referidos al ente cosa. Para diferenciarlo de éstas, Heidegger llama “*proyectar*” a la manera como el comprender hace patente sus posibilidades.

El comprender como estructura del Dasein es un *proyectarse ese ente a sus posibilidades* (ónticas y ontológicas). El Dasein no es lo que él es a la manera de una cosa en la cual están presentes propiedades, sino *en tanto se proyecta a sí mismo a una u otra posibilidad*. Ese comprenderse a sí mismo recibe en SyT el nombre de *existencia*. Ex-sistir es etimológicamente el estar fuera de sí, y significa en SyT *aquel “modo de Ser” en el cual ese ente hace patente a su propio Ser, es decir, esa misma ex-sistencia*. Todas las posibilidades ónticas del Dasein, por ejemplo, ser profesor, político etc, son modos de ese existir y presuponen tal comprensión de sí mismo.

Como el comprender avista posibilidades, él es un *poder hacer o no hacer patente*, esto es, *dejar ocultas* sus posibilidades. Esto vale incluso respecto de su propio ser. El Dasein no es una cosa, dotada además de una patencia necesaria y permanente de su propia existencia. Él no está ya instalado simplemente en ese Ser como una cosa en sus propiedades. Como ese ser es la referencia a ese ser mismo *en tanto posibilidad, él puede proyectarse a esa su posibilidad o no proyectarse a ella*. Él ha sido echado fácticamente a proyectarse a esa posibilidad y a apropiarse con ello de ésta, es decir, él está echado en la propensión a ser-propio (*propiedad*), *pero puede no hacerlo*, puede seguir estando referido a esa posibilidad, pero ocultándola, sin elegirla, en lo cual consiste su *impropiedad*.

En este último caso, el Dasein impropio se comprende *a partir del mundo*, en el sentido restringido de las posibilidades de ser de los entes no humanos, es decir, se comprende como cosa. Este es el origen ontológico de la predominancia de la ontología de la cosa en la tradición²⁵.

Gracias a su comprender el Dasein es responsable ante sí mismo de lo que él es. En tanto poder-ser, el comprender es *libre*, en un sentido que hay que delimitar. Como fenómeno ontológico ese poder no es un efecto de los entes circundantes y en ese sentido es libre en tanto *independiente*. Y al proyectar el Dasein instaura para sí mismo posibilidades a las cuales se somete, es decir, él es libertad en el sentido de la *autonomía*. Pero el Dasein es finito, esto es, no se ha creado a sí mismo por una decisión de su libertad, ni a los entes entre los cuales ha venido a existir, ni a las posibilidades que tenga entre ellos. El se encuentra fácticamente echado a existir en determinadas posibilidades y no puede serlas todas a la vez. Esto demuestra que si bien Heidegger ha logrado en SyT ir más allá de la noción de inmanencia del sujeto, esa obra se aferra aún a los rasgos esenciales de éste: libertad como independencia y autonomía. Ello concierne decisivamente a la idea de Ser que esa obra presupone: *Ser es un horizonte proyectado por la autonomía del Dasein*. Sin embargo, no hay que olvidar que *esa libertad es fáctica* y no depende de un capricho o de la decisión del individuo²⁶. La proyección de Ser es algo que *acaece fácticamente en él, si bien ella es afectada por las decisiones que el individuo tome respecto de su existencia propia*. La tendencia cotidiana a la impropiedad arrastra inevitablemente a la no-verdad del Ser mismo.

12. El hacer-patente no sólo es comprender, sino también *encontrarse*²⁷. Con esta expresión designa Heidegger al fenómeno que llamamos habitualmente sentimiento o temple de ánimo. En la edad moderna el sentimiento no ha sido considerado, por lo general, como patencia de las cosas o de la esencia del hombre, sino como un estado pasajero en el interior del sujeto, que puede ser, cuando más, indicio subjetivo de eventos externos. Heidegger interpreta ese fenómeno, en vista de la pregunta por el Ser, como *un cierto tipo de hacer patente*, enraizado en la temporalidad y dirigido a un horizonte de ser peculiar. El sentimiento nos revela en cada caso *cómo nos encontramos en medio de los entes*. Nos encontramos allí siempre en un “estado” *preexistente entre entes que también ya son* y que pueden tal vez haberlo provocado. El sentido temporal del encontrarse es *el pasado*, o mejor, *el sido*, que el Dasein lleva *siempre consigo* y que *no pasa* mientras él existe.

De acuerdo con esto, el sentimiento tiene *una manera peculiar de hacer patente*. Él no es un contemplar cosas ya dadas, sino un encontrarse el Dasein a sí mismo en modos de ser, en los cuales ya está, y a la vez un encontrar a los entes que lo han llevado a tal “situación”. Por esto desde la antigüedad se ha interpretado al sentimiento como “afección” o “padecimiento”.

El encontrarse hace patente ante todo *al factum de que el propio Dasein ya existe*, es decir, que él *ha sido echado a su poder-comprender* y que por esto *tiene que comprenderse*, sin que se nos revele allí la procedencia o la meta de ese estar-echado. Por otra parte, el encontrarse es también la patencia de *un fáctico horizonte de mundo*, a partir del cual se muestran los entes intramundanos. Finalmente, el sentimiento revela en cada caso de antemano *un todo de entes*, entre los cuales existe el Dasein, y determina *el modo*, de agrado o desagrado, de seguridad o de peligro, en que él puede ser afectado por esos entes.

Tanto en SyT como en su lección *¿Qué es metafísica?*, Heidegger considera a la *angustia* como el sentimiento fundamental. Ello no obedece a que el autor piense que el mundo es profundamente triste o amenazador, sino a la naturaleza del encontrarse en general. Este hace patente siempre a lo que es ya, y ante todo a la comprensión de su propia existencia, esto es, a *la responsabilidad por sí mismo*, como a una posibilidad a la que el Dasein ya ha sido fácticamente echado y la cual él *tiene que sobrellevar como una carga*. Por ello el sentimiento fundamental tiene que ser aquel que revele al Dasein *como afectado y oprimido por el peso de esa imposición, como el en-cargado de su existir*. La angustia parece cumplir esa condición, sobre todo cuando ella no se ve modificada por un temple de ánimo en el que el Dasein busque ocultarse esa carga, dejándose afectar por lo agradable de los entes intramundanos. Ello indica que el encontrarse no sólo puede hacer patente el Ser, *sino también ocultarlo relativamente*.

Comprender y encontrarse contienen en *la unidad de sus horizontes temporales* el origen de la distinción entre el *ser-algo* (essentia) y el *hecho de ser* (existentia), en tanto el comprender divisa posibilidades de lo que los entes son, ante todo, posibilidades de ser, mientras que el encontrarse hace patente lo que es ya y por cierto a los entes como siendo ya, es decir, independientemente de la patencia²⁸.

Debido a esto, el opúsculo *Sobre la esencia del fundamento* (Sec. III), que representa un paso más allá de SyT, sugiere cómo en *la unidad* de comprender y encontrarse *acaece la diferencia ontológica*: aquel se excede en la proyección

de posibilidades de patencia y busca reducir al ente a esa patencia, mientras que el ente en total, patente en el encontrarse, se resiste a ello y le sustrae algunas de esas posibilidades. De este modo, los horizontes de Ser (ser-posible y ser-ya) posibilitan una *pugna entre Ser y ente*²⁹.

Acerca de la diferencia ontológica, que sale a la luz de ese modo, conviene advertir, que para *SyT* el Ser es, como hemos dicho, la patencia de los entes. Ello no significa que estos se agotaran en su estar-patentes, como ocurriría en un idealismo extremado. Como Ser y entes son diferentes, estos *han sido antes* de que existiera el hombre y su patencia y *seguirán siendo* también *mucho después* de que esa patencia desaparezca. Pero ese “haber sido antes” y ese “seguir siendo después” *son sólo ahora*, mientras existe el Dasein y su temporalidad. Ser “ahí” (“se da”) sólo mientras existe el Dasein. Lo que resta cuando éste deje de existir es el ente en el sentido de lo que no es patente por sí mismo, el ente intramundano, cuyo ser es la “Realidad”, la cual consiste en el estar ese ente descubierto para el Dasein (cfr. §§ 43, 44 C).

13. El tercer éxtasis de la temporalidad, *el presente*, hace posible un ámbito de patencia, en el cual los entes pueden *salir a nuestro encuentro*, de modo que el Dasein pueda referirse a cada uno de ellos *en particular*. Por esto la patencia del Dasein está constituida también por el *comportarse* respecto de entes intramundanos. Heidegger llama a esta tercera estructura de la patencia el *Ser-junto-a* (Sein bei) esos entes. Su horizonte temporal es la *presencia*³⁰.

Sin embargo, esa patencia no es un ámbito neutral para las relaciones entre el Dasein y otros entes individuales, sino tiene un sentido muy especial dentro de la comprensión de Ser. El Dasein se comporta primeramente y las más de las veces respecto de entes intramundanos, de suerte que se engolfa en ellos, rehuye la comprensión positiva de su propio Ser y, a consecuencia de ello, también la comprensión de las restantes posibilidades de Ser, y se deja llevar por los entes intramundanos y por la patencia cotidiana del “uno” (*SyT* §§ 25-27). La presencia no es una esfera neutral para el comportarse, sino *el ámbito donde el Dasein cotidiano*, apartándose de su comprensión propia, *viene a caer en la patencia* de los entes intramundanos. Por esto llama Heidegger a ese tercer constitutivo del ser del Dasein *la caída* (ibid. §§ 38 y 68 C).

Ello significa que el ser del Dasein es, ciertamente, en un sentido, la unidad estructural permanente de comprender, encontrarse y comportarse, pero esa estructura es a la vez un *permanente movimiento de la verdad hacia la no-verdad* y

viceversa: echado a poder comprenderse a sí mismo, el Dasein tiende permanentemente a caer en la mera patencia de los entes intramundanos, pero conserva a la vez la posibilidad de recuperarse tal vez en un retorno a la propiedad. *Conviene advertir que la impropiedad no es lo mismo que la caída*, sino aquel modo del ser del Dasein en el cual *predomina* la caída, mientras que la propiedad es otro modo de ese mismo ser, en el cual, si bien la caída no desaparece, ella está *domeñada* por la existencia propia (ibid. §§ 60,68 A).

La interpretación del Dasein en vista de su propiedad, su caída y su impropiedad no tiene un propósito óptico, no es una crítica de la vida moderna, ni una exhortación a un ideal heroico de vida, sino busca únicamente aclarar el fenómeno de la verdad y la no-verdad del Ser, que Heidegger encuentra en el fáctum de la metafísica misma.

El presente se revela así como aquella dimensión en la que los entes, el Dasein y los entes intramundanos, tienden a engolfarse y agotarse en la presencia de las cosas, de suerte que esa patencia obstruye lo que es su fundamento, la patencia del Ser. Esa enajenación de los entes respecto del Ser pertenece presumiblemente también a la diferencia ontológica y a la idea misma de Ser en general³¹. Ser y ente se diferencian como fundamentos que se posibilitan uno al otro y a la vez pugnan uno contra el otro.

14. Una vez que han sido expuestos los tres modos del hacer-patente, es posible determinar *el ser del Dasein*, que Heidegger llama “*cura*” o “*cuidado*” (Sorge). Ese nombre designa *la unidad* de esos modos, que son diversos entre sí, pero en dependencia recíproca, y que portan la patencia de los horizontes de Ser y de los entes intramundanos (ibid. §§ 39,41). El ser del Dasein es pues *un hacer y estar patente*, que concierne a sí mismo y a sus prójimos, *así como un descubrir* a los entes intramundanos no-humanos. El ser de estos últimos, la *realidad*, es su *estar-descubiertos* en el Dasein (ibid. § 43). Tanto la patencia como el descubrimiento son fenómenos de la verdad. Por otra parte, el ser del Dasein incluye la caída y por lo tanto también la ocultación y el encubrimiento, esto es, la no-verdad.

15. Como “Ser” significa en SyT la verdad de los entes, en sus diversos sentidos y formas, la primera sección de la obra culmina en el § 44, que está dedicado a considerar la esencia de la verdad. Como es sabido, a partir de Tomás de Aquino se ha impuesto la definición de la verdad como *concordancia* del intelecto, es

decir, de lo pensado, y por cierto en sentido estricto: del juicio o enunciación, con la cosa³². Esa teoría se funda, en parte, en la doctrina de que el alma es un interior con contenidos propios, en relación con cosas fuera de ella. Por esto esa teoría se ve estremecida, primero en Husserl, por la crítica a la conciencia-imagen, y luego por la crítica de Heidegger a la inmanencia de la conciencia. De acuerdo con esa crítica, *el juicio* no es un contenido de conciencia, *sino el mostrarse la cosa misma en tanto algo*, el cual mostrarse es verdadero cuando esa cosa se muestra tal como ella misma es. De esa verdad hay que distinguir la *comprobación*, en base de una patencia originaria de la cosa misma, por ejemplo en una percepción, gracias a la cual podemos comprobar que *la cosa* que se mostraba en el juicio es idéntica con la cosa misma. La concordancia no es la esencia de la verdad, sino la estructura de la comprobación, en tanto patencia de esa identidad. Ella comprueba en ese caso que el juicio ya era verdadero o, como dice Heidegger en el § 44 A, que él era “*descubridor*”. *La esencia de la verdad es, según esto, el ser-descubridor o desocultador, por ejemplo, de un juicio.*

Pero en el des-cubrir hay algo más que el mostrarse el ente tal como él mismo es, a saber, *una referencia a un ocultamiento* previo de algún tipo, al cual el juzgar tiene que arrancar el ente, para poder mostrarlo. La palabra “patencia” (estar-abierto) significa propiamente: *des-ocultamiento*. Con esto trata Heidegger de rescatar una visión de la verdad encerrada desde los griegos en su palabra “*alétheia*”. A la verdad como descubrimiento y des-ocultación se contraponen la no-verdad como encubrimiento y ocultamiento. Como lo sugiere la palabra privativa “*a-letheia*”, el des-cubrimiento se encuentra en una *relación dinámica de pugna* con el encubrimiento. Por otra parte, de acuerdo con toda la tradición filosófica no-dialéctica, *la verdad y la no-verdad no son idénticas una con la otra, sino se copertenecen entre sí*. El encubrimiento y la ocultación son *una modificación privativa de la verdad*. Sólo donde hay luz puede haber sombra y oscuridad. El encubrimiento sólo puede ser *tan originario como el descubrimiento, pero no el origen mismo de éste, ni puede ser absoluto* (ibid. § 44 B)³³.

De acuerdo con una tradición que se inicia en Platón y culmina en la edad moderna, SyT pone *la fuente de la verdad en el Dasein, en su temporalidad*. Además, en contra de la tradición post-aristotélica, SyT reconoce como verdadera o falsa, no sólo a la enunciación, sino también a *toda ejecutoria del Dasein, en tanto descubridora o encubridora*, por ejemplo, al sentimiento, al querer, etc.

Ciertamente, no todos los fenómenos del Dasein se encuentran al mismo nivel. La verdad o patencia *más alta* es la verdad temporal del Ser, contenida en la patencia propia del Dasein (§ 44, B). La verdad de la enunciación sobre objetos ocupa un escalón más bajo en la *jerarquía de las verdades*.

16. Una vez que la primera Sección ha determinado a la “cura” como ser del Dasein, es posible pasar a hacer explícito *su sentido o fundamento*, la temporalidad. Sin embargo, como la primera Sección dirige su mirada sobre todo al Dasein cotidiano, e incluso al impropio, esa nueva tarea hace necesario avistar primero al Dasein *propio*, y por cierto a los fenómenos a él peculiares, en los que le está patente su ser. Con ese fin considera Heidegger la comprensión que el Dasein tiene de su *muerte*, esto es, de la nulidad de la patencia misma, como posibilidad irrebasable, en relación con la cual existimos siempre, de una u otra manera (§§ 46-53).

Por otra parte, el Dasein es propiamente “su sido” gracias a un sentimiento de angustia, donde él se deja afectar por “*la voz de la conciencia*”, que le lleva ante el fáctum de su poder existir (§§ 54-60). La unidad de aquella comprensión de la propia existencia finita y ese sentimiento de su facticidad constituyen *una patencia de una dimensión temporal*, limitada por el nacimiento y la muerte, a la que Heidegger llama la *resolución pro-cursiva* (§§ 62,65). Gracias a la consideración de este fenómeno, que es nada menos que el ser del Dasein en su modo más propio, puede SyT avanzar hacia la temporalidad que es su fundamento.

Ahora bien, esa dimensión no es el tiempo vulgar como una sucesión de horas, a través de los cuales transcurriría nuestra vida. Antes de constituir esa idea vulgar del tiempo, existimos en cada caso, mientras estamos con vida, en esa dimensión patente que se extiende desde nuestras posibilidades hasta nuestro “sido”. La patencia de esa dimensión es *la temporalidad originaria*. Esa dimensión *se temporiza* o *temporiza*, es decir, surge y se despliega *a partir de las posibilidades* fundamentales del existir, desde las cuales el Dasein adviene a sí mismo, *hacia su sido*, hacia su fáctico ser echado en la patencia de los entes, y *hacia una presencia*, donde es posible comportarse con los entes singulares. De esa temporalidad puede originarse, y de ella se deriva habitualmente, la temporalidad impropia, que *se temporiza a partir del presente*. Ella es la base de la constitución ulterior del tiempo vulgar y de su medición a través de relojes (ibid. §§ 65, 72 ss.).

II. El giro del pensamiento de Heidegger y su época tardía

17. Como se sabe hoy en día, la Sección III de la primera parte de *SyT* había sido terminada junto con las dos anteriores y se encontraba ya impresa en pruebas de página, pero fue retirada y destruida por el mismo Heidegger a comienzos de 1927, por considerarla confusa y oscura. La lección titulada *Los Problemas fundamentales de la Fenomenología* (GA vol. 24), dictada en el verano de 1927, casi simultáneamente con la aparición de *SyT*, es según una nota marginal una “nueva elaboración” de ese texto destruido (ibid. p.1). Como la III Sección y la segunda parte de la obra nunca llegaron a ser publicados, esa lección, junto con ciertos pasajes pertinentes de *SyT*, aportan alguna luz sobre el contenido y la estructura de la Sección mencionada³⁴.

En efecto, según el § 5 de *SyT*, una vez que la II Sección hubiera avanzado del Ser del Dasein hacia la aprehensión explícita de la temporalidad, la Sección III debía, dando una suerte de vuelta o giro (Kehre), partir de su horizonte, el tiempo, para aclarar desde él las cuestiones fundamentales acerca del Ser en general y sus derivados. Esa hubiera sido la culminación de la obra. Una cierta anticipación de esa vuelta es llevada a cabo en la segunda Sección, en la “repetición temporal” de esos modos derivados, el ser del Dasein y el ser del ente real (§§ 68/69). El plan de la segunda y la tercera partes de la lección de 1927 ofrece una visión aproximada de lo que hubiera sido la estructura de la III Sección (cfr. GA vol.24, pp. 32/33). La segunda parte de la lección lleva por título: “*La pregunta ontológico-fundamental por el sentido del Ser en general. Las estructuras y modos fundamentales del Ser*”. Esa parte versaría, en cuatro capítulos, sobre la diferencia ontológica, la articulación fundamental del Ser (essentia, existentia), los diversos modos de Ser y su articulación (Dasein, Realidad), así como el carácter de verdad del Ser. La tercera parte debía tratar en cuatro capítulos “El método científico de la ontología y la idea de la fenomenología”. Si bien esa lección ofrece importantes aclaraciones sobre *SyT*, no logra avanzar más allá de la diferencia ontológica, tratada además sólo en esbozo.

18. Como sabemos hoy a través de múltiples aclaraciones de Heidegger en sus obras tardías, y sobre todo en su libro *Contribuciones a la Filosofía* (GA vol.65), después de la publicación de *SyT* él había comenzado a tomar conciencia de algunas dificultades que impedían la marcha de su proyecto. Durante los años siguientes Heidegger trató de solucionarlas en el marco de los presupuestos de *SyT*,

hasta desembocar, hacia 1932/33, en una vuelta radical, diversa del giro programado en SyT, en la cual se modifican algunos de los presupuestos de esa obra, un giro que determina toda su filosofía posterior³⁵. Un pasaje de las *Contribuciones* ha explicado por primera vez de manera expresa, que SyT entró en crisis cuando su autor se apercebó de que esa obra corría el peligro de *objetivar al Ser mismo* (ibid. 251). En efecto, en los primeros años después de la aparición de SyT, hasta 1929, Heidegger trata de proseguir el desarrollo del mismo proyecto, con la finalidad de tematizar, es decir, de convertir al Ser en objeto de una ontología. Sus obras publicadas hasta ese año revelan que él consideraba factible ese proyecto, pero que a la vez trataba de aclarar aún *más la esencia de la patencia (verdad) del Ser*, de la cual dependía su realización. En la lección *Los Conceptos fundamentales de la Metafísica* (GA 29/30) del semestre de invierno 1929/30 se hacen expresas por primera vez las dudas acerca de la posibilidad de objetivar al Ser. Lo que hace cuestionable ese proyecto es que la patencia del Ser debe consistir, según SyT, en su des-ocultación a partir de un ocultamiento previo. ¿Puede algo así oculto ser un objeto? ¿No son más bien *incompatibles* la verdad del comprender que hace patente un objeto y la verdad como desocultación de un ocultamiento?

Con esto surgió la “crisis” de SyT, que Heidegger buscó solucionar por varios caminos (ibid.). Según el pasaje mencionado de *CalF*, el *primero* de ellos consistió en “retener”, es decir, no publicar la determinación temporal del Ser, que debía ser expuesta en la Sección III, antes mencionada, y que él intentó redactar de nuevo en 1927. En segundo lugar, Heidegger buscó abrir nuevas vías de interpretación de la verdad del Ser, independientemente de esa determinación temporal, en sus escritos menores hasta 1930. Casi todos ellos mantienen a este respecto la misma concepción que SyT, pero ahondan, como se dijo, en el problema de la no-verdad del Ser. En tanto *horizonte* de nuestra comprensión, el Ser no se muestra como un objeto, es *atemático e inobjetivo*, y *cuando se manifiesta expresamente, como en la angustia, se vuelve incomprendible, se oculta*. Ese ocultamiento relativo es lo que la lección *¿Qué es metafísica?* llama la *nada*. Su análisis de la angustia como experiencia de la nada no es un ejemplo clásico de literatura existencialista, sino está por entero al servicio de la aclaración del problema mencionado. Pero si bien los escritos en cuestión agudizan la no-verdad del Ser como horizonte, y *lo diferencian por tanto de un objeto*, no niegan la posibilidad de su *objetivación* en una ontología. En ese sentido ellos no logran superar la dificultad mencionada³⁶.

El *tercer camino*, que fue el decisivo, consistió en un análisis de la teoría de la verdad del Ser en Platón, desde la perspectiva de la crisis de *SyT*³⁷. Sin embargo, Heidegger no ha expuesto en ninguna parte la cadena de razones que le llevó al “giro”. En lo siguiente nos limitamos a esbozar nuestra propia interpretación sobre ese paso decisivo, tomando en cuenta sus diversos testimonios tanto de su punto de partida como de su punto de llegada.

Al meditar sobre la patencia de las ideas platónicas, que era interpretada todavía en la lección del invierno de 1931/32 como el estar-proyectadas las ideas por y para el comprender³⁸, Heidegger parece haberse planteado la cuestión decisiva, *de si el comprender puede ser, en sentido estricto, un des-ocultamiento*. La respuesta tuvo que ser negativa, *pues si el comprender forma ante sí las posibilidades de Ser, entonces éstas no preexistían ya en un ocultamiento previo y en ese caso la esencia de la verdad no sería el des-ocultamiento*. O a la inversa: si el Ser yace antes en un ocultamiento, entonces él no puede ser ninguna “hechura” del comprender. Y si el ocultamiento de lo proyectado por el comprender sólo puede ser relativo, entonces ese ocultamiento es realmente sólo una verdad de menor grado y no un ocultamiento propiamente dicho. Todo esto sugiere que la noción de verdad como no-ocultamiento exige que *lo verdadero sea extraído de un ocultamiento “completo”, al menos en algún sentido*.

Esa intelección tiene radicales consecuencias. Si el Ser que el hombre comprende está primeramente oculto en sentido estricto, *entonces él no puede ser una idea, una suerte de “ob-jeto”, es decir, algo que haga frente al comprender, ni siquiera un horizonte atemático e “inobjetivo”*. A la inversa: el peligro de objetivar al Ser, que originó la “crisis” de *SyT*, radicaba en que esa obra no había entrevisto el originario ocultamiento del Ser y permanecía aferrada al supuesto metafísico de que *la verdad reside y se agota en la patencia de «ob-jetos» para el alma* (humana o divina).

De la reflexión anterior se infiere, además, que si el comprender humano no pone ante sí al Ser como un horizonte, y éste, *en tanto originariamente oculto, no es una hechura del comprender, entonces el Ser es independiente de éste, es autoestante, si bien en una referencia necesaria al comprender, en tanto sale de su ocultamiento y se hace patente a él*. Con esto hemos dado un paso decisivo del “giro” más allá de *SyT*, pero estamos lejos de haberlo completado.

19. En efecto, ¿en qué relación está el comprender con el Ser, cuyo ocultamiento originario hemos tenido que admitir? Pudiera ocurrir que, si bien el comprender no

fuera el origen fáctico del Ser como horizonte, él fuera, sin embargo, la fuente de luz que sacara al Ser de su ocultamiento. Pero ello tampoco es posible. El comprender humano no podría hacer algo así, pues para poder hacerlo él tendría que ser ya un comprender, es decir, comprender al Ser. En ese caso él tendría que tener ya descubierto al Ser para poder descubrirlo, lo cual sería evidentemente superfluo. Y a la inversa: si el Ser estuviera totalmente oculto para el comprender, éste no existiría en absoluto y no podría emprender ningún descubrimiento. Si ello es así, entonces *sólo el Ser mismo puede salir de su ocultamiento, para mostrarse al comprender*. Esto significa, ni más ni menos, que Heidegger, en contra de una tradición que se insinúa en Platón, y se consolida en Aristóteles, afirma *que la fuente de la verdad y de la patencia no reside en el alma (humana o divina), sino en el Ser*.

Ahora bien, como sólo puede haber ocultamiento si hay a la vez una dimensión patente, de la cual lo oculto se sustrae, el Ser no sólo está originariamente oculto, *sino tiene a la vez que hacerse patente para el comprender humano. El Ser es esencialmente ambas “cosas”: su ocultamiento y su patencia*. Esa distinción requiere, a su vez, que se distinga en el Ser mismo entre *la fuente oculta de la patencia, y las figuras de Ser*, que se hacen patentes al comprender. Hablamos en plural de “figuras de Ser”, porque es un fáctum de la historia de la filosofía y en general de la historia humana, que hemos comprendido al Ser de múltiples maneras (por ejemplo como alétheia, logos, idea, eidos, uno, Dios, sujeto trascendental, objetividad científica, etc.). Y lo que es más importante aún: si el Ser ha de poder hacerse patente al comprender humano, y a la vez mantenerse oculto, las figuras de Ser tienen que ser *múltiples y diversas* y su desvelamiento debe desplegarse a lo largo de la historia. De lo contrario existiría el peligro de que al hacerse patente al hombre, el Ser se revelara por entero y su ocultamiento se evaporase totalmente en una total claridad que hiciera imposible la historia futura y aboliera la esencia de la verdad en tanto des-ocultamiento.

20. *Todo esto significa una nueva concepción de la esencia de la verdad*. Como se dijo, ésta no consiste y se agota en la mera patencia del ente para el “alma” y en el hacer patente de ésta, donde el “alma” es siempre el punto de referencia. *A la esencia de la verdad pertenece también el ocultamiento*, no como algo que hay que superar y eliminar, sino como el ocultamiento del Ser, *que es origen de la patencia misma. La no-verdad es entonces más originaria que la verdad*. La no-verdad deja de ser una mera privación y por lo tanto un “fenómeno” derivado de la verdad.

21. Para poder ser pensado sólo como Ser, esto es, a distinción de todo ente, él tiene que ser pensado *puramente como su ocultarse y desocultarse*. Sin embargo, tal Ser no es una luminosidad inasible que flota por encima de todos los entes, sino *él mismo es una referencia al Dasein*. Pues en tanto desocultarse, él es una dimensión de patencia (Da) *para* el hombre. El Ser no es algo por sí solo, que luego se pusiera en relación con el hombre, sino al desocultarse él “yecta” esa dimensión, en la cual el hombre puede comportarse con respecto a los entes. Y éste es el modo como el Ser se hace patente al hombre: no como una idea o figura que se le pusiera delante, sino por así decirlo “desde atrás”», *en tanto él “arroja” al hombre a proyectar desde sí posibilidades y a interpretar desde ellas a los entes*. A esa referencia del Ser al hombre corresponde *una referencia, de dirección inversa, del hombre al Ser*, en tanto aquél “alberga” en esas posibilidades y en los entes así descubiertos, la figura de Ser en la que ha sido echado. Esto es lo que ocurre, según Heidegger, cuando un artista, un pensador, un tecnólogo, urden sus ideas y las realizan en una obra de arte, en una interpretación filosófica de los entes o en un utensilio. Ese *albergar* (Bergen)³⁹ *las figuras de Ser en los entes es el modo en que acaece concretamente la verdad del Ser*, es la referencia recíproca entre el hombre y el Ser, en favor del ocultamiento de éste.

22. Ese acaecer es un movimiento circular, una *vuelta* (Kehre) que surge del Ser como ocultamiento hacia la patencia (Da) y retorna de allí hacia ese ocultamiento. Ser y Dasein *no son allí dos polos autosubsistentes, que entraran adicionalmente en relación, sino ellos son sólo en esa referencia circular originaria*. Ella es lo que Heidegger llama el *Ereignis*, es decir, la *Apropiación*⁴⁰, como un *acaecer* en el que Ser y Dasein, *patentizando y a la vez ocultando en diversos sentidos, se posibilitan uno al otro lo propio de cada uno*. La apropiación es la “esencia” (Wesen) del Ser, no en el sentido de un concepto general del mismo, sino como su “acaecencia” (Wesung). El Ser no es (un ente), sino acaece (west) como apropiación⁴¹.

23. El Ser como apropiación está constituido por múltiples *referencias entre ocultamiento y patencia*, que Heidegger ha pensado indirectamente al interpretar la “philía” en su lección sobre Heráclito⁴². A través de esas referencias el ocultamiento y el desocultamiento *se unen y se separan*, en tanto cada uno posibilita lo propio del otro: a) El resguardo de las figuras de Ser es condición de que ellas puedan des-ocultarse, mientras que ese desocultamiento, como ámbito patente, hace posible que el Ser se sustraiga de éste y con ello se manifieste en él como lo

oculto. b) En tanto el ocultamiento y la patencia se posibilitan así uno al otro, cada uno se posibilita a sí mismo, pues la patencia es sólo a partir del ocultamiento, y éste es posible sólo en contraste con la patencia, de modo que ninguno de ellos puede tratar de eliminar totalmente al otro. c) El ocultarse y la patencia se separan uno del otro, en tanto no admiten ser reducidos uno al otro. Pero como ellos se posibilitan recíprocamente, están en *unidad* entre sí. d) Ambos constituyen además una *controversia*, en tanto cada uno tiende a eliminar al otro, pero sin lograrlo. Esa controversia constituye su diferencia. e) El Ser como ocultarse-patentizador *no* es algo uno en el sentido dialéctico de la identidad de los contradictorios, sino en tanto la *copertenencia*, así esbozada, de esos contrincantes. Su controversia no es una contradicción dialéctica entre conceptos o juicios, ni el movimiento de un espíritu absoluto. Y como el Ser es finito, es decir, no es todo, esa controversia, en la cual consiste su unidad y su diferencia, es exclusivamente suya y no es atribuible a los entes.

24. A partir del *Ereignis* es menester pensar también la referencia entre *tiempo* y *Ser*⁴³. El tiempo es una dimensión de *pre*-sencia, esto es, de *patencia para* el hombre, en la cual éste puede existir entre los entes. Por ello también el pasado y el futuro son una presencia de lo pasado, respectivamente, de lo futuro, pero de modo que estos no pueden enfrentarse al hombre como lo presente, y tienen que permanecer ocultos en ese sentido. Cada una de estas “partes” del tiempo se refiere a las otras, *remitiendo a éstas y ocultándolas* a la vez, uniéndose y separándose unas de otras. De tal suerte ellas se extienden una hacia la otra y constituyen una dimensión. Esta no se despliega, como en *SyT*, a partir del *Dasein*, sino *a partir del Ser*, es decir, *de su ocultamiento*, hacia el hombre, pero no como una referencia que atravesara un espacio preexistente hacia una cosa que reposa ya en él, sino *como un patentizarse que crea esa dimensión y con ella posibilita al hombre mismo*. Ese tiempo está en conexión con el Ser (como figura epocal), porque ambos surgen del Ser (como Apropiación) y pertenecen a él, el cual pone a cada uno en lo que le es propio, uniéndolos y separándolos uno del otro, en tanto que él mismo se oculta.

25. Heidegger llama también a esa apropiación de las figuras de Ser el “*Geschick*”, *un envío o destinación de un orden espacio-temporal*, es decir, de un *mundo*, en el cual los entes pueden ser accesibles al hombre⁴⁴. Según esto, el mundo no es meramente la patencia, sino más bien una patencia *epocal* de *determinadas* figuras de Ser y de posibilidades, a partir de las cuales el hombre comprende su existencia⁴⁵. La “*historia*” (*Geschichte*) del Ser no es un proceso en el sentido de

una sucesión de mundos múltiples y cambiantes, sino es la estructura constante del ocultarse patentizador, de la cual surge ciertamente una multiplicidad y secuencia de figuras epocales. Ello no significa que el Ser sea algo así como un universal suprasensible, una esencia, que se realizara en múltiples y sucesivos individuos sensibles, pues él no es un ente que permaneciera oculto, sino es *el ocultarse mismo*, y en tanto patente el Ser es esa multiplicidad misma de sus mundos.

En escritos tardíos Heidegger da al mundo, así caracterizado, el nombre de “*cielo*”. Esa denominación resulta totalmente incomprensible, si no se tiene en cuenta su doctrina, antes esbozada, de que la patencia del Ser acaece únicamente *en los entes*, humanos o no-humanos, *albergada en ellos*. Ciertamente, la patencia de un mundo está albergada en el lenguaje, los pensamientos y decisiones de los hombres, en sus acciones y productos, en los cuales los hombres *acogen o rechazan esa patencia, articulándola de una u otra manera*. Por otra parte, la patencia de un mundo está albergada a la vez en lo que llamamos usualmente «cielo», el ámbito abierto, donde alternan la luz y la oscuridad, y donde se muestran las cosas. El cielo, así entendido, no es un mero ente natural, ni un objeto de la meteorología, sino él alberga a la vez la patencia. Una concepción como ésta se opone, claro está, a la metafísica tradicional, que distingue justamente entre lo sensible y lo suprasensible⁴⁶.

26. Es en ese contexto que Heidegger piensa de nuevo la “*diferencia ontológica*”. El ente no es el Ser mismo, ni es una creatura del Ser, ni es una materia ordenada por éste. Como el Ser es patencia (a partir del ocultamiento), el ente que está más distante del Ser es propiamente la “*naturaleza*”, es decir, lo que no es patencia ni conciencia, lo que está cerrado en sí mismo, pero viene a mostrarse como tal en la patencia de un mundo histórico, y en ese sentido *es*. Heidegger lo llama la “*tierra*”⁴⁷.

Según esto, la tierra no es lo oculto en cuanto tal, ni tampoco el Ser en tanto ocultarse, sino el ente carente de conciencia, en tanto emerge ciertamente en la patencia de un mundo, pero se resiste a ser reducida a ella y tiende a retirarse a su encubrimiento. De tal suerte, acaece una *pugna entre el mundo, que tiende a patentizar totalmente la tierra y ésta, que tiende a conservar su encubrimiento*. Esa pugna acaece por ello necesariamente en los productos del hombre, como en la obra de arte, donde un mundo se alberga en la tierra⁴⁸. El hombre mismo, que constituye una suerte de intermedio entre el Ser y la tierra, acaece

también como disputa de esa pugna⁴⁹. El ente no se diferencia directamente del Ser, sino del mundo, y *esa pugna entre mundo y tierra es la diferencia ontológica*. Conviene advertir que la pugna entre mundo y tierra *no es lo mismo* que controversia de la patencia y el ocultarse en el Ser, si bien la pugna de aquellos, en el ámbito de la patencia, *refleja* la controversia en el Ser mismo⁵⁰.

Sin embargo, esa concepción de la diferencia ontológica se modifica en algunos escritos tardíos, según los cuales *la diferencia es la patencia misma* (que pertenece al ocultarse). Ello es así, porque la cosa y el mundo di-vergen y con-vergen entre sí sólo *gracias a esa dimensión de patencia y en ella*. Esa patencia, es decir, la apropiación, es “lo mismo” que, como dimensión inter-media entre los diferentes, los une y separa. Por esto merece más bien *la apropiación* ser llamada “la diferencia”⁵¹.

27. La patencia (Da) del hombre es no sólo la dimensión en la cual se anuncia un mundo y emerge la tierra, sino también en la que los “dioses” pueden presentarse. Esa alusión reconoce primeramente sólo un fáctum de la patencia humana: los hombres han solido comprenderse a sí mismos y a todas las cosas en referencia a “dioses”. Estos requieren de la patencia del Ser y así pues de los hombres para estar albergados en los entes, para presentarse desde estos. Pero Heidegger no presupone la existencia de un Dios o de dioses, ni un acuerdo de los hombres al respecto. Por el contrario, él parte del mundo actual, en el que los entes parecen *abandonados por el Ser* y donde *la indiferencia acerca de los dioses* ha llegado al extremo de que los hombres ni siquiera se preguntan por su existencia. Su enigmática alusión a los “dioses” significa sólo que el giro hacia la patencia del Ser redescubre la dimensión en que algo así como un dios podría anunciarse de nuevo. Esa alusión, que está más acá de toda afirmación o negación de lo divino, es sólo *un permanecer abierto a esa posibilidad*, que es la última referencia posible a lo divino que le queda al hombre actual. Según declaraciones de Heidegger la expresión en plural “los dioses” debe atestiguar sólo *la indecisión* que reina acerca de si hay un Dios o muchos dioses, de si ellos son entes, y de si Dios o un dios volverá alguna vez a revelarse al hombre⁵².

28. Si no se tiene en cuenta las consideraciones anteriores acerca de “la tierra”, “el cielo” (mundo), los “dioses” y los hombres, algunos textos de Heidegger que aluden a esos cuatro, a lo que él llama el “cuadrado” (Geviert), resultan incomprensibles o parecen ser mera “poesía”⁵³. Heidegger piensa con ello a la *estructura de la patencia de un mundo histórico*, albergada en el hombre y en los

entes (naturales y artificiales) y presente por ello también en el ámbito natural, abierto e iluminado, que usualmente llamamos “el cielo”. En esa patencia se muestra y a la vez se encubre la naturaleza (la tierra), y a esa patencia llegan o de ella se alejan los dioses. En su conferencia sobre “*La cosa*”, Heidegger piensa la presencia de una cosa singular, de un jarro, como un apropiar, es decir, como un hacer patente ese todo referencial de los cuatro, cada uno de los cuales hace patente lo propio del otro y a la vez se diferencia de él. Debido a que esa unidad-diferencia es más originaria que cada uno, Heidegger los llama “el cuadrado”, aludiendo a la reunión de los lados de esa figura que se oponen en direcciones contrarias. La palabra “mundo” deja entonces de designar la figura epocal de Ser y significa en tal contexto a ese cuadrado. La diferencia ontológica pasa entonces a ser la convergencia y divergencia entre las cosas y el mundo así entendido. En esa misma perspectiva interpreta Heidegger al edificar y al habitar, a la casa y al puente, al lugar y al espacio, y en primera línea al lenguaje. Cada uno de ellos hace patente a su manera y en cierto sentido oculta al cuadrado, gracias a que todos ellos están enraizados en el Ser como ocultarse patentizador⁵⁴.

Debido a que ese giro hacia tal verdad del Ser elimina la estructura de la metafísica, los escritos de Heidegger después de 1935 abandonan todo intento de desarrollar una ontología o siquiera una filosofía dentro de la división tradicional de disciplinas. Su pensamiento, libre de ese sistema disciplinario, versa una y otra vez sobre el Ser y la Apropiación, iluminando en cada caso uno u otro fenómeno fundamental, como lo hemos esbozado en los puntos anteriores. Además, como el Ser se envía a sí mismo al hombre en una u otra figura histórica, el pensamiento tardío de Heidegger tiene que desplegarse en numerosas interpretaciones de las doctrinas filosóficas más relevantes, más exactamente, en una interpretación de la historia del pensamiento occidental en su conjunto. La tendencia común a esas interpretaciones es comprender los pensamientos de los filósofos como elaboraciones humanas de patencias, en las cuales el Ser se muestra y a la vez oculta su origen. De acuerdo con esto el Ser se ha anunciado de manera decisiva en los primeros pensadores griegos, para ocultarse progresivamente en los grandes filósofos subsiguientes, en Platón y Aristóteles, y luego en la tradición medioeval y moderna. Ese ocultamiento culmina en el mundo actual, cuando el Ser abandona los entes a sí mismos, de suerte que parecen existir solamente estos, como material para el sujeto-hombre, que tiende a disponerlo todo según sus fines técnicos. Pero la esencia de la técnica es una destinación del Ser⁵⁵. Dentro de esa “historia” el pensamiento de Heidegger sería el advenimiento de un nuevo destino orde-

nador, que contendría la posibilidad de “otro comienzo” de la filosofía y de la existencia humana en general.

Bibliografía

Recomendamos ampliamente utilizar *Ser y Tiempo* en la traducción de Jorge Eduardo Rivera (Santiago de Chile, 1997, Editorial Universitaria), la cual es la mejor versión existente en nuestra lengua tanto por su fidelidad al original, como por haber logrado expresar el pensamiento de Heidegger en buen castellano.

Se recomienda consultar la Bibliografía de obras de Heidegger y sobre su filosofía en los libros siguientes: G. Vattimo: *Introducción a Heidegger* (Barcelona 1986), y Patricio Peñalver: *Del Espíritu al Tiempo* (Barcelona 1989). Los estudiantes que no dispongan de otra lengua que el español pueden consultar, además de estos dos libros, los siguientes:

- Beda Allemann: *Hölderlin y Heidegger* (Buenos Aires, 1965).
- O. Pöggeler: *El camino del pensar de M. Heidegger* (Madrid, 1986).
- Danilo Cruz Vélez: *Filosofía sin supuestos* (Buenos Aires, 1970).
- E. Mayz Vallenilla: *Ontología del conocimiento* (Caracas, 1960).
- De Waelhens: *La filosofía de Martín Heidegger* (Madrid, 1945).

Notas bibliográficas

¹ El presente estudio fue escrito a mediados de los años noventa para el volumen II, aún no impreso, del libro *Ensayos para una Historia de la Filosofía*, que proyecta publicar el Fondo Editorial de la Facultad de Humanidades de la UCV. Este texto había circulado hasta ahora en copias, sin indicar el nombre del autor, excepto las palabras: Copyright: Alberto Rosales. Se prohíbe la reproducción de este texto sin autorización expresa del autor. En este trabajo citamos los títulos de los escritos de Heidegger en castellano, aunque estos no hayan sido aún traducidos a nuestra lengua. La edición completa de sus escritos, actualmente en aparición, es citada a través de las siglas GA, seguidas del número del volumen y de la página. Las obras más citadas son mencionadas a través de las siglas siguientes: *Ser y Tiempo* = SyT, *Contribuciones a la Filosofía* = CalF. La presente versión de este escrito ha sido revisada y modificada en algunos puntos en mayo de 2001.

² Sobre este tema cfr. por ejemplo, Joseph Owens, *The doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*. Toronto, 1963.

³ *Opera omnia*. J. Duns Scoti. Ed. Vaticana, III, Ordinatio 1, d.3, p.1. q.1-2, n. 22-44. Cfr. E. Gilson: *Jean Duns Scot. A.B. Wolters: The transcendentals and their function in the Metaphysics of Duns Scotus*. New York, 1946. Ludger Honnefelder: *Ens inquantum ens*, Münster, 1989. Del mismo autor, sobre Scotus y la tradición escotista a través de Suárez, Wolff y Kant: *Scientia transcendens*, Hamburg, 1990.

⁴ Cfr. A 845 y 247: la filosofía trascendental u ontología se transforma en la analítica del entendimiento puro.

⁵ Cfr. CalF 273,250 y 208 ss.

⁶ Cfr. por ejemplo el diálogo *Fedón*, 65 d 9,78 c 9.

⁷ K.v.Fritz: *Philosophie und sprachlicher Ausdruck bei Demokrit, Plato und Aristoteles*. Darmstadt, 1966.

⁸ SyT § 6.

⁹ Cfr. Met. VII, 3.

¹⁰ Cfr. por ejemplo, *Aristotelis Opera*, 425 b 26-27. Aristóteles nombra al eidos también a través de expresiones como: tò agathô einai (1031 a 32): el Ser del bien, o tò tí ên einai: el «ser (un) qué-es», es decir: el “ser-algo” (p. ej. 1029 b 28)

¹¹ Cfr. *Aristotelis Opera*, 427 a 7,412 b 8, 1048 a 31, así como 221 a, 222 a.

¹² Cfr. *Kant y el Problema de la Metafísica*, § 40, así como GA, vol. 24,140-171.

¹³ Cfr. *Kant y el Problema de la Metafísica*, §§ 40,41.

¹⁴ Cfr. SyT § 44,C y GA, vol.24, p.252 ss.

¹⁵ Cfr. Platón, *República* VI, 508 a ss: la aletheia es diversa del Ser y ambos son derivados del Agathón. Cfr. Aristóteles, *Met.* V, 7 y VI, 4, así como la interpretación de Heidegger del capítulo IX,10, en su lección «Lógica: La pregunta por la verdad» (GA vol.21). Véase nuestro juicio crítico al respecto en la *Revista Venezolana de Filosofía* No. 12, 1980, pp.113-124.

¹⁶ SyT § 10, así como *Kant y el Problema de la Metafísica* § 37 ss.

¹⁷ Cfr. Aristóteles, *Física*, V. 14; Augustinus, *Confesiones* XI; Kant, *Crítica de la Razón pura*, Estética y Analítica; Husserl, *Lecciones relativas a la Conciencia interna del Tiempo*.

¹⁸ Cfr. mis conferencias *La crítica de Heidegger al idealismo moderno*, en *Estudios Filosóficos* No. 1, Caracas, 1974, 129 ss; así como *Conciencia y Dasein*, en *Escritos de Filosofía* No. 15/16, Buenos Aires, 1985, 3 ss.

¹⁹ SyT § 34; GA vol.20,p.55-56; GA vol.24,p.86-89; *Sendas Perdidas*, en “Holzwege”, 15.

²⁰ Cfr. SyT § 7, A. Aparición es la manifestación de algo oculto a través de algo que se muestra en sí mismo. En consecuencia, la aparición se funda en el fenómeno. En esa tesis está implícito que los fenómenos tienen que ser tales y no pueden ser a su vez meras apariciones. Cfr. también GA vol.20, p.118.

²¹ Sobre el concepto de finitud humana cfr. *Kant y el Problema de la Metafísica* § 39.

²² Sobre la temporalidad cfr. SyT §§ 65,68,69 C,79. Cfr. GA vols. 20,21,24 los cuales exponen el contenido de SyT y tratan a veces in extenso sobre la temporalidad.

²³ Cfr. mi ponencia *Observaciones críticas a la idea de temporalidad propia en 'Ser y Tiempo' de Heidegger*, en las Actas del IX Congreso Interamericano de Filosofía, vol. II, Caracas, 1979, y en la Revista Venezolana de Filosofía No.8, Caracas, 1978, pp.83-96. Cfr. también mi Epílogo a la traducción de la lección de Heidegger *Schelling y la libertad humana*. Monte Ávila Editores, Caracas, 1990.

²⁴ Cfr. SyT motto (p.1),y §§ 5,6,8.

