

ISSN 1316-7939

DIKAIOSYNE

Revista de filosofía práctica

Mérida – Venezuela
Enero - Diciembre, 2021
Año XXIII. N° 36



36



DIKAIOSYNE

Fundada el 3 de diciembre de 1997

Revista arbitrada de filosofía práctica, abierta a todas las tendencias o corrientes del pensamiento filosófico. Es un espacio de reflexión sobre los distintos fenómenos del obrar humano: jurídicos, políticos, éticos, estéticos, etc. Editada por el Grupo de Investigaciones sobre Filosofía, Derecho y Sociedad (G-SOFID). ULA. Mérida-Venezuela, con el patrocinio del Consejo de Desarrollo Humanístico, Científico y Tecnológico de la Universidad de Los Andes (CDCHT-ULA).

ISSN 1316-7939

DEPÓSITO LEGAL: pp-199802ME321

INDEXACIÓN DE DIKAIOSYNE

REVENCYT-RVD-005 (<http://revencyt.ula.ve>). CATÁLOGO LATINDEX (Folio 13407). THE PHILOSOPHER'S INDEX (www.philinfo.org). CLASE (UNAM). GALE CENGAGE LEARNING.

Versión electrónica: SABER-ULA (www.saber.ula.ve/dikaiosyne).

COMITÉ EDITORIAL

Editor: Universidad de Los Andes

Directora

Margarita Belandria

Magíster en Filosofía (ULA).

belan@ula.ve

Consejo de redacción

Mayda Hočevár (Doctora en Derecho. ULA). *Andrés Suzzarini* (Magister en Filosofía. ULA) *Milagro Terán Pimentel* (Profesora de la Escuela de Derecho. ULA). *Mauricio Rodríguez Ferrara* (Profesor de la Escuela de Derecho. ULA).

Consejo de asesores y árbitros

Alberto Rosales (Dr. en Filosofía. USB, Caracas). *Pompeyo Ramis* (Dr. en Filosofía, ULA). *Gladys Leandra Portuondo* (Magíster en Filosofía, ULA). *Marta De La Vega Visbal* (Dra. en Filosofía. USB, Caracas). *Luz Marina Barreto* (Dra. en Filosofía. UCV, Caracas). *Marco Ortiz Palanques* (Dr. en Filosofía, ULA). *Dra. Edda Samudio* (ULA).

José Antonio Ramos Pascua (Dr. en Derecho. Universidad de Salamanca, España). *Ángel Alonso* (Dr. en Filosofía. UNAM, México). *Francisco Carpintero Benítez* (Dr. en Derecho. Universidad de Cádiz, España). *Carlos Casanova* (Dr. en Filosofía. Pontificia Universidad Católica de Chile). *Joaquín Meabe* (Dr. en Derecho. Universidad Nacional de Nordeste. Argentina). *Guillermo Lariguet* (Dr. en Derecho y Ciencias Sociales. Universidad Nacional de Córdoba-Argentina).

Dirección postal: Grupo de Investigaciones Filosofía, Derecho y Sociedad (G-SOFID). Centro de Investigaciones Jurídicas. Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas. Universidad de Los Andes. Av. Las Américas. Sector La Liria. Mérida – Venezuela.

Suscripciones:

Proceso de suscripción en nuestra oficina o a través de: grplogos@ula.ve- Telefax: 0274-2402083.

ÍNDICE

	Pág.
<i>Alonso, Ángel</i> Violencia de género: un diagnóstico de nuestro tiempo Gender violence: a diagnosis of our time.....	5
<i>Carpintero Benítez, Francisco</i> La doble cara de sir Isaiah Berlin sobre la libertad: libertad negativa y libertad positiva.....	27
<i>Castrejón, Gilberto</i> Idealidad, substancialismo y relacionismo. Física y metafísica en el problema de la naturaleza del tiempo Ideality, substancialism and relacionism. Physics and metaphysics in the problem of the nature of time.....	61
<i>Castro Romero, Marlene / Rico Montilla, Mario</i> Naturaleza modelizadora de la ciencia Modeling nature of science.....	91
<i>Moreno, Gendrik</i> La rebelión de Antígona: apuntes filosóficos sobre una tragedia The rebellion of Antigona: Philosophical notes about a tragedy.....	109
<i>Vivanco Saavedra, Luis</i> Santo Tomás de Aquino y la muerte Saint Thomas Aquinas and death.....	129
INTERDISCIPLINARES <i>Gil Otaiza, Ricardo</i> La originalidad y el plagio en la investigación científica.....	143

INFORMACIÓN GENERAL

Normas editoriales y criterios de evaluación.....	154
Índice acumulado.....	155
CDCHTA-ULA.....	168
Autoridades ULA.....	169



VIOLENCIA DE GÉNERO UN DIAGNÓSTICO DE NUESTRO TIEMPO

Ángel Alonso*

Resumen

En el presente trabajo se reflexionará acerca del papel que tiene la educación para disminuir o erradicar la violencia de género. Se realizará un análisis acerca de la violencia y la manera en que se ha focalizado hacia una agresión y acciones en contra de la mujer. Asimismo, se mencionarán los protocolos y acciones que se han llevado en México para erradicar todo tipo de violencia que ha llegado hasta el feminicidio, con la finalidad de proporcionar herramientas que permitan que la educación sea una herramienta efectiva para terminar con este problema.

Palabras Clave: Violencia de género, cultura de la paz, educación, mujer, feminicidio.

* El Prof. Ángel Alonso tiene los grados de licenciatura, maestría y doctorado en Filosofía, así como un doctorado en Ciencias (especialidad en bioética). Es profesor de Tiempo Completo en el CCH Azcapotzalco (UNAM) y es candidato a investigador por el SNI, CONACYT. Ha publicado numerosos artículos en revistas filosóficas.
Correo electrónico: angel.alonso@cch.unam.mx

GENDER VIOLENCE A DIAGNOSIS OF OUR TIME

Ángel Alonso*

Abstract

This paper will reflect about the role of education in reducing or eradicating gender-based violence. This analysis will be conducted on violence and how it has focused on aggression and actions against women. It will also mention the protocols and actions against that have been taken in Mexico to eradicate all kinds of violence that has reached femicide, in order to provide tools that will make education an effective tool to end this problem.

Key words: Gender violence, culture of peace, culture, education, women, femicide.

* El Prof. Ángel Alonso tiene los grados de licenciatura, maestría y doctorado en Filosofía, así como un doctorado en Ciencias (especialidad en bioética). Es profesor de Tiempo Completo en el CCH Azcapotzalco (UNAM) y es candidato a investigador por el SNI, CONACYT. Ha publicado numerosos artículos en revistas filosóficas.

Correo electrónico: angel.alonso@cch.unam.mx

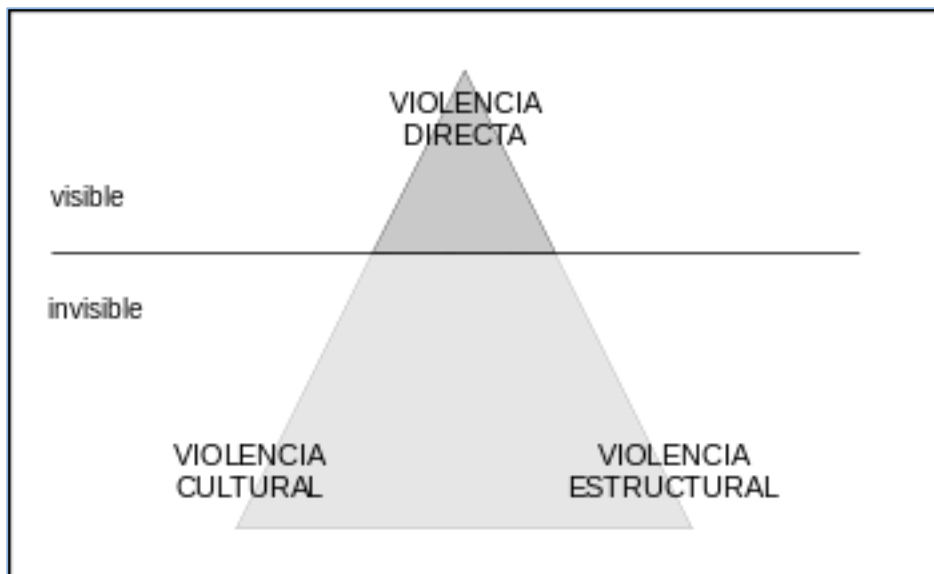
El incremento exacerbado de la inseguridad, la violencia y la pobreza son alarmantes en América Latina. La mayoría de nosotros no sólo hemos sido testigos de este deterioro social, sino de la normalización de la violencia de género y de la cercanía de conductas violentas, a nivel físico, sexual, emocional, psicológico, entre otros, se han ido legitimando o justificando por una supuesta tradición o cultura que hemos heredado. Posiblemente nos hemos convertido en víctimas o partícipes de estos acontecimientos en la medida en que hemos sido testigos de violencia familiar, institucional, laboral o social hacia niñas y niños, personas con algún tipo de discapacidad, mujeres o sector LGTBI por el simple hecho de ser niñas, niños, mujeres, asumir una sexualidad diferente a la heterosexualidad o por tener una discapacidad. Varias veces me he preguntado: ¿de qué forma podemos hacer algo? ¿Cómo paliar esta situación? ¿Debemos considerar como algo “normal” la existencia de todo tipo de violencia hacia cualquier minoría o de algún tipo de vida que sea “diferente” a la “nuestra”? ¿Basta con quejarse en un foro académico, redes sociales o a título personal sobre esta situación? ¿Cómo podemos llevar a cabo acciones concretas para prevenir o evitar estas situaciones? ¿Cómo no ser indiferente al dolor y sufrimiento del Otro, sin importar *quién sea ese Otro* sin caer en la cerrazón y ser partícipe de la violencia? ¿Por qué permitimos, fomentamos o nos callamos ante la violencia de género? ¿Qué hemos dejado de hacer en la ética y en el interior de la sociedad para permitir esto? ¿Será acaso que debemos reactualizar el pensamiento de la alteridad o qué nuevos valores y/o “pacto social” deberían emerger? Estas y otras preguntas son las que originaron la siguiente reflexión, buscando compartir un análisis en el que considero que podríamos afirmar que hoy día, la violencia, en específico la denominada “violencia de género”, funcionaría como un común denominador en cualquier tipo de análisis socioeconómico, educativo, político, mediático o religioso que se llevara a cabo. Iniciemos comprendiendo qué es la violencia y las diversas formas en que ésta se hace manifiesta.