²⁵ La teoría de la propiedad y la impropiedad de la existencia está al servicio de la aclaración de la no-verdad del Ser y no tiene en SyT una significación ético-política. El existente propio puede ser tanto bueno como malo moralmente y lo mismo vale para el impropio. El Dasein propio, que decide a partir de sí mismo puede ser tanto altruista, como egoísta. Ello indica que propiedad-impropiedad es una distinción de nivel diverso a la de altruismo y egoísmo; la caracterización del Dasein cotidiano como «uno» o «se», no contiene ningún desprecio de lo social. El Dasein está esencialmente referido a sus prójimos,»es con» ellos.

²⁶ Cfr. SyT §§ 29,31 y *Sobre la esencia del Fundamento*.

²⁷ SyT §§ 29,30,40,54 ss.,68 B.

²⁸ Esta tesis ha sido desarrollada en mi libro *Transzendenz und Differenz*, La Haya, 1970. Cfr. también GA vol. 24, así como mi artículo *Una aproximación a Tiempo y Ser* en la Revista Venezolana de Filosofía No. 5/6. Caracas, 1977. Los términos tradicionales *essentia* y *existentia* se refieren realmente sólo a determinaciones de las cosas.

²⁹ Cfr. *Transzendenz und Differenz*, cap.19.

³⁰ Cfr. SyT §§ 13 ss.32, 33,35 ss; así como *Sobre la esencia del Fundamento*, sec. II y III.

³¹ Cfr. *Transzendenz und Differenz*, cap.12.

³² Cfr. T. de Aquino, *De veritate*, Quaestio 1.

³³ Cfr. mi artículo *El problema de la negatividad* en la Revista Venezolana de Filosofía, No. 4, Caracas, 1976.

³⁴ Cfr. mi reseña sobre GA vol.24, titulada *Una aproximación a Tiempo y Ser*, que mencionamos en la nota 27.

³⁵ El manuscrito de Heidegger titulado *Besinnung*: Reflexión (GA vol. 66, 1997) proporciona la fecha en que se cumple su giro: “Desde el primer trimestre de 1932 se encuentra fijado en sus rasgos fundamentales el plan que adquiere su forma inicial en el esbozo *La Aproximación*”, es decir, en las *CalF*.

³⁶ He desarrollado paulatinamente la presente interpretación del «giro» en diversos escritos, primero en *Transzendenz und Differenz*, luego en *El giro del pensamiento del Heidegger*, en Estudios Filosóficos No. 1, Caracas, 1974, y en los artículos siguientes: *Zum Problem der Kehre im Denken Heideggers*, en “*Zeitschrift für phil. Forschung*” 38, pp. 241-62, Meisenheim, AG, 1984; *Heideggers Kehre im Lichte ihrer Interpretationen*, en “*Zur phil. Aktualität Heideggers*”, vol. I., pp.118-140, Frankfurt, 1991, en la conferencia: *Übergang zum anderen Anfang* (Heidegger-Symposium, Mainz, 1991) en “*Recherches Husserliennes*” 3, Bruselas, 1995) y en *El giro del pensamiento de Heidegger y sus dificultades*, en el Anuario Seminarios de Filosofía vol. 9- Santiago de Chile, 1996.

³⁷ Cfr. GA, vol.34, en comparación con *CalF*, p.208 ss. y el escrito *La doctrina de Platón sobre la verdad*.

³⁸ Según esto, el giro parece haberse llevado a cabo entre 1932 y 1933. En el semestre de invierno de ese último año Heidegger dictó un nuevo curso acerca de la doctrina de Platón sobre la verdad, pero en una nueva dirección. Ello podría llevar a creer que ese giro tiene algo que ver con la adhesión de Heidegger al nacionalsocialismo en 1933. Pero, como veremos, las causas de ese giro se remontan a 1927 y son de índole puramente filosófica. Ni siquiera en sus escritos políticos de 1933 él se adhirió a la tendencia «filosófica» del nacionalsocialismo (antropologismo, biologismo, racismo). Y a partir de 1936 la crítica expresamente (cfr. *CalF* 16/19, 24/25, 30, 39/40, 50, 53, 54, 61, 99, 117, 139, 148/49, 163,156, 173/74,182, 203, 266/67, 321, 479, 493, 496). Las causas, el propósito y el alcance de su ambigua relación con el nacionalsocialismo son un fenómeno histórico-biográfico aún no aclarado suficientemente. Cfr. sobre el tema: V. Farías: *Heidegger y el nazismo*. H.G. Gadamer: *Años de docencia filosófica* (1977); M. Heidegger: *La autoafirmación de la Universidad alemana. El rectorado 1933/34. - Hechos e ideas*, (1983). K. Jaspers: *Autobiografía filosófica* (1978). H. Ott: *Martin Heidegger. En camino hacia su biografía*; Varios: *Sobre la actualidad filosófica de Heidegger* vol.1 (1971). Rüdiger Safranski: *Un maestro de Alemania. Martín Heidegger y su tiempo* (1994).

³⁹ Cfr. *CalF* 256,273,389 ss., así como “*El origen de la obra de arte*”, en “*Holzwege*”.

⁴⁰ «Ereignis» significa usualmente en alemán suceso, evento, acontecimiento. Si bien Heidegger conserva ese significado, entiende esa palabra primeramente en el sentido de

«er-eignen»: dar en propiedad y «an-eignen»: apropiar. Heidegger aclara expresamente esto en su conferencia *El principio de identidad*, en “Identidad y Diferencia”, pp. 28/29.

⁴¹ Sobre la apropiación como «Wesung» cfr. *CalF* 7, 66, 255, 286 ss.

⁴² Cfr. GA vol.55, pp.109-160. Sobre la dialéctica véase allí mismo p.154 ss., así como *Schelling y la libertad humana* pp.89 ss. y nuestro Epílogo, p.252 ss.

⁴³ Cfr. la conferencia *Tiempo y Ser* en “Sobre el asunto del pensar”, Tübingen, 1969. *CalF* 371 ss., contiene un intento anterior de pensar al tiempo-espacio a partir del Ser. Al contrario de *SyT*, que otorgaba la primacía al futuro sobre el presente, en su época tardía Heidegger devuelve esa primacía al presente, porque el Ser se ha hecho patente como presencia a través de la tradición.

⁴⁴ Sobre el concepto de «Geschick» véase *El principio del Fundamento*, p.108 ss.

⁴⁵ Cfr. *El origen de la obra de arte* en “Holzwege”.

⁴⁶ Sobre el cielo como ámbito abierto cfr. la conferencia de Heidegger sobre la poesía de Hölderlin *Retorno al hogar*, en las “Aclaraciones a la poesía de Hölderlin”, así como el texto *Tierra y cielo de Hölderlin*, en GA vol. 4. Además: «...poéticamente habita el hombre...» en “Conferencias y Ensayos”.

⁴⁷ Cfr. *CalF* 275.

⁴⁸ Cfr. *El origen de la obra de arte*, donde esa pugna es pensada como el Ser mismo de la obra.

⁴⁹ *CalF* 30, 343.

⁵⁰ Sobre estas cuestiones cfr. *CalF* 471, 473 y 477. Así como *El origen de la obra de arte* II, en “Holzwege”, p. 43.

⁵¹ Cfr. *La constitución onto-teo-lógica de la metafísica*, en “Identidad y Diferencia”, así como *El Lenguaje* en “En camino hacia el Lenguaje”.

⁵² Cfr. *CalF* 437 ss., así como *Carta sobre el Humanismo*.

⁵³ Los «cuatro» proceden de la poesía de Hölderlin, o mejor: de la interpretación que Heidegger ha hecho de ella a partir de su «giro». Cfr. los textos mencionados en la nota 42 arriba. *CalF* 479, 484/85 presenta una versión inicial del «cuadrado», donde en lugar de «cielo» aparece la palabra «mundo».

⁵⁴ Este es el horizonte de cuestiones en que se mueven textos como «Construir, habitar, pensar», «La cosa», «...poéticamente habita el hombre...», todos ellos en *Conferencias y Ensayos*, así como *En camino hacia el Lenguaje*.

⁵⁵ Cfr. «La pregunta por la Técnica» en *Conferencias y Ensayos*.

LOS DIFERENTES ARGUMENTOS USADOS EN PLATÓN CONTRA LOS SOFISTAS

Marco Ortíz Palanques
Escuela de Ciencias Políticas
Universidad de Los Andes

Resumen:

Se explora el tratamiento dado por el Platón temprano a diferentes falacias no formales en los enfrentamientos de Sócrates con los sofistas, con el objetivo de aclarar la posición del filósofo con relación a la retórica de su época. Para ello hemos dividido los tipos de argumentos analizados por Platón en “personales” y “frente a la Asamblea”. Dentro de los personales estudiamos el argumento de autoridad, el hecho de “pasar por alto” elementos importantes para la discusión y el “querer estar de acuerdo” para evitar la discusión. Entre los argumentos ante la Asamblea se estudia “la burla”, “la súplica”, el papel de los “discursos largos”, al tiempo que se discute el papel del sofista, el filósofo y el pueblo frente a esos argumentos en un régimen democrático como el Ateniese. Se concluye revisando el origen histórico de la forma de argumentación sofística y su incompatibilidad con la platónica.

Palabras clave: Platón, Sofistas, falacias no formales, democracia, Atenas.

THE DIFFERENT ARGUMENTS USED BY PLATO AGAINST THE SOPHISTS

Abstract

This paper explores the treatment accorded to different non-formal fallacies in the confrontations between Socrates and the sophists in Plato's early work, in order to clarify his position with regard to the rhetoric of his times. Accordingly, the arguments analyzed by Plato have been divided into “personal” and “before the Assembly”. In the former, the objects of study will be the argument based on authority, “omitting” elements that are important for the discussion and “the desire for agreement” to avoid discussion. Among the arguments before the Assembly, “mockery”, “entreaty” and the role of “long speeches” will be studied. There is also a discussion of the role in these arguments of the sophist, the philosopher and the people in a democratic régime like that of Athens.

Finally there is a review of the historical origins of sophist argument and its incompatibility with the Platonic variety¹.

Key words: Plato, Sophists, non-formal fallacies, democracy, Athens.

1) Introducción

El objetivo de este artículo es mostrar cómo Platón había desarrollado el arte de la demostración y refutación de diferentes argumentos en sus enfrentamientos con los sofistas, sin que por ello agotemos el tema, lo que requeriría de un estudio exhaustivo. Así, no pretendemos hacer un estudio completo de la obra platónica al respecto, sino tomar ciertos enfrentamientos particulares con algunos sofistas o sus discípulos para dar claves acerca de cómo había desarrollado Platón el uso argumentativo, distinguiéndolo de lo que pudieran ser falacias no formales, esto es, aquellas que requieran el silogismo como modo de demostración. Por ello nos referiremos a los argumentos que tienden a hacer cambiar la forma de pensar de los individuos introduciendo elementos no lógicos. Por tanto, no haremos referencia a falacias del lenguaje, tal como se muestra en el *Eutidemo*, ni a falacias formales. La retórica tiende a buscar convencer teniendo en cuenta las características personales o de grupo al cual se dirige, tal como se observa en el análisis de Aristóteles en los libros I y II de la *Retórica*². Existe, en los pasajes que estudiaremos, una confusión (en términos platónicos) entre convencimiento y conocimiento, que el filósofo distingue netamente³.

Nos concentraremos en los usos contra los sofistas en cuanto a los argumentos que involucran a las personas, continuando con aquellos referidos al público, ya sea en la Asamblea o en los tribunales.

2) Las formas personales de refutar

El argumento de autoridad (*Argumentum ad auctoritatem*)

En primer lugar, tenemos la negación platónica del argumento de autoridad. Un ejemplo de ella se encuentra en el *Cármides*, cuando Cármides cita un argumento cuyo autor es plausiblemente Critón; pero él no quiere dar a conocer quién lo ha dicho. Requerido por Sócrates, Cármides dice no importar de quién lo haya oído, a lo que Sócrates asiente señalando que lo importante de un argumento no es su origen, sino si está bien dicho.

Cármides: ¡Ah! ¿Qué importa, Sócrates, de quién lo he oído?

Sócrates: De ninguna manera importa, porque, por regla general, no hay que examinar quién ha dicho esto o aquello, sino si está bien dicho.⁴

Queda claro que Sócrates separa su curiosidad de lo que es el argumento en sí y que acepta el hecho de que el argumento debe estar, antes que nada, «bien dicho» (• 80hXH 8X(gj" 4).

Otro ejemplo del trato que hace Platón al argumento de autoridad lo encontramos en el *Teeteto*⁵. Cuando Teeteto hace referencia a la definición de ciencia como sensación y Sócrates la identifica como proveniente de Protágoras. Aun reconociendo su sabiduría de inicio, no se acepta sin más su proposición acerca del *hombre-medida*. Sócrates pasa inmediatamente a examinar ésta en profundidad. Aquí encontramos ya, no una afirmación acerca de qué hay que hacer con las opiniones dadas por una autoridad, sino el tratamiento efectivo que debe hacerse a una opinión de este tipo. El argumento debe ser analizado en profundidad para que quien lo manifiesta pueda dar cuenta de él como propio. Es decir, aquí encontramos el despliegue del método mismo platónico de no aceptar autoridad alguna y no meramente una afirmación de carácter doctrinal acerca de qué hay que hacer frente a un argumento de autoridad.

El “no darse cuenta”

Otra forma detectada por Platón de «pasar por alto» o «aceptar un argumento» es que quizá la persona «no se dé cuenta» de que el argumento no es válido o no lo verifique por sí mismo. En el *Hippias Mayor* encontramos un caso de este tipo. Hippias sugiere que es posible que una persona, a la cual Sócrates debe rendir cuentas (que es en realidad él mismo), no advierta un cambio que se ha visto en la definición de belleza, que atentaría contra la definición propuesta con anterioridad. Hasta ese momento Hippias ha definido únicamente con ejemplos de cosas bellas, y es posible que el interlocutor imaginario de Sócrates, con sus planteamientos, refute las definiciones de Hippias. Así, ante el hecho de que Hippias plantee que la diferencia puede pasar inadvertida, Sócrates se indigna, haciendo ver que el hombre ante el que debe rendir cuentas es él mismo.

Hippias: Es posible, Sócrates, que esta diferencia le pase inadvertida a nuestro hombre.

Sócrates: En todo caso, por el perro, Hippias, no pasará inadvertida ante el hombre en cuya presencia más me avergonzaría yo de razonar mal y de hablar sin ton ni son.

Hippias: ¿Qué hombre?

Sócrates: Sócrates, hijo de Sofronisco, que no me permitirá en manera alguna enunciar a la ligera una afirmación que no haya verificado, ni que crea saber lo que ignoro⁶.

Dos conclusiones con una característica en común saltan a la vista. En primer lugar, resalta la necesidad de verificar lo que se ha planteado en una afirmación y luego que no se puede creer saber lo que en realidad se ignora. Lo común a ambas es que ellas se deben dar en la persona que recibe el conocimiento y no es posible que éste exista si el individuo no ha tenido una aproximación personal al conocimiento. Esta aproximación, además, debe ser de tal índole que se pueda dar fe acerca de si ha cumplido o no con la verificación y de cuál haya sido el proceso para llegar a ella. La persona, para conocer algo, debe saber por sí misma si es cierto o no. En caso contrario no conocerá. De otro lado, y con respecto a la segunda afirmación de que es necesario que alguien no crea saber lo que realmente ignora, se añade el hecho de que hay que huir del autoengaño propuesto por Hippias. Platón sugiere aquí una actitud mucho más «vivencial» para la persona buscadora del conocimiento, de forma tal que debe estar atenta a los engaños que ella misma pudiera desarrollar.

El “querer estar de acuerdo”

Relacionado con lo anterior, se presenta el hecho de que una persona puede «querer» estar de acuerdo con otra y acepte esta querencia sin examinar el fondo del argumento. Platón nos presenta dos casos en los que se da esta situación. El primero en *Protágoras* y el segundo en el *Cármides*. En el primer caso, Protágoras no acepta de buenas a primera el argumento de Sócrates acerca de que la justicia es santa y la santidad justa; pero dice que lo puede aceptar a pesar de sus reservas (9E(•k \$@8g4 \$FJT °: Åκ⁷). Ante esto, Sócrates le advierte que, para llegar a un convencimiento personal de que un argumento es o no válido basado en la posibilidad de ser refutado, no es la querencia la que ha de ser refutada, sino el argumento mismo. Así, Protágoras, rendido ante la argumentación de Sócrates, entrevé que él puede aceptar lo que dice Sócrates aunque no esté muy de acuerdo:

Protágoras: Pero, Sócrates, me parece que no debemos conceder tan ligeramente que la justicia sea santa y que la santidad sea justa, porque hay alguna diferencia entre ellas. ¿Pero qué hace esto al caso? *Si quieres*, yo consiento en que la justicia sea santa y que la santidad sea justa.

Sócrates: “Cómo, *¿si yo quiero?* -le dije-; no es esto lo que se trata de refutar; eres tú, soy yo, es nuestro propio convencimiento, y por lo pronto es preciso quitar, a mi parecer, ese *si yo quiero*, para ilustrar la discusión⁸.

En el segundo caso, Critias pretende que Sócrates acepte su definición de *F@nk@Fb<O* (templanza) de acuerdo al principio delfico del “conocimiento de sí mismo”. Critias piensa que Sócrates puede aceptar sus razones sin más para ponerse de acuerdo, suponiendo que Sócrates piense de manera contraria.

5C.<0< *r |hX8T J@bJ@L F@4 *4*` <" 4 8` (@<s gAE: ¬ Ò @B@(gÃH FTnk@Fb<O< gÉ<" 4 JÑ (4 (<f F6g4k " ŪÛ< © LJÍ <°.

La frase “quiero darte la razón de esto” (|hX8T J@bJ@L F@4 *4*` <" 4 8` (@<) previene a Sócrates de que la cosa no será examinada, sino solamente expuesta. Hay la pretensión, por parte de Critias, de que su pensamiento debe ser aceptado sin confrontación. La siguiente condición, de que lo hará sólo si Sócrates no está de acuerdo (gAE: ¬ Ò @B@(gÃH), da un cariz de voluntad personal a la aceptación del discurso que Sócrates no puede menos que rechazar.

Sócrates: Pero, mi querido Critias, obras conmigo como si tuviese la pretensión de saber las cosas que interrogo, y como si yo no tuviese más que querer, para ser de tu dictamen. Dios me libre de que así suceda. Yo busco de buena fe la verdad contigo; hasta ahora la ignoro. Cuando haya examinado la proposición nueva que me presentas, te diré claramente si soy o no de tu dictamen, pero dame tiempo para hacer este examen.¹⁰

Además, Sócrates considera que Critias supone un acuerdo de fondo entre ambos y que Sócrates, consciente de esto, se niega a descubrirlo. Es frente a esto que Sócrates le responde que no es una cuestión de querer o no (\$@B@ " 4) estar de acuerdo, sino de examinar (F6@Bä) a fondo el asunto de que se trata.

Critias, posteriormente, cambia su definición de templanza, considerándola ahora como “ciencia de las ciencias”. Pretende que su definición es de carácter «muy claro» y hace una distinción entre que a alguien se le «combata y refute» y el «fondo de las cosas».

... solo la sabiduría¹¹ (F@nk@Fb<O) es la ciencia de otras ciencias y de sí misma. Esta distinción no puede ocultársete y creo que haces ahora lo que declarabas antes no querer hacer; te propones combatirte y refutarme, sin fijarte en el fondo de las cosas¹².

Sócrates rechaza este argumento y señala que el dirigirse de esta manera es sólo para obligarse a sí mismo a llegar a la verdad, a ese «fondo de las cosas», y que el camino para ello es la discusión que investigue las razones (JÍ < 8' (@< F6@BgÁ<), la cual llegará finalmente a una conclusión que puede ser, o no, la deseada. El fin a que se llega es la verdad y esta meta es provechosa para todos los hombres.

Sócrates: ¡Pero qué! ¿Puedes creer, que si yo te estrecho con mis preguntas, sea por otro motivo que por el que me obligaría a dirigirme a mí mismo y examinar mis palabras? quiero decir, el temor de engañarme pensando saber lo que yo no sabía? No, te lo aseguro, sólo un objeto he tenido: ilustrar la materia de esta discusión: primero, por mi propio interés, y quizá también por el de algunos amigos. Porque ¿no es un provecho común para todos los hombres que la verdad sea conocida en todas las cosas?

Critias: Seguramente, Sócrates.

Sócrates: Ánimo, pues, amigo mío, responde a mis preguntas, según tu propio juicio, sin importarte si es Critias o Sócrates el que lleva la mejor parte; aplica todo tu espíritu al objeto que nos ocupa, y que sea una sola cosa la que te preocupe: la conclusión a que nos conducirán nuestros razonamientos¹³.

Resalta nuevamente de lo anterior el acento que pone Platón en que el hombre debe acceder por sí mismo al conocimiento y la verdad. Esta no puede aceptarse sin antes haber sido examinada de forma individual. Podemos pensar que Platón supone que el examen individual, hecho de manera correcta por diversas personas, conducirá a una única verdad. Si esto es así, el camino debe, necesariamente, estar despojado de aquellas características individuales no comunes al proceso de

pensamiento o que pueden afectar el desarrollo del procedimiento (método) buscador de la verdad. Este principio parece ser común a lo hasta ahora explicado en el «argumento de autoridad», «el no darse cuenta» y la «querencia», y nuevamente vuelve a presentarse en los «efectos de la burla» y los del discurso ante la asamblea.

3) Los argumentos ante la Asamblea

Todos los casos anteriores involucran la relación que se establece entre dos interlocutores o, en todo caso, afectan el orden del proceso de discusión entre dos personas. Los casos que presentamos a continuación involucran las reacciones de un público frente a algún modo de presentar el discurso. En el primer caso nos referimos a la burla como efecto de la presentación de un discurso verdadero pero contrario a la opinión común. Luego veremos el efecto de los «discursos largos» (tema recurrente en varios diálogos platónicos) y su papel en hacer perder el hilo de la discusión o enmascarar conclusiones no válidas. Por último, haremos una revisión de las características que Platón encuentra en las asambleas y que, a su juicio, ayudan a ocultar la búsqueda de la verdad.

La burla

Los tres casos presentados a continuación, en que se examina el papel de la burla, proceden del *Hippias mayor*. En ambos pasajes se pone de manifiesto que quien opina de manera contraria a como lo hace el resto de las personas se verá sometido a la burla de éstas. En el primer caso Hippias propone que lo bello es una bella virgen. Ante esto, Sócrates alude al interlocutor imaginario, quien puede pensar que hay algo en lo nombrado por Hippias que hace bello al objeto y pide que se le aclare qué es eso. Hippias responde diciendo que su «definición» se basta a sí misma y es evidente e innegable, porque si alguien se atreviera a expresar lo contrario sería objeto de burla por el resto de los oyentes.

Hippias: ¿Crees tú que él [el que niega] va a poder negar la belleza de esto de que tú hablas, o bien, si se atreve a hacerlo, que va a poder escapar al ridículo?¹⁴.

Esta «apelación al ridículo» es objetada por Sócrates en el siguiente pasaje en discusión. En él opone la «opinión del vulgo» al «qué es» de una cosa y considera

inaceptable que quede velado el “ser” del objeto que se investiga por la opinión de una mayoría, expresada en este caso mediante una burla. En particular, Sócrates hace referencia a que «el vulgo» usa términos de manera equivocada o antagónica; pero que, ante la aclaratoria, su reacción es burlarse. Más aún, pareciera que Sócrates hace ver que esa «opinión común» se encuentra en el individuo mismo y es él quien se niega la oportunidad de acceder a ese conocimiento.

Sócrates: «¿Por qué, pues —nos dirá [un interlocutor imaginario]— a estos placeres, no menos reales que los otros, les rehusáis el nombre de bellos y por qué los despojáis de esta calidad?» «Es porque — responderemos nosotros— si dijéramos que comer no es agradable, sino bello, todo el mundo se burlaría de nosotros, lo mismo si llamáramos a un olor bello en lugar de bueno. En cuanto al amor, también todo el mundo nos defenderá que es muy agradable, pero que es muy feo, y que, por esta razón, los que se entregan a él han de ocultarse para hacerlo». A este razonamiento responderá nuestro hombre: «Creo que si no os atrevéis a encontrar bellas estas sensaciones es porque se opone a ello la opinión común. Pero yo no os preguntaba la opinión del vulgo sobre lo bello: yo os preguntaba qué es»¹⁵.

Las consecuencias de la burla no son meramente psíquicas en el sentido de hacer sentir mal al adversario, ni meramente sociales en cuanto que su ejercicio puede lograr “incorporar” a unos individuos al conjunto de idea de la comunidad. Su alcance va más allá. Situándonos en un plano más general, relacionando el desarrollo de la retórica con el de la filosofía, resalta que, lo que en Protágoras sería algo así como la verdad de cada hombre, en Platón es sólo una mera opinión, que puede o no generalizarse, hasta ser «la verdad» (en el sentido de Protágoras) de un grupo de hombres («el vulgo»). Esta “generalización” puede diferir o no de la verdad tal como Platón la concibe: una consecuencia lógica de unos razonamientos. El parecido final no es lo importante, sino el medio que se ha escogido para llegar a ella. En el caso de los sofistas (individual o colectiva) tiene un contenido que se “impone” a quien tenga una comprensión contraria. En el caso de Platón eso es indiferente y se centra en el seguimiento de un método, siendo su resultado único y aparte de las opiniones. Por lo tanto, la burla, piensa Platón, posee una consecuencia para el conocimiento que debe ser analizada y desbrozada en la clarificación acerca de lo “verdadero”.

El último pasaje relativo a la burla se ubica en un campo distinto al que hemos venido tratando. No se trata ya de la burla en tanto que respuesta de un grupo de personas a la presentación de una «verdad» que no comparten, sino más bien al papel de ella en la dinámica de una asamblea donde se responde a un argumento con una burla. En este caso es Hippias quien hace la acotación. Sócrates lo apremia a que diga qué es la belleza y no dé ejemplos, como es la manera argumental de Hippias; pero él lo que hace es reunir varios casos: riqueza, salud, honra, buenas honras fúnebres. Que Hippias no ha cambiado de nivel es obvio para Sócrates, quien dice que su interlocutor imaginario rápidamente se dará cuenta de ello y, por lo tanto, se burlará. A esto Hippias responde que si alguien no tiene nada que decir y se burla, el auditorio, a su vez, se burlará de esta persona, a lo cual Sócrates responde que es posible, pero que no se busca la belleza por ejemplos, sino por lo que es.

Hippias: Burla maligna, Sócrates. Si no tiene nada que responder y se burla, se reirá de sí mismo y será objeto de burla por parte de los oyentes¹⁶

El tratamiento de la burla introduce una separación importante en la práctica de la discusión, tal como lo entiende Platón. Aunque realizada ante la Asamblea no intenta tanto convencerla, como “amedrentar” a quien sostiene una posición contraria a la de la comunidad. A partir de ahora veremos que se establecen algunas distinciones entre lo que es la discusión entre personas (cara a cara), incluida la burla, para llegar a una verdad, y la factura de discursos ante una asamblea, para llegar a convencer a un público. Platón muestra que los mecanismos en uno y otro caso no son los mismos, mientras que los sofistas aparecen tratando ambos aspectos indistintamente o no dándose cuenta de la distinción y usando los mecanismos de persuasión como válidos para la discusión cara a cara. Esta distinción de Platón sólo adquiere sentido en la medida en que él diferencia entre dos fines: la verdad y la persuasión, de forma tal que a cada una corresponderían diversos instrumentos y la asamblea no es el ambiente idóneo para desarrollar los instrumentos que conducen a la verdad.

La súplica (*Argumentum ad misericordiam*)

La justicia dictada por grandes jurados reunidos en asamblea hace *del argumentum ad misericordiam* uno de los tópicos desarrollados por Platón con particular énfasis

en la *Apología*, que es el diálogo donde se trata el tema de un juicio de esta naturaleza. Platón no acepta esta forma de argumentación, por considerarla que aleja a la persona que ha de juzgar de la búsqueda de la verdad.

La súplica, en cuanto dirigida de preferencia a un jurado, atañe a la ciudad como un todo. Constituida en un órgano que busca la verdad por sobre todas las cosas, ya no se trata de convencer para tomar una decisión política, que podría mostrarse como alterna frente a otra. Esta intención investigativa coloca a la ciudad en una especial situación, en la cual no debería abandonar su deber de buscar la verdad.

La situación particular expuesta por Platón es el juicio de Sócrates. Al hacer su propia defensa, Sócrates se niega a hacer uso de la súplica, considerando que los jueces deben ser convencidos con argumentos válidos, mientras que la súplica supone la aceptación de alguna culpa, que quedará oculta para la decisión de los jueces al ver la súplica que hace el acusado.

Pero, quizá, habrá alguno entre vosotros que, acordándose de haber estado en el puesto en que yo me hallo, se irritará contra mí, porque peligros mucho menores los ha conjurado suplicando a sus jueces con lágrimas y, para excitar más la compasión, haciendo venir aquí a sus hijos, sus parientes y sus amigos, mientras que yo no he querido recurrir a semejante aparato, a pesar de las señales que se advierten de que corro el mayor de todos los peligros. Quizá presentándose a su espíritu esta diferencia los agriará contra mí, y dando en tal situación su voto, lo darán con indignación¹⁷

Pero sin hablar de la opinión, atenienses, no me parece justo suplicar al juez ni hacerme absolver a fuerza de súplicas. Es preciso persuadirlo y convencerlo, porque el juez no está sentado en su silla para complacer violando la ley, sino para hacer justicia obediéndola¹⁸.

El alejamiento de la verdad, para una comunidad política, por haber sido inducida a tomar decisiones a través de las súplicas, supone en Platón el alejamiento de la honra no sólo de aquellas personas que tomaron la decisión sino también de la ciudad como un todo. Se considera, por lo tanto, que el interés individual no puede estar constituido de tal manera que justifique una irrupción por encima de las leyes. En correspondencia con el *Critón*, la *Apología* muestra por la vía de los hechos las conclusiones a las cuales había llegado el propio Sócrates. Se debe

actuar de acuerdo a las leyes y teniendo en cuenta que el ciudadano debe todo a ellas. Al faltar a ellas recurriendo a las súplicas, y al aceptarlas los jueces, no se ponen en entredicho relaciones entre individuos, sino la esencia misma de la ciudad en cuanto que se constituye en buscadora de la verdad.

Así, Sócrates niega la súplica no:

... por una terquedad altanera ni por desprecio hacia vosotros; y dejo a un lado si miro la muerte con intrepidez o con debilidad, porque ésta es otra cuestión; sino que es por vuestro honor, por el mío y por el de toda la ciudad¹⁹.

Por sus propias características este argumento, tal y como lo expone Platón, es de utilidad específica para el caso de los juicios y no el de las Asambleas políticas, donde su uso sería poco probable. Hay ya de una vez, en el contexto de la presentación literaria del argumento, la idea de separación de los argumentos de acuerdo a la finalidad de la asamblea a la que se dirigen, idea que será posteriormente retomada y especificada hasta sus últimas consecuencias en la *Retórica* de Aristóteles.

La importancia de la súplica en las decisiones de los jurados atenienses no es un punto aislado tocado sólo por Platón. Aristófanes también se hace eco de esta situación, aunque con una diferencia. El comediante coloca el caso de alguien que ya se sabe que es culpable.

Filocleonte: Ya, al salir de mi cama, me asedian hombres de gran estatura, de cuatro codos al menos, que me van escoltando hasta la entrada del tribunal. Y, cuando voy llegando, viene una mano suave a sostenerme, ladrona como ha sido de las públicas rentas. Se me echan a los pies los acusados y comienzan a implorar con dolientes voces²⁰.

A diferencia de este caso, Sócrates no se considera culpable, aunque sí considera la posibilidad de enfrentarse a un jurado adverso, frente al cual no usará la súplica.

Los discursos largos

Había, en particular, un instrumento base de la asamblea que no satisfacía a Platón como válido para acceder a la «verdad» tal como él la concebía: el uso de discursos

largos. El uso de discursos es un requisito indispensable e irremplazable en la asamblea y es el vehículo con el que se transmiten todas las formas argumentales. Su cultivo por los sofistas se dirigía a convencer a un grupo de personas y no a usarlo como un modo de llegar a la «verdad». Platón considera éste vehículo como no idóneo y cuanto más largo fuera más inservible se volvía para mostrar alguna verdad. Él prefería el intercambio de preguntas y respuestas, aunque, como veremos luego, desarrolla la forma que debería adoptar el «discurso verdadero».

El discurso no permite el intercambio. A un discurso se responde con otro y se debe elegir cuál de los dos se acepta, sin fijarse ni en las particularidades de cada uno, ni en su coherencia interna. Independientemente del criterio de elección de un discurso u otro, lo largo del mismo aleja, al que lo sigue, de la verdad. Así, Sócrates le manifiesta a Hippias que él sería incapaz de seguir un discurso largo.

Sócrates: [...] Sólo te advierto que, si pretendes pronunciar un largo discurso, prefiero decirte ya de una vez que no me vas a curar: yo sería incapaz de seguirte²¹.

El mismo argumento ya se había usado anteriormente en el diálogo, cuando Sócrates insinúa que no ha podido seguir el desarrollo de las ideas de Hippias, y que él hubiera preferido hacerle preguntas pero que había dos factores que se lo impedían: la presencia de un público y el temor de entorpecer la elocuencia del orador.

Sócrates: ... he encontrado dificultad en seguir lo que decías; no me atrevía en efecto a preguntarte, a causa de la cantidad de gente que allí había; y además, porque temía, haciéndote preguntas entorpecer tu elocuencia²².

Esta preferencia de Sócrates por las preguntas forma parte fundamental de su método para acceder a la “verdad” y que lo diferencia de los sofistas no sólo en cuanto a que éstos usaran “discursos largos”, sino porque son los elementos fundamentales de su método, que explora cada argumento en particular para ver su coherencia interna y ponerlo en relación con los anteriores.

De otro lado, no parece que esta distinción haya sido un descubrimiento exclusivo de Platón, sino que, tal vez, pueda pertenecer al “espíritu de la época”. Así, Tucídides usa esta misma distinción para lo político, reconocido el papel de los discursos largos en el convencimiento y no en el logro de acuerdos de alguna especie,

incluyendo los políticos. El historiador pone en boca de los embajadores atenienses, dirigiéndose a los de los melios, que los discursos son un instrumento de convencimiento dirigidos al pueblo con la intención de captar su voluntad; pero que a la hora de negociar es mejor discutir punto por punto, intercambiando opiniones acerca de cómo les parece a los oyentes cada aspecto y si están de acuerdo o no.

Ya que la deliberación no tiene lugar delante del pueblo, sin duda para que la muchedumbre no se deje engañar al oírnos en un discurso seguido razonamientos especiosos e irrefutables (pues conocemos que esto es lo que significa el traernos ante un corto número de personas) vosotros los aquí reunidos obrad aún con mayor seguridad. Tomad vuestra decisión procediendo punto por punto y no con un único discurso, sino más bien contestando inmediatamente a lo que digamos que no os parezca bien. Decid primero si os place vuestra proposición²³.

Los mismos sofistas reconocían la importancia del discurso largo en esta situación de persuasión. La distinción $\eta\beta\text{F}\text{H}\text{<}'$: @Introducida por Hippias en el diálogo *Protágoras*²⁴, en el sentido de que, si ellos están reunidos, es por ser un grupo de personas semejantes que desean estar juntos y no por otra razón que los obligue (es decir, es la *naturaleza* la que los reúne), apunta a señalar que lo conveniente para los hombres que desean conocer es distinto a lo que se usará para persuadir. El que desea conocer está asociado por *naturaleza* con los demás, el otro no. El que está en la *ley* ha sido, de alguna manera, violentado. Este hombre está inmerso en un juego de poder en el que para estar arriba ha de vencer a los demás y dominarlos. El discurso es aquí un arma como cualquier otra y el enfrentamiento es, por lo tanto, personal, pues busca establecer su propio dominio por encima de los demás hombres.

Hippias reconoce, por lo tanto, que hay dos tipos de discursos de acuerdo a las intenciones de los presentes, e incluso que hay instrumentos idóneos para uno y otro; pero la distinción que hace no es la misma que la de Platón. Reconoce que los discursos pueden usarse pero eliminándoles sus adornos y, en general, considera que la forma que debe organizar a quienes se reúnen para conocer la verdad de las cosas debe ser análoga a la de los que deben ser persuadidos. Aprovecha la situación también para reprochar de forma sutil los estilos de ambos adversarios. Así, a Sócrates le pide que no use el método del diálogo con el que tantas veces ha rebatido sus opiniones, y a Protágoras que deje de lado los adornos del discurso.

Hippias piensa que esta forma de organización debe, como en los Tribunales, tener un jurado que, en esta ocasión, decidirá si alguien excede los límites que él quiere imponer.

Sócrates, quien acepta moderar sus procedimientos, no acepta a un juez que decida sobre la forma en que se ha de expresar y propone que, más bien, todos controlen el tiempo que ambos tardan en interrogar y responder. Con esto, Sócrates acepta al menos un dispositivo de los tribunales; pero que en todo caso no lo afectará a él, que no le gustan los discursos largos.

Los argumentos con que rebate la necesidad de un juez en la discusión no dejan de tener relevancia. Un juez, en una discusión sobre la forma que deben tener los argumentos, puede ser inferior, igual o superior a los que discuten. Si es inferior es inútil, pues no podrá decidir. Si es igual acordará con ellos y sería también inútil. No aclara Platón qué sucedería si fuera superior; pero, en todo caso, el análisis tiende a desvirtuar el uso de personas ajenas para juzgar del discurso y centrarlo en el reconocimiento individual que los mismos dialogantes realicen. En el fondo, no hay salida. Los sofistas, aun desde el punto de vista de la *naturaleza* consideran que el tratamiento que se le deba dar al conocimiento es distinto al de Sócrates y Platón. Quieren jurados que decidan sobre los argumentos y el “medio” que pide Hippias a Sócrates y Protágoras, impide de alguna manera el examen detallado de los elementos del argumento.

La distinción del que sabe del resto

Algunos sofistas, según Platón, conocen esta distinción entre verdad y persuasión, pero parece según nos lo muestra que no poseían un instrumento desarrollado para llegar a la verdad y que, más bien, intentan aplicar su dominio de la asamblea, mediante discursos para llegar a aquella verdad sin estar muy conscientes de que quizá el instrumento no es el más idóneo. Esta pérdida del sentido en la búsqueda proviene de la confusión de niveles que se establece entre la “verdad” y la “persuasión” (• 8Zhg4' -Bg4hf). Para Platón, el éxito mundano en juicios y asambleas es el impulso más fuerte que hay en contra de aquel que está capacitado para la búsqueda de la verdad; pues la abandonará en busca del éxito social. Esta situación la explica introduciendo el principio de que cuanto más buena es la simiente y cuanto peor es el terreno donde se siembra, más se corromperá el fruto²⁵. Así, el joven preparado para la filosofía se encuentra en una sociedad

como la ateniense, donde el poder y la consideración son obtenidos por quienes tienen éxito en juicios y asambleas, constituidos ahora (según la metáfora) en el mal terreno. El producto de esto es que el joven abandonará la filosofía, buscando dominar en aquellas asambleas y tribunales donde, por definición, el fin perseguido es la persuasión.

Al lado de esta situación se colocan los sofistas, quienes conocen el modo de domar al animal que es la multitud y que compone las instancias de poder atenienses. Estos sofistas saben cambiar el estado de ánimo del pueblo, apaciguándolo o irritándolo. Pero no saben la diferencia que puede existir entre lo bueno en sí y lo bueno relativo.

Sócrates: Todos esos simples particulares, esos doctores mercenarios que el pueblo llama sofistas, y que juzga que las lecciones que dan son opuestas a lo que el pueblo cree, no hacen otra cosa que repetir a la juventud las máximas que el pueblo profesa en sus asambleas, y a esto llaman enseñar la sabiduría. [...] conformándose en sus juicios con el instinto del animal... [llaman] bien a todo lo que le halaga y causa placer, mal a todo lo que le irrita; justo y bello a todo lo que satisface las necesidades de la naturaleza; sin hacer otra distinción, porque no sabe la diferencia esencial que hay entre lo bueno en sí y lo que es bueno relativamente; diferencia que no conoció jamás, ni está en estado de hacerla conocer a los demás. ¿No te parecería, en verdad, bien ridículo un maestro semejante?²⁶

Esta descripción coloca al estado ateniense como el peor suelo para el florecimiento de la filosofía. Así, para Platón, el destructor de la filosofía es el modo mismo en que se ha organizado la sociedad, provocando que se reproduzcan, desde la juventud, los que pueden ser llamados sofistas, por el medio mismo en que se mueven, al tener que participar en juicios y debates, y no tanto por las enseñanzas de otros sofistas. Quienes generalizan que el “sofista” es el corruptor de la juventud son los mayores sofistas, el domador por excelencia que únicamente maneja la parte animal del pueblo.

Sócrates: ¿Crees, como se imaginan muchos, que los que pierden a la juventud son algunos sofistas? El mayor mal no procede de ellos. Los que lo atribuyen a los sofistas son ellos mismos sofistas mucho más peligrosos, porque valiéndose de sus propias máximas saben

formar y torcer a su gusto el espíritu de los hombres y de las mujeres, de los jóvenes y de los ancianos²⁷.

Esta distinción entre sofistas no es desarrollada *in extenso* en la *República*. Si tomamos la palabra en su sentido genérico de “sabio”, es obvio que aquí se intenta hacer una separación entre aquellos que, como Sócrates, buscan la verdad y el resto de los “sofistas” que sólo quieren hacer que la multitud esté contenta. Es decir, tanto para Platón como para el sofista que se dirige a la multitud hay dos tipos de “sofistas” pero el que se dirige hacia la verdad es presentado como corruptor por el “domador del pueblo”. Las alusiones son muy claras y la distinción tiende a aclarar generalizaciones como las de Aristófanes, que en *Las Nubes* identifica a Sócrates como un sofista más, capaz de enseñar el arte de convencer multitudes a jóvenes que no poseen ninguna motivación en la vida.

Sócrates [...] Ellas [las Nubes] dan sabiduría y modo de argumentar, ellas dan mente que capta y una gran facundia, parlería y arte de enredar al contrario y de hacerlo titubear²⁸.

Así, Hippias considera que la realidad y el conocimiento están del lado de los sabios, y que la mayoría no conoce las cosas; pero en sus discusiones específicas con Sócrates es mostrado, a cada momento, usando los instrumentos con los que de ordinario se dirige a una asamblea y logra su aprobación.

Sócrates: Por consiguiente, cuando el legislador fracasa en su búsqueda del bien, fracasa en la realización del derecho y la ley, ¿no? ¿Qué dices a ello?

Hippias: Hablando con todo rigor, Sócrates, tienes razón; pero no es esa la manera que de ordinario se entiende.

Sócrates: ¿A quiénes te refieres, Hippias? ¿A los sabios o a los ignorantes?

Hippias: A la gran mayoría.

Sócrates: ¿Conocen la verdad esos hombres que constituyen la mayoría?

Hippias: No, ciertamente.

Sócrates: Así, pues, ¿la realidad es exactamente como la afirman los sabios?

Hippias: Indiscutiblemente²⁹.

Este desfase y confusión de niveles surge a cada momento, tanto en Hippias como en Protágoras, llegando al punto en que Hippias, que sólo define mediante ejemplos, acusa a Sócrates de fijarse sólo en detalles y no llegar a la «esencia» de las cosas³⁰. Y es que los sofistas poseían la batería terminológica para llegar a dicha verdad. Sabían que existían «argumentos», «esencias», «verdades», etc. Pero su uso estaba dirigido al dominio de una asamblea; mientras que estas mismas palabras, en boca de Sócrates querían decir que había que llegar a la definición de lo que las cosas son, independientemente de las opiniones al respecto.

El papel del discurso

Los que se ocupaban de esta actividad discursiva en la política eran llamados sofistas y es con ellos con los que Sócrates discute³¹. Existe aquí un empalme que va de la política a la filosofía y que es inconcebible en nuestros días. Platón hurga la verdad en personas volcadas a convencer asambleas y ello porque, de alguna manera, los sofistas constituían el tope de la intelectualidad de la época, con una práctica exitosa. Era de suponer, en consecuencia, que esa práctica se acompañara de ciertas verdades. Esta suposición encaja con la visión platónica de la filosofía, en la cual se buscan las definiciones de las cosas y las conductas acordes con ellas, por lo que la discusión entre ambos se hace necesaria y no simplemente accidental o refutadora sin más. El sofista, visto lo anterior, se caracteriza, para Platón, por escribir discursos. Así Fedro informa a Sócrates que Lisias ha sido criticado por un político por escribir largos discursos y que puede entonces pasar, a los ojos del pueblo por “sofista”.

Fedro: ... tú mismo sabes [Sócrates] que los hombres más poderosos y de mejor posición en nuestras ciudades se avergüenzan de componer discursos y de dejar escritos, temiendo pasar por sofistas a los ojos de la posteridad.

Sócrates: No entiendes nada, mi querido Fedro, de los repliegues de la vanidad; y no ves que los más entonados de nuestros hombres de Estado son los que más ansían componer discursos y dejar obras escritas. Desde el momento en que han dado a luz alguna cosa están tan deseosos de adquirir aura popular, que se apuran a inscribir en su publicación los nombres de sus admiradores³².

Los medios que llevarían al convencimiento en esta construcción de discursos, más si son largos, son descritos en el diálogo *Protágoras* por Alcibíades³³. Estos medios citados son tres: «embrollar la cuestión», «evitar la polémica» y «hacer perder a los oyentes el hilo de la cuestión». Protágoras, por su lado, reconoce, según Platón, lo exitoso del discurso como instrumento en la disputa y consiente en aceptar que este éxito hubiera sido menor si hubiera debido aplicar otro instrumento argumentativo tal como el de preguntas y respuestas, preferido por Sócrates.

Sócrates -me dijo [Protágoras]-, me he tratado con muchos en todo lo largo de mi vida, y si hubiese hecho lo que exiges hoy de mí, y hubiera consentido en dejar cortar mis discursos por mis antagonistas, jamás hubiera obtenido sobre ellos tanta superioridad, ni el nombre de Protágoras se hubiera hecho célebre entre los helenos³⁴.

Claro está, cada parte veía desventajas en los procedimientos del otro. Platón, aparte de otras consideraciones éticas acerca del carácter del discurso y moralidad de los que ejercían este oficio, consideraba al discurso como un procedimiento apto para los tribunales, necesitándose, por lo tanto, una estructura semejante y que pudiera decidir cuál de los discursos es verdadero. Ya vimos que él había criticado la inclusión de aspectos personales a la hora de decir qué es falso y qué es verdadero, los cuales, tal vez, pudieran no presentarse aquí. En todo caso, el reemplazo de los discursos por una discusión en la que se intercambian preguntas y respuestas, no requería todo el aparataje tribunalicio ni, mucho menos, de una persona que figurara como «superior» para tomar la decisión, visto que Platón, en uno de sus objetivos, busca que la propia persona llegue a convencerse de si algo es verdadero o no. Es con estas ideas que Sócrates se dirige a Glaucón, en referencia a los medios argumentales utilizados por Trasímaco.

Si oponemos al largo discurso que acaba de pronunciar otro discurso también largo en favor de la justicia y luego otro él y otro nosotros, será preciso contar y pensar las ventajas de una y otra parte, y además serían necesarios jueces para pronunciar el fallo; mientras que, tratando el punto amistosamente, hasta convenir en lo que nos parezca verdadero o falso, como antes hicimos, seremos a la vez jueces y abogados³⁵.

A esta posición Hippias oponía dos argumentos. En primer lugar, el procedimiento de Sócrates no atrapa las «grandes realidades continuas de las esencias» que serían inaprensibles al comprobar cada uno de sus elementos constituyentes. Hippias no podía aceptar el principio de que las partes de un discurso debían estar en total concordancia con su conclusión y no esperaba que Sócrates actuara de esa manera.

En verdad, Sócrates, vosotros no veis nunca las cosas en su conjunto, ni tú ni tus habituales interlocutores: arrancáis, aisláis lo bello o cualquier otra parte de lo real, y la golpeáis para comprobar su sonido. Por esta razón se os escapan las grandes realidades continuas de las esencias³⁶.

¡Sócrates, siempre te dedicas a tejer razonamientos de esta clase! Coges un trozo de la argumentación, el más raro y absurdo, te afincas en él, te sujetas a un detalle, en lugar de atenerte al conjunto del tema que está en discusión³⁷.

Junto con esto, Hippias veía que el objetivo de la discusión no era tanto la verdad como el éxito social, por lo que el procedimiento discursivo era el adecuado para realizar este objetivo.

Hippias: Pero, realmente, Sócrates ¿qué piensas tú de toda esta discusión? Repito lo que decía antes: eso son mondaduras y migajas de discurso hecho trozos. Lo bello, lo preciso, es saber, con arte y belleza, presentar ante los tribunales, ante el Consejo, ante cualquier magistratura con la que se haya de tratar algún asunto, un discurso capaz de persuasión, y llevarse, al retirarse, un premio no mediano, sino el mayor de todos, la propia salvación, la de su fortuna y la de sus amigos. Este es el objeto que mueve nuestra aplicación, en lugar de esas menudas disputas que tú deberías abandonar, si no quieres ser tratado como imbécil por tu perseverancia en la charlatanería y la palabrería³⁸.

En general, sin importar si es largo o corto, el discurso era útil ante las asambleas y ya de inicio Platón, mediante una distinción entre pueblo y sabios, verosimilitud y verdad, descalifica a las asambleas como lugares idóneos para llegar a la verdad, en ellas se convencía con apariencias. Esta convicción la desarrolla Platón en

varios aspectos. En primer lugar, califica el ambiente mismo de la asamblea y lo que se espera de ella, tanto del lado de los oradores como de los oyentes. En segundo lugar, califica a los hombres que acuden a ellas y cuáles son sus intenciones. En tercer lugar, ejemplifica los resultados que se consiguen. Después, explica cuál es su pensamiento en relación a los jueces, como encargados de tomar la decisión, teniendo en cuenta que éstos eran, en general, las asambleas. Por último, examina las motivaciones que pudieron conducir a tal estado de cosas. Revisemos, en este orden, los diferentes planteamientos.

Es importante tener en claro que la “verdad”, tal como la considera Platón no se realiza, para nada, en las Asambleas y tribunales. Así, Platón pone en boca de Sócrates lo que es la afirmación central, hilo de toda su argumentación y piedra de toque para evaluar la actuación de los sofistas: para hablar bien es necesario «conocer la verdad sobre aquello de que se intenta tratar»³⁹. Esta afirmación se articula en contraposición a los sofistas en general. Quien habla ante una asamblea es considerado «sofista»⁴⁰ y en las asambleas no se discute acerca de la verdad ni de lo verdadero, sino acerca de lo verosímil, que produce la convicción a la multitud⁴¹.

Sofista, verosimilitud y convicción son términos que aparecen enlazados mediante el deseo de la multitud de oír sólo lo que ella quiere oír. Sócrates dice, dirigiéndose a los jueces que lo condenan, que sus palabras no fueron ni insinuanes ni persuasivas y que lo que ellos desean escuchar no fue dicho por él en ese juicio, pero, que de haber sido de otra manera, no hubiera sido condenado.

¿Creéis que yo hubiera sido condenado si no hubiera reparado en los medios para defenderme? ¿Creéis que me hubieran faltado palabras insinuanes y persuasivas? No son las palabras, atenienses, las que me han faltado; es la imprudencia de no haberos dicho cosas que hubierais gustado mucho de oír⁴².

El orador, por su parte, aspira a pasar a la posteridad como un «hombre de Estado», para lo cual necesita que sus discursos sean aprobados. Esta aprobación sólo la logra del pueblo, al encomiarlo y encomiarse a sí mismo⁴³.

La personalidad de quienes acuden al ágora es también revisada por Platón. Los considera como personas que circunscriben aquello que deben tratar a los mecanismos de la asamblea, sin ver si el tiempo es suficiente o no. No buscan

resultados en forma de conclusiones sobre un razonamiento, sino que «se ejercitan en el arte de la mentira y el engaño mutuo»⁴⁴. Su personalidad se caracteriza por la adulación y son almas pequeñas y sin rectitud⁴⁵. Los miembros de las asambleas, por su lado son «perezosos, cobardes charlatanes y avaros»⁴⁶, por lo que, en definitiva, es poco lo que para Platón puede obtenerse de este recurso en favor de la verdad.

Tomando en cuenta lo dicho con anterioridad, considero que esta caracterización, tanto de los oradores como de los oyentes que, no debemos olvidarlo, son los jueces, no busca una caracterización general del sofista y su público, muestra más bien el final de ese camino. La asamblea, como instrumento de toma de decisiones, era la única forma desarrollada institucionalmente de discusión. Si los sofistas la tomaban para presentar «verdades» era porque no conocían otra vía en la cual desenvolverse. Su propia concepción del hombre los dirigía hacia ese camino y no al que ya había abierto Parménides con el desarrollo de los principios de la lógica⁴⁷. Protágoras, para tomar el caso que más nos interesa, describe en su mito que el saber político había sido distribuido equitativamente a los hombres. Todos, en consecuencia, podrían saber si algo es «justo»; pero ello dentro de su propio ámbito cultural. Las preguntas de Sócrates no tenían cabida aquí; pero para llegar a una respuesta el único camino que podían mostrar la mayoría de los sofistas era el de las asambleas.

Este aspecto procedimental no es de desdeñar. Sócrates no cuestionaba tanto la capacidad del sofista como sus procedimientos. Abandonando por un momento la ironía, Platón no duda en calificar a Protágoras como el «más sabio de los hombres que existen» y, a diferencia de otros diálogos, donde los encuentros son muchas veces casuales, Sócrates busca a los sofistas para hablar con ellos. Es, entonces, el instrumento del sofista el que no sirve para alcanzar el tipo de «verdades» requeridas por Sócrates.

Los resultados que el sofista conseguía con sus procedimientos no eran nada despreciables. El dominio de la asamblea era un objetivo deseable para la mayoría y Sócrates mismo ve sus resultados no sólo en la *Apología*, donde pierde por seis votos, sino en el modo argumentativo de Protágoras sobre la «contradicción» del poeta Pitaco.

Apenas concluyó de decir esto, cuando se levantó un gran ruido en la asamblea, llenando a Protágoras de aplausos, y yo lo confieso, como

un atleta que recibe un gran golpe, quedé tan aturrido que se me trastornó la cabeza, tanto por el ruido de la gente, como por lo que le acababa de oír⁴⁸.

En cuanto a los jueces, constituidos en forma de asamblea, Platón los identifica con el pueblo que iba a las asambleas, en tanto que los juicios se realizaban ante jurados bastante amplios. Constituyen, para él, la tercera clase en el estado democrático, junto con los políticos (a los que califica de zánganos -ζῶνζ<-) y los ricos. El pueblo, en general, desea que se le otorgue los bienes de los ricos, lo cual hacen los políticos, intentando satisfacer sus deseos, no moderados por la distinción entre deseos necesarios e innecesarios. Con esta explicación, Sócrates se dirige a Adimanto.

Sócrates: La tercera clase es la plebe, compuesta de artesanos, ajenos a los negocios públicos y que apenas tienen con qué vivir. En la democracia, esta clase es la más numerosa y la más poderosa cuando está reunida.

Adimanto: Sí, pero no se reúne como no tenga esperanzas de recibir alguna miel.

Sócrates: Por esto los que presiden a estas asambleas hacen los mayores esfuerzos por proporcionársela. Con esta idea se apoderan de los bienes de los ricos, que reparten con el pueblo, procurando siempre quedarse ellos con la mejor parte⁴⁹.

Al lado de esta conducta del pueblo para con el rico se sitúa la del pueblo para con el sabio. Lo que éste dice es evaluado por el pueblo, contrastándolo con lo que son sus deseos movilizados, valorando su conocimiento como ineficaz, producto de las demás pasiones. Así, en la discusión sobre lo bueno y lo agradable, Sócrates pregunta a Protágoras:

Sobre este punto ¿piensas como el pueblo o tienes otra opinión? Porque he aquí el juicio que el pueblo forma de la ciencia: para la multitud la ciencia ni es eficaz, ni capaz de conducir, ni digna de mandar, está persuadida de que cuando la ciencia se encuentra en un hombre, no es ella la que le guía y le conduce, sino otra cosa muy distinta, tan pronto la cólera, como el placer, algunas veces la tristeza, otras el amor, y las más el temor. En una palabra, el pueblo tiene la ciencia

por una esclava, siempre regañona, dominada y arrastrada por las demás pasiones. ¿Juzgas tú como él? ¿o piensas, por el contrario, que la ciencia es una cosa buena, capaz de dominar al hombre, y que éste, poseyendo el conocimiento del bien y del mal, no puede ser ni arrastrado ni dominado por fuerza alguna y que todos los poderes de la tierra no pueden obligarle a hacer otra cosa que lo que la ciencia le ordene, porque ella sola basta para salvarle?⁵⁰.

El pueblo, además, odia al filósofo y le tiene envidia. Pero ello no porque sea natural hacerlo así. La ambivalencia que podemos encontrar en la *Apología* con una posición más matizada, expuesta en la *República*, puede ser superada si concebimos, como él lo hace, que los “vicios” presentes en el pueblo o multitud (ἐν τῷ δήμῳ) no tienen su origen en que haya dos tipos de personas, situándose el filósofo en un lugar y el pueblo y los sofistas en otro. En Platón la verdadera diferencia está⁵¹ en la manera en cómo se ha formulado el Estado, que impulsa a que la multitud se comporte de la manera como lo hace, no aceptando que el filósofo sea el portador de algún tipo de “verdad”. La forma constitucional de Atenas ha creado la ficción de que las decisiones populares en Asambleas y Tribunales constituyen (sobre todo las de los Tribunales), por decirlo así, la “verdad” y de que el poder de decidir acerca de algún asunto, es el poder de determinar lo “verdadero” y lo “falso”. Este poder reside en las personas mismas reunidas en asamblea. Al declarar a alguien culpable o inocente se está pronunciando sobre si se produjo o no un hecho; pero el límite entre la decisión forense, con todo lo que ésta acarrea en la sentencia, y lo que en realidad haya sucedido no está claro. El pronunciamiento siempre es en base a las pruebas, que son evaluadas por un jurado multitudinario. Al llegar a este punto, las pruebas materiales pierden valor a favor de la interpretación que se les pueda dar. Y esta interpretación ha sido concedida al jurado, susceptible de ser movido en sus pasiones, que son las que finalmente harán la decisión. En este ambiente, sólo hay lugar para los que deciden y los que convencen. Es obvio que el filósofo tiene poco que hacer aquí; mucho menos cuando plantea la verdad como algo que se encuentra fuera del alcance de las pasiones de la multitud que decide si alguien ha de morir o no. Por ello, el Saber Injusto de Aristófanes puede decirle a Estrepsiades que no importan los hechos sino el discurso que él proporciona.

Saber Injusto: ... si te formas a mi lado, la cosa cambia. Baila, ríete, goza, nada es malo para ti. Si te hallan con mujer ajena, le dirás al

marido que tú no eres culpable. Di que eso mismo hizo Zeus, rendido por el amor y vencido por las mujeres. ¡Tú, mortal inerme, podrías tener más fuerza que un Dios!⁵²

Platón se daba cuenta de esta situación y de ahí su posición ambivalente al respecto. En la *Apología* presenta a Sócrates culpando directamente al pueblo de cuál sea su destino y diciendo que su condena habrá sido causada por la envidia de la que se ha hecho acreedor. Y es que la posición del pueblo difícilmente podría ser otra. Con su actitud, Sócrates socavaba las bases mismas de la legitimidad del sistema. Lo bello no era lo que el pueblo consideraba bello, sino otra cosa, en la cual no tenían injerencia alguna ¿Qué quedaba entonces para la constitución misma del Estado, que les había dado el poder que tenían?

Sócrates: Estad persuadidos, atenienses, de lo que os dije en un principio; de que me he atraído muchos odios, que ésta es la verdad y lo que me perderá, si sucumbo, no será Melito ni Anito, será este odio, esta envidia del pueblo que hace víctimas a tantos hombres de bien y que hará perecer, en lo sucesivo, a muchos más...; porque no hay que esperar que se satisfagan con el sacrificio sólo de mi persona⁵³.

No otra parece ser, en principio, la posición en la *República*. Se presenta al pueblo como quien desprecia al filósofo. Este desprecio tendría su origen en la diferente forma que tienen ambos de establecer juicios sobre la realidad. La multitud juzga de acuerdo al placer que un objeto le proporciona, mientras que los filósofos juzgan de acuerdo al pensamiento. La conclusión de la multitud es que hay varias cosas bellas, la del sabio, que la belleza es una. El sofista, para Platón, es quien complace al pueblo en estas apreciaciones y no le presenta, en realidad, nada distinto a lo que piensa. Platón no acepta como criterio ordenador de los discursos el hecho de que haya uno débil que deba hacerse fuerte. Para él, el sofista alcanza sus objetivos halagando a la multitud sea que use un discurso débil o uno fuerte. Él sitúa la diferencia en otra cosa: el haber razonado o no lo que se habla en sí mismo y no recurriendo a fuentes externas de aprobación, como el placer y la excitación de la multitud.

- ... ¿No es evidente que si alguno presenta en estas reuniones alguna obra de poesía o de arte, o cualquier proyecto de utilidad pública, remitiéndose al juicio de la multitud, tiene una verdadera necesidad

de conformarse en todo a lo que ella ha de aprobar? ¿Has oído jamás a uno solo de los que las componen probar de otro modo que valiéndose de razones ridículas y lamentables que lo que juzga bueno y honesto sea tal en efecto?

- A ninguno se lo he oído, ni espero oírsele nunca.

- A todas estas reflexiones se une la siguiente: ¿es posible que la multitud oiga con gusto y mire como verdadero este principio: que lo bello es uno y distinto de la pluralidad de las cosas bellas, y que toda esencia es simple e indivisible?

- Eso no puede ser.

- Por consiguiente, es imposible que el pueblo sea filósofo.

- Sí.

- Y, por lo tanto, necesariamente ha de despreciar a los que se dedican a la filosofía.

- Sin contradicción.

- Y los despreciarán también estos sofistas particulares, que viven entregados al pueblo y que se consagran a complacerle⁵⁴.

Lo radical de esta posición, que podría hacernos pensar en un carácter *permanente* del pueblo como enemigo del filósofo, es matizada páginas después⁵⁵. Aquí, Platón muestra que el pueblo no es el responsable de que esta situación sea así, sino que hay unos pocos líderes y sofistas, que forman al pueblo de esta manera. Su actuación es tal como se describe en la metáfora del “domador”. Le dan al pueblo lo que él quiere. Pero, asegura Platón, el carácter de la multitud no es ese “por naturaleza”. Su opinión actual del filósofo es una calumnia que unos pocos han inventado. El pueblo en cuanto tal actúa por reacción, de tal manera que quien no odia ni envidia recibirá el mismo tratamiento por parte del pueblo. Lo que debe hacer el filósofo es ser capaz de definir la profesión del filósofo y distinguirla de la definición que han proporcionado los sofistas más sagaces; que consiste en poner a todos los pensadores bajo el concepto de sofistas y mostrarse ellos mismo como aquellos que los combaten.

Pues bien; vive también persuadido de que los que indisponen a tantos con la filosofía son esos falsos sabios desencadenados siempre contra las gentes, que llenan de injurias a todo el mundo, y cuyos discursos son una sátira perpetua del género humano. Semejante conducta es bien poco conveniente para la filosofía⁵⁶.

Esta consideración hecha al pueblo, por la cual se le considera bueno en sí, pero mal guiado, no es exclusiva de Platón. Aristófanes, que en muchos puntos se opone a las corrientes, ya sean sofísticas o socráticas, coincide con Platón en este aspecto. En *Los Caballeros* el Coro recrimina a Demos su candidez para con aquellos que sólo quieren utilizarlo en provecho propio. Pero, al mismo tiempo, reconoce que el pueblo no es malo por naturaleza y que, en el fondo, reconoce lo que le están haciendo.

Coro Estrofa: ¡Demos, tu poder es bueno: todo el mundo te venera como si fueras un rey! Pero es fácil manejarte, llevándote como a un niño. ¡Te gusta que te adulen y que te hagan el tonto! Cada orador con su boca suelta te embauca. Y aunque tengas alma en tu almarío, anda vagando por quien sabe dónde.

Demos: ¡Debajo de esas cabelleras nada de cerebro hay! Piensan que yo me hago el tonto, o que no comprendo las cosas: lo que pasa es que yo voy al par del que maneja y me hago el zorro para seguirlo⁵⁷.

Esta doble faz del * - : @H como el no culpable que acata las órdenes de un grupo de maliciosos, apunta, tanto en el filósofo como en el comediante, a salvar de responsabilidades al colectivo y a buscar culpables en otro lado de la situación que ellos consideran negativa. Reconocen, en todo caso, la posibilidad de una “redención” del pueblo, en función del liderazgo que obtengan, ya por los casos del pasado o por lo que pudiera suceder en un futuro.

La distinción nbF4H< : @H de los sofistas era el inicio de esta separación de lo que sería una verdad en sí de una mera opinión. Los sofistas consideraban que había verdad tanto en la nbF4H como en el < : @H y que desde la primera se podría cambiar y *manipular* la segunda. Platón, desde un punto de vista opuesto, no acepta esta forma de separar la verdad y, llevándola hasta sus últimas consecuencias, muestra que sólo es posible una “verdad” y que lo demás son sólo opiniones. Para ello, por supuesto, fundamenta una visión del mundo distinta de la sofística y que no tiende a legitimar el sistema democrático ateniense.

4) El carácter de la disputa sofística

Los sofistas, al plantear “su” método de discusión, en contraposición al socrático-platónico, se mueven en lo que denominaríamos el “espíritu de la época” en lo

relativo al modo en que se elabora el conocimiento. Al presentarse una tesis, ésta no adquiere un carácter abstracto e impersonal, sino que quien la postula se compromete a mantenerla. Para ello buscará y expondrá únicamente aquellos elementos que tiendan a favorecer (o que verifiquen) su postura, mientras que dejará de lado aquellos que no lo hagan. En cuanto a las tesis contrarias, sí buscará los hechos y argumentos que muestren su falta de correspondencia con la realidad. Platón, por el contrario, desarrolla varios tipos de contraposición de tesis cuyo objetivo es resaltar la necesidad de que el propio individuo llegue a una comprensión cabal del tema que se discute. Esto incluye saber cuál es la línea argumental trazada y conocer las razones que sustentan las partes. A lo largo de esta exposición hemos visto como se enfrenta a diversos problemas particulares. La solución general es, ciertamente, el desarrollo de una lógica capaz de poner toda discusión en condiciones de ser evaluada por el mismo método. Para ello había que separar, primeramente, las falacias no formales, de tal modo que quedara al descubierto la posibilidad de ejercer el razonamiento. La *mayéutica* es sólo el nombre de uno de los diversos procedimientos explorados por Platón, al lado de la división sistemática, del deslinde de lo formal de lo no formal (que es lo que hemos visto) y de la nueva retórica desarrollada en el *Fedro*. Los sofistas, aun si suponemos que conocían estas distinciones, se movían en el plano de la persuasión por el carácter público de su origen, carácter que permeó el desarrollo del pensamiento griego.

La razón de esta situación se encuentra en un vínculo histórico y poderoso que une todo tipo de discusión bajo el concepto de • (f < político, surgido de las asambleas

... while the critical examination of other doctrines is sometimes well developed, this fertility in speculation is often not matched by a corresponding *self*-criticism. In a situation of competitive debate ... this is readily understandable. The speakers' role was to advocate his own cause, to present his own thesis in a favourable light as possible⁵⁸.

La concepción personal, de otra parte, no quiere decir que no se desarrollara, en el proceso completo del conocimiento, el exhaustivo examen de las doctrinas, sólo que era otra persona la que lo hacía y con un espíritu de competencia. Se establecía una relación personal con las tesis (relación cuyo origen último es el campo de lo político) donde la persuasión era el arma a utilizar. En efecto, las Asambleas y los jurados estaban concebidos como campos para realizar este trabajo y como era un ámbito preeminente en la vida griega, la reflexión filosófica había tomado su

“método” de ella. Gran parte de la labor de Platón tiene que ver con el deslinde de ambos campos. Su hincapié en separar la persuasión del conocimiento, en hacer del hombre mismo individual actor de su propia búsqueda de la verdad, ajena a los demás, busca separar al conocimiento de los “métodos” de las Asambleas. El desarrollo de la *mayéutica*, el rechazo a los discursos largos y a todo argumento tendiente a convencer amplios auditorios muestra, no tanto un rechazo a la política ateniense (que no queda excluido), sino a lo que él consideraría una contaminación del “método político” en el “método” que debía descubrir la verdad.

La sofística no hacía tal separación y el éxito histórico de Platón en lograrla puede considerarse relativo. El ϕ se trasladó de la sofística a las ciencias e impregnó todo el desarrollo de la ciencia griega. Hay que ver con atención que no pretendemos “medir” a los griegos con la vara de la ciencia moderna. Antes que eso es necesario distinguir que la manera griega de comprender la realidad fue distinta a la actual científica, y que el logro de resultados tenía un método propio que no incluía la búsqueda de las observaciones destinadas a refutar una hipótesis dentro del quehacer propio de aquella misma persona que la formulaba. Al lado de esta realidad del actuar científico griego no podemos olvidar que Platón señaló un camino realmente distinto, tendiente a buscar, en el mismo desarrollo investigativo, los argumentos opuestos, camino sistematizado por Aristóteles. Pero no queda que esta vía haya sido efectivamente seguida por los demás⁵⁹.

5. Conclusión

Nos hemos centrado en este artículo en la separación inicial que realiza Platón de los procedimientos sofísticos que tienden a persuadir, dejando de lado la necesidad de un razonamiento de los argumentos y tomando como centro los factores que hoy llamaríamos psicológicos, elaborando falacias no formales, en las cuales la aceptación o el rechazo se produce por características personales ya del emisor ya del receptor del argumento. Tanto en lo personal como en el uso frente a las asambleas y tribunales estos argumentos eran utilizados por los sofistas para el logro de sus fines, siendo elementos esenciales de su retórica.

Para lo que Platón se proponía estos instrumentos eran totalmente inútiles. El propio convencimiento de la existencia de unas verdades sólo podría lograrse mediante un sistema que asegurara la visión de esas verdades en todos sus elementos. Es decir, toda la línea argumental que servía de sustento a una conclusión

debía quedar clara en la propia persona. Lo necesario del hilo lógico no dependía de que éste (ya en sus premisas, en su final o en la totalidad) fuera sostenido o rechazado por un tipo de persona en particular (o grupos para el caso de la asamblea), sino de ese convencimiento interno que debía lograrse. A pesar de lo personal del procedimiento se llegaría a una “verdad” válida para todos los hombres. La intención platónica es clara, aunque se pueda estar en desacuerdo con sus resultados. La sofística a la que se enfrenta Platón en estos diálogos tempranos estaba encerrada en su propia concepción de la persuasión y en el modo en que se había desarrollado para satisfacer las necesidades de la B` 84Hateniense. Sus instrumentos eran insuficientes para aceptar el desafío platónico del conocimiento. Protágoras, tal como lo muestra Platón, sí poseía una concepción del mundo capaz de contener el modo del ser del sofista y ya no se movía en el campo de las formas personales de argumentar. Luego de enfrentarse a la sofística tal como se manifestaba en su uso público, Platón buscará la de Protágoras, que actuaba con un procedimiento formal pero partiendo de un mundo organizado de manera discutible para Platón.

Abreviaturas:

Apología de Sócrates	APO
Cármides	CAR
Fedro	FDR
Hippias mayor	HMA
Hippias menor	HME
Protágoras	PRO
República	REP
Teeteto	TET

BIBLIOGRAFÍA

I. Fuentes primarias en griego

ARISTÓFANES: *The Clouds. The works of Aristophannes* (Tomo I). Londres, Loeb, Heinemann, 1950.

———. *The Knights. The works of Aristophannes* (Tomo I). Londres, Loeb, Heinemann, 1950.

———. *The Wasps. The works of Aristophannes* (Tomo I). Londres, Loeb, Hainemann, 1950.

PLATÓN: *Apologia Socratis. Platonis Opera* (Tomo I). Nueva York, Oxford University Press, 1995.

- . *Charmides. Platonis Opera* (Tomo III). Nueva York, Oxford University Press, 1995.
- . *Phaedrus. Platonis Opera* (Tomo II). Nueva York, Oxford University Press, 1995.
- . *Hippias maior. Platonis Opera* (Tomo III). Nueva York, Oxford University Press, 1995.
- . *Hippias minor. Platonis Opera* (Tomo III). Nueva York, Oxford University Press, 1995.
- . *Protagoras. Platonis Opera* (Tomo III). Nueva York, Oxford University Press, 1995.
- . *Respublica. Platonis Opera* (Tomo IV). Nueva York, Oxford University Press, 1995.
- . *La République. Platon Ouvres complètes* (Tomo VII). París, Les Belles Lettres, 1946.
- . *Teeteto. Platonis Opera* (Tomo I). Nueva York, Oxford University Press, 1995.
- TUCÍDIDES: *History of The Peloponesian War* (4 Tomos). Londres, Loeb, Heinemann, 1959.

II Traducciones

Aristófanes: *Las once comedias*. México, Porrúa, 1996.

———. *Retórica*. Madrid, Gredos, 1990.

PLATÓN: *Diálogos*. Bogotá, Panamericana, 1995.

PLATÓN: *Obras Completas*. Madrid, Aguilar, 1973.

TUCÍDIDES: *Historia de la guerra del Peloponeso*. Madrid, Biblioteca Clásica Hernando, 1955.

III. Libros y artículos

CHÂTELET, François: *El pensamiento de Platón*. Barcelona, Labor, 1967.

LLOYD, G.E.R: *Magic, Reason and Experience. Studies in the origin and development of Greek science*. Cambridge, Cambridge University Press 1979.

ROBIN, León: *El pensamiento Griego y los orígenes del espíritu científico*. México, UTEHA, 1956.

SCHAERER, René: *La question platonicienne*. Neuchatel, Secrétariat de l'Université, 1938.

STEFANINI, Luigi: *Platone* (2 tomos). Milan, CEDAM, 1932.

Notas bibliográficas

¹ Versión inglesa por Ian Woodward. Departamento de Idiomas Modernos, ULA.

² ARISTÓTILES. *Retórica*. Madrid, Gredos, 1994.

³ SCHAERER (*La question platonicienne*. Neuchatel, Secrétariat de l'Université, 1938, p. 48-62) estudia los factores psicológicos de la refutación socrática. No realiza una clasificación como la propuesta en este artículo y se mantiene en un mayor nivel de generalidad, dirigiéndose hacia los elementos que favorecen el desenvolvimiento dialéctico. STEFANINI (*Platone*, Milán, CEDAM, 1932) introduce el concepto de Ranulf de la "lógica de la ambigüedad" (*Der Eleatische Satz vom Widerspruch*. Kjöbenhavn-Kristiania, Gyldendalske Boghandel-Nordisk Forlag, 1924). Stefanini observa este "sofisma de la homonimia o equivocación" en el diálogo *Protágoras* (330 b-331b, 332a). Considera que el sofisma proviene, en este caso, de Sócrates mismo. Sin embargo, piensa que Platón muestra la posibilidad de pasar del nivel gramatical al filosófico: "Ma Platone va oltre Prodicò, perchè per lui il problema nen è soltano grammaticale e lessicale, ma veramente filosofico. Non si tratta soltano per il filosofo ateniense di operare una clarificazione dei termini, ma introdurre una specificazione nei concetti e nela realtà che essi rappresentano. La articolazione e le differenziazioni del linguaggio seguno la articolazioni del penseiro e della vita, e per corregere la logica formale bisogna prima ampliare la conscenza dello spirito e della realtà" (I, XXV-XXVI). No hay duda de que esta motivación es de carácter general y está presente a lo largo de la obra platónica tal como lo atestiguan los pasajes que se estudiarán a continuación,

⁴ • 88• B` JgD@< • 80hXH 8X(gJ" 4 3 @J CAR 161 c3-7. A partir de este punto introduciremos citas en griego y en español. El criterio para ello es el siguiente: Donde no sea necesaria una fuerte distinción de los términos que se están utilizando bastará con citar en español, en caso contrario recurriremos directamente al griego, colocando la traducción en nota al pie.

⁵ TET 151 d7-152 b3.

⁶ HMA 298 b.

⁷ PRO 331 c4.

⁸ PRO 331 b8-d1.

⁹ CAR 165 b3-5. "Critias: Pero ahora, estoy resuelto a sostenerme con razones, si no me concedes que la sabiduría consiste en conocerse a sí mismo".

¹⁰ CAR 165 b6-c2.

¹¹ Sic. en la traducción, debe recordarse sin embargo que la templanza es una traducción más cercana al término, tal como se deduce del uso común y del platónico en este diálogo.

¹² CAR 166 c3-7.

¹³ CAR 166 c8-e3.

¹⁴ HMA 288 b.

¹⁵ HMA 299 a.

¹⁶ HMA 292 a.

¹⁷ APO 34 b6-d1.

¹⁸ APO 35 b9-c5.

¹⁹ APO 34 e1-3.

²⁰ ARISTÓFANES. *Las Avispas*. 552-555.

²¹ HME 372e.

²² HME 364b.

²³ Tucídides V-85

²⁴ PRO 337 c6-338 b2.

²⁵ REP 495 d1-5.

²⁶ REP 493 a6-c7.

²⁷ REP 492 a8-b4.

²⁸ ARISTÓFANES. *Las Nubes*. 316-318.

²⁹ HMA 284d-285a.

³⁰ HMA 301a.

³¹ No corresponde a los fines de esta investigación establecer una clasificación exhaustiva de la sofística. En general estaban orientados a proporcionar la “virtud” (VkJZ) necesaria para el nuevo político de las asambleas. Vid. para ampliar CHÂTELET, François. *El pensamiento de Platón*. Barcelona, Labor, 1967, pp. 37-42 y ROBIN, León. *El pensamiento Griego y los orígenes del espíritu científico*. México, UTEHA, 1956, pp. 126-128.

³² FDR 257 d4-e6.

³³ |66k@bT < J@xH 8` (@LH 6" Â @ÛP |hX8T < *4*` <" 4 8` (@s • 88z • B@ 06b<T < aTH < |B48VhT <J" 4 BgkÂ ÓJ@L JÎ |kf JO: " µ< @É B@88@Â Jä < • 6@L` <JT <q PRO 336c8-10.

³⁴ PRO 335a.

³⁵ REP 348 a7 – b4.

³⁶ HMA 301a.

³⁷ HME 369-370.

³⁸ HMA 304.

³⁹ FDR 259 e3-6.

⁴⁰ FDR 257 d8.

⁴¹ FDR 259 e7-260 a4.

⁴² APO 38 d3-9.

⁴³ FDR 257 d9-e6. La triple diferenciación entre “sofista”, “orador” y “acusado”, tiene en realidad un solo fundamento en la necesidad de todos ellos de obtener algo por medio de discursos ante un público.

⁴⁴ TET 173 a7-b1.

⁴⁵ TET 172 d-173b.

⁴⁶ • k(@xH 6" Â *g4B@xH 6" Â 8V8@LH6" Â n4B" k(bk@LH GOR 515e5.

⁴⁷ LLOYD, G.E.R. *Magic, Reason and Experience. Studies in the origin and development of Greek science*. Cambridge, Cambridge University Press, 1979, pp. 71 y 110.

⁴⁸ PRO 339 d8-e3.

⁴⁹ REP 565 a1-8.

⁵⁰ PRO 352b-c.

⁵¹ Por más que haya un anhelo de perfección individual a lo largo de todos los diálogos, su consideración siempre tiene en cuenta la posición de qué sucede con el que quiere ser filósofo. Los sofistas, quienes muchas veces logran atraer la atención de los jóvenes, sólo son posibles por el tipo de sociedad ateniense. Aún más, es la misma sociedad la que provoca que los jóvenes tomen el camino del convencimiento y no el de la verdad, debido a la existencia de asambleas y tribunales que obligan a ejercer este convencimiento.

⁵² ARISTÓFANES. *Las Nubes*. 1077-1082.

⁵³ APO 28 a5-b1.

⁵⁴ REP 493 d2-494 a 19.

⁵⁵ REP 499 e1-500 b6.

⁵⁶ REP 500 b1-b4

⁵⁷ ARISTÓFANES: *Los Caballeros*. 1111-1126.

⁵⁸ LLOYD. *op cit.* p. 97-98.

⁵⁹ Al respecto, LLOYD señala: "... many test –just like the simple observations of which they can be seen as the natural extension- were used in a corroboratory, rather than a neutrally heuristic role. Yet that generalization, like so many others, must be qualified: while constructively observations and test were often partial (because carefully selected) witnesses summoned in support of theories, destructively they could be deployed, as they were by Aristotle especially, with great effect" *ibid.* p. 223-224. "The observations are sometimes already interpreted in the light of the theories they were meant to establish, and we find many examples where the degree of support they lend those theories was much exaggerated. More seriously, there are occasions when, once the theory had received some empirical backing, the research was pursued no further. The theories were not put at risk by being checked against further observations carried out open endedly and without prejudice as regards the outcome" *ibid* p. 221-222.

AL ESTILO DE UN GRAN EPIGONO

Pompeyo Ramis Muscato
Maestría en Filosofía
Facultad de Humanidades y Educación
Universidad de Los Andes
ramis@telcel.net.ve

(Don Pedro Laín Entralgo: In memoriam)

Resumen

La reciente muerte de Don Pedro Laín Entralgo nos da la oportunidad de ocuparnos de uno de los temas en que más se complacía este célebre médico y humanista: la filosofía de la medicina hipocrática. Empezaremos exponiendo sus principios ontológicos y humanísticos expresados a través de las nociones de *éros* y *philía*; luego explicaremos en qué sentido se entendían el arte y la técnica, para terminar con un esbozo de lo que podría ser la filosofía de una medicina neo-hipocrática.

Palabras clave: *Philía, éros*, técnica, arte, alma, cuerpo, medicina hipocrática.

IN THE MANNER OF A GREAT EPIGONIST

Abstract

On the occasion of the recent decease of Pedro Laín Entralgo, we have a good opportunity of considering one of the most preferred subjects by this famous physician and humanist, that was the philosophy of the hippocratic medicine. We will begin by explaining the ontological and humanistic principles according to the Greek ideas of *philía* and *éros*; then we will try to understand the real sense of art and technique beside the classical Greek mentality. Finally, a philosophical outline of a possible neo-hippocratic medicine will be traced.

Key words: *Philía, éros*, technique, art, soul, body, hippocratic medicine.

Con el reciente fallecimiento de Don Pedro Laín Entralgo, sentimos que se ha ido el último gran epígono –con perdón de alguno más que aún sobreviva– de una larga escuela de médicos humanistas. Discípulo de Ortega y Gasset, maestro del ensayo y la crítica, brilló sobre todo por sus investigaciones sobre Historia de la

Medicina, cuya cátedra ocupó en la Universidad Complutense. En memoria suya, incursionemos por donde a él más le placía: la medicina hipocrática, el espíritu asclepiada.

Ingenuo sería ponderar los elementos técnicos de la medicina hipocrática, pues ninguna técnica tiene carácter permanente. No es que Hipócrates no creara la suya válida para su tiempo; la creó en especialidades tan precisas como la traumatología y la odontopediatría. Pero, como buen clásico, nos legó un *espíritu* que le ha rebasado, haciendo que la medicina hipocrática se proyectara más allá de Hipócrates (prós tō Hippokrátei), como ya quería el mismo Sócrates (Fedro 270c). Y este espíritu, al contrario de la técnica, puede considerarse permanente y aun insustituible a través del tiempo. Una de sus más típicas manifestaciones es sin duda el célebre Juramento, del que no todos los médicos humanistas fueron partidarios. Marañón no lo estimaba en mucho, alegando que en la profesión médica interviene una vocación que hace sobrado todo juramento. Pero otros, precisamente apoyados en el carácter vocacional de la profesión médica, creen en la necesidad de adoptar el Juramento incluso con cierto sello de oficialidad, para que, por medio de un acto formal como el jurar, el médico se ligue mejor al sentido ético de su profesión. Al fin, cualquiera que sea la posición ante este tema, lo cierto es que el espíritu asclepiada no ha muerto. Hasta los médicos menos predispuestos a consideraciones humanísticas tienen una noción precisa de lo que significa la medicina hipocrática. Aun teniendo en cuenta que se trata de una cuestión más literaria que científica, la colectividad médica no ha dejado de interesarse por ella, e incluso se han celebrado congresos internacionales de medicina hipocrática.

Ya que, por lo visto, nos hallamos ante un tema de tanta mayor actualidad cuanto más deshumanizada vemos la medicina de hoy, no será ocioso seguir el ejemplo de Laín Entralgo y examinar las bases teóricas —el *espíritu* a que nos hemos referido— en que se apoyaba la medicina hipocrática. Empezaremos hablando de la fundamentación ontológica y humanística de esta disciplina, pasando por el valor que se atribuía al arte y la técnica médicas, para terminar con algunas sugerencias para una teoría de la medicina neo-hipocrática.

1. Principios

En el siglo V antes de C. ya dominaba una fuerte influencia de la filosofía en la medicina. Era muy común que los médicos se interesaran por la filosofía y los

filósofos por la medicina. Éstos podían incluso llegar a un conocimiento teórico de la medicina mucho más profundo que el de los médicos, los cuales, en su generalidad, pertenecían al rango de los prácticos o hábiles (*technítai*), poco dispuestos a penetrar en la ciencia de aquel arte que ellos, por su parte, practicaban con habilidad. Por eso suele decirse que la medicina comenzó siendo un arte (*téchnê*).

Pero cabe suponer que, dentro de dicha generalidad, no faltaran algunos médicos que, al lado de su habilidad técnica, cultivaran inquietudes científicas y mostrarán interés por las cuestiones dominantes de la filosofía. Entre los aludidos, el de rango más egregio que conocemos fue Hipócrates. Esos pocos, en colaboración con los filósofos, fueron incorporando a la medicina los métodos de reflexión filosófica. Fruto de esos primeros esfuerzos fue la introducción de la *hipótesis* en la medicina. Podemos presentar como ejemplos de este suceso los escritos del mismo Hipócrates, especialmente los tratados: “Sobre las respiraciones” (*Péri physón*) y “Sobre el alimento” (*Péri trophés*). De otra parte, las implicaciones éticas que desde un principio caracterizaron la medicina hicieron que ésta se sintiera muy cercana a la filosofía. El Juramento, los tratados sobre los *Preceptos* y sobre la *Decencia* son ejemplos que nos hacen suponer cuán necesaria era la actitud ético-filosófica del médico. En algunos casos se llega a extremos de curiosa hipérbole, como cuando en el tratado de la Decencia se describe al médico “como un filósofo igual a Dios” (*iatrós gár philósophos isótheos*).

Pero estas raíces ético-filosóficas de la medicina no son ni las más profundas ni las más remotas. Para ir al verdadero principio de esta actitud, hay que apelar a los testimonios de los filósofos más representativos de la Hélade: Platón y Aristóteles. A través de Platón se tiene la impresión de que el ideal asclepiada está basado en el concepto de amistad (*philía*). Difícil es encajar en el discurso actual el sentido de esta palabra. La *philía* es el punto más refinado de la relación dialéctica entre almas más diversas; digo dialéctica porque surge de la contradicción que suele ser propia de la diversidad: en este caso la diversidad entre la salud que representa el médico y la enfermedad que está en el paciente. (Cf. *Lisis*, 216 a). Teniendo esto en cuenta no es extraño que Hipócrates aconsejara al médico que fuese pródigo en cuidados hacia el enfermo, con el fin de que en base a ello fuera naciendo un clima de mutua confianza. La curación no debe esperarse únicamente de intervenciones físicas, sino principalmente de una comunicación moral. El paciente no lo es sólo de la enfermedad de su cuerpo, sino del *compuesto* psicossomático. Pero, como el alma es la que define al hombre, el médico

hipocrático deberá tener como norte de su labor terapéutica un adecuado entendimiento de la *psyché* del enfermo. Ahora bien, la puerta natural para llegar al alma del enfermo es la amistad, la cual implica, por otra parte, el compromiso de la fidelidad, que habrá de reforzar la honestidad profesional del médico. La honestidad será siempre la cuestión que le habrá de plantear su conciencia. Los hipocráticos tenían por bien probado en la vocación médica al que la practicaba sin quebrantar la seriedad y buena compostura que exigía su maestro. (Cf. *Péri iatroú*, I).

Aún conviene que nos preguntemos algo más acerca de la naturaleza de esta amistad. Largas disquisiciones se tejerían sobre este punto a la luz del pensamiento tanto platónico como aristotélico. Unos breves apuntes nos bastarán. Ante todo, salta a la vista la estrecha relación entre la amistad y el amor (*éros*). Testimonios abundantes tenemos en el *Banquete* y el *Fedro*. El *éros* se presenta como causa y raíz de la *philía*, así como de otras razones que unen a los hombres entre sí. *Eros* y *philía* se intercambian en un entramado de relaciones en las cuales, si a veces parece haber por una parte equivalencia y por otra equivocidad, al fin aclaran su diferencia, respectivamente, en el género y en la especie: el *éros* se sitúa en el género y la *philía* en la especie; la segunda deviene una concreción del primero. Y si es así, habrá que concluir, según la veneración que los griegos profesaban por la naturaleza, que la perfección de una *philía* particular se cifra en el encuentro con el *éros* universal, por ser éste la fuente de donde dimana toda suerte de buenas relaciones entre los hombres (Cf. *Fedro* 253a-255d).

Habida cuenta de la universalidad del *éros*, la idea de amistad se desglosa en una especie de parentesco (*oikeíon*) y vida en común (*koinonía*) desde donde iría configurándose la amistad, en una continua tendencia hacia su fuente originaria que está en el *éros*; idea que aparece mucho más clara en Aristóteles (Cf. *Eth. Nicom.* 1171b). Pero esa tendencia no es un efecto autóctono de la amistad, sino que se remonta a toda la naturaleza, cuyo movimiento es de continua ascensión desde la limitación del ser hasta su plenitud. El no-ser y la limitación, que se aprecian a través de la multiplicidad y el devenir, aspiran a realizar una unidad total, tanto en lo físico como en lo moral.

El supremo ideal de la mentalidad griega consistía, en definitiva, en la reducción de la multiplicidad a la unidad cerrada y abarcable en un determinado sistema de razonamiento. Lo cual supone, para la amistad, la superación de las diferencias y

las referencias corpóreas y materiales, sin que ello implique enfriamiento del *éros*. “Damos el nombre de amigo a lo que es semejante a otra cosa en cuanto a la virtud, así como la relación que hay entre cosas iguales; también el pobre es amigo del rico, aunque sean de género contrario. Cuando uno u otro de estos sentimientos se hace vehemente, lo denominamos amor” (*Leyes*, 837b).

Para Platón, en fin, la amistad no es otra cosa que la radical y natural familiaridad entre dos o más seres humanos que tienden a fundirse en una misma naturaleza originaria. Por consiguiente, el objetivo supremo de la amistad consiste en la perfección de la naturaleza humana singularizada en la naturaleza particular de cada uno de los amigos.

El pensamiento juvenil de Aristóteles, por lo que toca a este punto, se mueve dentro del marco platónico. Pero ya en la *Ética a Nicómaco*, obra de su madurez, observamos un análisis de la amistad que se aparta bastante de la línea de su maestro. Efectivamente, en los libros VIII y IX se interpreta la amistad como una relación ético-anímica. La observación es, desde luego, menos complicada, menos susceptible de interpretaciones, pero mucho más ceñida a la visión realista que de las cosas debe tener el médico.

Aristóteles distingue, al igual que Platón, entre *éros* y *philia*, pero no en cuanto que llamadas a formar un ideal de suprema unidad, sino como partes de la realidad de un hecho determinado. El *éros* se origina en una especie de placer visual, mientras que la *philia* nace de un sentimiento de benevolencia. Sin embargo, hay momentos en que su pensamiento se aleja menos de Platón, dando la impresión de querer corregir el carácter pedestre de su discurso, como cuando afirma que la amistad perfecta es un exceso (*hipérbolê*) del *éros*, por cuya razón no puede prodigarse a muchos (Cf. *Etic. Nicom.* 1158^a).

Dos categorías de amistad destacan en el pensamiento de Aristóteles: la imperfecta y la perfecta. La primera es motivada por la utilidad o el placer. En ella se busca al amigo no por lo que él es, sino por lo que tiene, hace o representa. La amistad perfecta, en cambio, se inspira en el bien del amigo, no mirando lo que éste tiene o hace, sino lo que él es. Pero ambos tipos de amistad presentan algo en común: el fundamento ontológico natural, ya que Aristóteles no ha elaborado una ontología de la persona en cuanto que hipóstasis de naturaleza racional. Así, el amigo es valorado como un bien que se desea por naturaleza, pues es ley natural

que unos busquen en otros los bienes que resultan de las relaciones mutuas (Cf. *ibid.* 1170a). Más concreta es todavía la figura aristotélica del buen amigo. Es buen amigo el que ve en el otro su otro yo (*allós autos*). “La buena disposición que el hombre virtuoso tiene consigo mismo la manifiesta igualmente con su amigo, pues éste no es más que otro yo. En la medida en que cada uno procura la vida para sí, igualmente la procura para su amigo, o casi igualmente” (*Ibid.* 1170b). Así, al ver en la naturaleza del amigo una similitud con la nuestra, se despierta el amor de benevolencia como fundamento de la amistad.

Considerados en su conjunto el pensamiento de Platón y Aristóteles, podemos afirmar que el amor a la naturaleza y a su perfección fue el ideal supremo de la filantropía griega. Bien es cierto que después de Aristóteles los Estoicos introducirán precisamente el concepto de “filantropía”, en virtud del cual todo hombre debe ser, por naturaleza, amigo de sus semejantes en la especie. En una visión más inmediata, y quizás aún más realista que la de Aristóteles, la Estoa propuso una especie de hermandad universal que, si no nos hace del todo iguales, al menos nos considera como hermanos. Frases tan antihobbianas como estas: “somos miembros de un gran cuerpo” (*membra sumus corporis magni*), y “los hombres nacieron para ayudarse mutuamente” (*homo in adiutorium mutuum generatus est*), reflejan un fuerte sentimiento de fraternidad muy típico de la filosofía estoica. Séneca las comenta de esta manera: “He aquí otra cuestión: ¿cómo hay que tratar a los hombres? ¿Qué hay que hacer? ¿Qué preceptos daremos? ¿Que no derramemos sangre humana? ¡Bien poca cosa es no hacer daño a quien debemos favorecer!. ¡Bien poca alabanza es para un hombre el que sea inofensivo con su prójimo! [...] ¿Cómo decir todas las cosas que hay que hacer y que hay que evitar, cuando podemos dar esta breve fórmula de los deberes humanos: aquello que ves que se incluye en las cosas divinas y humanas es todo uno. [...] La naturaleza nos ha hecho parientes, trayéndonos de los mismos principios y destinándonos a los mismos fines” (*Epist.* 95, 51-52).

Tales eran los principios del humanismo médico de la escuela hipocrática, aunque no siempre manifestado en términos tan específicos. En general, para el hipocrático, la filantropía no era más que una consecuencia de la *physiophilía*, o amor a la naturaleza; razón por la cual decía Hipócrates que todas las perfecciones que observamos en las realidades particulares confluyen en la perfección de la naturaleza común. (Cf. *Epidemias*, I, 2, 670).

2. Arte y Técnica

Si en la base de las concepciones ético-humanas de la Grecia clásica estaban la amistad y la filantropía, fáltanos ahora saber qué significación y aplicación tenían estos factores para el médico asclepiada.

En principio el médico se obligaba a cultivar la amistad del enfermo en virtud de la comunidad de naturaleza entre ambos. Ahora bien, la filantropía, en su aspecto social, no era un deber igualitario: había siempre grupos que estaban obligados a dar más que otros. En general, el deber de la filantropía era tanto más obligante cuanto mayor era la calidad moral de las personas. Amistad y filantropía, por otro lado, no eran solamente ideales genéricos u obligaciones para todos según su grado de educación, sino sobre todo quehaceres concretos que se imponían peculiarmente a cada uno según su profesión. Cada uno debía dar más en aquello en que tenía más. Así el médico, destinado por vocación y profesión a cultivar la ciencia de la salud, debía comprometerse de modo especial a fomentar la amistad del paciente en vistas a lograr su recuperación. Además, el asclepiada debía profesar ese ideal de amistad por el imperativo del amor a la naturaleza universal concretada en la persona del enfermo. Por eso el médico, como observador y estudioso de la naturaleza individual de sus enfermos, se sentía obligado a ser, además de filántropo, “fisiófilo”. De aquí la costumbre de llamar al médico “físico”.