Comprender qué es la violencia, los tipos, su genealogía y las causas por las que ésta surge es una labor compleja. De acuerdo con Johan Galtung en *Tras la violencia* (1998), “las grandes variaciones en la violencia se explican fácilmente en términos de cultura y estructura: *la violencia cultural y estructural causan violencia directa*, utilizando como instrumentos actores violentos que se rebelan contra las estructuras y empleando la cultura para legitimar su uso de la violencia” (Galtung, 1998. 2). Dicho con otras palabras, los actos que actualmente consideramos “violentos” son aquellas acciones y/o gestos verbales que ofenden, denigran, humillan y cosifican al sujeto destinatario de dichas acciones, mismas que son cometidas por un Sujeto que al saber que se encuentra en una situación más ventajosa y favorable, aprovecha la vulnerabilidad en que se encuentra ese Otro, cosifica o utiliza a dicha persona como un medio para llegar a un fin. En muchas ocasiones, las personas al percatarse de la situación de vulnerabilidad, inferioridad y desigualdad en que se encuentra el Otro, terminan aprovechándose de él y cometen cualquier tipo de violencia física, verbal o psicológica.

A juicio de Galtung, “la violencia directa, física y/o verbal, es visible en forma de conductas. Pero la acción humana no nace de la nada, tiene raíces. Se indican dos: una cultura de violencia (heroica, patriótica, patriarcal, etcétera) y una estructura que en sí misma es violenta por ser demasiado represiva, explotadora o alienadora; demasiado dura o demasiado laxa para el bienestar de la gente” (Galtung, 1998. 2). Conocer cuáles son las raíces que originan, fomentan y legitiman la violencia directa o indirecta es crucial para poder llevar a cabo acciones en contra de la violencia de género. En primer lugar, cada uno debe reflexionar sobre qué tipo de violencia cultural, estructural o directa lleva a cabo de manera consciente o inconsciente. Debemos reconocer y detectar que en ocasiones nosotros mismos reproducimos estos tipos de violencia visible e invisible en nuestras relaciones humanas y/o laborales, personales, familiares o sociales. De esta forma, una vez que se ha detectado esta conducta que se ha interiorizado o normalizado, es necesario iniciar con un trabajo de desestructuración de dicha práctica, estereotipo o conducta. En segundo lugar, a nivel laboral, familiar o social, identificar qué palabras y acciones hemos legitimado

o convertido en cotidianos, que nos han llevado a juzgar o actuar ante situaciones de violencia con indiferencia o apatía, en donde, en casos de cuestiones de género, sigue prevaleciendo la burla, agresión física, verbal o psicológica hacia quien se considera inferior o menos que uno, para así, emprender una modificación de dichas prácticas, que en sí mismas son discriminatorias y violentan las garantías mínimas y de derechos fundamentales que poseemos los seres humanos. Es una labor complicada porque supone sacudir un inconsciente colectivo que ha legitimado y normalizado la violencia, pero alguien debe de iniciar ese movimiento. ¿Por qué razón no seríamos nosotros los que iniciemos con esa “bola de nieve” y busquemos cómo modificar esas situaciones?

Estos tipos de violencia sobre las que reflexiona Galtung se traducen en su famoso esquema de la pirámide, en donde si imaginamos un triángulo equilátero, y pensamos en cada uno de sus esquinas o puntas, la superior consistiría en la violencia directa. En la base, la esquina inferior izquierda sería la violencia cultural y la esquina inferior derecha es la violencia estructural. Ahora bien, si dividimos dicho triángulo, en la mitad, la parte superior sería lo que representaría la violencia visible, es decir, lo que se denomina coloquialmente como la “punta del *iceberg*”, aquella que vemos en los medios de comunicación, en las expresiones del lenguaje, en la violencia de género e institucional, etcétera, y la parte inferior de dicho triángulo, que sería una especie de trapecio, sería la violencia invisible, es decir, toda aquella violencia cultural y estructural que permea nuestras naciones, tradiciones y costumbres, y que serían los pilares o fundamentos de la violencia que cotidianamente vemos y no entendemos de dónde proviene dicha fuerza violenta.

Imagen 1¹

De esta forma, con dicho esquema, Galtung quiere manifestar que “los efectos visibles de la violencia directa son los descritos más arriba: los muertos, heridos, desplazados, daños materiales, todos golpeando cada vez más a la población civil. Pero los efectos invisibles pueden ser aún más perversos: *la violencia directa refuerza la violencia estructural y cultural*” (Galtung, 1998. 3), por lo que es necesario atacar las raíces de los actos violentos, que son inherentes a nuestras sociedades contemporáneas.

Sin embargo, estas acciones violentas se han traducido en agresiones físicas, psicológicas, sexuales, culturales, artísticas o de lenguaje ¿deberíamos aceptarlas como cotidianas y normales? Realmente ¿la violencia es algo normal y cotidiano? Hannah Arendt denominó la “banalización del mal” a aquella serie de acciones que terminan

¹ Imagen recuperada de:

https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/1/10/Triángulo_de_la_violencia_de_Galtung.svg/350px-Triángulo_de_la_violencia_de_Galtung.svg.png

legitimando una “normalización” de la violencia, un hábito, una acción “común y corriente” que hemos interiorizado como cotidiana y frecuente, en tanto que éstas se encuentran presentes en muchos de los momentos y situaciones que viven los ciudadanos, por lo que independientemente de lo que un sujeto haga o deje de hacer, seguirá estando presente el mal o la violencia. Esta noción de la banalización del mal, remite al juicio que se llevó a cabo en Jerusalén a Adolf Eichmann por los crímenes cometidos en los campos de concentración en el periodo de la Segunda Guerra Mundial, en donde este alemán menciona haber actuado como un burócrata más, un operario de un sistema, a quien se le obligaba a hacer X acción, por lo que sus hechos estuvieron legitimados al seguir las reglas implícitas o explícitas de dicho sistema.

Eichmann sostiene que únicamente se dedicó a cumplir y obedecer las órdenes, mismas que nunca cuestionó los motivos por las acciones que se llevaron a cabo en Auschwitz-Berkenau. Cabe resaltar que pareciera ser que en ningún momento Eichmann reflexionó sobre sus actos, ya que solamente afirmaba que seguía “kantianamente” las órdenes que le imponían y que en caso de no haberlo hecho, le pedirían a otra persona que hiciera lo que a él se le había mandado y él recibiría una sanción. De esta forma, la banalidad del mal, remite a un hecho o a una acción “normal” que, a pesar de la ejecución de un acto tan cruel, no se vislumbra una compasión o reflexión de lo que se llevó a cabo, en tanto que es una acción que se presenta y se etiqueta como un “deber ser”; “cualquier persona en mi lugar haría lo mismo”, o, simplemente “porque es una orden”, lo que contribuye a despojarlo de reflexión o de un mínimo de sensibilidad, anestesiando así nuestra “conciencia moral” y responsabilizando de *facto* al Otro, al que ordena o a la institución. Todo esto es tangible en los ámbitos de violencia laboral, física, psicológica, social, de género en los *Mass Media*, y en muchas prácticas y hábitos familiares, sociales o laborales. ¿Y cómo reflexionar hoy día estos tipos de violencia? Basta con pensar cualquier conflicto bajo el esquema de Galtung o bien, es necesario retomar las causas o raíces que tendría la violencia hacia la comunidad LGBTI, hacia la mujer o en algún tipo de feminicidio.

Ahora bien, es necesario ahondar más en la cuestión de violencia. Veamos la argumentación de Žižek en su texto *Sobre la violencia* (2009) para así comprender las formas contemporáneas en las que se hace manifiesta la violencia de género.

Žižek en su texto *Sobre la violencia* afirma que existen tres tipos de violencia, a saber: la subjetiva, la objetiva y la simbólica. La primera de ellas es la que pareciera ser la más difícil de acceder pues no es fácil ver cómo es que se manifiesta. Es un tipo de violencia que está encarnada en las prácticas cotidianas en los usos y costumbres, o en el lenguaje coloquial y formal que, si un sujeto analiza con detalle, posee un sesgo de intencionalidad oculta en la que emerge una acción pasiva o activa cargada de violencia que hoy día se ha denominado como “micromachismos”. Por micromachismos, se hace referencia a todas aquellas acciones como el hecho de esperar a que la mujer sea quien se levante a recoger la mesa y lavar la vajilla, o que ella sea quien brinde la atención a alguna persona que se encuentre enferma; el comentario jocoso y de burla hacia alguna persona de preferencia no heterosexual o “normal”; frases como “ser mandilón” o “tener los pantalones puestos”, los piropos callejeros que se les dicen a una mujer que porta una falda, o bien, el acto de ceder el asiento a la mujer u ofrecer la mano a la dama que va a bajar de un auto para que le ayuden a salir. Todas estas acciones que son tan cotidianas no se perciben que pueden estar inmersas en una situación sexista, un estereotipo o un prejuicio de género que suponemos que es un gesto cultural y normal, cuando cualquiera de estas acciones, dependiendo de la intencionalidad real, puede detonar en una escalada de violencia que van desde hacer *bullying* a un sujeto, el contar un chiste o legitimar una acción en especial que van desde un insulto hasta cometer un acto violento hacia otra persona.