Pero los ideales de los hipocráticos no podían detenerse en esta última consideración, que al fin de cuentas no acababa de deslastrarse de lo genérico. La filantropía del asclepiada, para ser efectiva, debía unirse a la *philotechnía*, amor al arte. Amor al arte bajo dos aspectos: el simplemente general hacia cuanto participa de la razón técnica, y sobre todo el especial que requería el arte de la medicina (*téchnê iatriké*). Está comprobado que desde la época de los Sofistas era común y corriente hablar del “arte de la medicina”; tema sobre el cual no eran precisamente los médicos los mejores disertadores y tratadistas, sino los filósofos y retóricos. Tal vez fue a partir de entonces cuando los médicos se hincharon de una retórica de la que no acabaron de deshacerse hasta que muchos siglos más tarde se les tornó ridícula. (Cf. Jones, W:H:S, *Hippokrates*, Londres, 1959, vol. II, pp. 186-188).

Contemplada así la medicina como un arte, se equiparaba a las demás artes. Aristóteles dedica varios momentos de su obra a explicar la naturaleza del arte. Pero lo más importante a nuestro propósito es la distinción entre arte manual y arte técnico. Al cultivador de un arte manual se le llamaba “empírico” (*empeirós*). La perfección de este grado artístico se adquiría por experiencia de actos repetidos, de donde recibía el nombre. Era, más que artista y técnico, artesano. Pero el verdadero técnico y artista (*techítês*) no se distingue tan sólo por su acumulación de experiencia, sino sobre todo por el trabajo de razonamiento e investigación de las causas, conducente al entendimiento de los primeros principios de la medicina, donde se encuentran el porqué y el para qué de la profesión médica (Cf. *Metaphys.* 170b).

El mejor discurso aristotélico sobre el arte lo encontramos en la *Física* y la *Poética*. Allí se nos dice que el arte es “imitación” (*mimesis*) de la naturaleza. Pero tal imitación no equivale a una copia, pues el *technítês*, además de imitar, produce, crea. Por consiguiente, la máxima realización del arte consiste en la “creación” (*poiêsis*) (Cf. *Physic.* 194a).

Este pensamiento aristotélico se complementa con la consideración de la materia a la que el arte se aplica, analizándolo a través de las diversas profesiones, entre las cuales Aristóteles menciona con preferencia la arquitectura, la navegación, la poesía, la música y la medicina. En todas estas disciplinas, el arte imita a la naturaleza. Así llamaremos técnico a quien sabe imitar las cosas naturales y producir artificialmente lo que la naturaleza realiza espontáneamente. Lo cual significa que obrar con arte (*katà technên*) es lo mismo que obrar según la naturaleza (*katà physin*). La diferencia está en que la naturaleza posee en sí misma el principio de actividad, mientras que el arte lo tiene fuera de sí, en la persona del artista. El grano de trigo se convierte en espiga por la virtud que está en el mismo grano, mientras que la piedra no posee en sí misma la virtud de devenir estatua (Cf. *Metphys.* 170 a). Sin embargo hay que insistir más en los elementos que unen que en los que hacen la diferencia. Aunque la naturaleza y el arte sean dos realidades distintas, aparecen unidas por el hecho de constituirse el arte en imitador y productor de cosas naturales.

Ahora bien, la proporción de imitación y producción no es igual en todas las artes. Hay algunas que son preponderantemente imitativas y otras que son más bien innovadoras. La medicina se cuenta entre las primeras. En efecto, el médico no hace otra cosa con su arte que imitar y potenciar los mismos recursos de que

se vale la naturaleza para sanar al enfermo. Otras artes, como la arquitectura y la ingeniería, son principalmente innovadoras, pues la naturaleza no posee la virtud de construir edificios ni autopistas.

Ateniéndonos, pues, al pensamiento de Aristóteles, podríamos describir la medicina como un proceso racional imitativo de la naturaleza, en el que ésta es acompañada y ayudada en su natural, pero no siempre exitosa tendencia a restituir el equilibrio de un organismo descompensado y corregir sus disfunciones naturales o accidentales. Decimos “proceso racional” porque el médico debe estar adornado de un saber fisiológico suficiente para conocer las causas de la enfermedad y el punto en que estriba la salud, según el célebre aforismo hipocrático: desaparecidas las causas, desaparecen los efectos; sin descontar, naturalmente, la residualidad causativa que permanece por un tiempo en ciertos efectos. Cuando el médico posee este saber, adquiere por añadidura un conjunto de hábitos imitativos y creativos, por los cuales le es dado llevar a la curación a aquellos enfermos que, abandonados a la sola acción de la naturaleza, tenderían más a la enfermedad que a la salud.

A la vista de estas consideraciones, no es extraño que al asclepiada se le instara tanto a cultivar la *philotechnía*. De hecho el amor al arte fomentaba en el médico la capacidad de imitar y potenciar la tendencia de la naturaleza hacia la restitución de la salud. Por consiguiente, el hipocrático cumplía así la común obligación que se imponía al profesional griego de concurrir a la perfección de la naturaleza universal. Dicho de otro modo: el término último de sus esfuerzos estaba tanto en la persona del enfermo como en la naturaleza microrrepresentada en él.

Al fin, en la base filosófico-humanística del médico hipocrático se asentaban cuatro principios: la *philía*, el *éros* la *téchnê* y el *lógos*. La *philía* porque el médico, amigo del hombre, lo era especialmente del enfermo y del arte de la curación; el *éros* porque en él tiene su culminación la *philía*; la *téchnê* y el *lógos* porque sin los suficientes conocimientos empíricos y científicos no sería efectiva la acción del médico. Siglos más tarde, la escuela médica de Salerno concebiría el *lógos* como la *recta ratio* en el ejercicio de la medicina.

3. Hacia una medicina neo-hipocrática

Las bases filosófico-humanísticas de la medicina hipocrática, al menos en la forma suscita como las hemos descrito, pueden dar la impresión de cierta

artificiosidad. Más aún, incitan a sospechar que hayan sido extraídas con una forzada exégesis de los textos. Ciertamente sería más cómodo suponer que el médico asclepiada ejercía su profesión individualmente a su manera, como han solido hacerlo los médicos de todos los tiempos; que los referidos principios no pasaban de ser patrones ideales que sólo muy potencialmente estarían presentes en la práctica.

Esta suposición no es del todo gratuita. Los ideales —lo vemos a menudo en todos los órdenes— sólo tienen la vigencia virtual que suele estar en los esquemas. Los casos de mística profesional siguen siendo excepcionales. Los testimonios literarios, filosóficos y científicos nos presentan su peculiar versión de los aconteceres de cada época. Pero son testimonios que nos transmiten su parte de verdad, que las generaciones posteriores no pueden despreciar sin caer en la ligereza intelectual. Los ideales hipocráticos estaban en el subsuelo moral de cuantos practicaban la medicina, aunque quizá la mayoría de ellos no habrían acertado a formularlos expresamente. Pero si prescindimos de la Grecia clásica y nos volvemos a nuestro tiempo, hallaremos que ese subsuelo sigue todavía teniendo la misma virtualidad. La Deontología Médica, que aún se imparte en muchas facultades de medicina y que está inspirada básicamente en Hipócrates, podrá no ser tenida en cuenta en la práctica, pero casi podemos asegurar que continúa viva en la conciencia del gremio médico. Los pocos o muchos médicos que creen y practican los principios deontológicos pueden llamarse “médicos hipocráticos”, sin temor a cometer un anacronismo. El médico de cuerpos y almas y el buen clínico avezado a diagnosticar sobre todo un poco, sigue siendo una figura necesaria aunque las aulas universitarias ya casi no la produzcan; aunque la creciente amplitud cuantitativa y cualitativa de la ciencia médica obligue a estancarse en las especialidades. Porque siempre habrá lugares y circunstancias en que no cabe el lujo de acudir a un especialista ni de esperar del psicólogo que haga más llevaderos los momentos de emergencia.

Con todo, es evidente que no corren buenos tiempos para el médico hipocrático. Dentro del ritmo que hoy día se impone al facultativo no hay lugar para grandes idealismos. La figura del médico actual más frecuente es la del racionalista y positivista. O mucho menos todavía: la del profesional autómatas que procede a veces tarde y casi siempre expeditivamente. Nadie en particular es culpable de esta situación. Es el estilo de nuestro tiempo el que la impone. Sin embargo ello no significa que haya que pasar de largo sobre los problemas del deber-ser profesional. Aceptamos el estado actual de la medicina como un hecho ineludible,

pero sin capitular en contra de los ideales hipocráticos. El hecho de que fueran útiles en otros tiempos no impide que también lo sean en los nuestros. La medicina hipocrática es un método perfectible y actualizable, que podría enriquecerse con nuevas tecnologías si existiera voluntad para hacerlo. Tal podría ser el quehacer de las actuales cátedras de Deontología Médica, donde los profesores podrían familiarizar a sus alumnos con los viejos ideales asclepiadas, como solía hacerlo Don Pedro Laín Entralgo. (Véase: *Amor al hombre y amor al arte en la medicina hipocrática*, “Papeles de Son Armadans”, CXXIX (1966), pp. 283-299).

La revalorización de la medicina hipocrática debería realizarse, desde luego, sin perder de vista las teorías filosóficas bajo las cuales nació. No se la podría revalorizar sacándola de su ambiente. No podemos hacer una medicina hipocrática olvidándonos de Hipócrates. Sus ideales, al igual que otros que han sido propuestos, no llegaron a ser jamás plenamente cumplidos, ni siquiera en los momentos de mística más elevada. Los ideales no se nos proponen según nuestra capacidad de cumplirlos totalmente, que es nula, sino según la posibilidad que tenemos de acercarnos un tanto a ellos. Los mismos asclepiadas se quejaban de la precariedad con que se cumplían los propósitos que ellos mismos se trazaban. Sócrates aconsejaba a sus oyentes que, en asuntos de medicina, se decidieran a superar y perfeccionar a Hipócrates (*pròs tòn Hipokrátei* (Cf. *Fedro* 270b). Parece que los defectos que Sócrates hallaba en los médicos de su tiempo eran muy semejantes a los del nuestro: exclusiva atención a lo orgánico corporal, falta de visión psicossomática. Sus palabras a este respecto no pueden ser más elocuentes: “Zalmoxis, nuestro rey, que es un dios, afirma que, si los ojos no pueden ser curados independientemente de la cabeza, ni la cabeza independientemente del cuerpo, éste a su vez sólo puede ser curado conjuntamente con el alma; y añadía que si los médicos griegos son impotentes ante la mayoría de las enfermedades, es debido a que ignoran el conjunto que deben curar; así que, siendo un todo lo que está enfermo, no puede curarse sólo una parte. Decía también que el alma es la fuente de donde manan todos los bienes y males del cuerpo y de todo el hombre, así como la cabeza lo es con respecto a los ojos, y que, por consiguiente, había que atacar primero y sobre todo la fuente del mal para afianzar la salud de la cabeza y de todo el resto del cuerpo” (*Cármides* 156b).

La antropología filosófica posterior a Platón no abandonó este tema y continuó aportándole nuevas orientaciones. Las escuelas neoplatónicas introdujeron cristianas la idea más acabada para la comprensión del hombre total: el concepto de *persona*, el cual, desarrollado por la teología en ocasión de las disputas trinitarias,

pasó a la Edad Media como una doctrina del personalismo psicológico. Esta nueva valoración del hombre como persona se basa en la racionalidad individual e incomunicable de cada ser humano. “Sustancia individua de naturaleza racional” (*Rationalis naturae individua substantia*) –la define Boecio por primera vez (*De persona et duabus naturis*, corp. 3,[PL 64, 1343]). Desde entonces comenzaron los filósofos y teólogos la tarea de agregar nuevos elementos a esta definición, hasta llegar, en el siglo XIII, a su máximo punto de enriquecimiento ontológico. Tomás de Aquino abunda en proposiciones definitorias del concepto de persona. “Persona significa lo que es perfectísimo en toda naturaleza, es decir, lo subsistente en la naturaleza racional” (*I*, q. 29, a. 3). “La persona posee la razón de lo completo y total. [...] El Nombre de persona no se emplea para significar una individualidad de parte de la naturaleza, sino un cosa subsistente en una determinada naturaleza” (*De natura materiae*, q. 30, a. 4). Pero la idea de persona llega a su máxima determinación al unirle el concepto de *dignidad*. “La naturaleza concreta a la que se refiere la persona es la más perfecta de todas las naturalezas, esto es, la naturaleza intelectual según su género. De semejante manera también el modo de existir que implica la persona es dignísimo, puesto que se trata de una existencia per se” (*De potentia*, q. 9, a. 3). A partir de ahí se estereotipó la expresión “dignidad de la persona humana”.

A este nuevo y elevado concepto no habían llegado los griegos y, por consiguiente, no podían aprovecharse de él sus médicos, que nunca lograron rebasar el rango de físicos, a pesar de los ideales hipocráticos de que estaban embebidos. Los médicos actuales, en cambio, tienen la mejor ocasión de seguir el consejo socrático de “superar a Hipócrates” acogiendo al ideal de la dignidad de la persona humana. De acuerdo con ello, los neo-hipocráticos pueden mejorar las aspiraciones de los viejos asclepiadas tomando como punto de partida no la naturaleza universal concretada en el hombre, sino la *persona* del hombre, que, según Tomás de Aquino, “es la más completa y digna de todas las naturalezas”.

He aquí insinuadas algunas proposiciones para una actualización de la Deontología Médica. Mucho trabajó para darles vida Don Pedro Laín Entralgo. Pero su labor se truncará si no surgen más continuadores, que hoy por hoy escasean. El gremio médico sería la única entidad que podría, es el único que podría hacerlos resurgir.

ETICA Y POSTMODERNIDAD

José Rubén Sanabria
Departamento de Filosofía
Universidad Iberoamericana
México D.F.
mariana.espinosa@uia.mx

*La actualidad se encuentra frecuentemente más
desoladora que edificante (A. Glucksmann).*

Resumen

El autor expone algunas reflexiones que ayuden a encontrar respuesta a las inquietantes dudas que surgen ante la dificultad de unir las palabras ética y postmodernidad, porque actualmente la ética ha sido casi vaciada de su significado auténtico, mientras que la postmodernidad se debate en una tal ambigüedad que se vuelve indefinible. Son, pues, dos realidades que al menos en apariencia se oponen radicalmente.

Palabras clave: modernidad, postmodernidad, polisemia, sincretismo, ética, ateísmo, religiosidad, fin de la historia.

ETHICS AND POST-MODERNITY

Abstract

The author expounds some reflections that help to find an answer to the disquieting doubts that arise from the difficulty of connecting the words ethics and Post-Modernity. This is due to the fact that at present ethics has almost lost its authentic meaning, while Post-Modernity is debated with such ambiguity that it becomes indefinible. They are, then, two realities that, at least in appearance, are radically opposed.

Key words: Modernity, Post-Modernity, polysemy, syncretism, ethics, atheism, religiosity, end of the history

Introducción: Es difícil —para algunos, imposible— unir las palabras ética y postmodernidad porque actualmente la ética ha sido casi vaciada de su significado

auténtico, en tanto que la postmodernidad se debate en una tal ambigüedad que se vuelve indefinible: es polisémica. Por ello es aventurado tratar de unir esas dos palabras —dos realidades— que se oponen radicalmente, al menos en apariencia. Sin embargo, me parece conveniente exponer algunas reflexiones que ayuden a encontrar una respuesta a las inquietantes dudas que todavía surgen en la mente de personas deseosas de luz en la confusa situación que estamos viviendo.

La luz ha sido un elemento muy frecuente en la filosofía occidental. Recuérdese, por ejemplo, que Platón, en la conocida alegoría de la caverna —*República*, 1.V11,51 1 d/518—, pone la Idea de bien como el sol del mundo ideal. Y dice que el conocimiento se da porque el hombre tiene en sí mismo criterios absolutos que no pueden venir de los datos relativos y cambiantes que guían el proceso del conocimiento. El *nous* aristotélico es una luz. En la filosofía neoplatónica la luz es la manifestación de lo divino. Agustín de Hipona habla frecuentemente de *lumen Dei* y, en base a la frase bíblica «la Palabra es la luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo» (Jn 1,9), dice que Dios es la luz que nos alumbramos: «En las visiones intelectuales, una cosa son los objetos que se ven (...). Y otra cosa es la misma luz, que ilumina al alma para ver los objetos que, en sí misma o en la luz entiende con verdad, porque esta luz es el mismo Dios»¹. Posteriormente Tomás de Aquino afirma que el *lumen intellectuale* procede del *lumen divinum*, no en cuanto los contenidos o criterios del conocimiento sino como la facultad formal de abstraer de lo sensible la forma inteligible, lo cual hace el entendimiento agente². En este caso el entendimiento agente es como una luz por la que conocemos.

En la filosofía medieval de línea agustiniana, se formuló la *metafísica de la luz* que defendieron, ante todo S. Buenaventura, Mateo de Acquasparta, Juan Peckam y Enrique de Gante. En esta corriente, el ser, la verdad y Dios se aprehenden como una clara luz e incluso las cosas tienen una *forma lucis*. Para el Maestro Eckhart la luz es el elemento presente en el interior del hombre. Posteriormente Hegel entendió la dialéctica como la lucha victoriosa de la luz contra el reino de las tinieblas. Schelling también incursiona en el ámbito de la *metafísica de la luz*. Pero quien más insistió en ella fue Heidegger. Quiero decir que el gran filósofo alemán remite a la metafísica de la luz, pero no en el sentido medieval y moderno, sino en un sentido especial. Una palabra fundamental en Heidegger es *Lichtung*, que no significa exactamente lo mismo que *Licht*: *Licht* es la luz; *Lichtung* es el lugar abierto a la luz, es decir, se trata de un esclarecimiento, de una iluminación. Entonces hay en ella (en la iluminación) una unión de oscuridad y de luminosidad.

Por eso la esencia del hombre es un residir en la *Lichtung del ser*. En este caso el hombre no es el señor de la luz, sino que está en relación con la luminosidad de la *Lichtung* que es antes que el ser. Por lo cual la *Lichtung* viene a ser *Lichtung del ser* y *Lichtung del hombre* —ser ahí— porque el hombre, en su relación al ser, es precisamente el lugar donde adviene el ser. Entonces: el «ahí» del ser-ahí es la *Lichtung del ser*³. En referencia a los antiguos, Heidegger destaca el carácter sagrado de la luz.

¿Y a qué viene todo esto? Sencillamente a que hoy más que nunca el hombre necesita luz, mucha luz, para llegar, y sobre todo, para vivir en la verdad. La luz nos lleva a la verdad. Parece que el hombre contemporáneo tiene miedo a la verdad —o al menos no le importa mucho—. Y sin embargo, no puede vivir en la plena oscuridad. De ahí la necesidad de la luz de la verdad, la luz intelectual que le dé seguridad en este mundo de confusión y desconcierto.

Se dice que el mundo está desencantado, que los dioses —o Dios— han abandonado la ciudad. Si esto es así —y parece serlo— ha habido cambios radicales en la cultura y en la vida misma de los creyentes. En la época medieval el mundo estaba «encantado», es decir sacralizado —¿vestigio de las culturas paganas antiguas?—: la creación era un reflejo del Creador. De ahí las grandiosas catedrales, los majestuosos monasterios, los monumentos, las pinturas, los cantos, etc., todo llevaba el claro signo del dominio de lo sobrenatural y de lo invisible, de lo eterno y de lo sacro sobre lo natural y lo visible, lo temporal y lo profano. La tierra y el cielo estaban imbricados. El mismo poder político estaba subordinado al poder espiritual. Pero poco a poco, insensiblemente, la unión —la comunidad— entre ambas dimensiones se fue debilitando —el proceso duró siglos— hasta romperse definitivamente para dejar el paso al largo proceso de secularización. Se llegó así al desencantamiento, al secularismo —el hombre actual sacraliza lo profano y profana lo sagrado—. Se proclamó por todas partes la frase evangélica: «Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios» (Mt 22,21), pero en un sentido de oposición radical de las dos dimensiones: lo sagrado y lo profano, lo temporal y lo eterno, lo material y lo metafísico. Parece que la ciencia, el arte, y la cultura en general, progresan en oposición a lo religioso.

La luz que el hombre necesitaba ya no venía de «arriba», no venía de lo religioso; venía del hombre mismo. Así aparece la Ilustración. Como se sabe, la Ilustración es un amplio período de la historia europea. Hacia mediados del siglo XVIII surgió en Europa occidental, especialmente en Inglaterra, Alemania, Francia e Italia, el

concepto de Ilustración para designar la era de la razón y del progreso, de la ciencia y de la libertad. Se trataba de un cambio radical de mentalidad y de costumbres. Abarcaba también a la economía, a la política, al Derecho, al Estado, a las ciencias, a las artes, a la ética y aun a la religión. El cambio se hizo en nombre de la razón para la conquista definitiva de la libertad y obtener, por fin, la mayoría de edad. La Ilustración tiene diferentes formas, según los países. Como forma filosófica consistió en «iluminar» la mente para liberarla de las tinieblas de la ignorancia, de las supersticiones y del oscurantismo. El medio de liberación era la ciencia. Se pensó que la situación en que vivía el pueblo se debía al poder de los gobernantes que mantenían subyugadas las conciencias. La Ilustración iba a romper las cadenas de la opresión.

En Alemania la Ilustración fue la «clarificación» —*Aufklärung*— que realizaba la razón. En 1783, J. F. Zöliner, un oscuro párroco de Berlín, lanzó la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?. La pregunta del párroco tuvo repercusiones que él nunca imaginó pues desató polémicas y no hubo acuerdo en expresar en qué consiste la Ilustración. Kant —como se sabe— dijo que la Ilustración consiste en que el hombre supere la minoría de edad, que es la incapacidad de valerse de la propia razón. Es decir, la razón es autónoma, soberana: se da sus propias leyes. Es haber llegado a la mayoría de edad. La característica fundamental de la Ilustración es la confianza absoluta en la razón. Como una consecuencia, o si se quiere, modalidad del racionalismo, consiste en una crítica de los conocimientos tradicionales y en declarar ilusorias las leyes, las instituciones y los usos, pero especialmente la religión que es —se dijo— la más poderosa y difundida de las ilusiones.

El movimiento «ilustrado» no logró desterrar las sombras. El mismo D’Alambert admitió que cuando la nueva luz se difunde sobre un número cada vez mayor de objetos, surgen nuevas oscuridades⁴. Además, parece que se da una extraña afinidad entre la luz total y la oscuridad total. ¿Es posible una luz absoluta?. Lo que no se puede negar es que toda Iluminación es una forma de aniquilación. En este sentido P. Sloterdijk afirmó: “La Ilustración no penetra en la conciencia social como una iluminación no problemática. Donde actúa, surge el crepúsculo, su propia ambivalencia. La caracterizaremos como aquella atmósfera en la que tiene lugar la cristalización cínica, como un cruce entre la autoafirmación fáctica y la auto-desautorización moral»⁵. ¿No es significativo que en el romanticismo alemán —claro, no siempre— apareciera una obsesión por el tema de la noche (Novalis, Hölderlin, etc.)? Con esto quiero decir que la Ilustración no logró su objetivo, que

era “clarificar”, iluminar, la mente para que saliera de la ignorancia y adquiriera la auténtica felicidad y la verdadera libertad. La historia lo comprueba: el fracaso de la Ilustración empezó temprano, aunque no fue total. Quedan en nuestros días vestigios —a veces importantes— de la época “ilustrada” que se llamó l’âge es lumières”, l’âge de la raison. ¿Se llegó a la felicidad? ¿el progreso fue indefinido? Los hechos lo negaron.

A pesar de los fracasos y de las sombras de la Ilustración, todavía actualmente hay quienes la defienden. Pienso, por ejemplo, en la teoría crítica de M. Horkheimer, Th.W.Adorno, J.Habermas; en la “Ilustración aplicada» de Dahrendorf; en la «ilustración sociológica» de N.Luhmann. De cualquier manera, lo que estos autores pretenden no es tanto defender la Ilustración clásica, sino más bien purificarla de sus excesos y de sus errores. Es decir, pienso, quieren instaurar una nueva Ilustración.

¿Qué relación hay entre Ilustración y modernidad? ¿La Ilustración es una consecuencia o un aspecto de la modernidad? Históricamente la modernidad ha sido colocada entre los siglos XV y XVIII, entre la caída de Constantinopla —1453— y la toma de la Bastilla —1789—. Ya la distancia temporal indica la dificultad de situar de una manera determinada la modernidad. Esta dificultad surge de la naturaleza misma de la modernidad: sus manifestaciones, sus elementos, no aparecen al mismo tiempo, ni en los mismos lugares, ni son idénticos. La modernidad no es algo fijo y estático, sino un espíritu —el espíritu del «siglo de las luces»—, un movimiento cultural que invadió a Europa y a América. Por lo pronto, la Ilustración fue una expresión particular de la modernidad. La modernidad —el modernismo— como movimiento literario nació en América Latina cuando en 1888 Rubén Darío —1867-1916— (Félix Rubén García Sarmiento) publicó *Azul*. Él proponía el arte puro, el cosmopolitismo estético, el verso libre, etc. Posteriormente aparecieron las vanguardias modernistas: surrealismo, ultraísmo, dadaísmo, futurismo, etc. Pero vengamos ya al postmodernismo, o postmodernidad.

1. La postmodernidad

Está de moda hablar de postmodernidad, y no sólo en ciencia, en filosofía, en sociología, en arte, sino en todo. Se ha extendido rápidamente en todos los ámbitos. Pero ¿qué es la postmodernidad? Aquí está la dificultad. Lo más obvio sería

decir que es el amplio movimiento cultural que apareció *después de* la modernidad. Sin embargo, esto no basta porque si no hay acuerdo en determinar qué es —¿o fue?— la modernidad, tampoco lo hay en indicar qué es la postmodernidad. Algunos afirman que la modernidad surge propiamente con la Revolución francesa —1789— y termina con la primavera de París —mayo de 1968—. Otros, pretenden que empezó con R. Descartes —1596-1650— y con F. Bacon —1561-1626— y termina con Nietzsche, Weber y Heidegger. ¿No será mejor decir que no es posible determinar cuándo empezó exactamente la modernidad y cuándo terminó, si es que terminó? ¿No estamos en una modernidad postmoderna? Quizá no importa tanto señalar el inicio y el fin de la modernidad, sino su naturaleza. Y precisamente aquí surge el desacuerdo.

Habermas identifica sin más la modernidad con la Ilustración —*Aufklärung*— y no toma en cuenta que ahí están los sistemas «ilustrados» de Kant y de Hegel y los irracionales y voluntaristas de Nietzsche y de Schopenhauer. Adorno, por su parte, piensa que el desarrollo de la conciencia llega a su plenitud en la modernidad. Antes de su advenimiento —dice— el espíritu estaba en *minoría de edad* por lo que no podía desarrollar todas sus potencialidades⁶. Otros, opinan que la modernidad consiste en la divinización de la razón —la razón es el absoluto—. La Ilustración defendió el concepto de sujeto, de razón y de progreso histórico. La cultura quedaba constituida en tres campos: la ciencia, el arte y la moralidad, fundadas en la verdad —la ciencia—, en la belleza —el arte—, y en la rectitud moral —la ética—, todo orientado a la unidad.

En el ámbito de la ciencia hubo una verdadera revolución: el mundo ya no es el lugar simbólico en el que Dios aparece como su motor inmóvil —Aristóteles y tomas de Aquino—, o como causa primera incausada —filosofía cristiana—; el mundo es autosuficiente —se autorregula— y el hombre es quien investiga las leyes para transformarlo. La ciencia busca ahora una nueva comprensión de la realidad. Esta revolución incidió en la ética, en el arte, en la política y en otros medios culturales.

Los rasgos característicos de la modernidad serían: a) fe total en la razón instrumental —físico-matemática— que no busca la verdad, sino el dominio de la naturaleza y de la historia; b) seguridad en el progreso indefinido; c) lucha por la plena autonomía y libertad; d) ruptura o negación de la trascendencia divina —secularismo—. e) totalidad explicativa del cosmos —metarrelato—: coincidencia

de opuestos, jerarquización de lo real y síntesis unitaria; f) fundamentación de la realidad en un absoluto: razón, ciencia y técnica.

De aquí surge el hombre «racionalizado» o «ilustrado» que es, en palabras de J.M. Mardones: «(...) un tipo de hombre orientado al dominio del mundo, con un estilo de pensamiento formal, una mentalidad funcional, un comportamiento austero y disciplinado, y unas motivaciones morales autónomas, junto con un modelo de organizar la sociedad alrededor de la institución económica y la burocracia estatal»⁷.

La modernidad partió de la idea de que lo nuevo siempre es lo mejor⁸. Pretendió un progreso indefinido y una unidad íntegra en la que confluirían todos los deseos y todas las opiniones de las personas. La subjetividad llegaría a la universalidad de la razón de tal modo que la ciencia conquistaría la verdad, para dominar; el arte sería una forma de vida; y la ética se basaría en normas universales. Empero, la modernidad fracasó porque en su seno llevaba su propia destrucción: quiso acabar con el pasado y se quedó sin tiempo porque al poner como categoría definitiva al futuro feliz éste no llegó y el progreso continuo no fue tal y la satisfacción plena de los deseos jamás se realizó. Y sobre todo las «certezas» en las que la modernidad pretendía fundarse no tenían fundamento sólido. Su crítica del pasado no destruyó el pasado sino que en cierto modo lo continuó.

¿Y la postmodernidad? ¿Qué es? ¿Cuándo surgió? ¿Cómo? Se dice que el término postmodernismo apareció en el ámbito de la arquitectura, como reacción al funcionalismo. Incluso Ch.Jencks irónicamente dice que la postmodernidad nació el 15 de julio de 1972 a las tres con veintitrés minutos de la tarde cuando en San Luis Missouri unos obreros dinamitaron varias casas que habían sido construidas en 1950 de acuerdo a los cánones modernos de construcción. Así murió —dice— la arquitectura moderna⁹. R.Guardini, fija el fin de la modernidad, y por lo mismo, el surgimiento de la postmodernidad, en 1950: *Das Ende der Neuzeit*. En cambio, M. Köhler dice que Federico de Onís en su Antología de la poesía española e hispanoamericana —1934— fue el primero que usó la palabra postmodernismo. Con ese término de Onís se refería a un movimiento poético opuesto al modernismo literario y a sus desmesuras. Por su parte, el conocido A.B.Toynbee en *A Study of History* (1947) designa como *postmoderno* el paso de una política nacional o estatal a una política mundial: es una nueva fase de la historia —1875— posterior a la edad moderna. Surgió con ocasión de la crisis cultural provocada por la primera guerra mundial —1914-1918—. Así la postmodernidad y la edad

contemporánea coinciden¹⁰. En realidad no importan tanto los simples datos cronológicos.

¿Qué es, pues, la postmodernidad? ¿Es una filosofía? ¿Una manera de pensar? ¿Una ruptura con la modernidad? ¿Es la prolongación y la superación de la modernidad? ¿Es una actitud? ¿Es simplemente una moda efímera? ¿Es un vasto — y plural— movimiento en la cultura contemporánea? Para algunos es la radical oposición a la modernidad: «La postmodernidad se presenta claramente como antimodernidad»¹¹. Para otros no es más que la continuación de la modernidad; una nueva fase en el desarrollo de la cultura occidental: es la fase tibia y desencantada de la modernidad, la tendencia a la humanización a medida de la sociedad, el desarrollo de las estructuras modeladas en función del individuo y de sus deseos, la neutralización de los conflictos de clase, la disipación del imaginario revolucionario, la apatía creciente, la desustanciación narcisista¹². Es la conciencia crítica de la modernidad. En esta forma de concebir la postmodernidad está G.Lipovetsky quien escribe: “Lejos de estar en discontinuidad con el modernismo, la era postmoderna se define por la prolongación y la generación de una de sus tendencias constitutivas, el proceso de personalización”¹³.

Hay quienes pretenden que algunas formas de pensamiento postmoderno conservan todavía una excesiva carga de nostalgia respecto a la metafísica y no llevan realmente hasta sus últimas consecuencias ni la experiencia del *olvido* del ser ni la muerte de Dios anunciadas a nuestra cultura por Heidegger y por Nietzsche¹⁴. Esta es la línea dura de la postmodernidad. En esta forma de postmodernidad lógicamente se niega «toda necesidad y validez de fundamento último, sea inmanente o trascendente, que explique o legitime la multiplicidad de lo real, o que funcione como criterio definitivo de la verdad teórica o axiológica»¹⁵. En consecuencia, nada tiene fundamento último ni tiene por qué ser legitimado —¿por quién y ante quién?—. Ni la razón, ni la ciencia, ni Dios, ni el Estado, ni la cultura, pueden legitimar absolutamente nada. Todo absoluto es inútil y si se diera aplastaría al hombre¹⁶.

Por lo pronto el término postmodernidad es ampliamente equívoco. Lo señala el mismo J.F. Lyotard: «bajo la palabra postmodernidad pueden encontrarse agrupadas las perspectivas más opuestas»¹⁷. Y en una entrevista expresó claramente: «el término postmodernidad es un falso nombre, un pseudónimo, que tomé inicialmente de los arquitectos italianos y de una determinada corriente de la crítica literaria norteamericana (...). Que el nombre “postmodernidad” es un falso nom-

bre, resulta evidente en cuanto se tiene en cuenta que no puede significar “lo que viene después de la modernidad”, pues la palabra *moderno* significa justamente ‘ahora’, y después de ‘ahora’, será ‘ahora’. Yo diría que se trata de algo que ha estado siempre inscrito en la modernidad como su melancolía (y hasta su alegría): melancolía por su legitimidad perdida, verdadera o no»¹⁸. De cualquier manera, la postmodernidad no puede prescindir de la modernidad. Por ello si contraponemos sus elementos —¿puntos de vista?— tal vez aparezca con alguna claridad —o con menos ambigüedad— lo que es cada una de ellas.

Entonces tendríamos que la modernidad es la época: 1) de la razón «fuerte» que explica totalmente al mundo y que hace que el pensamiento —cada vez más ilustrado— progrese indefinidamente; 2) del orden de la razón totalizadora cuya estructura es única; 3) del pensamiento como acceso al fundamento; 4) del saber científico que se autolegitima; 5) de la total coincidencia entre verdad y emancipación; 6) del tiempo lineal que avanza y produce verdades siempre nuevas; 7) de la seguridad del progreso y desarrollo tecnológico que produce previsión y dominio total.

En cambio, la postmodernidad es la era de: 1) la razón «débil» que rechaza la consistencia y niega el humanismo; 2) la pluralidad de paradigmas de racionalidad, heterogéneos e independientes, válidos solamente en su propio campo; 3) del pensamiento sin fundamentos, es decir, de la *deconstrucción* (Derrida), o de la crítica de la razón instrumental; 4) la desconfianza de la ciencia en su propio valor y en su progreso; 5) la disolución de la categoría de lo nuevo y de la actualidad de la historia; 6) la negación de cualquier absoluto; 7) Del peligro científico y técnico porque ciencia y técnica no lograron la felicidad del hombre¹⁹.

Más ampliamente, como propone J. Colomer, tenemos que la postmodernidad defiende:

- 1) Ante la razón totalizante, el pensamiento débil.
- 2) Ante los «metarrelatos», los relatos.
- 3) Ante los compromisos definitivos, los «consensos blandos».
- 4) Ante los valores absolutos, el «politeísmo» de valores.
- 5) Ante la historia unitaria, las historias parciales.
- 6) Ante un plural futuro mejor, un estetismo del presente.
- 7) Ante la universalidad, el fragmento.
- 8) Ante Prometeo, Dionisos y Narciso.
- 9) Ante la militancia, el microgrupo.

10) Ante lo productivo, lo comunicativo.

11) Ante la uniformidad, la diferencia²⁰.

Como la postmodernidad es un movimiento o actitud multiforme todavía se podría decir que los postmodernistas —por supuesto, no todos— enfatizan:

El multicriterio sobre las normas y los dogmas; el eclecticismo sobre el sistema; lo vital-existencial sobre lo lógico y lo racional; la opinión sobre la idea; el sentimiento sobre la razón; la artesanía sobre el arte; la estética sobre la ética; el sincretismo sobre la unidad de creencias; las multiculturas sobre la cultura; el irracionalismo completo sobre el racionalismo absoluto; lo particular sobre lo universal; lo privado y personal sobre lo público y social; el egoísmo sobre la solidaridad; la subjetividad sobre la objetividad; los impulsos y las estimulaciones personales sobre los valores y normas objetivas; el placer sobre el ascetismo y la violencia; las opiniones sobre las obligaciones; la franqueza sobre el secreto; las necesidades humanas sobre las exigencias tecnológicas; la multiplicidad y la diferencia sobre la unicidad y la uniformidad; lo micro sobre lo macro; las minorías sobre las mayorías; el contexto local sobre los contextos globales; el disenso marginal sobre el consenso general; el microgrupo sobre la macrocomunidad; la comunidad sectaria y emocional sobre la comunidad eclesial; el líder espontáneo sobre el líder legal; el personalismo sobre la autoridad; el pueblo y la etnia sobre la nación; la inmadurez adolescente sobre la madurez adulta; la ambigüedad sobre la claridad y la distinción, lo débil sobre lo fuerte; lo frívolo sobre lo serio; lo efímero, inestable y transitorio sobre lo firme, estable y duradero; el ocio y la fiesta sobre el trabajo; el consumismo sobre la producción²¹.

No me es posible explicar ni siquiera brevemente, cada una de estas oposiciones, tanto más que no creo que se den todas en el postmodernismo ni todos los posmodernistas estarán de acuerdo en que su actitud ante la vida esté reflejada en las características mencionadas.

Si es cierto que la postmodernidad es una crítica a la modernidad, la crítica se centra preferentemente en estos puntos:

a) *Desencanto de la razón instrumental*. La modernidad creyó ciegamente en la razón absoluta, incluso se llegó a su divinización. Se pensó que la energía en el mundo era inagotable y que la razón borraría las sombras que por tanto tiempo habían oscurecido la realidad. Sin embargo, el principio de entropía anunció la muerte térmica del universo, así debilitó la ingenua confianza de la modernidad en

las infinitas posibilidades de la materia en proceso indefinido y cada vez más perfecto. P. Koslowski escribe: “El segundo principio de la termodinámica, que afirma la finitud de nuestro sistema y que la decadencia es más probable que la conservación, es el dominante tras la modernidad, así como el primero, el de la conservación, lo fue durante la edad moderna. Sobre dos cuestiones existe un acuerdo casi completo: acerca de que el problema ecológico derivado del segundo principio de la termodinámica confirma en nuestros días el fin del dominio ilimitado del hombre sobre la naturaleza y el término de las esperanzas utópicas de la modernidad, y acerca de que el ‘agotamiento de las energías utópicas’ indica el comienzo de una era postmoderna”²².

La razón absoluta creó mitos violentos y esperanzas fallidas. Las ciencias no lograron los resultados prometidos. La objetivación científica y el cálculo matemático olvidaron el sentimiento, el inconsciente y la imaginación. Por eso en la postmodernidad, en vez de la razón “instrumental” vino la razón «existencial». Dionisos y Narciso dominan el ámbito de la cultura contemporánea —algunos le llaman anticultura—; el progreso científico-técnico ya tuvo su opuesto en el imperio de la fácil, de lo ligero, de lo blando y de lo agradable de la vida. Ahora el pensamiento tiene que ser «débil» —G. Vattimo—, y por lo mismo nada tienen que hacer aquí la filosofía, la política, la ética, lo que compromete. Lo valioso es la vida, los sentimientos —*feelings*—, la diversión, el juego, la frivolidad, el placer. Lo que cuenta es el presente efímero que hay que disfrutar plenamente porque nunca volverá. El pensamiento débil no pretende llegar a la verdad porque ni siquiera le interesa.

b) *Negación de los metarrelatos o cosmovisiones*. Por metarrelatos entienden las narraciones legitimantes omnicomprensivas. Su finalidad es fundar y dar sentido a las teorías científicas y a las prácticas sociales. Actualmente los grandes relatos están desacreditados. Y son peligrosos porque llevan a una uniformidad totalitaria. Los metarrelatos —dice J.M. Mardones— son “narraciones que se cuentan en todas las culturas y que tienen la finalidad de dar una visión integrada, coherente, donde tengan explicación los diversos aspectos, a menudo contradictorios, de la realidad. Más aún, los relatos tienen la función de hacer aceptables las normas por las que se rige una colectividad. Ejercen las funciones de dar cohesión al grupo y legitimar el sistema de valores y los proyectos de una colectividad». No se trata de eliminar los relatos. Intentarlo es una ilusión imposible porque ellos son “el vínculo que une las relaciones sociales de un grupo. Se trata de negar el papel que les dio la modernidad: ser visiones objetivas de la realidad. Hay que dejar los

grandes relatos en lo que son: puras narraciones”. “Y hay que develar su peligrosidad, porque detrás de las grandes narraciones se esconde el uniformismo total”²³.

Obviamente al negar las cosmovisiones dadoras de sentido, y al encerrar la realidad en un sistema la privaban de su riqueza. El postmodernismo niega también la verdad universal y sólo admite verdades subjetivas, sólo fragmentos de verdad. Por lo que sólo valen los pequeños relatos —*petites histories*— que se refieren a lo individual. De aquí el pluralismo axiológico y la exaltación de la *diferencia*. En este sentido escribe Lyotard: “Los siglos XIX y XX nos han proporcionado error hasta la hartura. Ya hemos pagado suficientemente la nostalgia del todo y de lo uno. (...) Bajo la demanda general de relajamiento y apaciguamiento, nos proponemos mascullar el deseo de recomenzar el terror, de cumplir la fantasía de apresar la realidad. La respuesta es: guerra a todo, demos testimonio de lo impresentable, cultivemos la diferencia, salvemos el honor del nombre»²⁴. En algunos casos la diferencia y los fragmentos se han convertido en los verdaderos absolutos.

c) *Fin de la historia*. Para varios autores esta es la característica principal de la postmodernidad. La historia no tiene sentido —no hay teleología histórica—. No hay ni principio ni fin con algún *fundamento*. No hay acontecimientos lineales que se orienten a una sola meta. No hay marcos de referencia. Sólo hay un horizonte inmediato sin antes ni después. Sólo hay el presente, el *hic et nunc*, lo efímero, lo contingente, que no puede tener unidad. Los acontecimientos no pasan de ser simples anécdotas que no pueden tener sentido de totalidad. Escribe J.M. Mardones: «J. Baudrillard es quien repetidamente nos habla de esta liquidación de la historia a causa de la pérdida de horizonte donde ubicar los acontecimientos. Vivimos sin cuadro de referencia. Los hechos, los sucesos, los acontecimientos, son diseccionados, despiezados, observados desde todos los ángulos, pero carecen de referencia a una totalidad que les dé sentido»²⁵. Si la historia ha llegado a su fin, no tiene importancia. Nada tiene sentido —el «todo es absurdo» de Sartre—. Lo que importa es la «forma que asume el relato». Lo que importa es el instante.

d) *Falta de fundamento*. Hace tiempo pasó la época de los absolutos. Por ello es inútil buscar un fundamento último, cualquiera que sea, porque ello significaría aceptar un criterio definitivo de verdad y de valor. Sabemos que sólo hay verdades circunstanciales, personales, periféricas, frágiles, precarias, que cambian frecuentemente y que pueden ser sustituidas y aun abandonadas. Esto es lo normal en la postmodernidad. Entonces, «que no haya fundamentación última no produce

ningún escándalo». No hay ningún fundamento trascendente que imponga someterse a un orden objetivo “*dado*”; pero menos aún lo hay para someterse a nadie que pretendiera exigir nuestra obediencia en nombre de ese orden. En el mundo sin fundamento todos son iguales, y toda pretensión de establecer cualquier sistema de dominio sobre los demás resulta violenta y prepotente porque no puede legitimarse ya por referencia a un orden objetivo. El único fundamento en que, dentro de un orden de sentido, podría apoyarse la prevalencia, habría de ser la fuerza»²⁶. Si la modernidad produjo violencia, la postmodernidad, a pesar de su actitud desenfadada y lúdica, ha generado mayor violencia. ¿Por no aceptar un fundamento último? La modernidad lo aceptaba como garantía de cientificidad y como criterio definitivo de la verdad, y sin embargo...

e) *Nihilismo*. La negación de fundamento último desembocó en nihilismo. En *La gaya ciencia* F. Nietzsche —el primer postmodernista— anuncia la muerte de Dios. Esto significaba la ausencia de todo fundamento que pretendiera dar un sentido teleológico y unitario de la historia. No hay sustancia, ni origen fundante. Se trata de un pensamiento nuevo —postmoderno— que subvierta los valores del fundamento de la verdad universal y de la idea de totalidad. Es el reino del nihilismo: no hay razón para distinguir la verdad del error; la verdad es ocasional y cada quien la construye; el error es compañero inseparable del pensar; no hay totalidad sino fragmentariedad.

Para Nietzsche el nihilismo —en sentido negativo— es el fenómeno de la decadencia del hombre occidental cristiano; pero también es la destrucción, teórica y práctica, de los valores tradicionales. Por ello cada quién crea sus propios valores porque los valores universales son una ilusión —postmodernidad es relativismo total—. El nihilismo, según Nietzsche, consiste en derribar los ídolos de la finalidad, de la unidad y del ser. No hay teleología histórica, sino acontecimientos anecdóticos aislados; no hay unidad: todo se realiza en la pluralidad; no hay ser porque la metafísica hace tiempo murió. Lo advierte claramente Eugenio, Trías: «Si algo caracteriza a la situación de la filosofía hoy es la unánime repulsa de la metafísica y de lo metafísico. La necesidad de rebasar lo metafísico, parece un imperioso designio para sus posibilidades (...). Hoy no puede pensarse ya desde un trazado o un horizonte que venga dado por el pensar metafísico. Tal es el punto de partida de toda reflexión filosófica que hoy pueda llevarse a cabo. Desde Nietzsche (...) se inicia este abandono del espacio secularmente ocupado, al menos desde Sócrates, Platón y Aristóteles, por el pensamiento metafísico, y toda la filosofía contemporánea parece unánime en esa necesidad de abrir brechas en

otra dirección, y de dar por cerrado y clausurado el intento de la metafísica»²⁷. Estamos en una época nueva que sólo recuerda la evolución de las construcciones falsas de la metafísica, de la moral, de la religión y del arte. Es un recordar que nos remonta para no llevarnos «a ninguna parte y sólo nos recuerda el ser como algo de lo que ya nos habíamos despedido». Estamos en el nihilismo. Estamos en la filosofía postmoderna que «sólo recorre los caminos del errar incierto, que es la única riqueza, el único ser que nos es dado»²⁸.

Nueva religiosidad. En la postmodernidad no se niega propiamente a Dios, simplemente hay una nueva actitud ante Él. O, si se quiere, hay una nueva concepción de Dios, muy diferente a la concepción tradicional. Esta nueva religiosidad es la de la nueva era —New Age—, la era Acuario en la que los planetas gobernantes son Saturno y Urano. Esta nueva era es una mezcla de antiguo y de nuevo, de sagrado y de profano. Saturno indica, ante todo, el estancamiento y la inercia, en tanto que Urano indica el cambio, lo revolucionario, el progreso, el desarrollo de un estado evolutivo de la conciencia²⁹. Es una «conciencia nueva». La postmodernidad tenía que abrir caminos nuevos, diferentes —y en algunos casos, opuestos— a los de la modernidad. Uno de ellos fue precisamente la *New Age* que en muchos puntos aparece paradójica. “Si la ciencia y la técnica se han demostrado en bancarota, si la metafísica ha sufrido un proceso de anulación que aparece irreversible y si por otra parte era necesario librarse de aquel entorpecimiento escéptico y nihilista del que Nietzsche era su gran intérprete, era preciso buscar otros fundamentos y encontrar otras realidades que nos ayudaran a vivir, a creer y a esperar. La *New Age* es este intento llevado a la paradoja. La ciencia se vuelve mística, la psicología se vuelve religión, el mundo vuelve a ser animado por espíritus»³⁰. El Dios de esta nueva religiosidad es más humano, más íntimo, más experimental; se trata de un Dios “materno”. Es un Dios nuevo que surge de la confusión postmoderna entre cultura, religiosidad y experiencia de crisis. Se trata de un Dios con rasgos orientales —hinduismo y budismo, entre otros—. El cristianismo —se dice— nos ha traicionado porque al menos en parte es responsable del mal que proviene de la contraposición entre naturaleza y Dios, entre cuerpo y espíritu, entre gracia y pecado, entre ciencia y religión, entre mundo natural y mundo sobrenatural, entre sujeto y objeto. De ahí han venido el dualismo, el conflicto, la diferencia. Ha llegado el momento de volver a la unidad destrozada. Ha llegado el momento de unir al mundo con Dios: Dios es parte de nosotros, o nosotros somos parte de Dios porque él es el alma del mundo, es la conciencia universal, es la totalización del espíritu que vive en toda realidad³¹.