Žižek sostiene que “debemos aprender a distanciarnos, apartarnos del señuelo fascinante de esa violencia «subjetiva», directamente visible, practicada por un agente que podemos identificar al instante. Necesitamos percibir los contornos del trasfondo que generan tales arrebatos. Distanciarnos nos permitirá identificar una

violencia que sostenga nuestros esfuerzos para luchar contra ella y promover la tolerancia” (Žižek. 2009, 9). Dicho con otras palabras, es necesario reflexionar qué hay detrás de ese chiste, letra de la canción o acción que detonó esta violencia subjetiva que, en caso de no ser encauzada de una forma correcta, puede convertirse en una violencia directa. De esta forma, pasamos de esa violencia estructural o cultural (violencia invisible en términos de Galtung o subjetiva de acuerdo con Žižek) a la violencia directa u objetiva. Para el filósofo eslovaco, la violencia subjetiva “es simplemente la parte más visible de un triunvirato que incluye también dos tipos de violencia. En primer lugar, una violencia «simbólica» encarnada en el lenguaje y sus funciones [...] En segundo, lugar, existe otra que es lo que llamamos «sistémica», que son las consecuencias a menudo catastróficas del funcionamiento homogéneo de nuestro sistema económico y político” (Žižek. 2009, 10).

De esta forma, la violencia objetiva es tangible en casos como la discusión de una pareja, el niño que recibe un castigo, la mujer que es sentenciada con mayor severidad a diferencia de un varón, un asalto en el transporte público, o en las imágenes de un cuerpo espectacular que detrás de la venta de una prenda de lencería se le ofrece a la mujer como un cuerpo disponible para quien llegue al costo. Para Žižek “la violencia objetiva es invisible puesto que sostiene la normalidad de nivel cero contra lo que percibimos como subjetivamente violento” (Žižek. 2009, 10). ¿Y no acaso hemos normalizado esta violencia directa en muchas expresiones?: “¡tenías que ser vieja!” (en el contexto de una mujer manejando un auto); “no seas puto” o “qué bueno que en el asalto solo te quitaron el celular... de los males, el menor”; es normal ver a una joven edecán con poca ropa y ajustada bailando en algún centro comercial, mientras anuncia la marca X, por poner algunos ejemplos.

Para el filósofo eslovaco, la violencia objetiva “es precisamente la violencia inherente a este estado de cosas «normal»” (Žižek. 2009, 10) que dicho con las palabras de Arendt representaría la normalización de la violencia. Sin embargo, todas las acciones educativas y sociales han estado encauzadas a paliar esta violencia objetiva o directa, cuando deberíamos centrar nuestros esfuerzos en los otros dos tipos de violencia: la subjetiva y la simbólica, ya que la violencia está presente de manera

inherente en nuestros sistemas económicos, políticos, religiosos, sociales, culturales y educativos, en los que existe una prevalencia “no sólo de violencia física directa, sino también de las más sutiles formas de coerción que imponen relaciones de dominación y explotación incluyendo la amenaza de violencia” (Žižek. 2009, 20). Esta violencia subjetiva o indirecta se ha legitimado por la violencia simbólica, aquella que está detrás de la legitimación del estado patriarcal, machista, cultural y neoliberal en que nos encontramos.

La violencia subjetiva es aquella que se encuentra aceptada e inmersa en la vida cotidiana y que hemos aceptado como normal o cotidiana, tales como las que encontramos en los videojuegos, en programas del corte “*stand up*” (en donde burlarse del Otro sin importar los prejuicios, sexismos, racismos u otro tipo de ofensas pasan a lo cómico y se reproducen como “un chiste” o “un juego” que tiene como finalidad producir catarsis mediante la risa, la ironía o “chistes negros”); o esa violencia visual que se transmite con las imágenes de mujeres en revistas para adultos, catálogos de ropa, lencería, zapatos, calendarios de alguna batería de automóvil, algún *hashtag* o meme de la *Lady* o *Lord* del momento, entre otros, ya que termina uno enganchándose compartiendo, comentando o dando *like* al comentario homófobo, xenófobo, machista, racista, sexista, discriminatorio, etcétera. Muchas veces el individuo termina interiorizando estas cosas, imágenes o mensajes como algo chusco, que molestó un poco (pero no produjo indignación) y se acepta como uno de los tantos “usos y costumbres” que posteriormente uno repite, fomenta y normaliza de manera subjetiva.

En cambio, por violencia simbólica, se hace referencia a lo que Carl Jung denominaba el “inconsciente colectivo”, que constituye esa especie de *stock* de información cultural e histórica, de la que somos herederos y que se ha legitimado socialmente como un patrón, estereotipo o como un *ítem* que permite identificar, clasificar, etiquetar o separar ciertos códigos o patrones de conducta, que permean los usos y costumbres de la población en general. Veamos tres ejemplos: El primero de ellos, tiene que ver con la identificación de colores con lo masculino (azul) y lo

femenino (rosa), que se repite con la habitual decoración del cuarto del hospital particular en la que nació el bebé; los colores de la vestimenta del niño o de la niña; en las imágenes y símbolos que aparecen en la lógica del *baby shower*, entre otros, y que el hecho de que un sujeto que no pertenezca al color (por cuestión sexual) decida portar el correspondiente al otro sexo (por cuestión de género), hace manifiesta una ofensa (en especial en el mundo de los varones al clasificar como “puto” al varón que se viste de rosa). Dichos colores se convierten en clasificatorios y generan en sí mismos, una violencia de género, pues un color simplemente es una tonalidad que puede o no agradar a una persona, pero no constituye en sí mismo un parámetro de conducta ni de la existencia de un sujeto en particular.

El segundo ejemplo, se desprende de la reflexión de frases como “el varón es infiel por naturaleza”, ya que este tipo de juicio le permite “atender muchas capillas y tener una sola catedral”; “hombre tenías que ser” y frases semejantes que legitiman que la infidelidad es normal, permitida, aceptada y tolerable en el varón. Inclusive, genera orgullo y aplauso el que el varón tenga muchas “aventuras” y la mujer “oficial” debe aceptarlo (como novia, amante o esposa), pero si esta acción la lleva a cabo la mujer, ésta se convierte en una puta, una “fácil”, una “zorra” o “ramera”. La mujer no puede hacer ni debe seguir esta conducta, por lo que se le confiere y encierra en el ámbito de lo privado y de lo doméstico. Y, como tercer ejemplo, el suponer que la mujer es el sexo débil, la vulnerable, la encargada de lo doméstico o de lo privado, a la crianza de los hijos, que su destino se reduce a ser madre, cuidadora, educadora, la que siempre está y sirve para procurar al Otro en todo momento. Y el varón es el que mantiene, el que provee, el fuerte, el que pertenece y se desenvuelve en el ámbito de lo público. Estos tres ejemplos se repiten, fomentan, legitiman y enseñan al común de la gente en caricaturas, canciones, películas, novelas, en la historia del pensamiento, mitos, leyendas, costumbres y en el día a día.

Dicha repetición y reiteración simbólica es la que lleva a señalar qué acciones, códigos de vestimentas, roles y situaciones le corresponden al “varón por ser varón” y a la “mujer por ser mujer”, que se convierten en el núcleo y fundamentación de

una violencia que pasa a lo subjetivo y a la violencia directa y aceptada convencionalmente. El filósofo eslovaco considera que “la lección es, pues, que debemos resistirnos a la fascinación de la violencia subjetiva, de la violencia ejercida por los agentes sociales, por los individuos malvados, por los aparatos represivos y las multitudes fanáticas: la violencia subjetiva es, simplemente, la más visible de las tres” (Žižek. 2009, 22). Así como también, al hecho de que «la violencia sistemática fundamental del capitalismo, mucho más extraña que cualquier violencia ya no es atribuible a los individuos concretos y a sus “malvadas intenciones”, sino que es puramente “objetiva”, sistemática, anónima» (Žižek. 2009, 23), que nos remite nuevamente a la banalización del mal descrita por Arendt y que nos lleva a la normalización de la violencia y que queda manifiesta en la violencia simbólica y en todo tipo de manifestación de violencia de género, sea esta violencia hacia la mujer (feminicidio, el peor y más lamentable tipo de violencia), hacia la comunidad LGTBI, a la falta de equidad e igualdad de género en el ámbito religioso, laboral, económico, político, entre otros.

Por tal motivo, Žižek exhorta a que, ante la violencia, «la tarea predominante es precisamente cambiar de tema, desplazarnos desde el SOS humanitario desesperado para acabar con la violencia hacia el análisis de otro SOS, el de la compleja interacción entre los tres modos de violencia: subjetiva, objetiva y simbólica» (Žižek. 2009, 22). ¿Cómo llevar a cabo esto en México en donde diariamente asesinan al menos 12 mujeres por el simple hecho de ser mujeres? ¿Qué debemos hacer para evitar la violencia de género que se ha incrementado con el confinamiento por el COVID-19? De acuerdo con los datos proporcionados por las Autoridades de la Ciudad de México, en este periodo de contingencia sanitaria de marzo a abril de 2020 se han dado 47 mil 893 llamadas al número de emergencia 911 por violencia contra las mujeres, lo que representa un incremento de un 52% en el mismo periodo al respecto del año pasado (Valentini, 2020). Asimismo, el esclarecimiento y sanción penal por desaparición forzada en México sigue siendo una tarea pendiente en el Estado. ¿Qué acciones se llevan a cabo en México para erradicar la violencia de género en donde se sabe que se comenten doce feminicidios al día? Veamos los programas y acciones

más significativas que se han tenido que implementar en dicha Nación para combatir el feminicidio y la violencia hacia la mujer.

Iniciemos con un listado de las leyes y acciones que se han llevado a cabo en México para afrontar la violencia de género y en especial, los feminicidios. En lo que respecta a la violencia de género (en específico, el feminicidio) Frida Guerrero nos explica que la Organización de las Naciones Unidas muestra que la violencia contra la mujer se caracteriza por tres rasgos:

- Invisibilidad: producto de pautas culturales que priman en nuestra sociedad. Entre estos casos está la violencia intrafamiliar o de pareja y abusos sexuales de conocidos, familiares o desconocidos. Además de la marginación de la persona por parte de la sociedad misma, incluso por parte de las autoridades.
- Normalidad: cuando la violencia es continua, se llega a un punto en donde la agresión es justificada o normalizada viéndose como una autorización para realizar las violaciones a los derechos y la integridad de la mujer.
- Impunidad: la impunidad de la violencia que se da entre las parejas es justificada como “natural” o como “asunto privado”, no es juzgada como violación a ningún derecho y, por lo tanto, no es sancionable (Guerrera, 2018. 28-29).

El Código Penal Federal de México en su artículo 325 señala que:

Comete el delito de feminicidio quien prive de la vida a una mujer por razones de género. Se considera que existen razones de género cuando concorra alguna de las siguientes circunstancias:

- I. La víctima presente signos de violencia sexual o de cualquier tipo;

- II. A la víctima se le hayan infligido lesiones o mutilaciones infamantes o degradantes, previas o posteriores a la privación de la vida o actos de necrofilia;
- III. Existan antecedentes o datos de cualquier tipo de violencia en el ámbito familiar, laboral o escolar, del sujeto activo en contra de la víctima;
- IV. Haya existido entre el activo y la víctima una relación sentimental, afectiva o de confianza;
- V. Existan datos que establezcan que hubo amenazas relacionadas con el hecho delictuoso, acoso o lesiones del sujeto activo en contra de la víctima;
- VI. La víctima haya sido incomunicada, cualquiera que sea el tiempo previo a la privación de la vida;
- VII. El cuerpo de la víctima sea expuesto o exhibido en un lugar público.

A quien cometa el delito de feminicidio se le impondrán de cuarenta a sesenta años de prisión y de quinientos a mil días de multa.

Ahora bien, de acuerdo con la *Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia*, se entiende por violencia feminicida aquella forma extrema de violencia de género contra las mujeres, producto de la violación de sus derechos humanos, en los ámbitos público y privado, confirmada por el conjunto de conductas misóginas que no pueden conllevar impunidad social y del Estado, pueden culminar en homicidio y otras formas de muerte violenta de mujeres (INMUJERES, 2009). Aunado a esto, según la Comisión Nacional para Prevenir y Erradicar la Violencia contra las Mujeres del 15 de junio de 2018, once municipios en el Estado de México cuentan con la declaratoria de Alerta de Violencia de Género contra las Mujeres (AVGM), a saber: Chalco, Chimalhuacán, Cuautitlán Izcalli, Ecatepec de Morelos, Ixtapaluca, Naucalpan de Juárez, Nezahualcóyotl, Tlalnepantla de Baz, Toluca de Lerdo, Tultitlán y Valle de Chalco Solidaridad, aunque siguen en proceso siete municipios (Chimalhuacán, Cuautitlán Izcalli, Ecatepec de Morelos, Ixtapaluca, Nezahualcóyotl, Toluca de Lerdo y Valle de Chalco Solidaridad). Cabe resaltar que la

AVGM es el conjunto de acciones gubernamentales de emergencias para enfrentar y erradicar la violencia feminicida en un determinado territorio, ya sea ejercida por individuos o por la propia comunidad, en donde se siguen los siguientes pasos:

1. Presentar la solicitud de AVGM (ya sea una organización civil, organismo nacional o internacional de derechos humanos).
2. Se conforma un grupo de trabajo que está integrado por Instituto Nacional de las Mujeres (INMUJERES), Comisión nacional para prevenir y Erradicar la Violencia contra las Mujeres (CONAVIM), Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH), un representante del mecanismo en la Entidad Federativa, cuatro personas por convocatoria pública, dos académicos(as) nacionales y dos locales.
3. Visita de campo del grupo en territorio y se entrega un informe.
4. Dictamen presentado y resuelto por la Secretaría de Gobernación (SEGOB).
5. SEGOB emite un dictamen.

El objetivo de la AVGM radica en garantizar la seguridad de las mujeres y niñas, el cese de violencia en su contra y/o eliminar las desigualdades producidas por una legislación o política pública que agravia sus derechos (Artículo 23. INMUJERES, 2009), destacando dos tipos de violencia. La primera de ellas la violencia feminicida, en donde se presentan casos de feminicidios, en el que se aplican sanciones previstas en el artículo 325 del Código Penal Federal, y, en segundo lugar, el Agravio Comparado, que busca eliminar las desigualdades producidas por un ordenamiento jurídico o por políticas públicas que impidan el reconocimiento o el ejercicio pleno de los derechos humanos de las mujeres protegidos por instrumentos internacionales reconocidos y calificados por el Estado mexicano.

También en México se ha creado el programa de CERO TOLERANCIA (hacia el hostigamiento sexual y acoso sexual), en donde el Instituto Nacional de las Mujeres (INMUJERES) ha definido el hostigamiento sexual como “el ejercicio de poder, *en una relación de subordinación real* de la víctima tiene el agresor en los ámbitos

laboral y/o escolar. Se expresa en conductas verbales, físicas o ambas, relacionadas con la sexualidad de connotación lasciva” (INMUJERES. 2018b) y por acoso sexual, aquella “forma de violencia con connotación lasciva en la que si bien *no existe la subordinación*, hay un ejercicio abusivo de poder que conlleva a un estado de indefensión y de riesgo por la víctima independientemente de que se realice en uno o varios eventos” (INMUJERES. 2018b). Cabe destacar que las conductas que constituyen un acoso u hostigamiento sexual son todo tipo de agresiones o conductas de carácter físico, verbales o no verbales que atentan, denigran u ofenden a cualquier sujeto.

Cabe mencionar que en la *Convención para la Eliminación de todas las formas de Discriminación contra la Mujer* (CEDAW por sus siglas en inglés), el artículo 11 numeral 18 sostiene que en el hostigamiento sexual se incluye todo tipo de “conductas de tono sexual tal como contactos físicos e insinuaciones, observaciones de tipo sexual, exhibición de pornografía y exigencias sexuales, ya sean verbales o de hecho haciendo un medio de trabajo hostil” (ONU, 2011). Y que en el artículo 16, numeral 24 hace mención de que se “incluirán en sus informes datos sobre el hostigamiento sexual y sobre las medidas adaptadas para proteger a la mujer de hostigamiento sexual y de otras formas de violencia o coacción en el lugar de trabajo” (ONU, 2011).

Finalmente, también los Centros de Integración Juvenil (CIJ) en 2018 dieron a conocer el *Protocolo para la prevención, atención y sanción del hostigamiento sexual y acoso sexual* que retoma la versión que salió en el Diario Oficial de la Federación el 31 de agosto de 2016, en donde el capítulo II, sección primera, numeral 12 da a conocer acciones de Prevención, a saber:

- a) Adopción de “Cero Tolerancia” a las conductas de hostigamiento sexual y acoso sexual, que debe comunicarse a las servidoras y servidores públicos.
- b) Recibir al menos una sesión anual de sensibilización sobre Hostigamiento sexual y Acoso Sexual.
- c) Brinda facilidades para el proceso formativo de sensibilización y certificación de personas Consejeras.

- d) Promover una cultura institucional de igualdad de género y clima laboral libre de violencia, y documentar campañas de difusión.
- e) Contar con el número de personas consejeras.
- f) Adoptar medidas cautelares para proteger a la presunta víctima.
- g) Prevenir e identificar conductas que impliquen un hostigamiento sexual y acoso sexual.
- h) Proporcionar a la persona consejera los medios para llevar a cabo sus actividades con oportunidades en los casos de hostigamiento sexual y acoso sexual.

Con todo lo dicho con antelación, uno podría preguntarse si dichos Programas, Protocolos, Códigos o declaraciones han funcionado, y como es de suponer, la respuesta es NO. ¿Qué debemos hacer en torno al reclamo real y doloroso de las consignas (y realidades) “nos están matando”? ¿Cómo incidir en la discriminación de la violencia de género? ¿Cómo consolidar, apoyar o coadyuvar a los grupos feministas, marea verde y todos aquellos grupos que buscan erradicar esta violencia de género?

Por todo lo anteriormente dicho, es necesario llevar a cabo diversas acciones que develen la violencia sistemática, objetiva, subjetiva y simbólica que se manifiesta en diversos aspectos de nuestra vida. Al respecto, Pablo Latapí afirma que, ante este escenario de la violencia cultural y estructural, es indispensable la construcción de una pedagogía de la convivencia o “convivencia solidaria”, que a su juicio implica: a) Desmantelar nuestros prejuicios, b) Enfrentar mediante la comunicación y el diálogo estos prejuicios y razonamientos erróneos, c) Construir juntos, construir algo nuevo, una cultura de paz en donde se busque la no-violencia, y, d) Tener una actitud solidaria con el diferente, lo que implica hacer más sus necesidades y colaborar con él en satisfacerlas. A juicio de Latapí, “detrás de estos cuatro pasos hay disposiciones afectivas de creciente apertura y creciente compromiso. Hay también valoraciones éticas de la persona del otro, cada vez más profundas” (Latapí, 1998. 15).

Y ahora cabría preguntarse ¿cómo llevar a cabo esto en la realidad? De acuerdo con la Resolución A752/13/1998 de las Naciones Unidas, la cultura de la paz consiste en rechazar la violencia y prevenir y atacar causas para solucionar los problemas mediante el diálogo (Cátedra UNESCO 2016), razón por la que, si se quiere acabar con las guerras y los conflictos violentos, es necesario “trascender y superar las imágenes del enemigo mediante la comprensión, la tolerancia y la solidaridad entre todos. Aprender de nuestras diferencias por medio del diálogo entre civilizaciones y del respecto [sic] por la diversidad cultural es un proceso enriquecedor” (Cátedra UNESCO 2016). Esto será posible en tanto que la educación tenga “un papel primordial, en particular en las esferas de la eliminación de las disparidades entre los géneros, la cohesión social y para «vivir mejor juntos», en la adquisición de aptitudes para la vida o en la función que cumplen los docentes en la mejora de la calidad de educación” (UNESCO. 2016. 13). Pero pensemos, ¿cómo llevarlo a cabo en el interior del aula? ¿Qué podemos hacer? Con todo lo descrito con antelación, posiblemente el lector crea que no existe una solución, que la realidad y los hechos son apabullantes y que una cosa cierta prevalece: temor, desesperanza, apatía. Esto ha llevado a que muchas personas sostengan que lo más prudente es no involucrarse, porque “luego sale peor” o que se plantee “el problema viene de arriba, la corrupción e intereses”; “lo que yo haga no influirá en un cambio, así que ¿para qué lo hago?”, o que “jamás podrán cambiar esto porque así somos los seres humanos”, y aseveraciones parecidas a éstas... A todos aquellos que piensan así, que la frustración, inercia, impotencia y el temor los ha paralizado, comprendo su situación, pero no comparto que “tiren la toalla”. A quienes han sido vencidos por la apatía, me atrevo a decir, que justo es eso lo que espera la maquinaria del Estado, el que los ciudadanos se decepcionen y hastíen de la política, y, que debido a que se piensa que todos los políticos son iguales, no vale la pena intentar nada, y es mejor dejar al mundo como está.