En contra de las religiones que predicán que somos diferentes de Dios y dependientes de él, D. Spangler, —uno de los partidarios de la *New Age*— afirma que el misticismo nos hace ver que somos una sola cosa con Dios y que participamos con él en la evolución de la creación³². De manera semejante opina otro defensor de esta nueva era, el sacerdote H..M. Enomiya-Lasalle: “Un pensamiento meramente racional no encuentra en particular ningún acceso interior a aquel *Todo* que en el ámbito cristiano se llama Dios, o absoluto, o sin nombre, también de otro modo. Mientras que el hombre tiene de él una comprensión puramente conceptual, no se trata de Dios sino de una imagen suya. Precisamente de esto se han dado cuenta hoy muchas personas en Occidente que ya no creen en un Dios ‘representado’, o no pueden más concebir a Dios de manera objetiva. En este hecho, es decir que el Dios ‘imaginado’ ha muerto para muchos, se manifiesta ya la nueva conciencia. Aun muchos místicos cristianos han tenido que experimentar dolorosamente esta superobjetividad de Dios³³.”

En esta religiosidad postmoderna, donde proliferan, en amplio sincretismo, las principales filosofías orientales, resaltan la unidad, la fusión de la parte con el todo, del individuo con la divinidad impersonal, el ocultismo, la brujería, la kábala, el tarot, el satanismo, etc. Y si el hombre forma un todo con la naturaleza, entre ellos hay una mutua comunión de fuerzas y energías que ha llegado hasta una «religión ecológica». El hombre se realiza a través de la identificación mística con la naturaleza. Se pretende así un misticismo no teísta, como lo propuso E. Fromm, que dijo: “Dios es una de las muchas diferentes expresiones poéticas del valor más alto del humanismo, no una realidad en sí mismo”³⁴.

En esta religiosidad postmoderna se hace resaltar el papel de la diosa madre primitiva con la supervaloración y sacralización de la sexualidad —revolución sexual— de tal manera que “con el goce sexual el hombre no sólo trasciende la propia individualidad sino que, asomándose al misterio del otro, roza el misterio de Dios”³⁵. Este valor sacro de la sexualidad y de lo femenino aparece expresamente en un autor tan conocido como Leonardo Boff, partidario del ecofeminismo; él escribe: “Lo femenino nos hace ver otra forma distinta de ser humano (...). Esta manera ha estado caracterizada principalmente por el *logos*, por la racionalidad y el concepto. Por medio del *logos* se ha introducido una ruptura entre el hombre y la naturaleza(...). En este contexto brota lo femenino como posibilidad de un camino alternativo(...). Mediante lo femenino podemos capacitarnos para otro tipo de relaciones, más fraternales, más tiernas y más solidarias con nuestras raíces cósmicas y telúricas”³⁶.

Antes dijimos que la postmodernidad es no tanto un ateísmo, cuanto una nueva forma de religiosidad. Sin embargo, muchos piensan que si la postmodernidad rechaza todo absoluto, es lógico que sea también un ateísmo. Hay, por lo menos, en todos los ámbitos de la vida la vivencia de valores claramente opuestos a los valores trascendentes, a los valores cristianos. “Si el sustrato permanente de la modernidad es la idea de Dios, incluso secularizada en el de la Razón, así como los valores son los cristianos de libertad, igualdad y fraternidad, la postmodernidad supone la supresión radical de cualquier forma de monoteísmo, así como los valores cristianos basados en la libertad, igualdad y fraternidad de todos los humanos en cuanto hijos de Dios. Pensar la historia como ‘eterno retorno’, ya que la idea de origen y de fin conducen a la teología, y trastocar el alcance y el orden de los valores, ya que no tendrían otro fundamento que la voluntad de cada uno, constituyen las coordenadas desde las que habría que pensar la postmodernidad. Su tarea consiste en pensar la ‘muerte de Dios’ con todas sus consecuencias. La postmodernidad no sería otra cosa que una interpretación del mundo consecuentemente ateo”³⁷.

Ciertamente en muchos ambientes se vive y se proclama una forma, o muchas, de panteísmo —quizá mejor, panenteísmo—, y sabemos que el panteísmo se reduce a un ateísmo. En todo caso en la postmodernidad la religión es *blanda, ligera —light—*. Así G. Lipovetsky expresa abiertamente que se trata de “una creencia y una práctica ‘blandas’ de autoservicio, de trivialización de lo sagrado, como si en las sociedades democráticas Dios mismo debiera perder altura, su sentido supremo, su posición jerárquica absoluta por encima de toda existencia. La religión no muere; tiene un cortocircuito por la lógica individualista, se privatiza, se psicologiza; cada uno conserva para sí lo que de una o más religiones le conviene (cuando le conviene y como le conviene). Sin duda, la creencia religiosa sigue unida a la búsqueda de un sentido trascendente, pero ya no tiene un estatuto radicalmente heterogéneo (naturalmente no hablo desde un punto de vista metafísico ni religioso) desde el momento en que se deja llevar por la labilidad, el descuento, la combinación aleatoria de preferencias particulares; la búsqueda del absoluto ya no es, en este nivel de análisis, más que una pieza complementaria en el proceso general de personalización de los individuos que obedece a esta misma lógica. Todo sucede como si lo sagrado, incluso en la conciencia de los creyentes, no fuera ya capaz de orientar y de absorber el sentido de las existencias, de ordenar imperativamente la vida y la muerte, como si Dios se hubiera convertido en un medio entre otros, a

placer, para lograr la realización de sí mismos. Con la religión en kit y la licuefacción de dogmas de todo tipo, con la extrema tolerancia y la fragilidad de los juicios, la apertura ‘sin prejuicio’ a nuevas ideas y revelaciones aun las más inverosímiles (sectas, parapsicología, ocultismo, etc.), se puede representar el devenir de las sociedades individualistas, hedonistas, no como la victoria de un ateísmo cerrado, sino como la copresencia de un ateísmo indiferente”³⁸.

Tenemos así una forma religiosa de vivir, pero que ya no se dirige a Dios, sino a la realización de la persona. Por lo que Dios es solamente un medio de personalización. *Ateísmo indiferente*. Es decir, Dios ya no interesa. Estamos en la era de la muerte de Dios, proclamada por Nietzsche. Creer o no creer es algo irrelevante: “Los debates acerca de Dios(...) no consiguen ocultar el hecho de su irrelevancia cultural. Ser ateo o no serlo(...) es algo irrelevante en nuestra sociedad, ajeno al espíritu de la época(...). Se podrá ser creyente por originalidad, desesperación, inercia; quién sabe por qué tipo de conveniencia”³⁹. Si hay creyentes, lo son por costumbre, por desesperación, o simplemente por conveniencia. Nuevamente, ateísmo indiferente. Hay que estar de acuerdo con el espíritu de la época. Y si ya no hay verdad, Dios tiene que desaparecer. Lo proclama G. Vattimo: “...la noción misma de verdad se disuelve, o, lo que es lo mismo, Dios ‘muere’”⁴⁰. Si en la postmodernidad Dios no importa, el ateísmo es motivo de júbilo. Sartre puso en boca de Goetz estas frases: “Dios no existe(...). No existe. ¡Alegría, lágrimas de alegría! Aleluya (...)Nos hemos liberado. Nada de cielo, nada de infierno: nada más que la tierra”⁴¹.

Ateísmo jocundo: Dios estorba para la felicidad, puramente inmanente, del hombre postmoderno. Esta es la alegre novedad. Dice Lipovetsky: “Dios ha muerto, las grandes finalidades se apagan, pero a nadie le importa un bledo: ésta es la alegre novedad”⁴². Por eso se pretende una religión sin Dios, una espiritualidad sin Espíritu. La consigna de hace algunos años “Cristo sí, Iglesia no”, en esta era de Acuario —*New Age*— se ha convertido en “religión sí, Dios no” porque si la realidad es una sola cada hombre tiene que cultivar sus capacidades emotivas y parapsicológicas para llegar a la plena comunión con el cosmos, el absoluto impersonal, donde el yo se disuelve y desaparece. La experiencia estética y dionisíaca es el medio de trascender los propios límites y de perderse en el éxtasis místico donde el yo se confunde, y se funde, con lo ilimitado —¿el ápeiron de Anaximandro?—. En esta situación es fácil darse cuenta de que la ética no tiene cabida en el mundo postmoderno.

2. La ética

Sabemos que “si Dios ha muerto, todo está permitido” (Dostoievski). Y si en la postmodernidad, o no se admite al Dios personal y trascendente, o se admite un Dios impersonal e inmanente; en ambos casos ya no hay un fundamento para el actuar humano pues si cada quien crea sus propias normas de conducta, el único fundamento será el criterio personal —“*sit pro ratione voluntas*”— o el capricho individual. Llama la atención el hecho de que en la actualidad mientras la moral —ética vivida— está en profunda crisis o simplemente no existe, la ética es objeto de múltiples estudios, teorías, congresos, etc. Así —teóricamente, por supuesto— tenemos ética de la debilidad o de la limitación como horizonte de la existencia humana, ética discursiva, ética hermenéutica, ética democrática, ética descriptiva, ética deontológica, ética situacionista, ética intuitiva, ética de la convicción y de la responsabilidad, ética sin moral, ética civil, ética dialógica, ética mínima —o de los mínimos—, ética de la comunidad comunicativa, ética de la responsabilidad histórica, ética planetaria, ética del camaleón, etc. No voy a exponer en qué consisten estas éticas, tanto más que algunas no pertenecen a la postmodernidad. Por ejemplo, la ética de J. Habermas —ética discursiva— quien pretende restablecer la racionalidad moderna mediante procesos discursivos. De aquí que su intento tenga como título “La modernidad, un proyecto inacabado” —discurso con ocasión del premio “Adorno” que se le concedió en 1980—⁴³. Para ello postula un concepto amplio y diferenciado de racionalidad, que salve el contenido normativo de la modernidad. A fin de superar la fría subjetividad y la autoafirmación burguesa, que es un individualismo autoritario. Habermas propone una comunidad de comunicación. Al equiparar la generalidad y validez normativa, la teoría habermasiana de la comunicación pretende radicalizar el universalismo axiológico de la Ilustración. La ética del discurso se refiere únicamente al conjunto de juicios normativos que pueden ser fundamentados.

Me es imposible referirme aquí, ni siquiera en lo fundamental, a los principales puntos de la ética de Habermas. Si he mencionado esta ética —o una forma de las múltiples éticas actuales— ha sido con el fin de que se vea que no todas las éticas actuales son “postmodernas” o “posmodernistas”⁴⁴

En el mundo postmoderno lo que importa es la felicidad porque si no se acepta un fundamento ontológico de la realidad, tampoco se acepta una ética sino muchas —microéticas— según la concepción axiológica de cada quién. De aquí la crisis de las instituciones, el pluralismo ideológico, el hedonismo múltiple. Moral pública

—apuntó J. Baudrillard—, responsabilidad colectiva, progreso, racionalización de las relaciones sociales: ¡tonterías! ¿Qué grupo ha pensado alguna vez eso?⁴⁵ Los filósofos de la Ilustración, con su proyecto moderno, trataron de crear una ciencia objetiva y una ética universal para el progreso de la humanidad, para la comprensión del mundo y para la felicidad de todos. Pero el proyecto fracasó pues el siglo XX acabó con el optimismo de los “ilustrados”⁴⁶.

La postmodernidad produjo una ética —mejor dicho, muchas— porque si no hay ni bien ni valor, cada quien decide que ética vivir. Por ello la ética postmodernista es, en contraposición con la ética de la modernidad, “...una ética exangüe, débil, sin defensas. ¿No será que nuestros oídos todavía no están preparados para escuchar el mensaje, no ya del cansado Zarathustra, sino de los pujantes medios que proclaman: *la ética ha muerto*, y que la consecuencia no es la de Iván ante la muerte de Dios: ‘Todo está permitido’, sino la más desconcertante (porque la última de las normas): ‘Nada está prohibido’, es decir: no hay nada que desear, ni que criticar, ni siquiera que hacer?”⁴⁷.

Continúan las teorías éticas, pero en la vida cotidiana domina la «ética» del placer —hedonismo radical—. Esta actitud, este modo de vivir ¿se puede todavía llamar ética?. Según algunos autores, la ética ha muerto. Dice Lipovetsky: «estamos en el advenimiento de la era postmodernista, en la que ya no habrá obligaciones éticas»⁴⁸. Yo diría que no estamos en el advenimiento, sino en la postmodernidad porque el hombre actual rechaza todo lo prescriptivo y fácilmente acepta lo descriptivo, o lo fácil y lo placentero. Si ha muerto la ontología porque produjo cansancio o fastidio “la insoportable levedad del ser” (M. Kundera), tenía que venir el «pensamiento débil» (G. Vattimo) que, lógicamente, causaría la levedad del actuar —ética light—. Muerta la teología, muere la filosofía y, por lo mismo, la ética. De hecho, no es que en la postmodernidad falte la ética, se trata de una ética nueva, narcisista, mínima, lúdica, individual, hedonista, fundada en el “principio de placer” freudiano. Al referirse Vattimo al tránsito de la modernidad a la postmodernidad escribe: «El desencanto del mundo(...) ya no consiste sólo en la eliminación de todo arbitrio divino(...); consiste también(...), en el fin de todo proyecto y normativa histórica totalizante, lo que significa, además, *el fin de la ética*, al menos en la fórmula que prevalentemente “ha asumido en el pensamiento moderno”⁴⁹. Sea de esto lo que fuere, en amplios ámbitos de la cultura postmoderna la ética se ha convertido en estética. De ahí el culto exagerado del cuerpo y las múltiples y variadas formas de fruición: otra vez más el «principio de placer». De ahí el naturalismo antropológico: el hombre no es más que una especie natural entre

otras. De ahí la confusión —por ejemplo, en G. Bateson: *Ecology of mind*— de biología y mente: la mente abarca los aspectos cognitivos, volitivos, emotivos y afectivos, de modo que desaparece la subjetividad individual porque se sumerge en el complejo proceso cosmológico. Y es curioso constatar que mientras en teoría la postmodernidad ha sido —ha pretendido ser— la muerte del sujeto, en la práctica el sujeto —el yo— es el centro de la búsqueda de la felicidad. Por eso es que “la postmodernidad está abocada a la fragmentación existencial y epistemológica, a la indiferencia vital, al individualismo hedonista y narcisista, al relativismo ético y a la estetización superficial de la vida”⁵⁰

¿Pueden coexistir ética y postmodernidad? Si tomamos la palabra ética en sentido fuerte, y lo mismo la palabra postmodernidad, ciertamente no, porque la postmodernidad es rechazo de toda norma; es el vacío de valores; es aceptación de lo efímero, de lo circunstancial en base siempre de la propia satisfacción; es el pragmatismo a ultranza; es la ruptura del pasado; es la fragmentación de la verdad; es la demolición de la «época ilustrada» con todas sus aspiraciones y con sus sueños; es el relativismo absoluto y el amor desmedido por la novedad. Entonces no puede haber ética, o, en todo caso, la ética es la manera elegante de vivir *bien* y *de gozar cada instante* porque la vida fluye irremediamente. Esta es la «sensibilidad» postmoderna que ha dado origen al *ethos estético* formulado ya por H. Marcuse, hace varios años, *ethos* que es un mundo nuevo en el que lo sensual —¿lo sexual?—, lo lúdico, lo bello y lo sereno son las formas de la existencia y de la sociedad⁵¹. Ante la situación contemporánea los hedonistas tal vez proclamen aquella frase: La vida es tan dura y tan insoportable, que vale más morirse ‘bien’, que conservar la vida privándose de vivir bien⁵².

Sin embargo, el postmodernismo blando, débil —*light*—, sí admite una ética, mejor dicho un pluralismo ético que vaya de acuerdo a las convicciones o conveniencias personales. Por eso, aunque la moral hace tiempo quedó separada de la religión, al querer dar razón de tal o cual comportamiento o actitud, se debe recurrir a *algo* que una las voluntades. ¿Qué es este *algo*? Cada ética da su respuesta, pero no han llegado a un acuerdo porque en la postmodernidad prevalecen los valores individuales, y hace tiempo murieron las éticas humanistas —se dice que por utópicas—. En la actualidad ¿no es una lacerante verdad la frase de Plauto, que otros han repetido, *homo homini lupus* (Asinaria II, 4,88)? En teoría el pluralismo ético es posible y hasta laudable porque pretende una *ética cívica* basada en un acuerdo de mínimos —ética *mínima*—, pero en la práctica parece que estamos en un vacío moral. Y se ha llegado a que los juicios normativos ya no

pertenecen a la ética sino, sociológicamente, a un acuerdo de los ciudadanos acerca de los mínimos⁵³. Se trata entonces de legitimación de normas y no de su fundamentación; no se pretende lo bueno, sino lo correcto; ya no hay ética de virtudes, sino ética de bienes. ¿Y qué es un bien para cada persona? Todos actuamos por el deseo de felicidad, pero ¿en qué está la felicidad? Es obvio que no hay un concepto universal de felicidad. Las éticas griegas que identificaron virtud y felicidad —e incluso sabiduría— hace tiempo quedaron superadas. ¿Qué es la felicidad? ¿el comportamiento ético produce felicidad? A muchas personas les da miedo un mundo en el que no haya Dios, ni religión, ni moral. ¿Hay, pues, ética en la postmodernidad? Sí y no.

3. A manera de conclusión

Se dijo que la ética estaba inserta en cada actividad humana. Empero muchas personas no manifiestan interés por la ética —la moral—: simplemente viven y tratan de gozar. Vivimos en un mundo de simulacros y de simulaciones. Si la postmodernidad proclamó la muerte del sujeto no puede haber ética. Y si la razón prohibió una cultura —¿anticultura?— de simulacros, la razón se ha convertido en una razón cínica⁵⁴, muy de acuerdo a una cultura de simulacros. Si Nietzsche y Heidegger decretaron la despedida del valor y del ser ¿por qué pretender una ontología “débil” y una ética del placer si no tienen raíz porque no tienen fundamentación racional? Si no es válida la moral, o si lo es pero tan sólo individualmente, el mundo se vuelve un caos. Porque si para evitar el caos se invoca un consenso o se recurre a la “ética del discurso”, las personas que se reúnen para lograr un acuerdo en algún punto determinado ¿tomarán decisiones por otras? ¿Estas se comprometerán en algo que ellas no han acordado? ¿Los argumentos empleados por quienes buscan el consenso se basarán en la razón o simplemente en sentimientos? ¿De dónde surge la obligación de un consenso que no se funda en la razón? Si no hay una interpretación ético-normativa de las decisiones ¿cómo surge una decisión racional? “Si las decisiones privadas son irracionales, la mayoría de ellas pueden serlo también. Un acuerdo democrático, basado únicamente en el consenso fáctico, compromete sólo a los participantes, y no vincula ni tiene en cuenta a cuantos, afectados por el acuerdo, no han participado en él”⁵⁵.

No pretendo ignorar, o minimizar, los excesos de la incontrolada razón de la modernidad, simplemente quiero hacer notar la necesidad —y la urgencia— de una actitud moral en la situación de amoralidad —muchas veces, inmoralidad— que se vive masivamente en estos tiempos postmodernos. Que algunos pretendan un

cambio en la moral: de una moral estricta moderna, a una moral blanda postmoderna, para que, en todo caso, permanezca la moral, es obvio porque el hombre es constitutivamente moral, pero si examinamos con atención el panorama ético actual advertiremos de inmediato que se trata más bien de un relativismo, de una ética «del camaleón» o, si se quiere, de una ética puramente emotiva y personal. Si ha quedado superada, al menos en muchos ambientes, la ética aristotélica, «ética de la perfección», «ética de las virtudes», que adquirió relieves teológicos en la ética cristiana ¿qué ética defender, y, sobre todo, vivir en la actualidad? Estamos en época de pluralismo, pero hay el riesgo de que el pluralismo se convierta en relativismo o en una ética fundamentalmente sociológica donde se pierde la dimensión personal. Un autor español contemporáneo escribe: «Aquí la mayoría llevamos el pluralismo incorporado individualmente: somos conservadores en casa, progresistas entre los amigos, creyentes hoy, mañana ateos, agnósticos pasado mañana. A veces instalados y otras contraculturales. Liberales en lo sexual, socialistas en lo económico y ácratas en lo cultural En cada uno de nosotros resuenan las múltiples pertenencias, ofertas y demandas de nuestra sociedad compleja y cambiante»⁵⁶. Y esto no sólo en España, también en otros lugares pues muchísimas personas viven así: son posmodernistas aun sin saberlo.

El hombre es constitutivamente moral, pero en nuestros días faltan actitudes morales que manifiesten la dignidad del hombre como viviente racional y teleológico, que dé sentido a la realidad, que use creativamente y sin desmesura los progresos científicos y tecnológicos.

Se habla mucho de crisis de Occidente —¿no es más bien crisis de la humanidad?—, pero esa crisis recorre todos los ámbitos y todas las culturas de manera tal que ya es incontrolable. La ciencia —y los científicos— ha perdido credibilidad, quizá por las catástrofes que ha producido. Varios científicos expresan sus temores de que la humanidad se auto extinga —ya tiene la tecnología necesaria— o vaya muriendo lentamente por el envenenamiento ecológico. K. Lorenz dijo: «Las perspectivas de futuro para la humanidad son hoy realmente sombrías»(...). Y señala como peligros «el envenenamiento y la consiguiente aniquilación del medio en que vive y del que se nutre(...), la paulatina desintegración de todos los valores y cualidades que le prestaron su carácter humano»⁵⁷. La crisis de Occidente es global: política, económica, social, cultural, pero fundamentalmente moral. Se ha perdido el sentido de la vida; hay confusión entre medios y fines, entre elección axiológica y respuesta impulsiva. La desorientación es general. De aquí el desencanto, la frustración, el refugio en las drogas, en el alcohol, en

el sexo sin trabas. De aquí la creciente criminalidad juvenil e incluso infantil. «En definitiva, Occidente se encuentra ante un vacío de sentido, de valores y normas, que no sólo afecta a los individuos, sino que constituye un problema político de enorme magnitud⁵⁸. Si estamos en el tiempo de la muerte de las utopías, es preciso resucitarlas. El principio esperanza de E. Bloch todavía puede recobrar actualidad y dinamismo. Si en la ya lejana «primavera de París» —o mayo del 68— los estudiantes contestatarios pintaron en las paredes: «Seamos realistas, pidamos lo imposible», hay que aceptar el reto: pidamos lo imposible: cambiar el mundo y detener así el holocausto de la humanidad. Hay que volver a la razón, pero no a la razón descontrolada y autárquica, absoluta y sagrada, de la modernidad, sino a la razón consciente de sus propios límites y dócil a las exigencias de la realidad y de los valores.

En la nueva época del ambiguo, confuso y vago postmodernismo en el que *velis nolis* estamos inmersos ¿es posible todavía una ética —moral—? En diferentes ámbitos surgen voces valientes y decididas que postulan la necesidad y la urgencia de una ética. De lo contrario, la humanidad está preparando —hace tiempo empezó— su propia ruina. Se trata (ya quedó señalado) más bien de pluralismo ético: no podemos negar que actualmente la sociedad humana es pluridimensional —¿quedó superado el hombre unidimensional de H. Marcuse?— y tenemos que aceptarlo. El hombre es más que una simple dimensión política, económica y social, es una *unidad plural*, y tiene el derecho y la obligación de cultivar su dimensión axiológica, ética, estética y religiosa. «Hasta ahora —puntualiza H. Küng—, la ética, en cuanto reflexión sobre el comportamiento moral del hombre, casi siempre ha llegado demasiado tarde: con frecuencia la pregunta sobre la licitud surge *después* de haber pasado ya los hechos. El futuro va a requerir algo decisivo: la reflexión sobre lo que es lícito ha de *preceder* a la realización de lo que es factible»⁵⁹. Es urgente que la ética llegue a tiempo. Los acontecimientos se precipitan. Sé bien que para muchas personas, incluso filósofos, la ética —la moral— hace tiempo murió y no hace falta desenterrarla. Y pueden preguntar: ¿para qué sirve la ética? ¿por qué no podemos con absoluta libertad hacer el mal? ¿por qué debemos hacer el bien? Más aún —dirán— esta obsoleta distinción entre bien y mal ya no tiene sentido: el hombre actual está “más allá del bien y del mal”. Sé también que hay quienes proponen una ética de mínimos, o una ética mundial, es decir, una ética para toda la humanidad —Küng—, ética basada en un consenso mínimo en algunas normas y actitudes de personas de buena voluntad pues «sin un *consenso básico* mínimo sobre determinados valores, normas y actitudes,

resulta imposible una convivencia humana digna, tanto en pequeñas como en grandes sociedades(...). En la vida humana es más decisiva que nunca la vinculación a orientaciones, valores, actitudes y contenidos vitales, y todo ello —si los signos no nos engañan— a un nivel transnacional y transcultural»⁶⁰.

En esta peligrosa época “postmoderna” nos urge la ética porque nuestra libertad ha sido siempre —y hoy más que nunca— un dinamismo que necesita orientación y metas positivas, de lo contrario se convierte fácilmente en un arma de dos filos, en una potencia ingobernable que puede conducir al autoaniquilamiento, individual y colectivo.

¿Ética en la postmodernidad? Sí porque la postmodernidad, por más ambigua y confusa que se haya presentado, no sólo es «desencanto», «muerte de la metafísica», «pérdida del centro», «declinación de valores», «secularismo», «derrumbe de lo inmutable», negación de todo absoluto», «deconstrucción», «pensamiento débil», «muerte de Dios», «todo está permitido», «el reino de lo arbitrario», «anarquía de la razón», también contiene elementos positivos como la defensa de la unidad, la solidaridad, la armonía, el pacifismo, la dignidad de la mujer, el ecologismo, una nueva sensibilidad, importancia de la imaginación y de la emotividad, valoración de lo humano. Si tenemos en cuenta que la palabra postmodernidad es ambigua, en ella pueden caber valores diferentes, quizá no opuestos, sino a veces complementarios. El mismo Lyotard expresa: “bajo la palabra postmodernidad pueden encontrarse agrupadas las perspectivas más opuestas”⁶¹.

Por lo mismo en la postmodernidad sí hay una ética —mejor dicho, varias—. En este caso la postmodernidad ya no es la catástrofe de la modernidad, sino su superación —la *Aufhebung* hegeliana—. Entonces, no se trata de inversión total de los valores —Nietzsche—, o de su destrucción, sino de un cambio fundamental en la visión y en la vivencia de la realidad. Ciertamente la modernidad tuvo errores —algunos muy graves— y carencias. La postmodernidad, entonces, no se puede reducir a un simple pluralismo radical, ni a una interpretación unívoca de nuestro mundo, sino que debe ser una armonía —o al menos un intento— de diferentes factores y dimensiones —personal, social, nacional, mundial, económico, político, moral, religioso y cultural—, que garantice la verdadera paz y la convivencia en un mundo mejor. Con palabras de Kung: “El nuevo paradigma incluirá una pluralidad heterogénea de proyectos vitales, comportamientos, lenguajes, formas de vida, conceptos científicos, sistemas económicos, modelos sociales y comunidades creyentes(...). En una nueva constelación mundial, la postmodernidad exige un nuevo consenso fundamental sobre convicciones humanas integradoras, a las

que necesariamente deberá orientarse la sociedad pluralista democrática, si realmente quiere sobrevivir”⁶². Se puede pensar que esto es una utopía, lo es, pero “quien se enfrenta a un imposible y lo considera en tanto que tal, aborda lo real y reinicia el saber occidental”⁶³

Si en este mundo “postmoderno” no han desaparecido los horrores —y los errores— y las crueldades de la época moderna, tampoco se han borrado las crueldades y los horrores postmodernos. Debemos trabajar arduamente para que este nuevo siglo sea un siglo mejor. Es tarea de todos. Para ello necesitamos una ética preventiva —como le llama Küng—, una ética de valientes decisiones porque el mal se ha incrustado profundamente en la humanidad y se dice que tenemos que pensar el mal, enfrentarse al desorden y a lo feo para eliminar la apariencia occidental de que todo funciona. «Hay que orientarse por lo tanto según el principio de lo peor e intentar evitar el mal mayor en vez de perseguir (principio ‘moral’ de lo mejor) cualquier bien soberano»⁶⁴.

De una autoridad totalitaria y despótica, a una autoridad compartida y prudente. De una democracia fingida y jurídica, a una democracia real y vigorosa en la que haya justicia y libertad. De una ciencia éticamente neutra y radicalmente pragmática, a una ciencia responsable y al servicio del hombre. De una tecnocracia sojuzgadora del hombre y asesina del medio ambiente, a una tecnología que haga más fácil y agradable la vida humana. De una cultura elitista y sobre todo hedonista, a una cultura que respete la dignidad de la persona y la promueva a cultivar los auténticos valores del espíritu. De una concepción de la vida radicalmente materialista, a una concepción que fomente la integración, la solidaridad y la convivencia en la paz, en la armonía y en la verdadera felicidad. Debemos luchar por una “postmodernidad” como filosofía, no de la destrucción, sino de la superación de la modernidad. En este caso, “la modernidad debe ser: afirmada en su contenido humano, negada en sus límites inhumanos, trascendida en una nueva síntesis diferenciada y holístico-pluralista»⁶⁵.

Un elemento fundamental de esta superación es, sin duda, el comportamiento moral, porque el hombre necesita una orientación en su vida y un fin que realizar a no ser que se contente con una vida puramente biológica. Para que la humanidad viva situaciones nuevas en las que todos los humanos tengan paz, felicidad, convivencia armónica, se necesita y con urgencia una gran dosis de buena voluntad —y aquí empieza la utopía— porque si todos, quien más quien menos, somos responsables de la situación actual de nuestro mundo, todos debemos colaborar

para que surja el mundo nuevo. Porque nadie aceptará que “vivimos en el peor de los mundos” —Schopenhauer—, ni que «vivimos en el mejor de los mundos» —Leibniz—. Nuestro mundo en “la postmodernidad” será como nosotros lo hagamos. Estamos hechos para lo bueno y para lo bello. Ya Platón tenía como la peor ignorancia la de quien odia lo hermoso y lo bueno, y ama y admite lo que encuentra malo e injusto: «esta discordancia del placer y del dolor con la opinión racional es lo que yo entiendo por la peor ignorancia⁶⁶. La ética es, por tanto, necesaria para nuestra vida. La superación de la modernidad exige nuestra propia superación. De lo contrario, todo quedará en palabras y en deseos. Qué justa la frase de Agustín de Hipona: “Malos tiempos, tiempos difíciles, dice la gente. Pero nosotros somos los tiempos: como somos nosotros, así son los tiempos —*Mala tempora, laboriosa tempora, hoc dicunt homines. Nos sumus tempora, quales sumus, talia sunt tempora*”.

¿Ética y postmodernidad? Sí y no. Porque la “postmodernidad”, a pesar de sus ambigüedades, vaguedades, de sus rupturas, de sus deformaciones, de sus desconstrucciones y de sus demoliciones, no ha logrado erradicar la ética. Sin cursis nostalgias, sin romanticismos obsoletos, tenemos que aceptar una razón realista, verdaderamente ilustrada, que nos devuelva el optimismo y la esperanza que la llamada postmodernidad casi ha logrado arrebatarnos.

Notas bibliográficas

¹ Alla sunt quae in ipsa anima videntur (...) Aliud autem est ipsum lumen quo illustratur ut anima, omnia vel in se vel in illo veraciter intellecta conspiciat: nam illud iam ipse Deus est, De Gen ad litt 31,59 PL 34.479.

² Cfr. ST, 1,87,1, ad 3um.; 1,79,3; *De anima*, a.4.

³ Cfr. L. Amoroso, “La *Lichtung* de Heidegger, como lucus a (non) lucendo», en G. Vattimo -P.A. Rovatti, *El pensamiento débil* (trad. de L. de Santiago), Cátedra, Madrid, 1988, 192-228.

⁴ Cfr. D. Innerarity, *Dialéctica de la modernidad*, Rialp, Madrid, 1990, 55.

⁵ *Kritik der synischen Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt, 1983, 64.

⁶ Cfr. I. Kant: «¿Qué es la Ilustración?», en *Filosofía de la Historia*, FCE., México, 1981, 25.

⁷ J.M. Mardones, *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*, Sal Terrae, Santander, 1988, 31.

- ⁸ Cfr. A. del Noce “L’idea de modernità”, en AA.VV. *Modernità. Storia e valore di un’idea*. Morcelliana, Brescia, 1982, 26 ss.
- ⁹ Cfr. *The language of Postmodern Architecture*, Rizzoli, New York, 1977; *Die Sprache der postmodernen Architektur*, Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart, 1978.
- ¹⁰ Cfr. *Postmodernismus... citado por M.Giubilato*, en AA.VV., *Postmoderno e letteratura. Percorsi e visione della critica in America* (cur.P.Carraveta e P. Spedicato), Bompiani, Milano, 1984, 110-112.
- ¹¹ J. Habermas, “La postmodernidad, un proyecto incompleto», en H. Foster et al., *La postmodernidad*, Kairós, Barcelona, 1986, 19.
- ¹² Cfr. Jiménez Ortiz, A., «A vueltas con la postmodernidad», en *Proyección*, 36 (1989) 297.
- ¹³ La era del vacío. Ensayo sobre el *individualismo contemporáneo*. Anagrama, Barcelona, 1986, 113-114.
- ¹⁴ Cfr. P.A.Rovatti-G.Vattimo, *El pensamiento débil... 14*.
- ¹⁵ J.J. Garrido, «El compromiso cristiano en un mundo cultural en crisis?, en la revista *communio*, Madrid, 11/90 (mayo-abril), 78.
- ¹⁶ Cfr. *Ibid.*
- ¹⁷ *La postmodernidad (explicada a los niños)*, Gedisa, Barcelona, 1987,41.
- ¹⁸ T. Oñate, «Entrevista a J.F. Lyotard», en *Meta 2* (1987), 119.
- ¹⁹ Cfr. P. Rossi, “Idola della modernità”, en AA.VV., *Moderno postmoderno*. Feltrinelli, Milano, 1987, 14-15.
- ²⁰ Cfr. J. Colomer, “Postmodernidad, fe cristiana y vida religiosa», en *Sal Terrae*, 5 (mayo 1991), 412.
- ²¹ Díaz del Río, I: “Postmodernidad y nueva religiosidad», en *Religión y Cultura*, XXXIX (1993), 62-62.
- ²² *Die Baustellen der Postmoderne... citado por J. L. del Barco*, art. «Del ocaso de la modernidad a la sensibilidad postmoderna», en *Pensamiento 49* (1993), n. 194, 203.
- ²³ J. Ma. Mardones, *El desafío de la postmodernidad al cristianismo*, Sal Terrae, Santander, 1988, 11.
- ²⁴ *La postmodernidad... 26*.
- ²⁵ *El desafío de la postmodernidad... 13*.
- ²⁶ G. Vattimo, *Ética de la interpretación*, Ed. Paidós, Barcelona, Bs. As., México, 1991, 190-1991; él mismo escribe en otra obra que es necesario «abandonar toda pretendida fundamentación última, todo metadiscurso omnicompreensivo y superar las racionalidades plurales», *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica de la cultura postmoderna*, Gedisa, Barcelona, 1990, 150.

- ²⁷ “La superación de la metafísica y el pensamiento del límite», en G. Vattimo (comp.), *La secularización de la Filosofía. Hermenéutica y postmodernidad*. Gedisa, Barcelona, 1992, 283.
- ²⁸ G. Vattimo, *El fin de la modernidad...*, 15-17; 149.
- ²⁹ Cfr. A. Natale Terrin, *New Age. La religiosità del postmoderno*. Ed. Dehoniane, Bologna, 1993, 13.
- ³⁰ Id., *Ibid.*, 75-76. (Yo traduzco).
- ³¹ Cfr. M. Ferguson, *The Aquarium Conspiracy. Personal and Social Transformation in Our Time*. Tarcher, Los Angeles, 1987.
- ³² *The Rebirth of the Sacred*, Gateways Books. London, 1984, 144.
- ³³ *Vivere in una nuova coscienza. L'incontro tra Est e Ovest. La spiritualità dell terzo millenio*. Mediterranee, Roma, 1988, 95-96. (Yo traduzco).
- ³⁴ *Y seréis como dioses*. Paidós, Buenos Aires, 1974, 23.
- ³⁵ M.C. Jacobelli, Risus Paschalis. *El fundamento teológico del placer sexual*. Barcelona, 1991, 112.
- ³⁶ *El rostro materno de Dios*. Madrid, 1979, 294-195.
- ³⁷ J. Sotelo, “Modernidad, postmodernidad y teología”, en *Pluralismo socio-cultural*. Universidad de Deusto, Bilbao, 1990, 424.
- ³⁸ O. Mongin: “El apogeo del individualismo», entrevista a Gilles Lipovetsky, en *Diario 16*, 14 de septiembre 1986, III-VI.
- ³⁹ J. Sábada: *Saber vivir*. Madrid, 1984, 83.
- ⁴⁰ *El fin de la modernidad...*, 147.
- ⁴¹ *Le Diable et le bon Dieu*. Gallimard, Paris, 1951, 229. (Yo traduzco).
- ⁴² *La era del vacío...*, 36.
- ⁴³ En H. Foster *et al.*, *La postmodernidad...*, 19.
- ⁴⁴ Quien se interese en conocer la ética discursiva de J. Habermas puede consultar sus obras *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1991; *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Barcelona, 1991. Cfr. *Crítica y utopía: la escuela de Frankfurt* por A. Cortina, Cincel, Madrid, 1985; id., “La ética discursiva», en V. Camps (ed.), *Historia de la ética crítica*, Barcelona, 1989, 111, 533-538; V. O. García-Maryá, *La ética discursiva (análisis y desarrollo de la propuesta ética de Jürgen Habermas)*, Universidad de Valencia, 1990; J.M. Mardones: *Razón comunicativa y teoría crítica*, Universidad del País Vasco, Bilbao, 1985; B. García R., “Ética del discurso en Habermas”, en *moralía*, revista de ciencias morales, v. XV, 1993/3, No. 59 (julio septiembre), 271-292, entre otros.
- ⁴⁵ *Las estrategias fatales*, Anagrama, Barcelona, 1985, 53.

- ⁴⁶ Cfr. J. Habermas, “La modernidad, un proyecto incompleto”, en H. Foster, o.c., 28.
- ⁴⁷ C. Cullen, “Ética y postmodernidad”, en AA.VV., *¿Postmodernidad?*. Ed. Biblos, Buenos Aires, 1988, 154.
- ⁴⁸ Conferencia “Cultura de la conservación y sociedad postmoderna” pronunciada en Madrid, cfr. *Dario ABC*, 27-10-92,60
- ⁴⁹ *El fin del sentido emancipador de la historia*, Barcelona, 1986, 12. (Yo subrayo).
- ⁵⁰ Jiménez Ortiz, A: «A vueltas con la postmodernidad (1): los rasgos de la sensibilidad postmoderna», en revista *Proyección* 36 (1989), 311.
- ⁵¹ Cfr. «The New Sensibility», en *An Essay on Liberation*, Allen Lane, 1989.
- ⁵² González Faus, J.L., *La interpelación de las iglesias latinoamericanas a la Europa postmodernista y a las iglesias europeas*. Madrid, 1988, 22.
- ⁵³ Ya antes indiqué la diferencia entre ética y moral. Si empleo la palabra ética como moral es sencillamente por costumbre pues para muchos la palabra moral sabe a teología. La ética es la reflexión filosófica acerca de la praxis, o, como dice A. Cortina, la ética es la teoría filosófica de la acción y tiene que dar razón filosófica de la moral (cfr. *Ética mínima*. Tecnos, Madrid, 1989, 30-1).
- ⁵⁴ Cfr. P. Sloterdijk: *Kritik des synischen Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt, 1983.
- ⁵⁵ A. Cortina, o.c. 95; allí expone crítica de Apel. Cfr. del mismo Apel « L'éthique du discours comme éthique de la responsabilité », en *Revue de Métaphysique et de Morale*. 1993, n. 4, 05-537.
- ⁵⁶ A. Hortal «Cambios en los modelos de legitimación», en AA.VV. *Los valores éticos en la nueva sociedad democrática*, 31, citado por A. Cortina, o.c. 168.
- ⁵⁷ *Decadencia de lo humano*, Barcelona, 1985, 9. Cfr. D. H. Meadows, *Más allá de los límites del crecimiento*, Madrid, 1993.
- ⁵⁸ H. Küng: *Proyecto de una ética mundial* (trad. G. Canal Marcos), Trotta, Madrid, 1992, 23.
- ⁵⁹ O.c.,31.
- ⁶⁰ *Ibid.*, 46-47.
- ⁶¹ *La postmodernidad (explicada a los niños)*, Gedisa, Barcelona, 1987, 41.
- ⁶² *Proyecto...*, 39.
- ⁶³ A. Glucksmann: *El undécimo mandamiento*. Península, Barcelona, 1993, 239.
- ⁶⁴ *Id.*, *ibid.*, 18. El libro de Glucksmann se titula *El undécimo mandamiento*, que es “que nada de lo inhumano te sea ajeno”, 19
- ⁶⁵ H. Küng, o.c., 40; cfr. 37.
- ⁶⁶ *Leyes*, I.III, 689a.

LA PERSONA HUMANA COMO REALIDAD ONTOLÓGICA DEL DERECHO

Yoleida Vielma Mendoza

Departamento de Derecho Privado
Universidad de Los Andes
Mérida - Venezuela

Resumen

La autora expone un análisis de la persona humana y su natural esencia que es la dignidad. La dignidad expresa socialmente el inestimable valor en sí de la persona humana, que el hombre adquiere con su nacimiento y conserva hasta la muerte. La dignidad no expresa superioridad de un hombre sobre otro sino de todo hombre sobre los seres que carecen de razón y sobre las mismas cosas. La persona es especialmente valiosa en sí misma. Las cosas tienen utilidad; las personas, en cambio, dignidad.

Palabras clave: persona humana, derecho, dignidad, realidad ontológica, igualdad, valores.

THE HUMAN BEING AS AN ONTOLOGICAL REALITY OF LAW

Abstract

The author expounds an analysis of the human being and his/her natural essence, which is dignity. Socially, dignity means the incalculable value of the human being, which man acquires at birth and preserves until death. Dignity does not mean superiority of one man over another, but of all man over all the beings that do not have the power of reason and over the same things. A person is especially valuable in himself /herself. Things have a use, whereas persons have dignity.

Key words: human being, law, dignity, ontological reality, equality, values.

La dignidad es la noción que expresa la cualidad ontológica del hombre como ser racional y sirve para afirmar la esencialidad de su autodeterminación; es el concepto en que se sintetizan los diversos atributos de la persona y es, por tanto, el núcleo en el que se fundamentan los derechos humanos, como poderes que le son inherentes¹. La vida, la integridad psicofísica, la identidad (afirmada a través del

propio nombre), la libertad, el honor, la intimidad, la propia imagen y la credibilidad de productos del espíritu (derecho moral del autor), sin que pueda pretenderse una catalogación en círculo cerrado, son los atributos personales que requieren de forma depurada una protección jurídica concreta. El catálogo de los derechos de la personalidad se encuentra en continúa expansión como consecuencia del desarrollo de la conciencia social y en conexión con las amenazas a que está sujeto el individuo.

La dignidad es un concepto tan viejo como el hombre mismo, que expresa socialmente el inestimable valor en sí de la persona humana. Dignidad que el hombre adquiere con su nacimiento y conserva hasta la muerte. La dignidad no expresa superioridad de un hombre sobre otro sino de todo hombre sobre los seres que carecen de razón y sobre las mismas cosas. La persona es especialmente valiosa en sí misma. Las cosas tienen utilidad; las personas, en cambio, dignidad.

En tal sentido, toda persona humana, en virtud de su dignidad posee y es, en todo caso, acreedora de unos derechos fundamentales que deben serle reconocidos², por lo que resulta evidente que el Derecho de las sociedades modernas civilizadas deberán propender, sobre todo, a garantizar la persona humana y realzar la dignidad de la misma en la forma más completa posible, toda vez que el Derecho ha sido creado para el hombre y éste, en última instancia, es su único destinatario³.

Para el maestro italiano De Cupis, la persona está en el centro del Derecho, siendo el Derecho privado su primer centro de irradiación. Para el insigne autor, el hombre conserva su valor —que es un valor particular correspondiente a la particular dignidad de “hombre”, a la autonomía de su fin individual, a su libertad—, lo conserva también en el orden actual del Derecho positivo⁴. En este mismo sentido se expresa Don Federico De Castro para quien el concepto de *persona* está envuelto de un significado institucional, significado institucional que puede observarse directamente en el derecho de la persona e indirectamente en todo el Derecho. Dice el maestro De Castro, “se deriva del valor intrínseco de la persona, de su especial dignidad, de su carácter de ser con propios fines, que el Derecho tiene que respetar y debe proteger”⁵.

El Derecho proporciona, pues, un sólido muro protector a la persona humana; y este muro defiende su doble ser: físico y moral; y más aún, su ser real e incluso el aparente, la simple apariencia, por tanto, de su dignidad. Para De Cupis no es posible entender el valor que el Derecho atribuye a la persona humana si no se percibe el encuentro entre la persona y el Derecho⁶.

El Derecho cumple una función social y de protección a la persona, y para que esa función protectora del Derecho sea eficaz, la persona humana, como eje central del Derecho civil, debe estar amparada en su doble condición de ser biológico y social, de tal manera que pueda subvenir a sus necesidades de orden material y espiritual, razón por la cual la norma deberá garantizar no sólo su vida e integridad física, sino también la utilización y empleo de aquellos bienes —materiales e inmateriales— mediante los cuales el individuo satisface las exigencias que le impone su vida vegetativa y de relación⁷. Parafraseando al maestro italiano “el Derecho defiende a la persona humana en su doble ser, físico y moral y debe ser valorado con atento examen positivo cuánto se extiende esa protección”⁸.

La persona —humana— es la gran protagonista del Derecho y de todo lo jurídico⁹, protagonismo que fue resaltado brillantemente por Don Federico De Castro en el estudio sistematizado y pormenorizado que llevó a cabo sobre el “*Derecho de la persona*”, resaltando la situación de la persona tanto en el ámbito social, como en el Derecho¹⁰. Decía el ilustre maestro, “la ciencia del Derecho, en especial la civilista y muy particularmente la ciencia jurídica española, tienen como una de sus tareas más propia y exigente la de acentuar de modo eficaz el significado básico, general y decisivo que para toda la organización jurídica tiene la adecuada consideración jurídica de la persona”¹¹. Siendo por tanto, en virtud de ese protagonismo de la persona en el Derecho, que rige en materia de responsabilidad civil el principio de la “reparación integral del daño a la persona”¹². El objeto o materia jurídica del Derecho de la persona es la misma persona, y puede ser definido como: el conjunto de normas que directamente regula la situación de la persona como tal en el ordenamiento jurídico civil. Tiene un ámbito propio, que puede ser delimitado dentro del general del Derecho civil; es el de la situación y poder de la persona como tal persona; y está informado también por especiales ideas o principios. Para los autores, el valor central que por sí tiene la persona en el Derecho privado explica la confusión y falta de claridad de su concepto en la doctrina, pues necesariamente han de repercutir sobre él las distintas concepciones de la vida.