Los poderes fácticos y los intereses económicos, políticos y de otra índole se han manejado con impunidad y desvergüenza en tanto que no existe quién les haga frente, o al menos manifieste un reproche por lo que hacen, ya que, a mayor apatía e

indiferencia hacia los problemas sociales, y en especial, hacia el más vulnerable, el prójimo, el Otro, el que está a tu lado y sufre, mayor se vuelve la pérdida de asombro, empatía y compasión hacia el semejante, hacia ese Otro. A todos aquellos que actúan así, en la tibieza e indiferencia, que no nos extrañe que cuando “uno de los suyos” sufra o tenga una necesidad, no encuentre manos solidarias y solamente se tope con oídos sordos e indiferencia hacia la injusticia, pues han dado la espalda a los que anteriormente habían sufrido y necesitado de nosotros. A los que se han instalado en el *confort* de la apatía e indiferencia y son anestesiados por el “aquí no pasa nada”, puedo decir que entiendo su enojo y molestia, pero si no existe una sociedad que cumpla tus expectativas, lo menos que podría uno hacer es señalar el camino a donde los Otros deberíamos ir, es decir, tenemos un imperativo ético y categórico de nuestros días, una obligación de no quedarnos con los brazos cruzados, encontrar un *leit motiv* y luchar por hacer algo. Lo más fácil es contagiar la pereza, apatía, indiferencia, desánimo y desesperanza. Pero existen acciones sencillas y pequeñas que pueden desmontar y cambiar esta situación:

1. En lo que respecta a la educación, la 47ª Conferencia Internacional de la Educación afirma que “la educación tiene el poder de influir sobre las personas y sobre las comunidades. La educación es el resorte humano y social que puede cambiar, de manera sostenible, la fisonomía de cada país y la fisonomía del mundo” (UNESCO. 2016. 42), y podríamos considerar dar el primer paso: hablar de esto en el aula, en casa, hacer una comunidad de indagación sobre el tema y escuchemos auténtica y profundamente al Otro. Necesitamos acciones concretas desde las asignaturas que cursamos o impartimos, en donde se muestre que es necesario romper con la apatía, indiferencia y temor. Llevar a la *praxis* esta educación de género y permear en las instituciones para que adopten una perspectiva o mirada de género, en donde se pueda sensibilizar a las ciudadanas y los ciudadanos.

2. Hacer brigadas de apoyo, que, ante la ola de violencia de género, nos acompañemos al Metro, al baño, a la escuela. Que cada uno sienta que no está solo, sino que uno está acompañado. Saber qué procede en caso de una injusticia o delito y proceder como amerite la situación.

3. Evitar que nos gane el desánimo. No esperar a que los otros cambien para que solamente entonces uno cambie. Esto último es lo más difícil, pues supone ir contra corriente, y lo más fácil es destruir; edificar, construir y hacer algo por en, desde y para el otro, solo los idealistas, locos y perseverantes lo podrán plasmar y a lo mejor termine en el camino que uno traza.

BIBLIOGRAFÍA

- AAVV, Lineamientos generales para la equidad de género en la UNAM. Recuperado de: <http://abogadogeneral.unam.mx/igualdad.pdf>
- Arendt, H. (2017). *Eichmann en Jerusalén*. Madrid: De Bolsillo.
- Cátedra UNESCO de Educación para la Paz. (2016). Puerto Rico, Universidad de Puerto Rico. Recuperado de:
- www.unescopaz.uprrp.edu/documentos/culturapaz.pdf
- CIJ (2018). *Protocolo para la prevención, atención y sanción del hostigamiento sexual y acoso sexual*. Recuperado de:
- <https://www.gob.mx/salud%7Ccij/documentos/protocolo-para-la-prevencion-atencion-y-sancion-del-hostigamiento-sexual-y-acoso-sexual-en-cij>
- Galtung, J. (1998). *Tras la violencia, 3 R: reconstrucción, reconciliación, resolución*. Bilbao: Gernika Gogoratuz.
- Imagen (2020). Recuperado de:

- <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/1/10/Triángulo de la violencia de Galtung.svg/350px-Triángulo de la violencia de Galtung.svg.png>
- INMUJERES (2009). *Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia*. Recuperado de:
- <https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/178863/ley-general-acceso-mujeres-vida-libre-violencia.pdf>
- INMUJERES (2018a). *Alerta de Violencia de Género contra las Mujeres*. Recuperado de: <https://www.gob.mx/inmujeres>
- INMUJERES (2018b). *Cero Tolerancia hacia el hostigamiento sexual y acoso sexual*. Recuperado de: <http://puntogenero.inmujeres.gob.mx/protocolo/n>
- Latapí Sarre, P. (1998). “¿Educación para la tolerancia?”, en Papadimitriou Cámara, G. (coord.) *Educación para la paz y los derechos humanos. Distintas miradas*. Aguascalientes: El perro Sin Mecate, Universidad Autónoma de Aguascalientes, Asociación Mexicana para las Naciones Unidas, A.C.
- *Manifiesto de Sevilla sobre la violencia. Preparar el terreno para la construcción de la paz* (1992). Barcelona: UNESCO.
- ONU (2011). *Convención para la Eliminación de todas las formas de Discriminación contra la Mujer* (CEDAW). Nueva York, USA. Recuperado de: <http://www2.unwomen.org/-/media/field%20office%20mexico/documentos/publicaciones/2011/convenci%C3%B3n%20pdf.pdf?la=es>
- Rodríguez Mc Keon, L. (2015). “Las vías de lo escolar en tiempos violentos. Una reflexión desde la alteridad”, en *Murmulllos Filosóficos*. Año 4, número 9, julio-diciembre, pp. 63-78.
- Sádaba, J. (2015). “Ética de la no violencia” en *Murmulllos Filosóficos*. Año 4, número 9, julio-diciembre, pp. 79-92.
- Suárez Cabrera, J. (coordinadora, 2016). *Glosario de la diversidad sexual, de género y características sexuales*. México: CONAPRED.

- UNESCO (2016). 47ª Conferencia Internacional de la Educación. Suiza. Recuperado de:
- www.ibe.unesco.org/fileadmin/user_upload/archive/publications/free_publications/educ_qualite_esp.pdf
- Valentini, G. (2020) “Aumento de violencia doméstica durante la pandemia en México”. Recuperado de <https://news.culturacolectiva.com/mexico/aumento-de-la-violencia-domestica-durante-pandemia-en-mexico/> Ciudad de México, México Cultura Colectiva.
- XI Conferencia Regional sobre la mujer de América Latina y el Caribe. Brasilia, (2010) “¿Qué Estado para qué igualdad?” Nueva York, USA: Organización de las Naciones Unidas.
- Žižek, S. (2009). *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Traducción de Antonio José Antón Fernández. Buenos Aires: Ed. Paidós.

LA DOBLE CARA DE SIR ISAAH BERLIN SOBRE LA LIBERTAD: LIBERTAD NEGATIVA Y LIBERTAD POSITIVA

Francisco Carpintero Benítez¹

Los discípulos de Kant (ellos se entendían así) en el cambio del siglo XVIII al XIX, proclamaron que la libertad personal era “formal, negativa y vacía”². Benjamín Constant, algo tardíamente, hizo de estos rasgos lo constitutivo de la libertad propia de los tiempos modernos, y desde la extensión de su obra es costumbre oponer la libertad positiva –que sería la de los héroes de Homero y la de la Edad Media- a la libertad negativa, que es la descrita. Con la acentuación de ambos tipos de libertad, lo que debieran haber sido consideradas dos caras de la misma moneda, fueron consideradas realidades opuestas, y comenzó a entrar en juego una de estas dicotomías que resultan funestas para la inteligencia.

En el siglo XX, tras la proclamada libertad de pueblo soviético y de los representados por el partido Nacional-Socialista alemán, las diferencias de ambientes y actitudes se extremaron. Porque soviéticos y nazis tuvieron una nota en común, que fue negar los derechos subjetivos de las personas, es decir, los componentes esenciales de la libertad de los modernos, llamada más usualmente “libertad negativa”. Desde entonces, la sospecha de cualquier tipo

¹ Catedrático de Filosofía del Derecho. Universidad de Cádiz. España.
francisco.carpintero@uca.es

² . Vid. mi estudio *La Cabeza Jano*, Universidad de Cádiz, 1989.

de totalitarismo se ha extendido sobre la defensa o manifestación de las libertades positivas. La aparición de sectas que mienten a las personas han acabado de complicar la cuestión del estudio universitario de la libertad.

Frente a los dirigismos políticos, el autor más conocido por su defensa de la libertad negativa ha sido Isaiah Berlin. Pero este autor no se ha limitado a contener los poderes del Estado en unos límites respetuosos con las libertades de los ciudadanos, sino que ha atacado con especial ímpetu cualquier forma de agrupación que se ‘interponga’ entre el poder político y las libertades puramente negativas de las personas. Parece revivir la mentalidad dominante en 1789 sobre este tema; sólo que la Revolución se limitó a desconocer, y Berlin ataca lo que, de una forma negativa, respetó el pensamiento revolucionario.

La idea animadora más básica de las libertades simplemente negativas vino del Derecho Natural de la Edad Moderna. Aquellos autores, desde los tiempos de Fernando Vázquez de Menchaca, pensaban sólo en unos individuos solitarios en el *status naturae* que pasaban directamente, como en línea recta, a formar la sociedad política; es obvio que, en tal línea, todo lo que se interpusieran entre cada sujeto y el Estado, era por definición, una “sociedad intermedia”. Para ellos, la existencia de familias, de corporaciones profesionales, de confesiones religiosas, y de cualquier asociación, era simplemente una cuestión de hecho, inexplicable desde sus planteamientos. Ni Vázquez de Menchaca, ni Suárez, pudieron dar razón de la vigencia del *Jus Canonicum*. Fue Rousseau quien exasperó esta negación de “lo intermedio”, viendo en lo que él llamaba ‘sociedades parciales’ obstáculos para la formación de la única *volonté générale*: realidades perversas. De ahí la categoría de “lo oficial”, que se impone a lo que simplemente es “privado”³.

³. Recomiendo mi estudio *Historia del derecho natural. Un ensayo*. UNAM, México D.F., 1999, en donde estudio este problema desde el punto de vista de los juristas, y *La ley natural. Una realidad aun por explicar*, UNAM, México, 2013, en donde lo hago desde el punto de vista de los teólogos.

Los Estados modernos siguen teniendo como prueba pendiente el reconocimiento eficaz de las libertades positivas. Suelen estar recogidas en las Constituciones pero son muchas las restricciones económicas y administrativas que perduran. Parece que el Estado Social de Derecho nos lanza una objeción omnipresente: “Si esto ya lo hacemos nosotros, ¿por qué lo intenta usted?” Quien haya participado en las discusiones para la implantación de un nuevo plan de estudios, habrá comprobado que los profesores de cada área de conocimiento intentan atraer hacia sus manos la mayor potencia posible para conceder créditos, y que los intereses reales de los alumnos únicamente son alegados cuando esto interesa momentáneamente a los profesores de una asignatura. La lucha por el poder siempre está al acecho.

Es comprensible que Isaiah Berlin estuviera resentido contra los planes de los gobiernos y de los grupos para proponer metas colectivas a los hombres individuales. No se trataba únicamente de un rechazo que podríamos llamar ‘abstracto’, sino que en su visión de la sociedad intervenía su propia biografía. Nacido en una familia judía que pertenecía a un clan influyente, estuvo en Rusia y asistió a las luchas por la Revolución. Más tarde tuvo ante la vista lo que sucedió en el III Reich. Finalmente, vivió intensamente la Guerra Fría. De ahí su insistencia, apasionada y bastante anárquica (aunque insidiosa), en la libertad estrictamente individual y su desprecio por el hombre-masa que se deja subsumir e integrar en un grupo. Él reclama hombres viriles, que puedan oponerse a los planes del gobierno que tratan de dirigir las cabezas y a los planes de los grupos que quieren que los individuos queden subsumidos en esa más pequeña totalidad grupal.

De acuerdo con Constant y Tocqueville⁴, distinguió la libertad de los antiguos y la de los modernos. La de los antiguos sería -según sus propios términos- una libertad positiva, libertad para participar en los asuntos colectivos o políticos y para cumplir adecuadamente los deberes propios del rango social de cada cual. La nueva libertad política es la que hace posible que cada ser humano acuñe él sus propios criterios para hacer él realidad su plan de vida personal; en una palabra, que es autónomo porque nadie decide por él.

Pero su novedad estriba en que en lugar de defender ambos tipos de libertades, de modo que la una complementa a la otra, opta excluyentemente por la libertad negativa: defiende desgarradoramente a la libertad individual o negativa y trata de desprestigiar cualquier forma de libertad positiva⁵. Cosa extraña en un pensador liberal, porque los liberales siempre han hecho de la participación en los asuntos públicos el alma del régimen parlamentario, que él llama directamente democracia. (El autor de estas líneas rehúye usar el término democracia, que le parece demasiado pretencioso. Prefiere utilizar la de régimen parlamentario, con lo que ello implica de sumisión a los partidos y con las muchas limitaciones que aporta. Pero, en parte por economía positiva y en parte por ajustarse a la forma de expresión de Berlin, hablará de democracia).

Su valoración de la democracia no es siempre positiva. En realidad, dada la indeterminación en la que él se mueve, parece que este régimen político ha de pedir excusas para imponerse en la vida social. Él reitera que la libertad negativa se relaciona poco con la libertad política, ya que -según indica- es

⁴ . Escribe que Constant, Mill y Tocqueville establecieron dos principios básicos de la tradición liberal: Primero, que solamente los derechos, y no el poder, pueden ser considerados absolutos. Segundo, que hay fronteras, no trazadas artificialmente, dentro de las cuales los hombres deben ser inviolables. *Cuatro ensayos sobre la libertad*, trad. B. Urrutia- J. Bayón-N. Rodríguez Salmones, Alianza Editorial, Madrid, 1988, p.235.

⁵ . No procede así desde el primer momento. En la edición española que he manejado, ataca a la libertad positiva a partir de la página 190.

posible que exista libertad de este tipo en una autocracia: “La libertad, considerada en este sentido, no es incompatible con ciertos tipos de autocracia o, en todo caso, con que la gente no se gobierne a sí misma. La libertad, tomada en este sentido, se refiere al ámbito que haya de tener el control, y no a su origen”⁶.

Parece que, hablando así, se cura en salud frente a cualquier crítica posible. Él no vincula a la libertad con la democracia: “No hay una necesaria conexión entre la libertad individual y el gobierno democrático. La respuesta a la pregunta ‘quien me gobierna’ es lógicamente diferente a la pregunta ‘en qué medida interviene en mí el gobierno’⁷. Sucede que él piensa que “La conexión que hay entre la democracia y la libertad individual es mucho más débil de lo que les parece a muchos defensores de ambas”⁸. Realmente, existe diferencia lógica entre quien me gobierna y cómo interviene el gobierno en mi vida; pero más allá de la lógica, esta diferenciación parece irreal. La razón última de esta tesis reside en que él entienden que el verdadero enemigo de la libertad es la libertad positiva, es decir, el ser libre “para llevar una forma prescrita de vida”. Más adelante volverá a parecer este tema.

Si no afirma la necesidad moral de la democracia habrá de defender otro tipo de gobierno. Es posible que exista libertad negativa en una autocracia: “La libertad, considerada en este sentido, no es incompatible con ciertos tipos de autocracia o, en todo caso, con que la gente no se gobierne a sí misma. De la misma manera que una democracia puede, de hecho, privar al ciudadano de muchas libertades que pudiera tener en otro tipo de sociedad, igualmente se puede concebir perfectamente que un déspota liberal *permita* a sus súbditos una gran medida de libertad personal”⁹. Explica que lo único decisivo para la libertad es el perímetro real de que cada cual disponga en torno a su persona

⁶ . *Cuatro ensayos* p. 199.

⁷ . *Cuatro ensayos...*, cit., p. 200.

⁸ . *Cuatro ensayos...*, cit., p. 200.

⁹ . *Cuatro ensayos...*, p. 199.

para su acción libre. Se le puede reprochar a esta mentalidad que encarna Berlin, en lugar de reconocer la dimensión pública de la profesión, profesionaliza la política en nombre de un sector de la libertad. La intensidad en el verbo ‘permitir’ la he introducido yo. Si un ‘déspota liberal’ me *permite* tener libertad, esta concesión, permiso, licencia o tolerancia sólo indica que ese déspota no me considera a mí una persona con mi estatuto pleno de ciudadano. Seré un ciudadano de segunda clase, dominado por la clase política que designe el ‘déspota liberal’. Pues el déspota no gobierna directamente: interviene toda una Corte de políticos inferiores y de funcionarios altos que son los que realmente deciden la vida de los ciudadanos. Y está la corte de los ‘asesores’, llama antiguamente la ‘camarilla’ en razón de llamarse “de cámara” lo más íntimo en la política del Monarca; de ahí el Tribunal de Cámara del Imperio Alemán, el *Reichskammergericht*, que tantos dolores de cabeza originó a los profesores universitarios que trataban de hablar de los Derechos del Hombres.

¿Razones para este desechar en principio a la forma democrática? Parece que no le convence sin más la simple actitud democrática al margen del talante liberal: “Si consiento que me opriman, o acepto mi condición con una actitud distante o irónica, ¿estoy por ello menos oprimido? Si me vendo como esclavo, ¿soy por eso menos esclavo? ... Constant vio en Rousseau al más peligroso enemigo de la libertad individual porque éste había dicho que ‘al darme a todos, no me doy a nadie’¹⁰. Berlin reitera que “El término ‘positivo’ de la libertad sale a relucir, no si intentamos responder a la pregunta ‘qué soy libre de hacer o de ser’, sino si intentamos responder a ‘por quien estoy gobernado’ o ‘quien tiene que decir lo que yo tengo y no tengo que ser o hacer’”¹¹.

Es preciso pasar por un proceso que puede ser doloroso: “El deseo de ser gobernado por mí mismo o, en todo caso, de participar en el proceso por el

¹⁰ . *Cuatro ensayos...*, cit., p. 235.

¹¹ . *Cuatro ensayos...*, cit., p. 200.

que ha de ser controlada mi vida, puede ser tan profundo como el deseo de un ámbito libre de acción y, quizá, históricamente, más antiguo. Pero no es el deseo de la misma cosa. En efecto, es tan diferente que ha llevado en último término al gran conflicto ideológico que domina nuestro mundo. Pues esta concepción ‘positiva’ de la libertad -no el estar libre de algo, sino el ser libre para algo, para llevar una determinada forma prescrita de vida-, es la que los defensores de la idea de la libertad ‘negativa’ consideran como algo que, a veces, no es mejor que el disfraz engañoso en pro de una brutal tiranía”¹².

Hay que hablar de apasionamiento que sólo puede surgir desde un sentimiento personal porque a lo largo de su ensayo más conocido sobre estas dos nociones de libertad, hay un tema, en el comienzo del decurso de su pensamiento, que parecen preocupar a Berlin. Uno es del aislamiento del sabio que se ha retirado a la ciudadela del propio yo y que, mediante su reflexión, pretende encauzar a la humanidad por el buen camino. Esta actitud, a la que llama racionalista, la personifica en figuras tan dispares como Rousseau, Helvetius, Kant o Fichte. Este tipo de sabios constituye ese grupo de personas que abandona el mundo ante la imposibilidad de transformarlo, y han entrado en “un proceso de autotransformación deliberada que les permite dejar de preocuparse de todos sus valores y quedar al margen, aislados e independientes, y no vulnerables ya a sus armas”. Según él, todo aislacionismo político, toda autarquía económica y toda forma de autonomía tienen algún elemento de esta actitud que elimina los obstáculos que hay en el camino dejando el camino¹³. Desliga la libertad de la participación en la vida política, y desprecia a los ‘sabios’ que han decidido transformarse ellos sin participar en los asuntos públicos. Esta contradicción marca permanentemente su pensamiento. (Desde luego, entender que Rousseau o Kant trataron de evadirse de la marcha de los asuntos públicos, es un dislate).