Protagonismo que se revela en la calidad de sujeto¹³ de todas las relaciones jurídicas y personales que ostenta, y en la sumisión a ella de todos los demás bienes y valores jurídicos. Y precisamente, atendiendo a este papel, el ordenamiento jurídico correlativamente dispensa una protección que garantiza esa doble realidad jurídica, mirando a la persona como sujeto de derechos y relaciones, así como todo aquello que tiene que ver con su entorno¹⁴. Protagonismo que va hacia una dimen-

sión superior y especial, distinta de las anteriores, donde se manifiesta en su propia entidad y en todo su valor y dignidad, sencillamente como persona¹⁵, susceptible en tal calidad de sufrir agresiones físicas o morales desde el exterior y, por tanto, necesitada de protección en esa misma acepción y terreno¹⁶. Al decir de López Jacoiste, la persona, antes que “tener”, y además con rango mucho más primario, necesita ver protegida la realidad de su “ser”, pues en esa realidad radica la ontología de la persona, a la que el orden jurídico ha de asumir y mantener en calidad de presupuesto básico. “Se trata así del reconocimiento del hombre como sujeto de derechos y de dar efectividad a las consecuencias que tal reconocimiento lleva consigo”¹⁷.

Pero para que el Derecho cumpla con la función de protección¹⁸ alegada tiene que darse una actuación que lesione los derechos y bienes materiales-inmateriales que conforman el patrimonio de la persona¹⁹. Decía Felipe Clemente De Diego en 1929, que el patrimonio representa la esfera del poder de la persona, como manifestación de fuerzas ético-jurídicas, comprendiendo toda clase de derechos, incluidos los de la personalidad; pero advertía que, en un sentido más concreto (estricto), el concepto atiende sólo a los derechos que tienen un valor pecuniario²⁰. Idea que hoy está plenamente superada²¹. Don Federico De Castro, en 1952, decía:

*“Doctrinalmente, la cuestión carece de dificultades desde que se abandona la idea de un derecho subjetivo de la personalidad y se atiende sencillamente a lo protegido, al cómo y al porqué de la protección. La persona, al ser reconocida jurídicamente, alcanza una situación jurídicamente amparada, que se manifiesta inmediatamente en los derechos subjetivos de la personalidad, en variadas facultades y, ante todo, en un deber general de respeto”*²².

En tal sentido afirma Hegel, “por ello el imperativo jurídico es: sé persona y respeta a los otros como persona”²³. Los mandatos de la norma jurídica, a diferencia de lo que ocurre en las leyes naturales —donde el Derecho viene a ser en el mundo moral como la impenetrabilidad en el físico— no se cumplen de manera ineludible; por el contrario, la particular naturaleza ontológica de la norma jurídica está demostrando que para que la norma secundaria contenida entre a funcionar, necesita que el precepto normativo primario haya sido desconocido o violado. Tales prescripciones establecidas en la norma y analizadas desde el punto de vista de las personas que constituyen sus destinatarios, originan a favor de las mismas

facultades o derechos subjetivos²⁴, que otorgan a dichos sujetos la posibilidad de determinar jurídicamente, en ciertas situaciones previstas por la regla jurídica, el deber de una especial conducta en otras u otras personas. Sostiene Castán, que el derecho subjetivo equivale al poder exclusivo conferido a una persona para actuar en su propia ventaja la tutela jurídica. De tal manera que estas facultades o derechos subjetivos que ostentan todos los entes reconocidos como persona en un sistema jurídico cualquiera, hacen posible el despliegue, bajo el amparo del orden jurídico, de la actividad que necesariamente deben desarrollar los seres humanos para la consecución de los fines que les impone su naturaleza biológica-social.

La *persona* se constituye así en el núcleo sobre el que recae un conjunto de derechos y también de deberes debidamente tutelados por la protección jurídica que le confiere la norma. Por lo que la inobservancia de algunas de las prescripciones normativas por algunos de los sujetos sometidos a la misma se traduce necesariamente, al considerar dicho fenómeno desde el punto de referencia de las personas, *en la violación de algunos de los derechos subjetivos* que componen lo que se ha llamado la *esfera jurídica de la personalidad*. Los bienes que integran el patrimonio estrictamente personal de la persona son los denominados “bienes de la personalidad”, que son los distintos atributos que conforman su propia esencia y con los que despliega su potencialidad como ser revestido de dignidad irreductible, y que garantizan al sujeto el señorío sobre una parte esencial de la propia personalidad.

El ser humano desenvuelve su ciclo vital y desarrolla su personalidad mediante la satisfacción de una serie compleja de necesidades fundamentales que implican el uso y disfrute de un conjunto de diversos bienes. Su uso (goce y disfrute) constituye presupuesto indispensable para el desarrollo del hombre como ser personal, principio fundamental amparado en las modernas Constituciones, que esbozan las líneas maestras para una *protección integral de la persona humana*.

Se acude así a la categoría de los *derechos de la personalidad*²⁵ cuando se produce un ataque o vulneración de los mismos, siendo éste uno de los principales rasgos distintivos de los derechos de la personalidad, afirmándose que tales derechos presentan un matiz no declarativo en su existencia, esto es, no se ponen en juego y despliegan la totalidad de su contenido sino cuando son atacados por los demás o por el Estado. En este supuesto es cuando el particular los invoca a fin de que se declare, entonces sí, judicialmente, la necesidad de que los demás se abstengan o realicen alguna concreta conducta para reponer la situación a su

estado inicial. Se ha observado por algunos autores, que efectivamente, el derecho subjetivo despliega sus efectos únicamente después de la lesión inferida a los mencionados bienes, pero no con anterioridad²⁶. Hay agravio sólo cuando el conjunto de derechos que componen la esfera jurídica de la persona aparece menoscabada por el hecho de otra. Hecho ilícito, relación causal, imputabilidad no son más que etapas lógicas de la vía que elige el Derecho para determinar cuándo una persona ha sufrido la violación de la garantía establecida a su favor por la norma jurídica y cuándo deberán entrar a funcionar, en consecuencia, las medidas que arbitra la misma para reparar los efectos del acto agravante.

Para el Derecho civil la persona no es exclusivamente el titular de derechos y obligaciones o el sujeto de relaciones jurídicas²⁷. Si esta rama del ordenamiento jurídico se caracteriza por ser la dedicada a la persona en sí misma considerada, debe ocuparse de la protección de sus atributos físicos y morales, de su libre desarrollo y desenvolvimiento. No se trata de un Ordenamiento regulador de determinadas situaciones o actividades de la persona, sino de las expresiones más profundas y arraigadas del ser humano y, por ello, de mayor participación comunitaria. El Derecho civil contempla los aspectos más privados del *libre desarrollo de la personalidad* que consagra la Constitución. Razón por la que se admite que todo Derecho se ordena, de alguna manera, al logro y desarrollo de los fines del hombre, ya individualmente considerado, ya en su dimensión social. Sin embargo, el Derecho civil examina y reglamenta las situaciones y relaciones jurídicas más básicas y generales de la vida, en las que fundamentalmente toda persona puede encontrarse (nacimiento, muerte, familia, propiedad, autonomía privada, responsabilidad). En estos términos ha de comprenderse la afirmación general de que el Derecho civil aparece como ordenación jurídica referida a la persona y sus derechos²⁸.

De ahí que se afirme que los derechos de la personalidad son los derechos supremos del hombre, los que le garantizan el goce de sus bienes personales: el goce de sí mismo, la actuación de sus propias fuerzas físicas o espirituales. En tal sentido, para De Cupis, los derechos de la personalidad son aquellos que tienen por objeto los bienes más elevados de todos los susceptibles de señorío jurídico y que tienen para la persona mayor precio que cualquier otro²⁹.

Estos derechos constituyen, en un estado previo al orden jurídico, atributos inherentes a la condición de persona (cualidades o bienes de la personalidad) que el

Derecho positivo debe reconocer y postular”³⁰. En este mismo sentido se manifiesta Lacruz Berdejo, para quien los derechos de la personalidad son aquellos que pretenden garantizar a la persona, ya no sujeto de Derecho, ni tampoco objeto, sino simplemente *persona*³¹, nada más y nada menos que el goce y respeto de su propia entidad e integridad en todas sus manifestaciones físicas y espirituales. Siendo su fundamento último la dignidad de la persona humana, en función de la cual quedan comprendidos y justificados todos aquellos, pues su propio objeto es, la defensa de tal dignidad, cuyo respeto y desarrollo es, a su vez, fundamento del orden político y de la paz social.

Atendiendo a esa función, los derechos de la personalidad³² gozan en las sociedades políticas modernas, casi de modo universal, de la protección superior que el Derecho constitucional les brinda. La teoría del Estado de Derecho y el moderno constitucionalismo cuentan, como doctrina ya indiscutible, con la idea de que el ser humano goza de una serie de derechos fundamentales e inmanentes que, como tales, quedan fuera del poder del Estado y de sus órganos y deben ser, por ello, objeto de una salvaguardia especial e incluso de catalogación y reglamentación particulares. Como corresponde a la naturaleza primordial de esos derechos, su consagración y enumeración se suele insertar con carácter programático en Constituciones o Leyes fundamentales, y reciben denominaciones variadas, así la más frecuente es la de derechos humanos, también se habla de derechos del hombre, derechos fundamentales.

No se trata, pues, de una absoluta identidad, sino de una recíproca interdependencia. Por un lado, la formulación iuspública de que no pocos derechos humanos o derechos fundamentales alcanzan también, atendida la generalidad de los textos legales, a la esfera de las relaciones privadas. Un texto constitucional o internacional que consagra, por ejemplo, el derecho a la persona, el respeto de su vida privada (este es el caso del artículo 8 de la Convención Europea de 1950), afecta tanto a las relaciones del individuo con el Estado como a las que vincula a aquél con otras personas. Los derechos humanos tienen así un carácter ambiguo, en cuanto se manifiestan dentro de la relación individuo-Estado o de la relación individuo-individuo.

De “derechos fundamentales” hablan los constitucionalistas y filósofos del Derecho, con frecuencia como sinónimo de “derechos humanos” y aún de “libertades públicas”. Para algunos se denomina “derechos fundamentales” a los derechos

públicos subjetivos (exigibles o ejercitables frente al Estado, que debe garantizarlos al individuo) reconocidos por la Constitución. Desde esa perspectiva, los derechos fundamentales son de Derecho público, frente a los de la personalidad, propios del Derecho civil (que los regula y los tutela).

Si bien es cierto que hasta hace poco esa protección y garantía había estado bajo el ámbito del Derecho público, en los textos constitucionales, que proclaman el respeto a la persona, sus derechos y libertades, se hace necesario resaltar que esa protección antigua e ilimitada de la persona comenzó en el Derecho público, con solemnes enunciados en Constituciones y Declaraciones de derechos del Hombre (casos americano de 1776, y francés de 1789), y a través del Derecho administrativo y del Derecho penal).

Los ordenamientos civiles limitaron durante mucho tiempo su tutela a la simple indemnización cuando se produjeran perjuicios derivados directamente de una lesión o algunas de aquellas manifestaciones físicas o espirituales de la persona, lo que también dejaba un amplio campo desprotegido. Esto llevó el ánimo del legislador civil a la necesidad de regular los derechos de la personalidad y su especial tutela desde una perspectiva nueva y más amplia, a veces de forma unitaria, aunque no siempre total u omnicomprendiva. Así lo intentó con sorprendente sentido de anticipación y modernidad el primer proyecto de Código civil español de 1821, influido por la filosofía política de la Constitución de Cádiz. Luego, y con antecedente en el Código civil portugués de 1867, se ocupan del tema, parcial y pobremente todavía, el BGB alemán y el Código suizo, y más recientemente el italiano de 1942, de forma más amplia y moderna aunque no completa.

Sin embargo, hoy se ha extendido hacia el campo del Derecho privado la preocupación por la defensa de la persona, porque con visión más amplia se la sitúa no sólo en relación con el Estado, sino también en relación con las demás personas.

Hay que decir brevemente, que para los cultivadores del Derecho público, los derechos de la personalidad presentan una problemática distinta de la que poseen para el Derecho privado. Aquéllos ponen el acento en la fundamentación ética, filosófica y política de tales derechos, mientras que los últimos hacen grandes esfuerzos para encajarlos en las categorías tradicionales en que siempre se han desenvuelto en el estudio de los derechos patrimoniales, concretamente en el derecho subjetivo, entendido como poder jurídico reconocido o concedido por la norma a la persona (física o jurídica), que le permite una actuación lícita sobre un objeto del mundo exterior, o la exigencia a otra persona de una prestación, en

ambos casos para la satisfacción de intereses dignos de tutela, confiando su defensa y protección al titular de este poder.

Bajo el planteamiento de esta cuestión, y en general del de todo el tema de los derechos de la personalidad subyace una cuestión previa de orden filosófico, concretada en la dualidad iusnaturalismo-positivismo. Para aquella dirección doctrinal, los derechos de la personalidad —sean uno, sean varios— tienen su sede primaria en el Derecho natural y existen aún en el caso de que el Ordenamiento positivo no los reconozca o incluso los vulnere abiertamente. Para un positivista, por el contrario, la cuestión estriba en hallar la naturaleza y fundamentos de esos derechos sin recurrir a otras instancias ajenas al Derecho positivo

Ese deber de respeto, esa facultad de exigir el cese de toda perturbación, el poder sobre los atributos cuando no aparezca expresamente recogido por el ordenamiento jurídico, se fundamentará en los principios generales del Derecho, informadores, entre otras misiones, de la vida jurídica de la comunidad, entre los cuales figuran los constitucionales, que proclaman el respeto a los derechos inviolables de las personas, a su dignidad y al libre desarrollo de su personalidad.

Notas bibliográficas

¹ En tal sentido GALGANO, F., *I diritti della personalità*, Cedam, Milano, 1993, pág. 148.

² Explica RICO PÉREZ, F., “Protección civil de la dignidad personal”, en *Homenaje al Prof. JUAN ROCA JUAN*, 1989, Murcia, pág. 740 y ss. “Es decir que la dignidad intrínseca a todos y a cada uno de los hombres engendra inexcusablemente el hecho de que existan una serie de derechos, con la *dignidad* en cabeza, que son propios de cada persona, de tal forma que no podrían ser desconocidos sin que al mismo tiempo su esencia fuese alterada y, por consiguiente, la persona degradada en su calidad de ser humano”.

³ L. 2, D. De st. hom., 1, 5; “cum igitur hominum causa omne jus constitutum sit”, Hermogeniano.

⁴ Ante tal afirmación explica DE CUPIS, “La persona humana”, en *RDP*, 1957, pág. 863 y ss, “La criatura humana emerge en el mundo de las relaciones jurídicas como sujeto de las mismas; y siempre está en él la aptitud de asumir esa condición. Lo cual quiere decir que el hombre, sólo por serlo, está provisto por el ordenamiento con una capacidad virtual o potencial, que constituye como una primera vestidura jurídica impuesta a su humana sustancia. Pero, ciertamente, esta primera envoltura por sí sola carecería de una actual e inmediata utilidad si la realización de esa aptitud, es decir, su traducción en resultados actuales quedara remitida sólo a lo incierto y al futuro. Pero no es así: a la primera envoltura se le añade otra, que enriquece al hombre, desde el momento que se separa

del seno materno, con la capacidad actual de sujeto respecto a algunas relaciones fundamentales. Puesto que tanto una como otra de esas envolturas no tienen más presupuesto que el de la terrena existencia del hombre, ambas realizan juntas aquel postulado ético de la igualdad jurídica, que corresponde al fundamental valor personal ínsito en todo individuo, a la igualdad de las primeras exigencias humanas. En otras palabras: la personalidad humana, que es la común dignidad de los hombres, se convierte en el plano jurídico en una posición de igualdad jurídica, por lo cual cada hombre, por ser persona en sentido jurídico y estar provisto de ciertos derechos fundamentales (innatos), es igual a todos los demás. Este resultado tiene un evidente valor ético-social”.

⁵ Para un estudio profundo sobre el Derecho de las personas, recomendamos la brillante obra de Don Federico DE CASTRO, *Derecho civil de España*, t. I-II, Reedicción de los dos volúmenes publicados en 1949 y 1952 a cargo de DÍEZ-PICAZO, Civitas, Madrid, 1984.

⁶Vid. DE CUPIS, *op. cit.*, pág. 870 y 871.

⁷ BREBBIA, R. H., *El daño moral. Doctrina- Legislación y Jurisprudencia*, Editorial Bibliográfica Argentina, Buenos Aires, 1957, pág. 22.

⁸ Para DE CUPIS, “La persona humana...”, *cit.*, pág. 870. “Este examen positivo nos hace conocer que la persona está protegida también contra la verdad de los hechos deshonrosos, es decir, contra los ataques de la verdad desdoronadora de su dignidad; y no sólo esto, sino que esta defensa contra el conocimiento de la verdad personal se extiende a la verdad no deshonrosa, por aquella exigencia de general reserva que corresponde al celoso sentido de la propia individualidad”.

⁹ En palabras de CASTAN TOBEÑAS “Precisamente el Derecho existe por causa del hombre, y es éste el sujeto primario e indefectible del Derecho privado, al igual que del Derecho público” (CASTAN TOBEÑAS, *Derecho civil español, común y foral*, 13ª ed. t. I, vol. II, a cargo de José Luis de los Mozos, Reus, Madrid, 1982, pág. 343). Decía Don Federico DE CASTRO, *Derecho civil de España...*, *cit.*, pág. 27, “La persona y su mismo concepto no son creación del Derecho, existen fuera de él, y con su propio significado es aludido o utilizado por la norma”.

¹⁰ Según DE CASTRO, el Derecho de la persona no puede tener un valor institucional independientemente, mientras que la misma persona permanezca absorbida totalmente dentro de alguna organización social. Colocada la persona en el primer lugar del Sistema del Derecho privado, se logrará impedir sea reducida a elemento o parte de cualquier comunidad o a circunstancia de una figura jurídica y se recordará que *hominum causa omne ius institutum sit* (D. 1,5, 2) (*op. cit.*, pág. 10 y 18).

¹¹ DE CASTRO Y BRAVO, *op. cit.*, págs. 20 y ss.

¹²“Y ello es así pese a que históricamente la persona perdiera protagonismo en importante medida. Las Constituciones modernas corroboraron el rol principal de la persona en el contenido y desarrollo del Derecho. El Derecho civil se configuró ya en su origen como el Derecho de la persona, constituyendo ésta no sólo la primera realidad institucional del Derecho civil, sino su eje mismo y su entraña. Por ser la persona la primera realidad lógica e institucional del Derecho es por lo que el Derecho civil se presenta como el Derecho central de la organización jurídica Sin embargo, esa esencia propia del Derecho civilizado se fue purgando y reduciendo paulatinamente, en su evolucionar

histórico, hacia una contemplación particularizada de la persona, y se decantó hacia una de sus dimensiones: la patrimonial; patrimonializándose en demasía el Derecho civil a través de una injustificada exaltación de los fines puramente materiales de la existencia, por lo que se puede concluir que ya no era el hombre el centro del sistema, sino que éste había sido usurpado unidimensionalmente por el patrimonio” (GARCÍA LÓPEZ, *Responsabilidad civil por daño moral: doctrina y jurisprudencia*. Barcelona, 1990, págs.15 y ss.) Ver también O’CALLAGHAN MUÑOZ, “Sinopsis de los derechos de la personalidad”, en *A.C.*, 1986, pág.1885 y ss.

¹³ Pero no sólo los seres humanos son sujetos de derecho. Pues al lado de la persona física el Derecho concede aptitud para ser titular de derechos y obligaciones a los grupos y a ciertos fines humanos institucionalizados que cumplan con los requisitos legales por él exigidos, nos referimos a las “personas jurídicas”.

¹⁴ En tal sentido se expresa LARENZ, K., *Derecho Civil. Parte General* (traducción y notas Miguel Izquierdo y Macías-Picavea), Editorial Revista de Derecho Privado, Madrid, 1979, pág. 46. “la relación de respeto mutuo que cada uno debe a cualquier otro y puede exigir de éste es la “*relación jurídica fundamental*”, la cual, según esta concepción, es la base de toda convivencia en una comunidad jurídica y de toda relación jurídica en particular. Los elementos esenciales de esta relación jurídica fundamental son el *derecho* (la pretensión justificada) y el deber, así como la reciprocidad de los derechos y deberes en las relaciones de las personas entre sí”.

¹⁵ Dice HANS KELSEN “el individuo humano como entidad zoológico-psicológica escapa de la esfera normativa, y lo que el Derecho llama persona no pasa de ser una creación artificial de la norma jurídica, que no ve en ella más que centro de imputación, construcciones jurídicas de una conducta”. (KELSEN, H., *La teoría pura del Derecho*, 2ª ed., Buenos Aires, 1946, N° 25).

¹⁶ LACRUZ BERDEJO, J.L., *Elementos de Derecho Civil, I*, vol. II, Bosch Editor, Barcelona, 1990, pág. 38.

¹⁷ LÓPEZ JACOISTE, J. J., “Una aproximación tópica a los derechos de la personalidad”, en *ADC*, XII, 1986, pág. 1068.

¹⁸ En tal sentido KELSEN, *ob. cit.*, pág. 57, señala que a *grosso* modo se puede decir que la norma jurídica cumple con la función protectora de los seres humanos (individuos o conjuntos de individuos) a quienes se ha acordado la personalidad, de tal manera que dicha personalidad viene determinada por la conducta externa que deben observar los sujetos sometidos a sus preceptos y que amenaza con imponer una sanción (entendida en sentido amplio) a aquél que infrinja lo ordenado en la misma. Es así que el Derecho trata, ante todo, de que las prescripciones normativas se cumplan de primera intención y, para ello, hace conocer de antemano en qué forma procederá el aparato coercitivo que el Estado pone a su disposición en el caso de que las mismas sean violadas.

¹⁹ Nos dice LARENZ, “La persona tiene “derechos” siempre y solamente en relación con otras personas que son mantenidas por el ordenamiento jurídico en el reconocimiento de esos derechos, o “vinculadas” a éste y a una conducta con ello conforme. Quien no se comporta según ello, quien, por tanto, retiene, sustrae o daña respecto a otro lo que a éste corresponde por derecho, “viola” — en el lenguaje de los juristas— el derecho del otro, obra antijurídicamente. El ordenamiento jurídico

protege al titular del derecho contra perjuicios antijurídicos al ofrecerle la posibilidad de hacer valer su derecho judicialmente y, a continuación, de que se lleve a cabo la ejecución forzosa, y asimismo mediante la imposición de deberes de resarcimiento de daños” (*op. cit.*, pág. 47)

²⁰ DE DIEGO GUTIERREZ, F. C., *Instituciones de Derecho civil español*, t. I, Madrid, 1929, pág. 233..

²¹ Al respecto nos dice el profesor CASTAN “La posición más aceptable y generalizada concibe los derechos patrimoniales como aquellos que forman parte del patrimonio de la persona, esto es, los que garantizan al titular bienes (cosas o servicios) que son pecuniariamente estimables, frente a los no patrimoniales, que garantizan intereses ideales, posiciones o estados no susceptibles de una estimación pecuniaria” (CASTAN TOBEÑAS, *Derecho Civil...*, *cit.*, pág. 37). No obstante, hace notar PLANIOL que sucede a veces que un derecho extrapatrimonial entrañe consecuencias pecuniarias, por ejemplo, el estado de familia que produce el efecto de crear un crédito alimenticio o un derecho de sucesión; y de otra parte, que cuando se viola un derecho extrapatrimonial, la reparación que corresponde al titular del derecho, o sea la de los daños y perjuicios sufridos, se traduce en una suma de dinero. “El titular del derecho -añade Planiol- viene a ser entonces acreedor de una indemnización pecuniaria. El derecho se transforma y toma un carácter patrimonial. Pero el carácter primitivo del derecho sigue, por lo general calificando ese derecho pecuniario, ya que éste continúa siendo intransmisible y no podrá ser ejercitado por los acreedores” (PLANIOL Y RIPERT, *Traité élémentaire*, t. I, ed. de 1950, núm. 360, pág. 158, citado por CASTAN Y TOBEÑAS, *op. cit.*, pág. 37).

²² En este sentido expresaba: “Este mal ambiente, creado en torno al “derecho de la personalidad”, frustrará los primeros intentos de replantear la cuestión sobre la base exacta de la protección jurídica general de la persona. Sin embargo, la realidad se ha impuesto al fin y la jurisprudencia ha reconocido la existencia de daños ocasionados a la persona (no a un especial derecho subjetivo de ésta) y se han admitido acciones para su indemnización. Aceptado el daño de algo, que no es un derecho subjetivo, que es precisamente una cualidad de la misma persona, se acoge implícita, pero necesariamente, la figura jurídica de la situación protegida y el correspondiente deber general de la persona (DE CASTRO Y BRAVO, *op. cit.*, pág. 36).

²³ HEGEL, *Líneas fundamentales de la filosofía del Derecho*, citado por LARENZ, *Derecho civil*, *op. cit.*, pág. 46.

²⁴ Para el estudio sistematizado del Derecho subjetivo recomendamos la obra de CASTAN TOBEÑAS, *Derecho civil español, común y foral*, *cit.*, pág. 11 a 106; También a DE CASTRO, *Derecho civil de España*, *cit.*, t. I, págs. 567 a 599; LARENZ, *Derecho civil...*, *cit.*, pág. 245 y ss, entre otros.

²⁵ Para este punto ESPÍN, D., *Manual de Derecho civil español*, parte general, vol. I, 6ª ed, Madrid, 1978, pág. 353 y ss.

²⁶ La relación de respeto mutuo que cada uno debe a cualquier otro y puede exigir de éste es la “relación jurídica fundamental”, que KANT, en *La Metafísica de las costumbres*, caracteriza de la siguiente forma: “Toda persona tiene legítimo derecho al respeto por sus semejantes y,

recíprocamente, está también obligada a ello frente a cualquiera otra”. La violación de esa relación de respeto mutuo pone en funcionamiento el aparato coercitivo del Estado. Con los conceptos de persona, de derecho (subjetivo), de deber jurídico y de relación jurídica que vincula dos o más persona, están ya enunciados algunos de los conceptos fundamentales de nuestro Derecho privado (LARENZ, *op. cit.*, pág. 46).

²⁷ Cfr. DÍEZ-PICAZO y GULLÓN, *Sistema de Derecho civil*, vol., I, 9ª ed., Madrid, 1997, pág. 324.

²⁸ DE CASTRO, *Derecho Civil de España*, *cit.*, pág. 28 y ss.

²⁹ Nos dice además el autor que “El valor natural que se llama personalidad está en el hombre independientemente de todo orden jurídico; en el orden jurídico se traduce en personalidad jurídica; y en esa traducción se produce también en el orden que es positivo y jurídico conjuntamente” (DE CUPIS, “La Persona humana...”, *cit.*, pág. 863).

³⁰ La inherencia a la persona significa, ante todo, que los derechos de la personalidad corresponden a todo ser humano por el mero hecho de serlo, sin necesidad por tanto, de circunstancias, requisitos o situaciones sociales de orden complementario. Toda persona, en cuanto tal, tiene derechos de la personalidad, que el ordenamiento jurídico debe reconocer de forma general y necesaria (si bien, claro es, dentro de los parámetros axiológicos de convivencia generalmente aceptados y legalmente establecidos). En tal sentido entienden algunos autores que los derechos de la personalidad han de caracterizarse también como *derechos necesarios*, calificación sin embargo que debe ser rechazada por imprecisa y redundante, una vez resaltada la inherencia a la persona de tales derechos. Por el contrario, en la línea desarrollada, es acertada la caracterización del maestro BELTRÁN DE HEREDIA, al hablar de *la esencialidad* de los derechos de la personalidad. La inherencia o esencialidad de los derechos de la personalidad integra dentro de ella la vieja calificación de *derechos innatos*. Dicha calificación desempeñó históricamente, durante los siglos anteriores, un importantísimo papel, frente a la autocracia, frente al absolutismo del poder político. Hoy día, sin embargo, representa más bien una indicación retórica que una calificación técnica propiamente dicha (LASARTE ALVAREZ, *Principios de Derecho civil I*, Trivium, Madrid, 1994, pág. 221.)

³¹ Dice ONDEI, *Le persone fisiche e i diritti della personalità*, Torino, 1965. Decía el maestro DE CASTRO “ ‘Modo de ser’ es la determinación del ser mismo, según sus posibilidades (accidentalidad)... El todo (la persona) no puede, pues, tener como objeto a una de sus partes, cualidades o modos de ser, sino que *es* un todo compuesto de partes, con cualidades esenciales y cuyos modo de ser forman su indivisible existir” (DE CASTRO, “Los llamados derechos de la personalidad”, en *ADC*, pág. 1256).

³² Hoy la doctrina acepta y emplea la expresión “bienes esenciales de la personalidad”, que fue defendida por Don Federico DE CASTRO. Si el mismo DE CASTRO discute la cuestión con ‘ciertas vacilaciones y dudas’, según sus propias palabras en “Los llamados derechos de la personalidad”, “si se acepta la teoría de los derechos de la personalidad, habría que renunciar al concepto técnico de derecho subjetivo y a la debida exactitud

respecto a los de persona y capacidad. Pero advierte, mas el abandono de la teoría, y, sobre todo, del término “derechos de la personalidad” no se podrá hacer sin ciertas vacilaciones y dudas, ya que ello podría suponer quizás un grave peligro. Pues la discusión sobre la protección de la persona y su esfera inmediata ha convertido la frase “derecho de la personalidad” en símbolo de su defensa, y ella, además, expresa bien su aspecto de exigencia frente a la Administración y recuerda su conexión con las ideas libertadoras condensadas en las declaraciones de los derechos del hombre” (*op.cit.*, pág. 1260 y ss).

ELEMENTOS DE LA METAFISICA KANTIANA EN LOS QUE SE FUNDA EL DERECHO¹

Margarita Belandria R.

Centro de Investigaciones Jurídicas
Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas
Universidad de los Andes
Mérida – Venezuela
belan@ula.ve

Resumen

El propósito del trabajo es, por una parte, poner en evidencia la necesidad de superar las posturas iuspositivistas y fundar el Derecho sobre principios racionales, universales y necesarios, y por la otra, examinar los fundamentos racionales ético-jurídicos de la metafísica kantiana, los cuales, según su autor, son conceptos a priori que pertenecen a la estructura racional originaria del sujeto humano y como tal no sólo sirven de estructura al orden moral y jurídico, sino que además le imprimen a éste su necesaria legitimidad.

Palabras clave: iuspositivismo, derecho natural, conceptos a priori, sujeto, ética, moral.

ELEMENTS OF KANTIAN METAPHYSICS ON WHICH LAW IS BASED

Abstract

The purpose of this paper is, on the one hand, to make evident the need to surmount juspositivist postures and base Law on rational, universal and essential principles, and, on the other hand, examine the ethical-legal rational bases of Kantian metaphysics. According to the author, these are a priori concepts that pertain to the original rational structure of the human being and as such, they serve not only as a structure for the moral and legal order, but also give it its necessary legitimacy.

Key words: juspositivism, natural law, reason, metaphysics, a priori legal concepts, human being, ethics, moral.

1) Ni en la antigüedad, ni en el medioevo, cada uno con sus peculiaridades, fue tan acuciante la necesidad de dar un basamento racional al Derecho. En este largo trayecto de la historia domina por completo la creencia en su origen divino. El hecho de que hubiera injusticia en el mundo, de que hubiera déspotas, de

que hubiera guerras, hambre, orfandad y miseria, no desdecía tal aserto. Tales cosas existían precisamente por no actuar de conformidad con el mandato divino: era la *vindicta dei*.

Ahora bien, un fundamento de esa índole —el del origen divino del derecho— no plantea sino que resuelve dificultades: Los gobernantes ejercen su rol con claridad, pues escogidos como son por los designios divinos, les es revelado inequívocamente el camino a seguir, y están dotados de las virtudes necesarias para el desarrollo de sus tareas. Por su parte, los gobernados, no dudan de esa autoridad sobrehumana ni de su natural capacidad para la justicia y contribuyen generosamente con la obediencia.

Fundaciones de esa índole ciertamente resuelven dificultades, pero las resuelven para la razón ingenua. En ausencia de un fundamento divino, para ella todo parece volverse deleznable. Pero esa aparente fragilidad fue resuelta por el iusracionalismo moderno. Al erigirse el sujeto como instancia autónoma que decide según criterios que él mismo establece lo que es verdadero y lo que es falso, no le queda otra vía que fundar el Derecho en las estructuras conceptuales de la propia razón humana.

Sin embargo, hoy en día, insertos en una tendencia que tiene su génesis en el pensamiento de los antiguos sofistas contendientes de la doctrina socrática, iuspositivistas contemporáneos aún sostienen la tesis de que el *derecho* se reduce a unas técnicas cuyo fin último es la simple regulación de la convivencia humana en función de la tranquilidad y el progreso social, sin consideraciones de índole axiológica. Por consiguiente, según este criterio, sólo es posible la existencia del *derecho positivo*, único que puede ser científicamente considerado. Desde este inveterado modo de ver, el derecho positivo no es perfecto ni eterno. Y como mero instrumento que es para el logro de un fin social cualquiera se le juzga sólo con relación a su eficacia, esto es, a si tiene la capacidad para garantizar dicho orden, sin importar el signo ideológico que lo informe. La exclusión de valores absolutos es la característica dominante de la posición iuspositivista. No es pues, obra del positivismo moderno esta tesis —como suele afirmarse—. La misma fue profusamente discutida y acariciada entre los sofistas y es contra ella que descargan su pesada artillería las doctrinas socrática, platónica y aristotélica, las cuales tienen ese origen, a saber, la necesidad de enfrentar racionalmente el escepticismo intelectual y la anarquía moral reinantes² en la época, como resultado de esa equívoca discursividad sofística. Posteriormente Kant emprende la tarea de exa-

minar los fundamentos racionales de esa doctrina iusfilosófica que tiene sus primeros eslabones en el pensamiento socrático.

2) Es indiscutible el hecho de que el hombre es un ser apetitivo por su natural condición de ser menesteroso. Apetece todo aquello que ha de procurarle y asegurarle su bienestar. Pero como todos los hombres generalmente desean lo mismo y en grado sumo, en ese despliegue de la acción tras lo apetecido se entabla una competencia que conduce a la consabida situación en que el hombre se vuelve un lobo contra sus semejantes. Dado que en ese “estado de naturaleza” cada uno está facultado para tomar lo que quiera y que una sociedad así no puede existir porque se contradice consigo misma y por consiguiente se anula, surge la necesidad de asegurar “lo mío” y “lo tuyo”, y ello sólo es posible a través de reglas limitantes de cada apetito individual. Pues como un derecho ilimitado es contradictorio con el fin perseguido —el propio bienestar—, el fin mismo indica los medios para lograrlo. Medios que conducen necesariamente al reconocimiento del derecho ajeno si el fin que se persigue es el bienestar propio.

No es precisamente por bondad —como diría Hobbes— que el hombre admite el derecho ajeno, sino que es la necesidad misma de asegurar el suyo propio lo que lo lleva a transarse y a someterse a una situación reglada, a lo que la tradición jurídica ha denominado “sociedad civil”, que según Kant, es la única que asegura lo que pertenece a cada quien mediante leyes públicas. Nace así el Estado que, en resumidas cuentas, no es otra cosa que la garantía de ese “contrato social”, el cual se reduce en última instancia a la admisión del derecho ajeno y en consecuencia a la restricción del propio.

Resultaría vana la indagación acerca de su naturaleza última si el Derecho es así, sólo *derecho positivo*, es decir, impuesto o estatuido, pues como impuesto que es descansaría finalmente en la mera convención y en el arbitrio del legislador, motivado en el acontecer histórico y en los valores dominantes del momento. Pero por muy variable que el contenido del Derecho sea, relevantes pensadores de la tradición filosófica han visto en él algo de permanente, que subyace a toda legislación positiva y que es justamente lo que ha dado lugar a la pregunta que interroga por el *ser* del Derecho y de dónde deriva su legitimidad. Pues, como sostienen muchos de ellos, parece estar hondamente enraizada en la mente humana una tendencia a buscar algo que persista a través del cambio³. Ya Aristóteles, sin plantearse expresamente esa interrogación, en su *Ética Nicomaquea* (1134.b20) anuncia una “justicia natural”, que tiene en todas partes la misma fuerza y no está

sujeta al parecer humano, mientras que la justicia fundada en la convención y en la utilidad *es semejante a las medidas que son mayores donde se compra y menores donde se vende*.

En esta dirección la tradición filosófica registra diversas respuestas acerca de la naturaleza y validez del Derecho. Una de estas es la que arranca de la versión más antigua de la que tengamos noticia, que esplende en la tragedia griega manifiesta en la aflicción de Antígona, quien contraviniendo la orden de Creonte, ha sepultado a su hermano Polínices. Al ser interpelada por Creonte con motivo a su desacato a la ley, Antígona admite valientemente su responsabilidad con las siguientes palabras: “Sí, porque no fue Zeus quien la promulgó, ni la Justicia que habita con los dioses subterráneos, la que definió entre los hombres semejantes leyes. Ni creía yo que tuvieran tanta fuerza tus pregones como para poder quebrantar, siendo mortal, las leyes no escritas e inquebrantables de los dioses. Pues no son de hoy ni de ayer, sino que de siempre viven, y nadie sabe cuándo aparecieron. Por la infracción de estas leyes no iba yo, temiendo los caprichos de hombre alguno, a pagar la pena entre los dioses”⁴. Esta visión mítico-poética pudiera considerarse como el punto de partida de esa dirección iusnaturalista que se hilvana a través de Sócrates, Platón, Aristóteles, los juristas romanos y los autores medievales, quienes con diversas variantes veían como fundamento de todo Derecho positivo una *ley natural*; noción que mienta una norma invariable como modelo de la mejor manera de organización social.

El *derecho natural* representa así la normatividad perfecta, paradigma de toda legislación positiva. Pero esta concepción ponía el fundamento inmediato de la existencia del *derecho natural* en la razón divina; posteriormente, los iusnaturalistas modernos, enmarcados dentro de esa misma tradición, se encargarían de trasladar ese fundamento a la razón humana. En efecto, el advenimiento del renacimiento, el giro filosófico que reivindica la racionalidad del sujeto y lo convierte en instancia autónoma que no sólo piensa y decide sus acciones sino que se erige como único poseedor de los criterios de verdad, dan lugar a otra corriente que, si bien mantiene el tradicional parecer de que el *derecho natural* es arquetipo del Derecho positivo, en cambio, traslada el origen inmediato del *derecho natural* desde la razón divina a la razón humana. Así pues, según Grocio, la madre del *derecho natural* es la naturaleza humana misma, la cual existiría aunque Dios no existiera. Hobbes, por su parte, concibe la ley natural como un dictamen de la recta razón, pero de la razón falible⁵.

La distinción entre el *derecho* y la *moral* no fue expresamente tematizada en la historia de la doctrina iusnaturalista preleibniciana. Desde la antigüedad el *derecho natural* siempre fue identificado con lo bueno, con lo justo, con la auténtica moralidad. La separación de estos dos planos, que se inicia con Leibniz y concluye con Cristian Thomasius⁶, dio lugar a otra concepción acerca de la validez del *derecho*, la cual encuentra el fundamento inmediato del *derecho* en la *moral*. Kant se mueve en esta dirección, pues encuentra la norma moral como la más primigenia y fundamental y de ella hace derivar el *derecho natural*, que es el que tiene su fuente inmediata en la razón y puede a su vez erigirse en el modelo de una posible legislación positiva. Pues Kant considera que “una legislación positiva, únicamente empírica es —como la cabeza de madera de la fábula de Fedro— una cabeza que puede ser muy hermosa pero que, lamentablemente, no tiene seso” (MC: 38).

Apartándose de la tradición románica —tendencia bien arraigada en el pensamiento alemán—, Kant en la *Metafísica de las Costumbres* (p.54) divide el Derecho en: *Derecho Natural* y *Derecho Civil*. El Derecho Natural es derecho privado y reposa exclusivamente en principios *a priori*, mientras que el Civil es público (estatutario), y procede de la voluntad del legislador. La doctrina kantiana del Derecho es una doctrina del *derecho natural*, considerado éste como aquel que es únicamente cognoscible *a priori*, por la razón de todo hombre. Es, pues, un concepto racional puro práctico (MC 61) y lo define Kant como “el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno puede conciliarse con el arbitrio de otro según una ley universal de la libertad” (MC 39).

Indudablemente, el propósito de toda la filosofía kantiana —tanto especulativa como práctica— está centrado en demostrar la existencia de *principios a priori* los cuales posibilitan, por una parte, el conocimiento de objetos sensibles, y por la otra, *el orden moral y jurídico*.

Entre los exégetas de la doctrina kantiana es generalizada la consideración de que con la crítica de la razón pura —actividad desplegada por el filósofo para discernir el uso puro del uso empírico de la razón—, Kant se propone garantizar a la metafísica en general una marcha segura a través de los conceptos hallados en ese ejercicio crítico. Así, la *Crítica de la Razón Pura*⁷, los *Prolegómenos* y los *Principios Metafísicos de la Ciencia de la Naturaleza* se ocuparon de los conceptos necesarios para el conocimiento de objetos, en general, mientras que la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* y la *Crítica de la Razón*

Práctica constituyen el fundamento para el desarrollo sistemático de la esfera de la libertad que se lleva a cabo en la *Metafísica de las Costumbres*⁸.

Ahora bien, un detenido análisis de la *Crítica de la Razón Pura* nos deja la convicción de que el esclarecimiento que Kant hace de ella es una muy meditada preparación para el posterior despliegue de su doctrina moral —ética y jurídica (B368)— la cual parece ser el centro de sus atenciones en sus indagaciones metafísicas. En este sentido Alberto Rosales⁹ sostiene que, Según Kant, la Filosofía en general es primeramente una sabiduría práctica acerca de los fines más altos de la razón humana, a saber, sobre la moralidad como condición de ser dignos de la felicidad, así como sobre las condiciones de su realización: Dios y la inmortalidad del alma. Esta sabiduría estaría contenida en sus tres obras éticas (FMC, CRPr, MC) y al servicio de ella estaría luego el sistema de la filosofía especulativa (CRP), para asegurar la sabiduría práctica a través de la limitación del conocimiento especulativo a priori. Además, sostiene Rosales, la *Crítica del Juicio* estaría también al servicio de esa sabiduría práctica, en tanto ella muestra cómo la necesaria consideración teleológica de la naturaleza hace comprensible la posibilidad de realizar la moralidad¹⁰.

Suele decirse y tener por cierto que Kant elaboró o impuso una moral, y además, represiva. Tal creencia no sólo es un infundio sino que revela un desconocimiento de su doctrina. Su vasta tarea se limitó investigar y descubrir las bases racionales de la doctrina moral ya existente en la tradición y que hunde sus raíces en el pensamiento de los filósofos griegos, considerándola solamente como una posibilidad fundada en el lado racional del hombre. Pues él sostiene que si ha de haber una ley que sea obligatoria, ésta tiene que ser universal y necesaria, y en consecuencia, no puede derivar de principios empíricos, que son particulares y contingentes, porque de ser así, provendría del gusto o de la conveniencia de quienes mayor poder tuvieran para imponer su punto de vista, y de ese modo carecería de legitimidad, pues con el mismo derecho con que se implanta un régimen, se implantaría otro cuyos postulados fueran totalmente opuestos. El resultado sería el dominio de la subjetividad y, por consiguiente, el caos. Una sentida preocupación por el destino humano y la inconsistencia de una *moral* y un *derecho* de traza empírica lo mueven a hacer esa reflexión crítica que desemboca en el “descubrimiento” de una ley moral invariable, que no es un postulado sino el fáctum más importante de la razón práctica. Ese fáctum —la ley moral— es para el sujeto humano un imperativo categórico: un *principio a priori* en el cual se fundan tanto el orden moral como el orden jurídico (MC:239). Y es un

imperativo categórico para la especie humana porque el hombre por su dualidad (sensible-inteligible) puede resistirse a ella y evadir su cumplimiento¹¹.

En la actualidad una sostenida meditación acerca de los fundamentos filosóficos del Derecho nos lleva obligadamente a Kant, cuyo lúcido esfuerzo desde sus primeras reflexiones críticas estuvo cifrado en el ancestral anhelo de unificar racionalmente los principios que informan la angustiosa diversidad de las leyes jurídicas (B358). Pero no solamente el Derecho puede resultar beneficiado de un examen a la luz del pensamiento kantiano, sino todo conocimiento con pretensión de validez científica. En palabras de Heidegger, “Toda aquella época es impensable sin el espíritu de Kant. Su obra es grande y noble y se encuentra confirmada por la crítica creadora ejercida sobre ella; influye a través de todo, incluso a través de la fuerza transformadora que irradia de ella”.¹²

3) El acceso a la doctrina ética kantiana exige previamente poner de relieve algunos datos que él no tematiza de manera expresa sino que acepta como elementos primarios, es decir, como punto de partida en la edificación de su sistema moral:

3.1) En primer término la concepción de una naturaleza ordenada de acuerdo a fines inteligibles, esto es, “el orden teleológico de la naturaleza” (tanto física como racional). Ya en el primer capítulo de la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* se apoya en ese orden teleológico para demostrar que la razón no está destinada solamente a la consecución de la felicidad — para ello le hubiese bastado el puro instinto si la felicidad fuera el fin último del hombre— sino que la razón tiene como propósito otros fines superiores, a saber, la distinción de lo que en sí es “malo” o “bueno” para convertir a este último en la condición suprema de todo lo demás (CRPr.68). El uso del término *naturaleza* en la doctrina kantiana amerita una explicación: para Kant, la naturaleza es, en un sentido general, “la existencia de cosas bajo leyes” (CRPr: 49). Él interpreta dicho término de tres maneras: como lo que aparece desde sí y se opone al yo, —pues la *yoidad*, como dice Heidegger, no es un privilegio de todo ente sino sólo de aquél que conoce y percibe—. Esa es la naturaleza física. Pero además de ella, hay una naturaleza de los entes racionales en cuanto tales (naturaleza racional), la cual está contenida en la *naturaleza sensible*, que es la existencia de esos entes bajo leyes empíricas condicionadas; y la *naturaleza suprasensible*, que es la de la existencia de dichos entes bajo leyes independientes de toda condición empírica (CRPr: 49).

3.2) Derivado del anterior está el presupuesto de la *perfectibilidad humana*. Pues, contrariamente a los sofistas, Hobbes, Maquiavelo y otros, quienes apuestan más a la perversidad del hombre, Kant, de algún modo heredero de las tesis socráticas, sostiene que a pesar de que el ser humano es “retorcido” y con tendencia al mal —como consecuencia de su dualidad—, no obstante, es mejorable, guiado por los principios prácticos a priori. Esto confirma el criterio socrático de que la sabiduría como máxima virtud perfecciona al hombre, en tanto que el mal es resultado de la ignorancia.

3.3) En cuanto a *la libertad*, si bien Kant hace de ella objeto de una investigación teórica para hallar sus fundamentos sólo encuentra sus efectos, mas no cómo pueda ser ella misma posible, y por tal motivo no le queda otra vía que postularla. Es pues la libertad uno de los presupuestos más primigenios en la estructuración de su sistema moral.

3.4) La *dualidad del sujeto humano*: en tanto fenómeno y como nómeno, lo cual le permite afirmar al menos “como pensable”, que el hombre posee una voluntad que puede llegar a ser determinada por la ley moral. Pues Kant distingue entre “pensamiento” y “conocimiento”. Así, en la nota a BXXVI dice que el “conocimiento” implica poder demostrar su posibilidad a priori o empíricamente, mientras que el “pensamiento” está liberado de ese requisito, basta que sea lógicamente posible, es decir, que la razón no entre en contradicción consigo misma, como sería por ejemplo, pensar un círculo cuadrado. En cambio no hay contradicción lógica en el pensamiento de un centauro o una sirena.