¹² . *Cuatro ensayos...*, cit., p. 200.

¹³ . *Cuatro ensayos...*, cit., p. 206.

Berlin no habla sin más de la mayor importancia (a veces decisiva, como se desprende desde lo expuesto) de la libertad negativa. Su pequeño estudio sobre la libertad comienza, durante sus primeras ciento noventa y nueve páginas en la versión española por la que es citado aquí, defendiendo la libertad sin más o, al menos, eso da a entender. Es a partir de la página indicada cuando, de forma tajante, introduce esta visión negativa de la democracia junto con sus ataques a la libertad positiva. Esta forma de proceder no parece honesta: la mayor parte de la gente no suele agotar los libros, sino que lee sus primeras páginas hasta que cada uno entiende que ya conoce el pensamiento del autor del estudio que lee. Si esas primeras páginas son cincuenta, cien o ciento cincuenta, es cuestión baladí. Solamente hay que indicar que introduce un sector, o una dimensión, muy importante de su pensamiento sólo cuando —como dicen los castizos— ya está todo el pescado vendido. Domina esta técnica de la publicidad y de la retórica.

El rechazo de la libertad positiva

Parece que él entiende que la libertad positiva consiste ante todo en la posibilidad del gobierno en forzar a los ciudadanos para que se pongan al servicio de empresas colectivas. Ya sabemos que él mantiene que “Esta concepción ‘positiva’ de la libertad -no el estar libre de algo, sino el ser libre para algo, para llevar una determinada forma prescrita de vida-, es la que los defensores de la idea de libertad negativa consideran como algo que, a veces, no es mejor que el disfraz engañoso en pro de una brutal tiranía”.

Pero, sin explicar las razones por las que amplía este campo del paternalismo o despotismo del poder público, tras hacer esta breve alusión a la ilicitud de las imposiciones de este tipo del gobierno, pasa sin más a condenar todos los grupos que se crean en la sociedad. Ha ido dando a entender que la tiranía consiste en que el gobierno imponga “una forma prescrita de vida”, y es necesario aplaudirle, porque el siglo XX ha mostrado la tiranía que se produce cuando un gobierno elimina las libertades de los ciudadanos en nombre

de la ideología de un partido único. Pero los grupos que se forman en el interior de cualquier sociedad, en los que cada individuo es libre para ingresar y salir, son entidades normal y realmente distintas a las imposiciones políticas.

A pesar de estas diferencias, él escribe que puede que no me sienta libre como ser humano individual que se gobierna a sí mismo. “Pero puede que tampoco me sienta libre en cuanto sea miembro de un grupo no reconocido o respetado suficientemente; entonces es cuando quiero la emancipación de toda mi clase, comunidad, nación, raza o profesión. Y puedo desearla tanto que, en mi gran anhelo de *status*, quizá prefiera ser atropellado y mal gobernado por alguien que pertenece a mi propia raza o a mi propia clase social, por el que, sin embargo, soy reconocido como hombre y como rival —es decir, como un igual- ... Esto es lo que hay de fundamental en el gran grito que lanzan tanto los individuos como los grupos que piden su reconocimiento”¹⁴. Pero indica abruptamente: “Mucho se ha escrito sobre la falacia de considerar a los grupos sociales como personas o yos”¹⁵.

Va apuntando posibles problemas que originan los grupos ante todo porque entiende que quien se integra en alguno desea ser subsumido para alcanzar alguna finalidad reprochable. Veamos una relación de reproches.

“Esto es así porque es tratar a los hombres como si no fuesen libres, sino material humano para que yo, benevolente reformador, los moldee con arreglo a los fines que yo he adoptado libremente, y con arreglo a los suyos ... Pero manipular a los hombres y lanzarles hacia fines que ve el reformador social, pero que puede que ellos no vean, es negar su esencia humana, tratarlos como objetos sin voluntad propia y, por tanto, degradarlos”¹⁶. Desde otro punto de vista, él entiende que hay personas que temen no ser reconocidas socialmente si usan solamente su libertad personal (negativa), y que por esto buscan un grupo que les otorgue un status que de otra forma no tendrían:

¹⁴ . *Cuatro ensayos...*, cit., p. 228.

¹⁵ . *Cuatro ensayos...*, cit., p. 229.

¹⁶ . *Cuatro ensayos...*, cit., p. 207.

“Aunque quizá no me den libertad ‘negativa’ los que pertenecen a mi propia sociedad, ellos son, sin embargo, miembros de mi propio grupo, me entienden, como yo los entiendo a ellos, y este entendimiento crea en mí la sensación de ser alguien en el mundo”¹⁷. Berlin, en su defensa de la libertad simplemente individual, habla de los pusilánimes que viven “La tendencia a circunscribir, a confiar y a limitar para determinar el ámbito de lo que puede preguntarse y de lo que puede creerse”. Indica que esto ya no es un signo distintivo de los antiguos reaccionarios, ya que estas personas, no sólo persiguen a la ciencia, sino que persiguen por la ciencia o, al menos, en su nombre¹⁸.

Reitera que lo que le da la plausibilidad a este tipo de lenguaje es que el líder entiende que obra así no por su propio interés, son por el de los demás. Entonces pretendo que yo sé lo que ellos verdaderamente necesitan mejor que ellos mismos ... En el momento en que adopto esta manera de pensar, ya puedo ignorar los deseos reales de los hombres y de las sociedades, intimidarlos, oprimirlos y torturarlos en nombre y en virtud de sus ‘verdaderos’ yos”¹⁹. “Lo que quieren aquellos que están dispuestos a cambiar su propia libertad de acción individual, y la de otros, por el status de su grupo y su propio status dentro de ese grupo, no es simplemente una entrega de su libertad en aras de la seguridad y de un puesto asegurado en una jerarquía armónica en la que todos los hombres y todas las clases saben el puesto que les corresponde; tales personas están dispuestas a cambiar el penoso privilegio de decidir –‘el peso de la libertad’- por la paz, la comodidad y la relativa innecesariedad de tener que pensar que lleva consigo una estructura autoritaria o totalitaria”²⁰.

¹⁷ . *Cuatro ensayos...*, pp. 228-230.

¹⁸ . *Cuatro ensayos...*, p. 101.

¹⁹ . *Cuatro ensayos...*, cit., p. 203.

²⁰ . *Cuatro ensayos...*, cit., p. 229.

La parte más dolorosa de este problema está en el carácter voluntario, y quizá gustoso, de esta sujeción, porque “el músico, una vez que ha asimilado la estructura de la partitura del compositor y ha hecho suyos los propósitos de éste, la interpretación de la música no constituye ninguna obediencia a leyes externas ... sino un ejercicio carente de limitaciones. El intérprete no está vinculado a la partitura como un buey al arado o el trabajador de una fábrica a la máquina. Ha absorbido la partitura en su propio sistema, la ha identificado consigo mismo y de ser un impedimento para su actividad libre, la ha transformado en un elemento de esta actividad misma ... Éste es el programa ilustrado desde Spinoza hasta los últimos (a veces inconscientes) discípulos de Hegel. *Sapere aude*. En tanto que eres racional, no puedes querer que sea de otra manera lo que conoces, aquello cuya necesidad -necesidad racional- entiendes”²¹. De este modo, los grupos que suelen presentar la propia realización dentro de lo que existe como el ideal ético supremo consiguen que, al ser autónomo cada individuo porque ha asumido como propios los contenidos sociales que le son ofrecidos, está en la misma situación que el matemático para quien “la prueba de estos teoremas pertenece al libre ejercicio de su capacidad natural de razonar”²².

Su propuesta es algo ambivalente: en los Estados modernos coexisten muchos millones de personas, que pasan desapercibidas. “Puede que lo que quiera evitar sea simplemente que me ignoren, que sean paternalistas conmigo, que me desprecien, o que me consideren muy poca cosa; en pocas palabras, que no me traten como individuo, que tenga mi singularidad insuficientemente reconocida y que sea clasificado como miembro de una amalgama sin caracteres ... Ésta es la degradación contra la que lucho; no lucho por la igualdad de derechos que otorga la ley, ni por la libertad de hacer lo que desee (aunque puede que también quiera estas cosas), sino por una condición en la que pueda sentirme que soy, porque se me considera que lo soy,

²¹ *Cuatro ensayos...*, cit., p. 212.

²² . *Cuatro ensayos...*, cit., p. 212.

un agente responsable, cuya voluntad se toma en consideración porque tengo derecho a ello. Las únicas personas que pueden reconocerme en este sentido y, por tanto, darme la sensación de ser alguien, son los miembros de la sociedad a la que siento que pertenezco histórica, moral y, quizá, étnicamente”²³.

Frente a la libertad individual que asume lo existente, y frente a la que pretenden los grupos reconocidos como tales, Isaiah Berlin prosigue con su ambivalencia. Insiste en las virtualidades de la libertad simplemente negativa: “Es indudable que toda interpretación de la palabra libertad, por rara que sea, tiene que incluir un mínimo de lo que yo he llamado libertad negativa”²⁴. Dicho sea incidentalmente, esta calificación de la libertad así entendida proviene de los inmediatos discípulos de Kant que designaban a la libertad propia de la Metafísica del Derecho que ellos proponían como “formal, negativa y vacía”. Hegel también hizo un uso generoso de esta calificativo para referirse a este tipo de libertad, que él identificaba con el derecho natural moderno al que llamaba “derecho abstracto”.