3.5) Subyace también en dicha doctrina la creencia en la bondad de la razón pura (FCM: 34). Lo racional es bueno y perfecto (CRP: 46). El mal es una consecuencia de la sensibilidad y la finitud del hombre, de las cuales surge la oposición y la resistencia a la moralidad racional. Esto nos conduce a pensar que si el hombre fuera pura razón y careciera de sensibilidad, —es decir, de las capacidades de sentir y desear—, perdería todo sentido no sólo cualquier intento de diferenciación entre el bien y el mal, sino tanto la legislación ética como la jurídica, pues ambas son una consecuencia necesaria de su naturaleza sensible. Los que siguen son dos presupuestos aún más discutibles hoy en día:

3.6) La *estructura universal de la razón*. Kant supone que la estructura de la razón es *una* (MC: 7), permanente y eterna, no está sujeta a las contingencias históricas. Potencialmente la estructura racional del hombre antiguo, del medieval, del moderno y del contemporáneo, es idéntica; e idéntica será la del hombre

del futuro sin importar los millones de años que puedan separarlo del presente nuestro. Lo que variaría en cada caso sería la mayor o menor ampliación de sus campos de fenómenos, pero el *substratum* racional será siempre idéntico. Está implícito en ello que la razón es siempre “razón social”; pues ella, sin perder su estructura originaria, se desarrolla y evoluciona según el acontecer histórico, y eso explicaría las distintas *cosmovisiones* presentes en las distintas culturas. Kant admite además la posibilidad de existencia de otros seres racionales que participen de la misma estructura racional del hombre, tesis en la cual se han afianzado algunos para afirmar ingenuamente que Kant “creía en los extraterrestres”, sin advertir que este es un supuesto necesario gracias al cual Kant pudo admitir la existencia de Dios como una necesidad de la razón práctica para que pudiera tener algún sentido la acción moral.

3.7) *La transparencia de la razón para consigo misma.* Kant tiene la convicción de que la razón mediante el ejercicio crítico puede “verse” a sí misma, y que el conocimiento hallado mediante este procedimiento tiene suficiente garantía de certeza, sin que haya que recurrir a ninguna otra instancia para constatarlo. Esa transparencia radica en la conciencia que la razón tiene de sí misma que le dice cuál es el buen uso de la razón y cuál es el mal uso con el que ella podría engañarse. Pues Kant estaba convencido de que este supremo tribunal de todos los derechos y pretensiones de nuestra especulación no puede contener él mismo engaños e ilusiones originarias. Pero antes que Kant, ya Leibniz sostenía que “la razón como facultad humana puede engañarse, pero como concatenación de las verdades y de las objeciones es imposible que la razón nos engañe; en este sentido la razón es infalible”¹³. Este es un supuesto —el de la transparencia de la razón para consigo misma—, que está en la base no sólo de su filosofía práctica sino de la teórica también, y tal vez sea lo que le permite a Kant pensar que como sólo hay *una* razón humana (MC: 7 y 8)), gracias a su monumental esfuerzo la filosofía en general ha quedado completa, es decir, que ha llegado a una situación definitiva y única.

4) Para nuestro propósito ahora debemos considerar el punto relativo a la clasificación del conocimiento. Kant parte de la premisa de que todo nuestro conocimiento procede de dos fuentes distintas: *sensibilidad* (*Sinnlichkeit*) y *pensamiento* (*Verstand*) (razón o entendimiento en sentido amplio), que él supone procedentes de un tronco común, cuyo origen nos es desconocido ya que su investigación excede los límites de la razón humana (B29). La raíz de esta dicotómica escisión se funda en la “finitud del sujeto humano”. Concibe la *sensibilidad* como

la capacidad de recibir las intuiciones (sensibles) mediante sus dos formas puras (a priori): *espacio* y *tiempo*. Intuición sensible significa para Kant una representación *pasiva* de un objeto singular. La teoría de la sensibilidad como facultad cognoscitiva la expone Kant en la Estética Transcendental de la *Crítica de la Razón Pura*. Por otra parte, concibe el *pensamiento* como la facultad de representarse espontáneamente y en general (a través de conceptos) *que* un objeto es, *lo que él es y cómo* es. La sensibilidad es la vía a través de la cual los objetos nos son dados; mediante el entendimiento ellos son concebidos. La posibilidad del conocimiento radica en que las dos capacidades —intuición y pensamiento— se unan entre sí, pues como afirma Kant (A51) “sin sensibilidad no nos serían dados los objetos, y sin entendimiento ninguno sería pensado”¹⁴. Así pues, la sensibilidad no es ya el conocimiento de las cosas sensibles como tampoco el entendimiento es el conocimiento intelectual de las ideas; la sensibilidad es la facultad que ofrece lo diverso sin vinculaciones, disperso en el espacio y en el tiempo, y el entendimiento es la facultad que une y sintetiza esa diversidad. Ni el entendimiento ni la sensibilidad tienen objeto propio cada uno situado en planos distintos, sino que concurren cada uno por su parte al conocimiento del objeto¹⁵.

Dijimos anteriormente que la finitud del sujeto humano¹⁶ es una consecuencia de que en dicho sujeto intuición y pensamiento están separados. La esencia de la finitud del sujeto la concibe Kant como consistente en la separación originaria entre intuición y pensamiento. Y nosotros nos damos cuenta de esa finitud mediante la intelección de la Idea de un ser infinito: Dios, Idea esta que la razón humana concibe como un máximo de perfección porque en ella intuición y pensamiento no están separados. Intuir y pensar son, en Dios, una y la misma cosa. De ahí que la intuición divina sea “originaria”, es decir, creadora. Contrariamente, como la intuición humana es sensible, es decir, receptiva, ella es “derivada”. Como la intuición divina es originaria, el pensamiento divino prescinde de los procesos lógicos de nuestro pensar —procesos estos que son una consecuencia y a la vez una prueba de nuestra finitud—: conceptos, juicios y raciocinios de deducción e inducción.

Kant hace una clasificación de nuestro conocimiento en *empírico* y *racional*. El conocimiento empírico es una composición de lo que recibimos por las impresiones sensibles y de lo que aplicamos por nuestra facultad de conocer (CRP: 76). El racional, en cambio, está constituido por principios originarios de la razón, lo que les concede su carácter apriorístico. En la Arquitectónica de la *Crítica de la Razón Pura* clasifica el conocimiento del siguiente modo: a) Conocimiento por

“conceptos”, que es el conocimiento filosófico. b) Conocimiento por “construcción de conceptos”, que es el matemático. Al *conocimiento filosófico* lo divide en dos: Filosofía teórica o especulativa, que se ocupa de lo que “*es*”, y Filosofía práctica, que versa sobre el “deber ser”. Ambas se subdividen a su vez en: Filosofía pura, que se ocupa de los conocimientos que tienen su origen exclusivamente en la razón, y Filosofía empírica, que contiene conocimientos mezclados, es decir, conocimiento racional a partir de principios empíricos. La Filosofía pura se divide en: “Crítica”, que es la que examina el poder de la razón en cuanto a la posibilidad del conocimiento a priori; y “Metafísica”, que consiste en el sistema de conocimientos a priori, esto es, los que se fundan en la sola estructura racional del sujeto.

La *metafísica* se divide también en dos: metafísica de uso especulativo o “metafísica de la naturaleza”, y metafísica de uso práctico o “metafísica de las costumbres”. La primera contiene todos los principios puros de la razón que conciernen al conocimiento teórico de todas las cosas. La *Kritik der reinen Vernunft* (*Crítica de la razón pura*) publicada en 1781 en su primera edición (A), y en 1787, en la segunda (B), no sólo es *Crítica* en el sentido que acabamos de indicar, sino ella contiene también, en su *Estética* y su *Analítica*, los conocimientos a priori para la metafísica especulativa. Otra obra que puede considerarse parte de esa *Metafísica* es la titulada *Primeros principios metafísicos de la ciencia natural* (publicada en 1876). La “metafísica de las costumbres” es la que está referida a los principios que determinan *a priori* el obrar humano, es decir, al “conocimiento práctico”, y su desarrollo lo hace Kant en lo que suelen llamarse sus tres obras éticas: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*) publicada en 1785; *Kritik der praktischen Vernunft* (*Crítica de la Razón Práctica*) publicada en 1787; y *Metaphysik der Sitten* (*Metafísica de las Costumbres*), publicada en 1797; esta última se divide en dos partes: “Principios metafísicos de la doctrina del derecho (*Rechtslehre*)” y “Principios metafísicos de la doctrina de la virtud (*Tugendlehre*)”.

Alberto Rosales¹⁷ sostiene que entre las disciplinas del conocimiento práctico y las del conocimiento especulativo (teórico) reina una relación sistemática de analogía: a la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* y la *Crítica de la Razón Práctica* corresponde la *Crítica de la Razón Pura*; a los *Primeros principios metafísicos de la ciencia natural* correspondería la *Metafísica de las Costumbres*. Estos dos últimos son también sistemas de conocimiento *a priori* pero de otro nivel con relación a las anteriores, por su referencia o aplicación a objetos

dados en la experiencia. Y a continuación afirma que la *Metafísica de las Costumbres* no es propiamente un sistema sino solamente una aproximación al mismo en tanto ella no puede alcanzar una división completa de lo empírico a lo cual ella se aplica, por eso sus dos subdivisiones son únicamente “primeros principios” que orientan la diversidad de los casos empíricos especiales. La doctrina moral kantiana tiene entonces la siguiente estructura: una parte empírica constituida por Antropología, y una parte pura (racional) que es la metafísica de las costumbres o filosofía moral propiamente dicha, la cual está contenida en las tres obras éticas ya señaladas.

Ahora bien, la filosofía práctica no es, según Kant, una filosofía trascendental pues él considera únicamente “Filosofía trascendental” (A14, B28, B508) a lo concerniente a la crítica de la razón pura, constituida por conceptos que no poseen ningún contenido empírico, esto es, que son un conocimiento *a priori* completamente puro. A la “Filosofía práctica”, en cambio, no la considera como trascendental¹⁸ porque, a pesar de que los principios supremos de la moralidad son también conocimiento *a priori*, sin embargo, proceden de fuentes empíricas del conocimiento: placer, dolor, deseo, inclinación (A15.B29)

5) Ahora nos dirigimos al esclarecimiento de lo que es el “conocimiento práctico”. Kant distingue tres facultades del alma humana irreductibles a un principio común: “la facultad de conocer” (o poder cognoscitivo) inherente a la razón especulativa; “la facultad del sentimiento” (placer y displacer) relativa a la crítica del juicio; y la “facultad apetitiva” que es el campo propio de la razón práctica, en la cual se inserta el *conocimiento práctico*. En la *facultad de conocer* él distingue tres niveles: Entendimiento, Juicio y Razón (A131). El *Entendimiento* es la facultad del conocimiento de lo general según reglas, que proporciona las leyes *a priori* de la naturaleza, y en él tienen su sede las doce categorías. El *Juicio* (B171 y ss)¹⁹ es la capacidad de subsumir lo particular bajo lo general, la cual no proporciona ni conceptos como el Entendimiento ni Ideas como la Razón, pues carece de autonomía en tanto se trata de una facultad intermedia, pero el Juicio hace posible, a través de esquemas trascendentales, la subsunción de los fenómenos bajo las categorías (A135), y ejerce una tarea peculiar en la posibilitación del enjuiciamiento estético y teleológico. La *Razón*, por su parte, es la facultad de la determinación de lo particular por medio de lo general y proporciona, entre otras cosas, en su uso práctico, *las leyes a priori de la libertad* (CJ:28)

Ahora bien, el “conocimiento práctico” es pues el que tiene que ver con los motivos determinantes de la *voluntad*. “*Práctico* es todo lo que es posible por libertad” (B828). Según Kant, la voluntad puede ser determinada indistintamente por la apetencia sensible o por la ley moral, pues el sujeto humano posee una doble naturaleza (B574): sensible e inteligible; en tanto sensible —ente físico—, es un objeto más en el mundo de los fenómenos y está sometido a la causalidad natural; en tanto inteligible —racional—, es *libre* y, por lo tanto, está sometido a las leyes morales: *éticas* y *jurídicas*. Leyes estas que son posibles únicamente sobre la base de la libertad del ser racional, concepto éste —el de *libertad*— que es hallado por Kant en la Dialéctica Trascendental (CRP), para resolver la tercera antinomia, lo cual hace mediante la admisión de una doble causalidad que no es contradictoria: la del determinismo riguroso del mundo sensible y la de la libertad, coincidentes ambas causas en un ente que es por un lado sensible y, por otro, racional: el hombre.

6) Intentamos ahora desbrozar lo que es la *razón práctica*. Como ya dijimos, Kant encuentra el origen del conocimiento en dos fuentes distintas: la *sensibilidad* y el *entendimiento*. Pero hay que tener en cuenta que Kant, a pesar de que él mismo fija el significado conceptual de sus términos, a veces es inconsecuente al usarlos, y en diversos pasajes utiliza indistintamente las palabras “razón” y “entendimiento” para designar lo mismo o cosas distintas. Explicaremos lo que es la razón práctica luego de aclarar el sentido del término “razón”: esta palabra es usada por Kant con dos significados distintos: en un sentido amplio designa toda la “facultad de pensar”, esto es, toda la facultad superior de conocimiento, a diferencia de la *sensibilidad* como facultad inferior (B863, B730). Kant define el *pensar* como un conocimiento mediante conceptos (B94). Esta facultad de pensar comprende: 1) el Entendimiento como facultad de los conceptos en general, entre ellos, los conceptos puros o categorías. 2) la facultad de juzgar, cuya tarea es aplicar los conceptos a otros conceptos y a las intuiciones. 3) La Razón en sentido estricto, que es la facultad de razonar o inferir, la cual es también el lugar de los conceptos a priori que Kant denomina Ideas, por ejemplo, alma, mundo, Dios, etc. La palabra “entendimiento” la usa también en dos sentidos: para designar tanto al Entendimiento propiamente dicho como a la razón en sentido amplio.

La anterior clarificación nos permite centrarnos en lo que es la “razón práctica”. Según Kant, la clasificación del conocimiento racional en teórico y práctico obedece a los dos usos que tiene la razón. La razón humana es una sola (MC: 207),

pero de acuerdo al campo de fenómenos a los cuales se aplique será teórica o práctica. La razón teórica o especulativa está referida al conocimiento de todo tipo de objetos ya sean físicos, como una casa o un lápiz, ya psíquicos como un recuerdo, una emoción, ya ideales como un número o una figura geométrica, a las relaciones existentes entre ellos y a la producción de nuevos objetos y nuevas relaciones. La *razón práctica*, en cambio, se ocupa de los motivos determinantes de la *voluntad* (CRPr: 18) que hacen posible el despliegue de la conducta humana tanto en la acción como en la omisión.

Así, pues, tanto la razón teórica pura como la razón práctica tienen una misma facultad del conocimiento (CRPr: 96) pues ambas son razón pura. Y así como la razón teórica necesita el dato sensible para realizar sus ejecutorias, asimismo, la *razón práctica* lo necesita también para las suyas. Es decir, que para que haya ejercicio de la voluntad es necesaria la presencia de objetos apetecibles. En este sentido, la ejecutoria de la razón teórica, que es la que conoce, es condición de posibilidad del funcionamiento de la *razón práctica*, que es la que actúa, y ésta a su vez, imprime un sentido moral a este mundo conocido teóricamente. A pesar de que pareciera haber un condicionamiento recíproco entre ambas, Kant es categórico al reconocer la primacía de la razón práctica sobre la razón teórica. Y lo demuestra mediante dos argumentos: el primero, en el Capítulo I de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (FMC: 28):

“Y aquí puede verse, no sin admiración cuán superior es la facultad práctica de juzgar que la teórica en el entendimiento vulgar humano. En esta última, cuando la razón vulgar se atreve a salirse de las leyes de la experiencia y de las percepciones sensibles, cae en meras incomprendibilidades y contradicciones consigo misma (...) En lo práctico, en cambio, comienza la facultad de juzgar mostrándose ante todo muy provechosa, cuando el entendimiento vulgar excluye de las leyes prácticas todos los motores sensibles”.

El segundo argumento en favor de esa aserción lo expone al final de la sección 3, Capítulo II de la Dialéctica (CRPr): “... en la unión de la razón especulativa pura con la práctica pura, la última ostenta la primacía, suponiendo desde luego que esta unión no sea contingente y caprichosa, sino fundada a priori en la razón misma y, en consecuencia, necesaria, puesto que sin esta subordinación se originaría un conflicto de la razón consigo misma, porque si ambas estuvieran solo

coordinadas, la primera cerraría para sí severamente sus límites y no aceptaría en su territorio nada de la última, mientras que ésta trataría de extender los suyos más allá de todo y, si sus necesidades se lo exigían incluiría a aquella dentro de los suyos. Pero *no puede proponerse que la razón práctica sea subordinada a la especulativa* e invertir así el orden, porque en definitiva todo interés es práctico y aún el de la razón especulativa es sólo condicionado y únicamente en el uso práctico está completo”.

7) Ahora bien ¿qué es el *conocimiento a priori*? ¿y cómo es que el conocimiento práctico es a priori? Responder esto amerita tener presente que Kant distingue tres facultades fundamentales en el ánimo humano: la de conocer, la del sentimiento y la de apetecer. A la facultad de conocer la divide a su vez en: Entendimiento, Juicio y Razón. Estas tres últimas facultades son fuentes de conocimiento a priori. Poner esto de relieve es de la mayor importancia, ya que el *conocimiento a priori* sirve de estructura no sólo al mundo de los objetos sensibles, sino también al *orden moral y jurídico*. En la historia de la filosofía el término *a priori*, aparte de otros significados que ha tenido, se ha entendido generalmente en relación con la experiencia. El “conocimiento a priori” es para Kant un *conocimiento independiente de la experiencia y anterior a ella*. Pero determinar qué es “anterior a la experiencia” comporta un problema que la tradición filosófica ha tratado de aclarar. Platón, quien, al parecer, fue el primero en plantearlo, lo resuelve recurriendo a la doctrina órfica de la transmigración de las almas y a la reminiscencia: el alma, antes de nacer en este mundo sensible, ha contemplado directamente las Ideas, y como las cosas de este mundo son copias de ellas, al entrar en contacto con esas cosas el hombre recuerda las Ideas. En consecuencia, para Platón, “conocer” es *recordar*. De modo que él concibe “lo anterior a la experiencia” en un sentido cronológico. Por su parte, en la escolástica medioeval y algunos pensadores modernos el conocimiento a priori está referido a las “ideas innatas”, cuyo origen y verdad, según ellos, están fundadas en Dios, y que conciben como una impronta que éste pone en el corazón del hombre.

Kant se hace eco de todo ese planteamiento de la tradición, pero con un tratamiento distinto, pues él no funda el conocimiento *a priori* en Dios, ya que hacerlo así implicaría un razonamiento circular: fundar el conocimiento *a priori* en Dios significaría —según dice a Marcus Herz en carta del 21 de febrero de 1772— admitir el conocimiento a priori de Dios antes de hacer la crítica del *conocimiento a priori* en general y de saber si esos conocimientos *a priori* son verdaderos. Por eso se plantea la tarea de la Crítica, mediante la cual (A3. B91), descubre lo

a priori como una estructura originaria del sujeto, que reside tanto en la intuición pura como la razón pura en el sentido ya indicado, donde yace esa estructura en espera de la *experiencia* (Erfahrung) para su despliegue en la construcción del objeto. Esa estructura originaria del sujeto está integrada por las formas puras de la sensibilidad que son espacio y tiempo, por los conceptos puros del Entendimiento (las doce categorías), y por las Ideas de la Razón: Alma, Mundo, Dios. Así pues, “lo anterior a la *experiencia*”, no lo concibe Kant en un sentido cronológico, pues él mismo señala que, en el tiempo, ninguno de nuestros conocimientos precede a la experiencia y que todos comienzan con ella (B1). En cuanto a la “experiencia”, en la introducción a la *Crítica de la Razón Pura*, Kant se refiere a ella como una clase de conocimiento que exige la presencia del pensamiento, y consiste en una composición de lo que recibimos a través de las impresiones sensibles y de la aplicación de la facultad de conocer excitada por esas impresiones. Ahora bien, según Kant, lo *a priori* no es solamente y por sí mismo un conocimiento, sino que es también la condición de posibilidad de todo conocimiento, ya sea “puro” o “empírico” —tanto en la teoría como en la práctica—. Y es un conocimiento naturalmente dotado de *universalidad* (Allgemeinheit) y *necesidad* (Notwendigkeit) (B4), notas esenciales e indisolublemente unidas que lo diferencian del conocimiento empírico cuya naturaleza es la de ser particular y contingente.

Para mostrar que el conocimiento práctico y dentro de él los conceptos jurídicos son *a priori*, vamos a referirnos a lo siguiente. Aunque Kant en sus obras usa a veces promiscuamente los términos *ética* y *moral*, sin embargo, él mismo hace expresa la distinta significación de ambos términos. La moral está referida a lo “práctico”. *Práctico* es todo lo que es posible por libertad, esto es, todas las acciones volitivas del ente humano con exclusión de aquellas provocadas por una fuerza irresistible. Esas acciones humanas pueden ser buenas, malas o neutras, y constituyen el *fáctum de las costumbres*, entendiendo por tal, el modo regular o habitual como los seres humanos interactúan en una determinada sociedad. Por traslación metonímica, a la reflexión sobre las costumbres mismas, se le ha designado con la palabra “moral”. La reflexión sobre el fáctum de la moralidad se llama Filosofía Moral o doctrina de los deberes. Esta, según Kant, puede ser pura o empírica. El conocimiento puro de la Moral es el que deriva de *principios a priori*, es decir, principios racionales, que no proceden de la experiencia y son, por consiguiente, universales y necesarios, y su estudio corresponde a la *Metafísica de las Costumbres*. El conocimiento empírico de la Moral tiene sus bases en la experiencia y ello es tarea de la Antropología práctica. A la *Metafísica de las*

Costumbres —donde expone el sistema de conceptos *a priori* de la moral—, Kant la separa en dos partes: los “Principios metafísicos de la Doctrina del Derecho” (*Rechtslehre*), que es el sistema de conceptos *a priori* para la legislación externa, y los “Principios metafísicos de la Doctrina de la Virtud” (*Tugendlehre*), que es el sistema de conceptos *a priori* para la legislación interna, la cual es propiamente la *Ética*.

Así pues, toda la doctrina de los deberes (jurídicos y morales) se llama *filosofía moral*. Esa filosofía moral se clasifica a su vez en pura y empírica. La parte empírica que es la que se funda en la experiencia se llama Antropología práctica. La parte pura, constituida por los *principios a priori*, se denomina Metafísica de las Costumbres. La Metafísica de las Costumbres se divide a su vez en dos partes: Principios metafísicos de la doctrina del derecho (*ius*) y principios metafísicos de la doctrina de la virtud (*ethica*).

Lo hasta aquí expuesto nos permite detectar los *conceptos jurídicos a priori* dentro del sistema. Ellos son el fundamento racional del Derecho y conforman un sistema de conceptos *a priori* cuyas articulaciones están localizadas en: a) la *Crítica de la Razón Pura*, en “la tercera antinomia”, que es donde Kant funda las bases teóricas de la moral mediante la admisión de una causalidad por *libertad*, que es la condición de posibilidad de la doctrina ética y jurídica. b) las tres obras éticas: *Crítica de la Razón Práctica*, *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* y *Metafísica de las Costumbres*, en cuyo entramado conceptual hay que rastrear los conceptos concernientes a la *ley moral* y el *imperativo categórico*, así como los del *sujeto práctico*, que a su vez constituyen subsistemas de conceptos *a priori*. La exégesis de cada uno de esos conceptos es el objeto de otras tareas.

8) Aceptar un sistema iusfilosófico articulado y con bases que trasciendan la sola conveniencia y la praxis humana es una exigencia racional. Esa exigencia se patentiza en la tendencia actual de muchos pensadores que no conformes con las doctrinas tradicionales, buscan otras bases sólidas sobre las cuales fundar la objetividad del Derecho.

Puesto que racionalmente repugna admitir que los fundamentos últimos del Derecho y sus primeros principios descansen en el arbitrio de quienes tengan el poder para imponerlo —los que tienen el dinero, las armas, el verbo delirante que persuade y subleva las masas ofendidas—, parece seguir teniendo vigencia la misma preocupación kantiana: “Una doctrina jurídica puramente empírica es —

como la cabeza en la fábula de Fedro— una cabeza que puede ser muy hermosa pero que lamentablemente no tiene seso”.

ABREVIATURAS USADAS:

CRP = Crítica de la Razón Pura

A (seguida de numeración) se refiere a la primera edición de la CRP.

B (seguida de numeración) se refiere a la segunda edición de la CRP.

CRPr. = Crítica de la Razón Práctica

CJ = Crítica del Juicio

FMC = Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres

MC = Metafísica de las Costumbres

Bibliografía

Kant, Immanuel:

· *Crítica de la Razón Pura*. Ediciones Alfaguara. Madrid, 1988. Versión alemana “KRITIK DER REINEN VERNUNFT”. Philosophische Bibliothek, Band 37. Hamburg, 1956.

· *Crítica de la Razón Práctica*. Ediciones Losada. Buenos Aires, 1961. Traducción de J. Rovira A. Versión alemana KRITIK DER PRAKTISCHEN VERNUNFT. Idem, Band 38. Hamburg, 1974.

· *Crítica de la facultad de juzgar*. Monte Ávila Editores. Caracas, 1992. Traducción de Pablo Oyarzún.

· Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres.

Colección Austral. Espasa Calpe. Buenos Aires, 1946. Traducción de Manuel García Morente.

· *Metafísica de las Costumbres*. Editorial TECNOS. Madrid, 1989. Traducción de Adela Cortina.

Rosales, Alberto:

- *Siete ensayos sobre Kant*. Ediciones del Consejo de Estudios de Postgrado. Universidad de los Andes. Mérida, 1993.
- Grabación magnetofónica del *Seminario introductorio a la filosofía kantiana* dictado en la Maestría en Filosofía. ULA. Mérida. Julio de 1990.
- Grabación magnetofónica del *Seminario sobre la ética kantiana* dictado en la Maestría en Filosofía. ULA. Mérida, abril de 1993.

Otros autores:

Abbagnano, Nicola:

Diccionario de Filosofía. Fondo de Cultura Económica. México, 1974.

Aristóteles:

Ética Nicomaquea. Editorial Gredos. España, 1985.

Bréhier, Emile:

Historia de la Filosofía. Editorial Tecnos. Madrid, 1988.

Cassirer, Ernesto:

Kant, vida y doctrina. Fondo de Cultura Económica, México, 1985.

Cortina, Adela:

Estudio preliminar a la traducción de la *Metafísica de las Costumbres*. Editorial Tecnos. Madrid, 1989.

Fernández, Clemente:

Los filósofos medievales. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1980.

Ferrater Mora, J:

Diccionario de Filosofía. Ed. Ariel. Barcelona, 1998.

Fraile, Guillermo:

Historia de la Filosofía. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1965.

García Maynez, Eduardo:

Ética. Editorial Porrúa. México, 1960.

Guthrie, W.K.C.:

Los filósofos griegos de Tales a Aristóteles. Fondo de Cultura Económica. México, 1977.

Heidegger, Martín:

Schelling y la libertad humana. Monte Ávila Editores. Caracas, 1993.

Hocevar, Mayda:

El sentido de la filosofía del derecho en la actualidad. Revista Dikaiosyne No. 1. Universidad de Los Andes. Mérida – Venezuela, 1998.

Kelsen, Hans:

Teoría Pura del Derecho. Editorial Universitaria de Buenos Aires. Argentina, 1981.

Platón:

Obras completas. Universidad Central de Venezuela. Trad. de García Bacca. Caracas, 1980.

Ramis Muscato, Pompeyo:

Los principios universales del Derecho. Revista Dikaiosyne No. 1. Universidad de Los Andes. Mérida – Venezuela, 1998.

Ramos Pascua, José Antonio:

¿Positivismo débil o exhausto? El positivismo jurídico institucionalista... Revista Dikaiosyne No. 2. Universidad de Los Andes. Mérida, Venezuela, 1999.

Sófocles:

Antígona. Tragedias. RBA Editores. Barcelona, España, 1992.

Notas bibliográficas

¹ Este trabajo es parte del resultado de nuestras investigaciones en el Proyecto financiado por el CDCHT con el Código: D.116.96.06.A.

² Cfr. Guthrie, W.K.C: *Los filósofos griegos de Tales a Aristóteles*. Fondo de Cultura Económica, México, 1977, p.45.

³ *Ibidem*

⁴ Sófocles: *Antígona*, 417-446.

⁵ Para aquel momento era dominante el dogma de la infalibilidad de la razón humana, dogma del cual Hobbes se aparta.

⁶ Cristian Thomasius (1655-1728) de inclinación pietista y aristotélica, defendió el Derecho alemán contra el romano. Clarifica definitivamente la diferencia entre la moral y el derecho: la primera rige el fuero interno del individuo, el segundo rige los actos exteriores. Asimismo, hace una clasificación de los deberes: perfectos los deberes jurídicos, imperfectos los deberes morales. Atribuye la coercibilidad como un elemento esencial del derecho. A partir de él, estas contribuciones se convierten en un lugar común en la doctrina iusfilosófica.

⁷ Obra publicada por Kant en 1781, donde expone su tratado de la razón teórica o especulativa, que contiene sus reflexiones acerca de qué y cuánto puede conocer la razón por sí misma sin recurrir a la experiencia.

⁸ Cfr. Cortina, Adela: *Estudio preliminar* a la traducción de la *Metafísica de las Costumbres*, p. XVI.

⁹ Alberto Rosales: *Siete ensayos sobre Kant*. Consejo de Estudios de Postgrado. Universidad de los Andes, Mérida, 1993, 273.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Al respecto véase mi trabajo *Ley moral e imperativo categórico en la doctrina práctica kantiana*. Revista DIKAIOSYNE No. 5.

¹² Heidegger, Martín: *Schelling y la libertad humana*, p.10.

¹³ Abbagnano, Nicola: “*Diccionario de Filosofía*”. p. 399.

¹⁴ A la capacidad de pensar Kant la denomina también *razón* o *entendimiento*.

¹⁵ Bréhier, Emile: *Historia de la Filosofía*, Tomo II, p.179.

¹⁶ Remito a mi trabajo “*Estructura ontológica del sujeto práctico kantiano*”. Revista DIKAIOSYNE No. 2.

¹⁷ *Ibidem*, 270 a 272.

¹⁸ La palabra *trascendental* se ha colado en el lenguaje ordinario con una significación imprecisa y suele ser muy invocada para engalanar discursos cuando el orador se quiere referir a algo que considera de gran importancia. Eso no tiene nada que ver con el significado filosófico del término. Kant denomina *trascendental* no a todo conocimiento a priori. *Trascendental* tiene para él varios sentidos: es el conocimiento a priori que versa sobre otros conocimientos a priori; también denomina *trascendental* a aquellas representaciones sobre las cuales ha recaído la deducción trascendental de las categorías, y a aquellas representaciones a priori que son condiciones de posibilidad de la experiencia. En la filosofía prekantiana el término *trascendental* fue aplicado a aquellos conceptos de máxima generalidad: ens, res, verum, bonum, unum. (Alberto Rosales: Seminario sobre la deducción trascendental de las categorías, dictado en la Maestría de Filosofía. ULA. Mérida, diciembre de 1990).

¹⁹ En B172 dice Kant que si bien el Entendimiento puede ser enseñado y equipado con reglas, en cambio, el Juicio es un talento peculiar que sólo puede ser ejercitado, no enseñado. El Juicio constituye el factor específico del llamado ingenio natural, cuya carencia no puede ser suplida por educación alguna. La falta de esta capacidad es lo que se llama *necedad*, y tal defecto no tiene remedio. Esto no impide que una persona pueda aprender muchas cosas, pero no podrá integrarlas para generar nuevos conocimientos con ellas. (B174n).

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA MODERNA

Lecciones VII y VIII sobre Descartes

*Ludwing Feuerbach*¹

Traducido del alemán por Eduardo Vásquez.

Lección VII:

La proposición *cogito ergo sum* ha tenido que soportar, desde su aparición en el mundo, y más tarde todavía, toda clase de impugnación. Uno se ha a sombrado, y todavía ahora algunos se asombran, cómo de una proposición semejante, se ha podido hacer semejante ser y escándalo (y lo ha expresado como una verdad particular, como un principio), pues debería ser claro que si yo pienso, también soy, pues el pensar presupone el ser; sería una singular manifestación o acción del ser, y se daría, por tanto naturalmente, la conclusión (o se comprendería por sí mismo) que si pienso, también soy. Ya Gassendi, un contemporáneo de Descartes, y que es un pensador empirista, un epicúreo, concibió así la proposición de Descartes. El hombre sensible no concibe libre la proposición de Cartesius, él concluye más bien: como, bebo, luego soy (*Edo, bibo, ergo sum*). Yo como, yo bebo, yo veo, yo huelo, yo voy de paseo, por tanto, soy. Sólo que las conclusiones de tales acciones son muy precarias. Si se me quiebra la pierna, no puedo ir a pasear más, pero no ceso de ser si he perdido la pierna. También puedo estar privado de mi existencia sensible del comer y del beber, y sin embargo, puedo perder el gusto (por enfermedad o cansancio) y de modo que el apetito se extingue y ellos se me hacen completamente indiferentes, y entonces pierdo las gana de concluir de la acción de comer y de beber *stante pede* a mi ser. Desde luego, puedo ir tan lejos que los considere más bien como una triste necesidad, como un tributo a quien (al estómago) considera como un parásito desagradable en mí, un extraño molesto, que no sé dónde y cómo me exige reivindicaciones que yo con amargo cansancio le sirvo con el sudor de mi frente; y como si ello fuera su propiedad lo devora y liquida en su garganta sin fondo, a fin de tenerlo satisfecho de modo que me deje seguir sin molestia mi camino. Del comer, beber, pasear, pierde el hombre, por tanto, fácilmente el apetito de ser; él concluye: tengo un estómago, una garganta, pero de su ser no saca prácticamente ninguna conclusión.

El hombre puede hastiarse en la vida de lo superfluo de todos los bienes sensibles, le puede parecer carente de valor aquello que antes le valía como lo más real; por tanto, puede en sí mismo pensar y sentir: vivo, pero mi vida no es *ningún ser*; por consiguiente,

¹ Ludwing Feuerbach (1804-1872) preparaba estas lecciones para la Cátedra en la que él iba a suceder a Hegel, pero nunca las llegó a dictar por su declaración de ateísmo. Estas lecciones fueron publicadas en 1974 por la Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Los textos fueron preparados por Carlo Ascheri y Erich Thies (N. del T.)

quiero renunciar a mi vida indiferente, sí, a mi existencia repugnante y odiosa, quiero renunciar a Gassendi —a todos los epicúreos— a la obstinación y escarnio del mundo, dar, por un tiro en mi cabeza, una prueba estremecedora de la *nulidad* de la *mera* existencia; quiero poner fin voluntariamente a mi *asco*, a mi repugnancia.

Imaginémonos en el alma de un noble hombre que ya no puede sobrevivir a la pérdida de la libertad de su patria, un *Catón*, por ejemplo, y veamos como concluye: lo que antes el hombre común consideraba inmediatamente como formando uno con su ser, y por lo cual él concluye con pastoral comodidad, con vanidad epicúrea que él es; esto, no me falta, pero me falta la *finalidad*, la *idea*, de mi vida, a la que yo únicamente me he determinado bendecido, me falta la *razón*, el *sentido* de mi existencia; la libertad era mi alma, mi vida, mi ser, con su pérdida me he perdido a mí mismo, soy una nada, un cadáver pestilente; ya no tengo ninguna fuerza, ninguna misión como no sea la de aniquilar mi no-ser; suprimir mi existencia, la cual es todavía una ilusión de sentido, una mentira, un engaño; un suicidio semejante no termina su vida, termina sólo su muerte, pues ya antes él era nada.

El hombre explica el ser sólo por el ser, el cual coincide con sus intereses, finalidades y tendencias, en una palabra con su *pensar* —aunque tenga éste todavía un contenido limitado y finito. Él niega en su vida incontables veces la realidad de las cosas sensibles: cada lágrima que él derrama por una pérdida grande y grave le esfuma los colores en la pintura de la naturaleza, con las que él diferencia las cosas; con cada uno de estos dolores desaparece y se le aniquila la antes tan firme medida de las cosas externas, el sol pierde para él su fuerza omnivivificante, el cielo su maravilloso azul, la tierra su verde risueño, en una palabra, todas las cosas pierden para él su fuerza, su efecto, su significación, su realidad, ellas *no existen más para él* —pues qué es existencia sin efecto, -su fuerza- se le desvanecen ver y oír— su dolor es la *negación* de las cosas. Sólo la alegría desbordante que fluye de él, inconstante (locuaz) trasladaba su esencia hacia afuera, se dispersa en las cosas y se hace alegre en los múltiples juguetes multicolores, que cuelgan en los árboles de la naturaleza, sólo a ella se le aparece el sol, sólo para ella exhalan su aroma las flores, florecen los árboles. Pero el dolor ensimismado con lúgubre gravedad nada quiere saber de las cosas; no tienen realidad para él; las rechaza como vanidad. Y la alegría misma ¿de dónde proviene? Nada más que de la *armonía* entre lo *externo* y lo *interno*, que del sentimiento de la verdad, que el hombre sólo considera como un ser un ser idéntico, con su interior, con su espíritu, con su *pensar*.

Pero tan miserable y ofuscado es el hombre que desdeña y no reconoce la verdad a la que él confirma en la vida en su sentimiento centenares de veces, así como ella, en cuanto *pensamiento* (en su universalidad) es mantenida para sus ojos *miopes*, y por eso, la mayoría también desdeña la verdad de la proposición cartesiana, aunque la tienen y les es familiar igualmente en su sentimiento. Ello explica en el acto que el pensar, en esta proposición no es tomado en el sentido de que no podríamos objetarle absolutamente nada a Descartes, excepto tal vez de que de una proposición trivial semejante no podría

inferirse algo, que de él se podría pasar con éxito al ser, como puede concluirse de toda otra acción como de una exteriorización singular; antes bien, explica que el sentido de la proposición es que sólo y *únicamente* el pensamiento, con exclusión de todas las otras acciones por los cuales los hombres se descubrían como existentes desde el punto de vista de la sensibilidad común, descubrían dentro de sí *la certeza del ser* – sólo es cierto el ser idéntico con el pensar, es ser infalible (constatado), indudable (?), inseparables. Pues únicamente el pensar es inseparable de mi *cogitatio sola a me divelli neguit* (no puede ser arrancado de mí); puedo hacer abstracción de todo, de comer, beber, ver, oír, saborear, y consecuentemente, también de sus objetos; puedo hacer abstracción de los objetos universales, matemáticos, sin que yo cese de ser, pero no puedo hacer abstracción del pensar sin que yo cese de ser; sólo en el pensar estoy seguro y cierto de mí mismo, sólo él es mi afirmación y confirmación, por tanto él es uno con mi ser; *cogito* es idéntico a *sum*.

Tú me replicas: pero sin comer tampoco puedes ser. Pero a esto te doy la respuesta categórica: el ser que es un efecto inmediato de comer o beber y sale de mí nuevamente en transpiraciones y ventosidades lo considero el ser idéntico con el de las bestias; desde *ese* punto de vista, en el que no se trata de lo sensible en general, ni de mi ser sensible, sino del ser *suprasensible*, no lo considero *mi ser*. Y entonces no puedo morir voluntariamente de muerte por hambre. ¿Pero cómo podría yo decir que no y expulsar de mí el comer, y ello, con el ser en relación a él, y cómo podría yo hacer abstracción de él, si yo no pudiera hacer abstracción de él, si no fuera separable y distinguible de mí, y realmente por tanto, no sería cierto mi ser, idéntico a mí?

De la decisión de no existir más, de este pensar, de este querer, de mi fin, de esta fuerza de la negación de mi existencia sensible, esta fuerza de la no-sensibilidad, la fuerza del pensar, sólo esto es mi realidad, mi ser. Sólo cuando éste *no es*, yo no soy. Pero, me contestas tú nuevamente, tú puedes quitarte el pensar, sólo necesitas beber una sustancia anestésica, algo como un vaso de opio, para beber así un *Pereat* de tu fuerza de pensar. Sólo que tú te engañas a ti mismo, deslumbrado por la nueva apariencia. Tú puedes arrancarme el pensar si yo aún permanezco, después que el pensar ha desaparecido, si, por tanto, puedo sobrevivir a la pérdida del pensar, como sobrevivo a las pérdidas de mis piernas y manos, de mi audición, de mi visión, si de ese modo igualmente llego a ser defectuoso. Lo que no puede ser separado de mí, sin que yo perezca por ello o lo que no está atado necesariamente con su pérdida a mi *no ser*, esto, verdaderamente, es *inseparable* de mí. Así es de hecho con el pensar. Tú me quitas el pensar lo cual, por lo demás, es una manera de hablar imaginaria, impropia, y así lo que queda de mí como restos naturales es una cosa indiferente, sin dueño, con la que puedes hacer lo que quieras, pues sólo por el pensar es el yo un yo, el éste un éste, lo mío un mío ¿Y entonces? ¿Sólo por el pensar eres sólo y propiamente el único dueño y señor de tu cuerpo? Desde luego. Por supuesto, con una simple pisada a mis pies o una cortadura a mi carne, puedes darme una suprema prueba sensible, de que este cuerpo, al que has lastimado, es mi propiedad, pero

¿llegaría a ser consciente este dolor, esta especie *particular, sensible*, cómo llego a ser consciente de *mi* cuerpo como *mío* para mí mismo si no subsumiera bajo sí la conciencia misma el modo *absoluto y universal* o forma de la *conciencia* el pensar de este modo particular como una especie? Que aparezca una debilidad, que se prive de conciencia al pie, y nada percibirá de ello. Sin pensar nada soy.

La diferencia entre ser y no ser, entre algo y nada, es sólo la conciencia. Pero el pensar tiene una doble significación, es una fuerza dúplice, una fuerza diferenciada dentro de sí misma. Es una fuerza de expansión y de contracción: Como fuerza de expansión, es una fuerza por la que nos extendemos por encima de nosotros mismos, a los objetos, nos hundimos y perdemos en las cosas, la fuerza por la que nos olvidamos como se olvidan el matemático, el filósofo. Como fuerza de contracción es la actividad mediante la cual nosotros somos *nosotros*, mediante la cual nos afirmamos y ponemos, mediante la cual nos *diferenciamos* de los otros y de las cosas, mediante la que somos *conscientes, sí mismos*. La fuerza de la conciencia no es otra cosa que la *fuerza de diferenciar*.

Escasísimos hombres reflexionan sobre su conciencia, les parece como algo fijo, como una situación, una propiedad, la confunden con su individualidad, no se dan cuenta de que ella es nada más que *pensar*. Y este pensar por el que intervenimos a las cosas según el sentido de su existencia y las distinguimos unas de otras y de nosotros es lo cooperante en toda percepción de sentido, pues el sentido no se eleva hasta la diferencia; es únicamente la certeza de nuestra existencia, sí, esta certeza misma es nuestro ser; ser no es en general nada más que *certeza*.

El pensar, pues, en la proposición cartesiana es el pensar en este último sentido. Yo me puedo diferenciar y me diferencio realmente de los objetos, especialmente de las cosas sensibles, corporales, a los que también pertenece mi cuerpo y soy consciente en este diferenciarme a mí mismo inmediatamente de mí como un diferenciado y un diferenciante a *sí mismo* de las cosas y de los cuerpos, y este sí mismo de fuerza de diferenciación, esta conciencia, o para decirlo absolutamente: *la conciencia es mi realidad*. Yo pienso, pues, diferenciar es pensar (pensar es mi *esencia*, pues sólo del pensar no puedo hacer abstracción, sin dejar de ser); yo soy espíritu y este ser *espíritu* es mi ser indudablemente cierto. La indudable realidad del espíritu —pero no como una proposición, como un dogma, sino como un acto real, este *acto* del pensar, por el que me diferencia de todo lo sensible y en esta diferencia me concibo a mí mismo, soy consciente y cierto de mí mismo — es el *principio de la filosofía*.

El yo en el *cogito* de Descartes tiene, pues, en sí, originalmente en la idea, no la significación de la persona, del individuo, del yo, en el sentido en que a la pregunta ¿quién está ahí? se responde: yo, y allí *yo* sustenta el nombre de este hombre, aunque Descartes cae también en esta idea y posteriormente la confunde, sino que tiene una significación *universal*, la significación del *espíritu*. Por tanto, el reproche de egoísmo es un reproche

estúpido y es también una expresión desatinada cuando se dice que a Descartes se le impuso primeramente: “la convicción de su propia existencia”. Quien considera como ser propio sólo su pensar, nada tiene de propio, ninguna existencia *propia*, ninguna esencia *propia*, sino que es *esencia universal*, como la luz, como la razón, el espíritu; él ha suprimido las cosas mediante las cuales los hombres, de ordinario, como yo, se separan y se excluyen unos de otros. Aunque sólo mediante el pensar yo, como persona propia, es puesta la propiedad en el sentido más estricto y más amplio; así es, sin embargo, el hombre, el cual considera sólo al pensar como su propiedad, ningún yo propio, él es uno con el hombre *anónimo*, con el hombre en todos nosotros, pues él llama *ser* a un bien, del cual ningún goce está excluido, al cual, cada uno sin diferencia o excepción, llama ser, o al menos, puede llamarlo.

Es inexacto también cuando se afirma, como se hizo con osadía reciente, que Descartes ha apoyado la certeza de su principio en la ley de la contradicción ya que él dice que sería imposible que nosotros, los que pensamos, no seamos, pues sería una contradicción que lo que piensa, al mismo tiempo, donde piensa, no exista; por tanto, presupone algo que sería cierto antes que su proposición. El pensar significa en descartes la *conciencia*, y la conciencia es precisamente la unidad inmediata entre pensar y ser: yo pienso, o más bien yo me pienso, yo soy; yo soy es inseparable. Por tanto, como podría aún necesitar un fundamento *particular* la conciencia que, precisamente es la certeza inmediata de la unidad del ser y del pensar, para procurarse la certeza de que el ser está ligado al pensar.

Pero esto contradice precisamente a todo el espíritu de Cartesius ⁽¹⁾. Justamente así contradice la afirmación de que la proposición *Cogito ergo sum* sería realmente la conclusión de un silogismo que dice así: Todo lo que piensa es, yo pienso, por tanto yo soy. Si esto fuera realmente así, la proposición no tendría ninguna significación. Pero, que sea un silogismo contradice la idea de Descartes, pues en la proposición mayor: Todo lo que piensa, Descartes haría al pensar *separarse de sí* y convertiría a la determinación de lo externo a él en un ser existente, trasladaría el pensar al dominio de lo dudable y realmente dudoso; por tanto, querría crear certeza a partir *de lo incierto*. Incluso considerada como proposición deducida o como proposición universal, que sólo sería abstraída de la proposición especial *Cogito ergo sum*, la proposición no tiene ningún sentido correcto, pues el pensar sería tomado en el sentido indeterminado de una propiedad o de una acción general, y el ser en el sentido indeterminado universal, y así como se vincula con cada acción como su presuposición, es vinculado con el pensar; además, estaría completamente colocado allí y por consiguiente sería incierto *aquello que es para un sujeto* (en la proposición aquello que piensa o todo lo que piensa) que piensa; al final, ese sujeto podría ser también el cuerpo. Pero esto, precisamente, está de nuevo total y absolutamente en contradicción con Descartes. *Sólo el espíritu es el que piensa, sólo éste y ningún otro sujeto, sólo yo, como espíritu naturalmente, pienso, y este pensar mío es el mismo ser; yo lo percibo, no como un diferenciado del pensar, de tal manera que yo lo conocería por un*

silogismo, por reflexión de su conexión con el pensar, pues yo soy sólo por el pensar, *lo que yo soy*, espíritu, conciencia; *el pensar es la esencia del espíritu*; no una propiedad, no una exteriorización; si fuera sólo esto, mi ser no sería naturalmente para mí inmediatamente cierto en el pensar, pues sólo con la esencia, y no con una propiedad, es el ser inmediatamente uno. El ser no se puede separar de la esencia.

La misión de Descartes fue concebir la diferencia entre el espíritu y la materia y por eso tenía que dudar. La duda fue el camino necesario para el conocimiento del espíritu, pues la duda no tiene en ella ninguna otra significación que la de la diferencia y la abstracción. Encontró, pues, en ese camino que nada sensible, nada corporal, pertenece al espíritu, que él es *inmaterial*, que esta inmaterialidad —pues la inmaterialidad es sólo un predicado negativo, un predicado indeterminado subsiste precisamente en el pensar— es la diferencia de la materia, es exclusivamente la *autodiferenciación*, la conciencia. Por tanto, la voluntad, la imaginación, el sentimiento, sólo son modos, sólo determinaciones, *modi* del pensar; pues también en la representación, en el sentimiento, incluso en un sentimiento de percepción sensible, me tomo a mí mismo verdaderamente, me diferencio de las cosas, soy consciente de mí; no hay ningún sentimiento, ninguna representación, ninguna voluntad sin conciencia, sin pensar; él es por tanto, el *Factotum*, la unidad universal, la esencia universal del espíritu. Además, resulta de ese camino, o sólo es una explicación más amplia, que el *concepto del espíritu* no depende de ningún concepto de cosa material, que el espíritu sólo puede ser concebido *por sí mismo*, esto es, por el entendimiento puro, y no por una representación o la imaginación, que el espíritu es lo más claro y lo más concebible, que su conocimiento es primero y más cierto que el conocimiento de cualquier cosa corporal, que más aún, el conocimiento del espíritu es para mí, en todo conocimiento, una medida de la certeza *de* que todo lo que veo tan clara y distintamente, lo que veo en la misma luz en la que veo la realidad y la esencia del espíritu, es verdadero, que, por tanto, el concepto puro, el concepto *intelectual*, al cual no está mezclado lo oscuro y la incerteza de una representación sensible, el *verdadero* concepto de un objeto, el concepto que me da la garantía de que sería verdadero lo que concibo con él ⁽²⁾.

1) (Al margen:) Donde expresa esa proposición, Descartes se coloca en la situación de que ella contradice que se cite fuera del punto de vista en que expresó y *encontró* el *Cogito ergo sum*, en que él expresa la *acción real* de la diferencia de la autoconciencia, en que esto: yo pienso, yo soy, es absolutamente cierto por sí mismo. Él convierte en objeto esa acción, reflexiona sobre ella y la lleva a ese fundamento universal y externo, el cual ya no es *creado desde la naturaleza del pensar*, ya no corresponde a la significación en que Descartes toma al pensar al comienzo, pues la *razón* de que se contradiga, de que lo pensante en el instante en que piensa, no sea, vale para toda acción sensible: es una contradicción que aquel que come al mismo tiempo en que come, no exista.

2) (Al margen:) El concepto claro y distinto es para Descartes el concepto *puramente espiritual*, el concepto idéntico a la *esencia del espíritu*, el concepto al cual no está

mezclado nada sensible, material, lo cual, según Descartes es lo incierto, lo confuso; por consiguiente, según Descartes, tomándolo estrictamente, puede dar conceptos claros y distintos de lo no-sensible. *La primera regla de la certeza* que pone Descartes, esto es, que lo que veo claro y distinto también es verdadero se deriva de inmediato de la proposición *Cogito ergo sum* y sólo entonces pasa a determinación del espíritu. Por último, la citamos porque la determinación de la claridad y la distinción no está relacionada con el sentido de la lógica y psicología habituales, sino con su concepción del *espíritu en general*.

Lección VIII

Pero esta medida o principio de la certeza es todavía, sin embargo, sólo un principio subjetivo, cae ciertamente dentro de la diferencia entre el espíritu y el objeto. Ser consciente es ser diferente de las cosas, por tanto, lo que él aún ve tan claro, lo que él incluso sostiene y afirma con la evidencia de su autoconciencia, se mantiene, no obstante, en esta evidente claridad, sólo en *referencia a sí*, en la conciencia de su diferencia respecto de lo objetivo ¿Cómo tengo la certeza de que lo que veo clara y distintamente es también verdaderamente real y objetivo? ¿Cómo llego a la conciencia de la existencia, a la conciencia de la realidad de objetos distintos de mí?

Mi realidad, mi conciencia, consiste precisamente sólo en la conciencia de su irrealidad, consiste, al menos para mí, en mi diferencia de ellos, sí, cuando yo lo digo precisamente, precisamente en la *negación de ellos*, pues el *espíritu es insensible*, es la negación de todo lo sensible, y yo soy lo que soy sólo por el pensar, sólo por el espíritu ¿Cómo llego, por tanto, a la conciencia, a la creencia de que ellos *son*, o en general, cómo llego a la certeza de que mis representaciones tienen realidad objetiva? Evidentemente, no por mí mismo, por mi autoconciencia, no por las cosas mismas, pues ellas son distintas de mí.

Ambos, espíritu y materia, son *radicitus* (radicalmente) opuestos entre sí, sus atributos, por los que ellos son lo que ellos son, se excluyen recíproca y totalmente entre sí, exactamente lo que él uno es, no lo es el otro. La materia, por ejemplo, es divisible, el espíritu simplemente es indivisible. Por tanto, en esta oposición respecto de la materia, el espíritu se hace consciente de su límite, de su finitud, pues él tiene en la materia su fin, donde comienza la materia, el espíritu no es, pero, en la conciencia de su finitud y de la de la materia, el espíritu se hace consciente a la vez de la *idea de la infinitud*, ya que la conciencia de lo finito presupone la de lo infinito. Y en la conciencia de la esencia infinita, de la esencia no comprendida en la oposición, sí, de la esencia absolutamente sin oposición, el espíritu, por tanto, llega a estar cierto de que las representaciones de las cosas no sólo son subjetivamente ciertas, sino también objetivamente verdaderas, llega a estar cierto, por tanto, de su enlace o unidad con la materia. La idea de la unidad es el principio de la certeza de todo conocimiento real y objetivo como, en general, el principio de todo ser real.

Esta es la idea que en Descartes subyace como fundamento, puesto que él pasa del principio de la certeza al de la verdad, del espíritu subjetivo al espíritu y esencia absolutos. Pero Descartes concibe esta idea en representaciones teológicas totalmente populares, haciéndose culpable así de las mayores inconsecuencias y descuidos, de modo que los reproches que se le hacen son suscitados por sus modos de expresión irregulares y no-filosóficos. Él procede así: entre las ideas que encuentro en mí, encuentro también la idea de un ser absolutamente perfecto, la idea de Dios. Esta es la idea más excelsa, la suprema, la más esencial, pues su contenido es lo infinito, ella es a la vez la más distinta de todas, la más clara, pues no expresa limitación alguna, ninguna negación, sino una realidad; ella es la idea absoluta, la idea de todas las ideas, la protoidea, la cual presuponen todas las otras ideas, pues la idea de lo infinito es anterior en mí a la idea de lo finito, ella es la idea kateo'hn (por excelencia), pues se diferencia de todas las otras ideas esencialmente porque únicamente ella expresa y contiene sola y absolutamente *existencia necesaria*.

Sólo con la idea de Dios es necesaria la existencia, está inseparablemente ligada; no puedo pensar a Dios sin pensarlo *como existente, son idénticas su esencia y su existencia*, mientras que en todas las otras cosas son diferentes; *pensar a Dios* y estar cierto de que él es, son idénticos. *Idem est concipere Deum et concipere quod existat*. Dios es y la certeza de todo conocimiento depende, por tanto, del conocimiento de Dios. Pero la manera como Descartes concibe esto es absolutamente no filosófica, puesto que él a tales predicados subjetivos, humanos y personales, por cuanto convierte a la verosimilitud en predicado, expresa que ilusión y engaño son una irrealdad, y por consiguiente no podrían subyacer en el ser absolutamente real, si Dios fuera un engañador nos habría dado una capacidad de conocimiento que se autoengaña en lo más evidente y nuestra convicción de la realidad de las cosas que nos penetra tan fuertemente no tendría ningún fundamento real.

La pregunta de cómo estar cierto el espíritu de la existencia de las cosas materiales o cómo las representaciones subjetivas son al mismo tiempo objetivas, reales, guarda relación en lo más íntimo a la pregunta o es idéntica a ella: ¿Cómo se relaciona el espíritu con la materia, el alma con el cuerpo? Pues sólo mediante *mí* cuerpo estoy cierto de la realidad de las cosas sensibles. La dificultad que se encuentra principalmente en el punto de vista de Descartes de concebir el enlace de ambos no se le ha escapado a Descartes mismo. Pues ambos son independientes según su concepto, son radicalmente opuestos entre sí y sin embargo deben ser concebidos en su unidad. “Ellas tienen que ser concebidas *ut unum quid* y al mismo tiempo *ut duo diversa, duarum enim rerum conjunctionem concipere aliud non est quam illas ut unum quid concipere*”.

En Descartes figuran algunos pensamientos que habrían podido poner un hilo en la mano para enlazar a ambos. Así, dice del cuerpo orgánico: este cuerpo es *uno* y de cierta masa *indivisible* respecto de la naturaleza y ordenación de sus órganos que se relacionan recí-

procamente, de tal modo que cuando *uno* falta, todo el cuerpo es deficiente. Por tanto, él reconoce, a la materia, como cuerpo orgánico, una determinación negativa, cuando es pensada sólo en lo universal, opuesta a su abstracta esencia material, la determinación de la unidad e indivisibilidad, la cual antes lo atribuye al espíritu. Pero la determinación de la *indivisibilidad* le corresponde al espíritu sólo como *conciencia*, o la indivisibilidad aplicada al espíritu es sólo una determinación negativa, inapropiada, metafóricamente material, transforma esta determinación negativa en una *positiva* que corresponde a la esencia del espíritu; ella significa y es *conciencia*, pues la conciencia es la unidad absoluta consigo, no la puedo dividir. Pero, aplicada a la materia, ella es una determinación espiritualizante, que la familiariza con el espíritu y la acerca a él. Por consiguiente, Descartes fue aquí por el camino correcto. Para poder comprender la unificación de la materia con el espíritu, tengo que conocer en la materia misma algo que tiende contra la materia, algo *negativo* y asimismo, a la inversa, también en el espíritu, si dejo subsistir únicamente a las determinaciones positivas de la materia, ella es extensión, divisibilidad, esto es, si permanezco en su esencia abstracta y las considero así como si esto fuera su verdadera determinación, única y total, es entonces imposible encontrar un punto en el que se pueda atar la materia y enlazarla con el espíritu.

Precisamente así fue llevado Descartes por el espíritu, también a los pensamientos que le podían aligerar las dificultades. Él dice: “El concepto del espíritu es un concepto puramente intelectual o el alma se aprehende únicamente por el entendimiento o pensamiento puro; también el cuerpo puede ser aprehendido por el mero entendimiento, pero es aprehendido mucho mejor por el entendimiento en combinación con la mera fuerza de imaginación; pero el *enlace de cuerpo y alma* y lo que a ello se refiere sólo puede ser aprehendido oscuramente por el entendimiento únicamente, o en combinación con la imaginación, pero más claramente por el mero sentir”.

Aquí estaba Descartes en el camino de encontrar en el espíritu *un medium*, entre él y la materia, pues el sentir es aquello por lo cual el espíritu es negativo contra sí mismo, pues en el pensamiento y el querer el espíritu es el que se autodetermina, en el sentir es *determinado*; en el pensar el alma está cabe sí, es uno, indivisible, pero en la sensación está *fuera de sí*, es difusa, como decimos muy correctamente no caber en sí de alegría, salir fuera de sí de alegría⁽¹⁾. Pero Descartes no tuvo la tranquilidad ni tampoco, desde luego, la misión de seguir al alma hasta el fondo de su diferencia interna; él sólo aprehende la forma común a todas las determinaciones del alma, la cual ciertamente es consciente de que ella, en todas sus determinaciones, se percibe para sí, a diferencia de los objetos.

Él aprehende al pensar (pues ciertamente Descartes no investiga la esencia universal del alma o del espíritu) sólo por su lado *subjetivo* y no también por su lado opuesto, y en vez de dirigir la mirada hacia lo interno, hacia el espíritu, pasa inmediatamente, sin buscar un *medium*, a la materia. La unificación del espíritu con la materia no podía ser en él otra que una unificación *arbitraria*. No pertenece a la *esencia* del alma el que ella esté unida al

cuerpo humano, por tanto, la unidad no es una *unitas natural*, sino sólo una *unitas compositionis*, es decir, su unidad es una unidad hecha arbitrariamente, ella no surge con necesidad de su esencia y concepto. Es sólo Dios —no se sabe por qué— quien los ha unido, una representación que es indigna de la filosofía. Es algo muy distinto cuando se dice: *Dios es el nexo entre materia y espíritu*, sólo la esencia infinita, como fundamento de ambos opuestos es su nexo real, en el que están unidos; aunque tampoco esta proposición es suficiente, pues hay que encontrar en la materia misma, en el espíritu mismo, en su naturaleza, su punto de unión; pero, cuando es representado así: Dios ha unido a ambos, entonces se toma como refugio al conocido asilo de la ignorancia, a la voluntad de Dios, con lo que no sólo no se ha dicho nada racional, sino precisamente algo irracional y también indigno, en el más alto grado de la idea de Dios. Desde luego, en Descartes subyace también *como fundamento* aquella idea, pero en él se interpone siempre de inmediato entre la idea las representaciones más inservibles y filosóficas de todas. Así, en este caso entre la idea de la esencia infinita como la idea del medio real entre espíritu y cuerpo la representación inadecuada de la *voluntad*, la cual, en verdad, en vez de producir su combinación y hacerla concebible, la hace imposible e inconcebible.

En Descartes sólo hay verdaderamente dos pensamientos grandes y filosóficos: el pensamiento del *Cogito ergo sum*, con sus consecuencias inmediatas, que van junto a lo que concierne al espíritu, y el pensamiento de que la idea de lo infinito está presupuesta a la idea de lo finito y que la idea de lo infinito es la idea de la esencia que contiene inmediatamente la esencia en su existencia aunque esta idea permanece en él sin aplicación y ejecución pertinentes. Son relámpagos que sólo le iluminan momentáneamente y enseguida ceden sitio a las nubes de las representaciones filosóficas.

Para Descartes, la metafísica no era su elemento, no podía mantenerse por mucho tiempo en su pensamiento, como él mismo lo declara en una carta, aunque estaba muy convencido de que ella era la ciencia suprema. Sus meditaciones metafísicas se le ocurren así a una cabeza convencida de la dignidad y de la esencialidad de la metafísica, como si tuviera prisa en todo y así ello fuera aceptable a su conciencia inteligente a la que intranquilizaba las exigencias que le harían y que apaciguaba la metafísica en él, para luego dedicarse más tranquilo y justificado a la parte del saber para la que se consideraba mejor dotado.

La metafísica era para él una capilla en la que cumplía su plegaria matinal, para luego pasar todo el resto del día en su laboratorio químico o en su taller de mecánica y física. Hizo grandes inventos en matemáticas, física dióptrica y mecánica, o los prepara y origina, y aunque sostuvo —sobre todo en la física— hipótesis de investigación precoces (no sin razón), su sistema cósmico fue suprimido por el de Newton. Sin embargo, ello no era meramente una consecuencia de su inclinación y disposición subjetivas para la matemática, era también una consecuencia de su principio *metafísico*, e incluso una consecuencia necesaria del mismo, puesto que su concepción de la naturaleza era una concepción ex-

clusivamente *matemática*, abstracta-material, y no física. Sólo tomo como materia de las cosas corporales, dice Descartes expresamente, sólo la materia que es *objeto de la geometría*, la materia divisible, dúctil y móvil, a la que el geómetra llama la cantidad y tengo en su consideración nada más que esas divisiones, esas figuras y movimientos. Por tanto, la *esencia* de la materia y del cuerpo consiste, no en su naturaleza sensible, sino exclusivamente en su *extensión*, en su longitud, en su anchura y profundidad. Por tanto, la esencia de la materia es la simple cantidad.

Esta consideración de la naturaleza depende en lo más íntimo de su metafísica. Para el espíritu que aprehende como su esencia solamente abstraerse y diferenciarse de la materia, e incluso a esta abstracción y a esta diferencia como su única determinación positiva, es necesariamente también sólo la materia *abstracta* vaciada de la cualidad sensible la única materia *real*, y como tal, objeto de su pensar y de su consideración. Pues en esta consideración y concepción de la materia como una simple cantidad el espíritu no se exterioriza a sí mismo, no se mezcla con la suciedad de la materia, permaneciendo así *cabe a sí mismo*, en la vaciedad y diferencia respecto de la materia. Pues la materia, considerada simplemente como magnitud, figura y movimiento, ya no es objeto de los sentidos, sino sólo *objeto del pensar abstracto, matemático*.

¿Qué es duro, blando, dulce, amargo, rojo, azul? De ello nada puedo decir ni escribir; son representaciones *oscuras*, les falta *claridad y determinidad*, por las cuales únicamente una representación es descriptible y compartible; quien quiera saberlo tiene que sentirlo, y sólo puede sentirlo quien se mezcla con la materia, se exterioriza, se sumerge en la marea de la sensibilidad. Pero la magnitud, la figura, el movimiento, son representaciones comunicables, claros, distintos, no son sentimientos.

Para concebir una máquina no hace falta el presente ni la intuición sensibles inmediatas, no necesito abrir los ojos una vez; puedo construirla para mí en mi cabeza. Esta concepción cuantitativa de la materia, aunque es una consideración puramente material o mecánica de la misma es así aquella en la que el espíritu al abstraerse de la materia no se hace ninguna violencia, sino que permanece cabe sí y, por tanto, era la concepción conforme al punto de vista cartesiano.

(1) (Al margen): Se dice que la pregunta por la conexión del alma con el cuerpo no tendría solución. Esto depende sólo del modo en que se plantea la pregunta. Si yo me mantengo en el alma, en lo universal, el alma es invisible, inextensa, el cuerpo es material, y así tengo yo, desde luego, que cruzar las manos sobre la cabeza y exclamar: ¡Cómo es ello posible! Pero toda pregunta necia hace innecesaria la respuesta. La pregunta por la conexión del espíritu con la materia no es otra que la pregunta por la conexión del pensar *con el sentir*.

Por consiguiente, la dificultad se reduce a derivar la *sensación* del concepto del espíritu. Si se encuentra esto, se encuentra entonces el *medium* entre materia y espíritu. La sensa-

ción es el misterio, la *fuerza de la materia misma*; entre la *sensación* y el *intelecto* se encuentra en el medio la *fuerza de la imaginación*, pero a la cual no se tiene que representar como una fuerza propia separada del pensar. El mismo proceso, pues, que experimentamos cuando el *pensamiento* en nosotros se exterioriza en imagen y en cuanto *esta imagen* se convierte en un objeto de *nuestra sensación*, el cual nos agarra, nos embelesa, nos excita y así afecta los nervios y mediante éstos penetra en la sangre, es el mismo proceso o camino que hemos de hacer en la conexión del espíritu con la materia y nos hemos de pensar. Es precisamente así de claro o de misterioso, si se quiere, como esta conexión de la inteligencia pura con la sensación inmediata o esta exteriorización del pensamiento en su imagen y la sensación, y es precisamente así de claro y misterioso también la *conexión* del espíritu en general con la materia.

**DE NATURALEZA SANGRINA
REPRESENTACIÓN DEL CUERPO FEMENINO
ENTRE LAS MUJERES CAMPESINAS DE MUCUCHÍES¹**

Belkis G. Rojas

Centro de Investigaciones Etnológicas (CIET).
Facultad de Humanidades y Educación
Universidad de los Andes

*Areusa.- ... que ha cuatro horas que muero
de la madre, que la tengo subida en los pechos,
que me quiere sacar de este mundo.
(Fernando de Rojas: "La Celestina")*

Resumen

Como resultado de un estudio antropológico, la autora expone la concepción que tiene la mujer del páramo merideño acerca de la naturaleza del cuerpo femenino. Se concibe a sí misma como de naturaleza sangrina, en contraposición al varón que posee una naturaleza de agua. Algunos elementos de esta cosmovisión son encontrados en otras culturas y en otras etapas históricas.

Palabras clave: cosmovisión, tradición, páramo merideño, naturaleza femenina, naturaleza masculina, terapéutica.

**BLOOD NATURE
REPRESENTATION OF THE FEMALE BODY
AMONG RURAL WOMEN IN MUCUCHÍES**

Abstract

Based on an anthropological study, the author expounds the conception that the woman from the Merida paramos (high and cold region) has of the nature of the female body. She conceives herself as of a blood nature, as opposed to the male whose nature is water. Some elements of this cosmovision are found in other cultures and in other historical times.

Key words: cosmovision, tradition, Merida paramos, female nature, masculine nature, therapeutics.

La presente exposición forma parte de los avances de investigación del proyecto "Cuerpo, cosmos y enfermedad en Mucuchíes", financiado por el CDCHT de la Universidad de los Andes.

Mucuchíes es una población paramera² del Estado Mérida situada a 2983 metros sobre el nivel del mar y distante una hora de la ciudad de Mérida. De acuerdo a la política territorial estatal, Mucuchíes ha sido considerada como una ciudad pero, en realidad, es una comunidad rural en la que la mayoría de sus habitantes vive del trabajo agrícola. Su condición de localidad turística ha provocado un activo movimiento comercial que, sin embargo, no le ha hecho perder su condición de población rural y agrícola. Unido todo esto a su condición de capital del Municipio Autónomo Rangel, Mucuchíes ha logrado obtener una infraestructura que incluye, entre otras instituciones oficiales, un hospital tipo 1, lo cual implica la introducción directa de la medicina alopática con sus políticas de atención, salubridad, prevención, que han influenciado la lógica conceptual que sirve de fondo a las teorías sobre el cuerpo y la enfermedad, propias de esta comunidad.

Las concepciones del cuerpo son muy diversas de una sociedad a otra. En esta oportunidad veremos la concepción del cuerpo femenino y de las enfermedades que lo aquejan, según la información obtenida en varias estadías de campo realizadas tanto en el pueblo de Mucuchíes como en sus aldeas. Las informantes clave fueron las comadronas o parteras, las curanderas, las sobanderas, así como algunas mujeres mayores que se encuentran tanto en el pueblo de Mucuchíes como en sus aldeas.

Gisèla Pankow (cit. por Le Breton 1985:10) plantea que el hombre vive con una imagen de su propio cuerpo con la cual tiene acceso a una forma que reconoce como suya y a un sentido que le permite habitar su cuerpo como universo familiar y coherente y no como un caos de sensaciones extrañas y hostiles.

En este sentido comprendemos la exégesis campesina que concibe que el cuerpo humano está formado por dos elementos fundamentales que son el “agua” [semen] y la sangre. El proceso de concepción está claramente comprendido como el resultado lógico de las relaciones sexuales entre hombres y mujeres. Así lo explica una de las comadronas:

“En la relación [sexual] del hombre y la mujer él pone la *naturaleza que es de agua* [semen], en la cosa [vagina], en la mujer, pues, pa’ hacer los hijos. Las mujeres somos de *naturaleza sangrina*, delicadas. Los hombres, ellos son de agua; la naturaleza del hombre es una gota de agua que botan como un moco, eso es lo que le caye al vientre de la mujer que es de naturaleza sangrina (...) y así se va formando la criatura (...), los guesitos es de agua que se forman, es lo primero que se ve al varón, la hembra es de sangre (...)”. (Angélica Rangel, comadrona y sobandera, Mucuchíes, Aldea Mistiques, 1995).

En este sistema de representaciones se considera que el semen (“agua”) es una sustancia que forma los huesos de los niños de ambos sexos, y la sangre es considerada como el líquido vital que permite la comunicación entre los órganos corporales internos y en el cual se “contiene la fuerza del cuerpo”. En cuanto a la formación de la carne la del niño

varón es mayoritariamente seminal con algunos aportes de la sangre de la madre, en tanto que la carne de la hija estaría formada sólo con la sangre de la madre:

“La mujer se forma de sangre, si señora, y el varón cuando se engendra di’ una vez es de puro semen del hombre y se va formando ese muchacho de la pura agua del hombre (...). La mujer se siente siempre a los cuatro meses y el varón se siente antes, porque el varón se siente más rápido, es como un hilito y tiene movención más rápido (...). Pa’ la hembra el hombre pone el semen pero se congela más la sangre de la mamá (...), el varón es muy líquido, se va formando la carne ya de los tres meses por que él es muy líquido (...), uno la mujer es una pelota de sangre, como un corazón, créalo, es verdá”. (Florencia Lobo, comadrona, La Hoyada de Mucuchíes, 1997).

Esta constitución “sangrina”, hace que la mujer sea más fuerte que el hombre en cuanto a su fuerza vital, o su fuerza para encarar la vida, pero también hace que esté más expuesta a ciertas enfermedades provocadas por desarreglos en la sangre, además, en ciertos momentos de su vida, como por ejemplo durante la menstruación, la mujer es considerada como contaminante y peligrosa, no se le permite ordeñar las vacas, ni acercarse a los cultivos, tampoco debe tocar las plantas de los jardines y huertos, se le prohíben las relaciones sexuales, pues en ese momento se considera que la mujer está “mala” y puede secar las plantas, las vacas, la tierra e incluso a los hombres. Durante este período, la mujer es un ser contrario a la fertilidad.

El cuerpo organizado en mitades: la dicotomía caliente-frío

Tanto el cuerpo del hombre como el de la mujer está dividido en una parte superior caliente y una parte inferior fría, con un centro o límite entre ambas, constituido por el ombligo que es, según se dice, “donde se recoge o termina el cuerpo”. Esta opinión es expresada y defendida sobre todo por las curanderas y comadronas más tradicionales. La dicotomía calor-frío, al parecer, no se refiere simplemente a sensaciones de temperatura, sino más bien a una serie de cualidades muy complejas y difíciles de precisar, pues no solamente el cuerpo humano tiene esta “calidad”, sino también las plantas, los alimentos, las enfermedades, la tierra, “los vientos” y, al parecer, todas las cosas.

La polaridad caliente-frío goza de una amplia difusión; son, probablemente, conceptos universales. Autores como Foster (1953,1976,1994) derivan estos conceptos de la patología humoral griega elaborada por el mundo árabe, que llegó a España como medicina científica durante la dominación musulmana y pasó a América durante la conquista. Pollak-Eltz (1990 y 1992) sigue a Foster en esta hipótesis.

Otros autores han reivindicado un origen prehispánico para esta polaridad. Por ejemplo López Austin (1983), muestra que esta dicotomía es un punto focal en el pensamiento indígena mexicano y no una simple aclimatación del pensamiento médico hispánico. Vogt (1979), por su parte, expresa que entre los Mayas de los Altos de Chiapas la relación del

“calor” de las personas con el dios solar sugiere que parte del sistema conceptual pudiera ser prehispánico. Para Butt Colson y Armellada (1985), la oposición calor-frío es muy importante en el concepto criollo latinoamericano con respecto a las enfermedades y a su tratamiento; según ellos esta dicotomía ya existía entre las culturas indígenas de América prehispánica y todavía sigue formando parte de los conocimientos de muchos grupos relativamente no aculturados. Con esta afirmación no restan importancia a la existencia de esas categorías en la teoría y en la práctica del sistema médico europeo y proponen la producción de una traducción inmediata al encontrarse con la misma oposición en los sistemas médicos indígenas americanos. Faust (1992) también opina que las nociones calor/frío tienen origen indígena.

En el contexto andino venezolano se encuentra una tercera categoría denominada *cordial*, que designa el equilibrio entre lo caliente y lo frío expresando el estado de equilibrio ideal de todos los seres, las cosas y la vida en general³ (ver: Villamizar, 1995: 25-32; De Robert, 1995: 79,342).

Los órganos fundamentales del cuerpo

La construcción de una imagen del hombre como “acuoso” y de la mujer como “sangrina” está estrechamente vinculada a la existencia de los órganos fundamentales del cuerpo que marcan la distinción biológica, psíquica y social de ambos. Tales órganos son denominados *Madre*, en el caso de la mujer y *Padrejón* en el caso del hombre; ambos órganos son determinantes en la salud humana puesto que contienen las dosis justas de calor/frío.

El cuerpo tiene un centro que es a la vez un final constituido por el ombligo. Este centro-final es el lugar donde se ubican la *Madre* y el *Padrejón* y donde se mantiene la “cordialidad” (equilibrio) del cuerpo. Si por alguna razón la madre o el padrejón acumulan más calor o más frío, el cuerpo pierde su cordialidad y la persona se enferma, en estos casos las enfermedades más comunes son las denominadas Mal de Madre y Padrejón o Mal de Padrejón.

La ubicación del Padrejón es algo confusa, unas veces es ubicado en el ombligo y otras veces se dice que “depende” (en el sentido de que proviene) del ombligo y se “mantiene” (en el sentido de habitar) en la boca del estómago y es precisamente allí donde se manifiesta cuando “pega” la enfermedad que lleva el mismo nombre. La Madre, sin lugar a dudas, se ubica detrás del ombligo, y cuando la mujer tiene su primer hijo, la Madre se desvía un poquito hacia la derecha donde permanecerá por el resto de sus días.

El *Padrejón* y la *Madre* son descritos como “bichos vivos”. El Padrejón es el órgano por excelencia de los hombres, es, como dicen las viejas curanderas y comadronas, “la vida de los hombres”, se describe como “una lombriz que está embolsada en la boca del estómago”. La Madre, en cambio, es considerada como “una pelota de sangre con muchas patas”.

Se trata, como dice Clarac, de una concepción que, por un lado, distingue al hombre de la mujer y, por otro, los distingue a ambos de los demás animales, pues ese órgano se encuentra, según ella, estrechamente vinculado a la adquisición del “Sentido” (o juicio, capacidad de actuar y tomar decisiones en la vida) que es el quinto y más importante de los sentidos (1981:56-58). En Mucuchíes, el “Entendimiento”, estrechamente vinculado al corazón, al cerebro y al alma, sería el correspondiente conceptual a lo que en otras comunidades andinas investigadas por Clarac se denomina “Sentido”.

Siendo la concepción del cuerpo femenino lo que me ocupa en esta oportunidad, creo que es necesario desarrollar un poco el tema referente a la *Madre*, ese órgano que constituye la “naturaleza” y el fundamento de la salud y la vida de la mujer paramera.

Algunas comadronas hacen la analogía, aunque no muy clara, entre la Madre y la matriz. Sin embargo, es común que al preguntarles si la Madre y la matriz son la misma cosa presenten ciertas dudas, incluso algunas parteras que manejan verbalmente estas dos categorías como análogas, dudan y se contradicen cuando se les pide una aclaratoria al respecto. Pienso que la relación de estas parteras con el Hospital donde las han entrenado para “asistir” partos en las comunidades alejadas del Pueblo, ha jugado un papel importante en esta “asimilación”, pues también les han enseñado que “esas cosas no existen y que son creencias de los viejos de antes que eran muy brutos”. Es distinto el caso entre las comadronas más viejas y que no trabajaron ni recibieron ningún tipo de entrenamiento en el Hospital, ellas parecen mantener una concepción bastante clara al respecto cuando expresan que “la Madre y la matriz son dos cosas aparte”, aunque estrechamente relacionadas, “como hermanadas”. Estas diferencias las establecen en base al hecho, irrefutable para ellas, de que la Madre es un órgano superior, pues en ella se “contiene” el cuerpo y ella constituye la vida de la mujer, su “naturaleza” (Rojas, 1999).

Otras razones que apoyan la singularidad de la Madre es que la consideran como un “bicho vivo, un animal ponzoñoso que tiene muchas patas”, y por esta condición puede moverse a su propia voluntad: se mueve hacia arriba y la mujer puede morir ahogada, o hacia los lados y se esconde debajo de las costillas y, algunas veces, se riega por todo el cuerpo y el dolor llega hasta las uñas. La matriz, en cambio, no puede desplazarse, “es como un pedazo de carne lleno de venas”. Las comadronas y demás mujeres de la comunidad consideran que la matriz es también “muy delicada” por lo que “que hay que tener mucho cuidado y no desmandarse”. Por otro lado, se piensa que la Madre no puede ser tocada ni siquiera por los “doctores del hospital”, mucho menos puede ser operada, mientras que la matriz sí la operan, debido a los cánceres y otras enfermedades que, se piensa, son producidas por los “descuidos y los hielos que se agarran las mujeres en el mismo hospital”.

El concepto parece estar extendido no sólo en los Andes sino también en otras partes de Venezuela. Algunos investigadores como Pedrique (1978:11), Alvarez, (19: 80), De

Robert (ob.cit.: 367), Pollak- Eltz (1990:127-128), hacen referencia a la Madre o al Mal de Madre, aunque no han desarrollado el tema como lo ha hecho Clarac. Por otro lado, en entrevistas realizadas a comadronas y curanderas de distintas partes de Venezuela en el marco del II y del III Encuentro de Parteras y Curanderos, realizados en Mucutuy (Estado Mérida) bajo la responsabilidad de Fundaser, en los años 1996 y 1998 respectivamente, pude darme cuenta de la extensión del termino y de la relativa homogeneidad de su significado.

Es probable que esta noción, al igual la noción dicotómica calor/frío, haya sufrido fusiones y transformaciones con las mismas categorías o con categorías parecidas que ya existían en América antes de la llegada de los europeos. El termino ya era utilizado en la España medieval según se deduce de la lectura de *La Celestina*, obra de Fernando de Rojas publicada en las fronteras del siglo XV y XVI, en la cual se habla del mal de la madre que padece uno de los personajes de nombre Areusa:

“Areusa.- (...) que ha cuatro horas que muero de la madre, que la tengo subida en los pechos, que me quiere sacar de este mundo (...) la siento sobre el estómago” (pp.109-110).

Por otro lado, la investigadora peruana Chávez Hualpa (1997:99, 102, 125), cita a crónicas del siglo XVII que mencionan la madre, entre ellos, González Holguín (1607), quien describe el útero como *“la madre de la mujer en que concibe”* o simplemente *“la madre de la mujer”*. Pérez Bocanegra (1631), interpela a las parteras de Piura: *“Siendo partera sueles matar la criatura, en los vientres de sus madres ó has ayudado a parir por matar las criaturas, ó las madres, rompiéndole la madre ó las pares (...)”* y Bernardo Cobo (1653), quien habla de *“una yerba a manera de yantén, de complexión caliente. Aplícanla los indios a las mujeres enfermas de la madre (...)”*.

Entre los campesinos de Mérida este órgano como objeto portador de significación se presenta como un símbolo polisémico, equívoco y ambivalente (Laplantinne:1977,60); se despliega en una doble representación: por una parte, se le asimila a la matriz (madre=matriz) y por la otra, se le mitifica describiéndolo como un “bicho” que está vivo dentro de la mujer, es ponzoñoso, tiene muchas patas, actúa de acuerdo a su propia voluntad y responde a sus propios estados anímicos: no le gusta el “hielo” (frío), se pone “bravo”, se antoja, se esconde, se “revuelca”, se sube, se baja y, en todos estos casos, afecta, a veces gravemente, la salud femenina.

Los desmandos, causa de enfermedades

Entre las mujeres, las enfermedades se producen por distintos desarreglos de la sangre debidos a los denominados “desmandos” que actúan directamente sobre la Madre, causando un desequilibrio en el cuerpo.

La menstruación, el embarazo, el post-parto, son momentos en los cuales la mujer debe tener especiales cuidados con su cuerpo, pues éste se convierte en un “cuerpo abierto y delicado” en el que se puede introducir cualquier organismo, natural o supra-humano, lo cual altera su funcionamiento normal. Las enfermedades por “hielo” (frío) son las más comunes en estos períodos puesto que la sangre, fluido y componente vital del cuerpo, es especialmente susceptible de degradarse por la acción perniciosa de elementos tales como el frío, el agua, el sol y los “aires” que pueden causarle “*revueltas, debilidades, cortaduras, aguamientos y pesadez*”. Es recomendable acatar ciertas prescripciones como no consumir alimentos fríos, no bañarse con agua fría, evitar los vientos y aires fríos, evitar exponerse durante mucho tiempo al sol o a la luz de la luna, evitar los movimientos bruscos, los sustos y las rabias, no levantar cosas muy pesadas, etc. La terapéutica, en todos los casos, va a contemplar la restitución de la circulación y la “purificación” de la sangre a través de comidas “cordiales y calientes”, bebidas “aromáticas-calientes” y aplicaciones, emplastos, sahumeros y “vahos purificantes y calientes”, puesto que se trata de restituir el calor perdido con la sangre que se expulsa durante y después del parto y durante la menstruación, así como de restablecer la fortaleza que pierde la madre en estos procesos.

Algunas de las enfermedades más frecuentes causadas por los “desmandos” están, al igual que la madre, sometidas a una explicación de tipo semi-mítico:

— *Mal de Madre*, mal sufrido por la mujer adulta con hijos, después de los partos, debido a la “mala atención y al hielo (frío) que recogen las mujeres en el hospital; la Madre se llena de aire y de yelo, se pone débil, y se riega por todo el cuerpo”.

— La “*maldijada*”, es el mal por excelencia de las mujeres sin hijos, les provoca malestar general, dolores fuertes de cabeza y de vientre, debido a que se les debilita “la madre-cita” antes o durante la menstruación.

— *Los cirros* son “bichos que se forman en la sangre; son como una bandada de puerquitos chiquiticos, tienen ojos y hociquito”. En el Diccionario de la Real Academia Española se encuentra que los cirros son tumores duros que no producen dolor continuo y se pueden formar en diferentes partes del cuerpo.

— *La sangre lubia*, son flujos vaginales, “la sangre se vuelve agua amarilla”, se producen cuando las mujeres embarazadas o en período de post-parto “agarran el hielo del sol en las caderas”, esto produce dolores de cabeza, hinchazón y dolor de pies y sensación de sequedad en la garganta.

— *Los pasmos*, se producen cuando las mujeres reglando o embarazadas o en periodo de postparto, agarran el hielo producido por el sol, la luna, el viento o el agua, en las caderas, en el estómago o en los pies. Produce dolores de cabeza, hinchazón y dolor en los pies y sensación de sequedad en la garganta.

—*Los fibromas*, denominados también *sibromas*, son descritos como “(...) un *pescao*, se va formando como un embarazo y cuando abre los ojos se come a la mujer por dentro” (Sra. Angélica Rangel, comadrona y sobandera de la Aldea Misteques, Mucuchíes, 1996). Los fibromas también han sido asociados a cierto brujo que persigue y viola a las mujeres, se mete dentro de ellas a través de su vagina, se instala en su vientre y les va “secando la madre” (Rojas, 1996: 413-419).

En el pensamiento paramero, asistimos a una construcción cultural del cuerpo femenino que nos muestra una gran coherencia de sistema. La mujer desde su origen es una “pelota de sangre”, su vida depende de su órgano de equilibrio concebido también como una pelota de sangre, ese órgano delicado y caprichoso puede desestabilizarse en cualquier momento por el desacato de cualquier restricción establecida, implicando modificaciones negativas en el cuerpo sangrino que pueden acarrear enfermedades y muerte.

BIBLIOGRAFÍA.

Butt Colson, A. y C. Armellada (1985): “El origen amerindio de la etiología de las enfermedades y su tratamiento en la América Latina”, en: *Montalbán*, Nº 16, 133-176, Caracas.

Clarac, Jacqueline (1981): *Dioses en exilio. Representaciones y prácticas simbólicas en la Cordillera de Mérida*. FUNDARTE., col. Rescate, Nº 2, Caracas.

Chávez Hualpa, F. (1997): “Embarazo y parto en los cronistas de los siglos XVI_XVII”, en: *Antropológica*. Año XV, Nº 15, Departamento de Ciencias Sociales, Pontificia Universidad Católica del Perú, 97-134, Lima-Perú.

De Robert, Pascale (1995) : *Gens de l'amont. Usages et représentations de l'environnement dans les hautes Andes du Venezuela*. Thèse de doctorat de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris.

De Rojas, Fernando (1994): *La Celestina (tragicomedia de Calixto y Melibea)*, Itrod. y notas de Juan Alarcón Benito. M.E. Edit. S.L.

Faust, Franz X. 1990. “Apuntes al sistema médico de los campesinos de la Sierra Nevada del Cocuy”, en: *Boletín Museo del Oro*, Nº 26, pp. 43-63, Bogotá.

————— 1992. *Kultur und natuschutz im Kolommmmbianischen zentral-massiv*, Anacom, Muenchener Beitrage Zur Amerikanistik, Muenchen.

Foster, Georges (1976): “Disease etiologies in non-western medical systems”, en: *American Anthropologist*, 78/4.

————— (1994): *Hippocrates. Latin American legacy, humoral medicine in the New World*, University of Toronto Press, Toronto (Gordon and Breach).

Hahold, A. 1988. "El sistema cálido-frío en la región surandina del Perú. Una clasificación popular de enfermedades, hierbas medicinales y alimentos", en: *Conceptos y tratamientos populares de algunas enfermedades en Latinoamérica*, (comp.) A. Kroeger y W. Ruiz

Cano. Centro de Medicina Andina, Cuzco-Perú.

Laplantine, François (1977): *Las voces de la imaginación colectiva*, Gedisa, España.

Le Breton, David (1985): *Corps et sociétés (essai de sociologie et d'anthrologie du corps)*, Librairie des Meridiens, Paris.

López, Austin, Alfredo (1980): *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos Nahuas*, UNAM., México

López del Pozo, Eglé (1990): *Etnobotánica en los páramos venezolanos*. Trabajo de grado, Ms. Scientiarum en Biología-mención antropología, CEA/IVIC., Caracas.

Muñoz-Bernand, Carmen (1986): *Enfermedad, daño e ideología. Antropología médica de los nacientes de Pindilig*. ABYA YALA., Quito, Ecuador.

Pinzón, C. Y Suárez, R. (1992): *Las mujeres lechuza. Historia, cuerpo y brujería en Boyacá*. ICAN-COLCULTURA-CEREC., Bogotá-Colombia.

Pedrique, Luisa de (1978): *Magia y Medicina en Lagunillas*, Junta Pro documentos de Lagunillas, Mérida, Venezuela.

Pollak-Eltz, Angelina (1990): *Folklore y cultura en la Península de Paria (Sucre) Venezuela*, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, 127, Caracas.

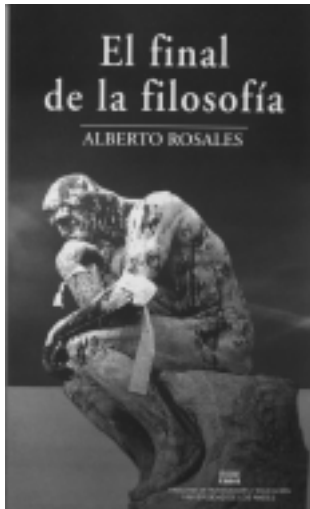
————— (1992): "Aportes españoles a la cultura popular venezolana", en: *Montalbán*, 24, UCAB, Caracas, pp.167-219.

Rojas, Belkis (1996): "El zángano, una noción de persecución entre los campesinos de la cordillera de Mérida", en: Jacqueline Clarac (comp.), *Mérida a través del tiempo*, ULA/ Museo Arqueológico/CONAC., Mérida, 411-419.

————— (1999): "Comadronas o partera y curanderas. Su papel en la cosmovisión campesina" (en prensa). *Boletín Antropológico*, CIET/Museo Arqueológico ULA., 44, Mérida.

Villamizar, Thania (1995): "Huesito de páramo, hierba de conejo, dictamo...", en: *Revista Bigott* (Antropología, Tradiciones y Cultura Popular), 34, 25-31, Caracas.

Vogt, Evon Z. (1979): *Ofrendas para los Dioses*, F.C.E., México.



El final de la filosofía

Autor: Alberto Rosales
Ediciones FAHE. Universidad de Los Andes
Mérida, Venezuela
Año 2000

Para quien conozca la sindéresis y aquilatada trayectoria filosófica del Doctor Alberto Rosales, Profesor Emérito de la Universidad Simón Bolívar, el título de esta obra pudiera sonarle extraño. ¿Rosales pregonando el acabóse de la filosofía? Aunque así lo han malentendido algunos que no han penetrado suficientemente en sus páginas, afortunadamente esto no es así. En realidad esta obra recoge su reflexión acerca de *El problema del final de la filosofía*, Conferencia dictada en Mérida, en un homenaje que la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad de Los Andes le rindiera a este filósofo venezolano, con ocasión de haber recibido tan merecido *Premio Nacional de Humanidades 1997* del CONAC.

El libro contiene la posición de Rosales frente al "problema de el fin de la filosofía", asunto del cual desde distintas perspectivas se ha venido hablando desde aproximadamente la mitad del siglo XIX y que es replanteado por Heidegger en un escrito de su segunda época "El fin de la filosofía y la tarea del pensar".

Alberto Rosales, pertrechado con una vasta y sólida formación filosófica, fruto de su dilatada y sostenida reflexión sobre los fenómenos mismos anunciados en las doctrinas de Platón, Aristóteles, Kant y Heidegger, principalmente, y por una vía distinta de las ya recorridas, con un método muy propio de su actividad reflexiva y a manera más bien de esbozo preparatorio, aborda esta temática buscando su origen en el pensamiento filosófico de la Edad Moderna. De allí se encamina a la situación que ha provocado la pregunta de si la filosofía ha llegado a su fin, para desembocar luego en el planteamiento de que más que un final se trata de una *crisis* por la que está atravesando esta disciplina. Superar dicha crisis conducirá a replantear una nueva autoconciencia del filosofar.

En efecto, Rosales piensa que la idea del "final de la filosofía", comienza a gestarse en ese giro que se da en la Edad Moderna cuando el hombre se apropia de los fundamentos del saber y se reconoce como la instancia única y autónoma, capaz de decidir acerca de la verdad y falsedad de los conocimientos por medio de reglas que él mismo establece como residentes en las facultades de la propia razón humana, y con las que dichos conocimientos han de ser discernidos —defenestrando así la instancia divina en que todo se funda-

ba—. Ese intento de echar las bases del saber en las propias fuerzas de la razón humana, se desplegó en dos vertientes: la que parte de Descartes hasta Hegel: el *racionalismo*; y la que se inicia con Hume y se desarrolla en el siglo XVIII: el *empirismo*.

He aquí, pues, los dos caminos que llevan a la “autoliquidación de la metafísica”: el racionalismo y el empirismo. La ciencia exacta de la naturaleza exhibe su triunfo como el único modelo del auténtico saber, y los enciclopedistas contribuyen a afianzar la creencia de que la metafísica pertenece a un estadio ya superado por la ciencia empírica. Sin embargo, esta versión no logró imponerse en forma dominante, pues a su paso le salió la tradición metafísica alemana. Y por un complejo proceso explicado en la obra, se llega a la etapa actual de la filosofía, cuyas señas expone Rosales: la duda acerca de la posibilidad del conocimiento filosófico y la creencia de que todo saber objetivo se reduce a la ciencia y a la técnica; la filosofía, destituida de su dignidad y sin objeto propio, tiene que transformarse en una reflexión sobre el conocimiento científico, o dedicarse a meditar sobre la metafísica anterior para demolerla críticamente, o resignarse a ser una ideología al servicio de intereses prácticos, o integrarse al campo literario y poético. Mientras esto ocurre, además, va expandiéndose un modo de pensar relativista sobre tales concepciones que conduce a la pregunta de si la filosofía ha llegado a su fin. Ante esa circunstancia —afirma el autor— la existencia humana ha perdido su sentido y el hombre se ve obligado a buscar en lo inmediato (el trabajo, el sexo, el deporte, los mitos, el esoterismo, etc.), lo que ha de completarlo. Esto muestra que no es solamente la filosofía la que está conmocionada sino que se trata más bien de un resquebrajamiento total del mundo histórico. Esta situación existencial del hombre contemporáneo —dice Rosales— está plasmada con genial lucidez en *Residencia en la Tierra*, obra de Neruda, cuya dimensión filosófica ha sido apenas advertida.

La situación indicada induce a pensar ciertamente en un final de la filosofía, no obstante, Rosales admite otro tipo de ocaso de la filosofía, en la medida en que la profusa manifestación filosófica actual parece ser más aparente que real.

Ahora bien, ya el giro moderno hacia un mundo científico y tecnificado es un hecho irreversible. Pero la filosofía no está muerta —afirma Rosales—, sólo está padeciendo una especie de decaimiento del cual saldrá fortalecida. Pues ahora la filosofía está llena de posibilidades: puede, sin reincidir en lo suprasensible, proyectar una reinterpretación del mundo en total y transformar el mundo técnico-científico mediante un esclarecimiento de su génesis y de sus presupuestos. Puede convertir su coyuntural padecimiento en la base de un nuevo saber sobre sí misma y recuperar su lugar en el mundo. Rosales explora esas posibilidades en esta obra edificante.