La libertad positiva aparece en la doctrina de Berlín como una realidad perversa, porque él entiende que esta faceta de la libertad consiste ante todo en la posibilidad del gobierno en forzar a los ciudadanos para que se pongan al servicio de empresas colectivas. Reitero una frase suya: “Pues esta concepción ‘positiva’ de la libertad -no el estar libre de algo, sino el ser libre para algo, para llevar una determinada forma prescrita de vida-, es la que los defensores de la idea de libertad negativa consideran como algo que, a veces, no es mejor que el disfraz engañoso en pro de una tiranía brutal”²⁵. En definitiva, “estamos esclavizados por déspotas –instituciones, creencias o neurosis- que sólo pueden ser eliminados analizándolos y entendiéndolos”²⁶. Pero éste parece un planteamiento demasiado intelectual. La influencia de Kant

²³ . *Cuatro ensayos...*, cit., p. 226.

²⁴ . *Cuatro ensayos...*, cit., p. 232.

²⁵ . *Cuatro ensayos...*, cit., p. 200.

²⁶ . *Cuatro ensayos...*, cit., p. 214.

sobre Berlin es patente. Pero parece desconocer que la reflexión ética no se ha iniciado ni culminado con Kant, y que tampoco la doctrina ética kantiana impone un marco de pensamiento ineliminable que haya de ser asumido necesariamente para dar cuenta de la realidad humana.

Critica al ciudadano promedio, pero tampoco deja bien parados a quienes quieren innovar: “Lo que esta época necesita no es (como oímos a menudo) más fe, una dirección más severa o una organización más científica. Sino, por el contrario, menos ardor mesiánico, más escepticismo culto”²⁷. No está claro en el mundo en el que está pensando, pues los ‘escépticos cultos’ se vuelven extraordinariamente activos cuando les llega el momento de adueñarse de cadenas televisivas o de Universidades, con buenos respaldos financieros. Por otra parte, al existir una pluralidad de paradigmas para las conductas individuales, el escepticismo no debe ser tomado como una tesis, sino como una actitud o metatesis que ha de vivir fuera de las reglas concretas que cada escéptico rechaza. Pero a las conductas humanas les sucede lo mismo que a las cartas de la baraja: que están tasadas y nadie puede esperar el quince de carros. Toda negación es una sustitución, y el ‘escéptico culto’ sin ardor mesiánico al que él se refiere ha de optar necesariamente por un estilo de vida que discrepará de unos y será similar a otros. *Nihil novum sub sole*. Si el escéptico en cuestión se empeña seriamente en innovar, acabará siendo un personaje pintoresco.

Berlin hace una defensa de los derechos del individuo frente al dirigismo del gobierno y el dirigismo semioculto de los grupos. Pero no alude siquiera a buena parte de nuestros problemas reales en las democracias reales, en las que el individuo no sale bien parado, y su defensa académica de la libertad simplemente negativa resuena a mentalidad pequeñoburguesa, para la que la libertad sólo puede consistir en un ámbito privado de autonomía, de forma que el derecho a intervenir en los asuntos públicos es sustituido por las garan-

²⁷ . *Cuatro ensayos sobre la libertad*, cit., p. 104.

tías legales de la seguridad individual. Él presenta la libertad que llama positiva sesgadamente, siempre como la sumisión a la forma de vida que prescribe un sector de la sociedad. Todo intento de autonomía en lo político le parece sospechoso, y se niega a admitir la posibilidad de una libertad que vaya más allá del atomismo individual en el contexto de un marco público único.

Además, este planteamiento defensivo de la libertad simplemente liberal y burguesa parece basarse en el prejuicio típicamente liberal de suponer al derecho solamente como un orden coercitivo y penal que ha de procurar que los unos no invadan las esferas de libertad de los otros. Ignora que el momento público de cada persona no se limita a la defensa de lo que ya es y tiene, sino que el derecho –compuesto por cualidades de las personas- es igualmente positivo, y consiste en saber determinar las vidas de los demás para alcanzar y repartir bienes. Pues las regulaciones jurídicas de las relaciones paterno-filiales no persiguen defender a nadie, sino que existen para que los padres se ocupen eficazmente de la *educatio* de sus hijos, y si el derecho crea y regula la figura y las competencias de los notarios, eso lo hace también para que cada persona tenga la posibilidad de disponer de un poder para pleitear o para vender por persona interpuesta un bien inmueble. La mayor parte de un ordenamiento jurídico moderno no es derecho penal ni sancionador, sino que está compuesto por figuras e institutos que hacen posible erigir universidades o construir canales para la agricultura. En estos casos, la libertad que se expresa positivamente no consiste en la libertad del gobierno para interferir en nuestras vidas, ni en la libertad de los ‘grupos’ para adocenas a la gente, sino en hacer realidad los derechos de muchas personas a la educación superior, o a que zonas pobres de secano puedan beneficiarse con el agua para el regadío.

Frente a estas observaciones se le puede hacer observar que él únicamente considera a las personas individuales -en el sentido filosófico que recibieron en la tradición teológica de la Baja Edad Media- como posibles víctimas de un grupo en el poder, y opone directamente a estos gobernantes y aquellas personas. Esto es un error, quizá disculpable en una persona que ha vivido intensamente el siglo XX. Pero, aunque él haga más profesión de politólogo

que no de conocedor del derecho, debiera tener presente que el profesor reclama su libertad positiva para interferir en las vidas de los demás, del mismo modo que los demás están interfiriendo constantemente en la suya. No lo hace normalmente a través de un cauce político (entiéndase, de partidos), sino como profesional, padre, amigo, conciudadano o propietario, entre otro medio centenar de títulos que podría mencionar. Como profesional de la investigación y de la enseñanza, no se *enfrenta* a sus alumnos, como si entre ellas las relaciones fueran personales y directas de modo que lo que uno gane el otro tenga que perderlo, sino que trata que entiendan sus explicaciones sobre la teoría del derecho o la historia del pensamiento jurídico, porque entiende que así amplía su horizonte cultural y humano.

Observaciones

Tal como Berlin ha planteado este problema, anda en juego la consideración uno personal, indeterminada o relativa de cada persona. Él, por la filosofía que adoptó no pudo reconocer lo universal y permaneció en el plano de lo simplemente infinito. Por esto sólo puede reconocer como única sociedad posible la que es inevitable, la sociedad máxima en la que vivimos, que antes era la nacional y que ya es internacional.

Mientras duró la fe en lo absoluto, el ser humano tendió a ser considerado como otro absoluto, y por esto permanecía sin explicación en la mayor parte de los problemas jurídicos. Aclaremos este tema; ante la mecánica clásica el hombre era un momento de autoconciencia inexplicable y frecuentemente le era negado el reconocimiento de su condición personal; para otro sector de universitarios, el hombre es una persona, es decir, un ser absoluto e inabarcable. Puestos a optar, parece preferible hacerlo por el carácter universal del ser humano, sabiendo que lo universal frecuentemente se concreta y determina, y que nunca es infinito. Porque el investigador no se vivencia siempre a sí mismo como un ser absoluto: más bien se observa como un ser condicionado

por sus condiciones de marido, padre, profesional, ciudadano, amigo, etc. Por lo que se refiere a su vivencia de la infinitud, él es consciente de que es una persona única e irrepetible en la historia, y siempre le acompaña este sentimiento de la universalidad. Pero es igualmente consciente de que la mayor parte de sus derechos y deberes que no los debe directamente a su condición personal: nadie es propietario de un paquete de cigarrillos sólo por ser una persona.

Las exigencias concretas nos llevan al campo de la ontología, porque las cosas, que son múltiples y diversas, a veces irreductibles unas a otras, nos lanzan exigencias y posibilidades de actuar también distintas. Estamos oscilando entre las exigencias de lo universal que encarna cada persona y los requerimientos de lo concreto, y esta conciencia de ir y venir hace que no parezca correcta ni la prohibición de la ontología ni la afirmación en todo momento y sin más de la infinitud de la dignidad de cada persona. Las personas poseemos una dignidad infinita, y hay que afirmar que cada persona reúne en sí la dignidad de toda la humanidad. Por este hecho están prohibidas las estafas, las mutilaciones, etc. Pero en la vida más cotidiana no nos encontramos habitualmente ante delitos de este tipo, sino que el profesor sabe que él tiene el deber de explicar sus clases con la claridad suficiente para que le entiendan sus alumnos.

El ser humano presenta dos vertientes en su vida, la del arbitrio o libertad de su voluntad, y la de las determinaciones en las que vive. Al vivir en lo geográfico y temporal, y no solamente en las cabezas de los filósofos, cada persona se relaciona con ‘cosas’, y estas cosas le crean relaciones que se dilatan mucho más alto y profundamente que las consideraciones que hacían los ilustrados sobre el individuo aislado. Su arbitrio tiene su momento y las exigencias ‘reales’ (de ‘res’, cosa) tienen el suyo. Es necesario partir desde las libertades de las personas, y es igualmente necesario partir desde las exigencias objetivadas y tipificadas de la vida social. Ambos son momentos igualmente universales. Los derechos de las personalidades y las exigencias

reales de las mediaciones concretas son dos focos de una elipse que es inequívoca. Constituyen realidades no reductibles íntegramente la una a la otra, y tan inexacto sería decir que el ser humano parte desde la *lex permissiva originaria* que le otorgaría los derechos de su personalidad, como que la noción primaria del derecho es la de la *lex constrictiva originaria*, que sería el momento de las cosas, el que introduce el deber y la compulsión.

La representación intelectual de las diversas posibilidades de actuar, puede hacer que un sujeto esté regresando a sí mismo –a un imaginario yo– porque vivencia continuamente el fallo de sus objetivos, y entonces entabla él consigo mismo un movimiento circular que poco tiene que ver –más bien le es opuesta– con la figura del círculo que mencionaba Hegel como la más adecuada para representar la vida humana. Desde luego, nadie se tiene a sí mismo plenamente en sus determinaciones. El deseo del individuo es el de la infinitud, y Kierkegaard, que captó magistralmente la tensión desgarradora entre lo concreto y lo infinito nos dejó el ensayo que conocemos, de forma abreviada, como “Tratado de la desesperación”. En esta tensión personal se muestran claramente las tensiones de las libertades positiva y negativa; toda determinación nos impone una “forma prescrita de vida”, y esto se produce en el hombre casado, en el padre, en el católico, en el judío, en el fraile dominico que ha hecho sus votos, en el profesional o en el militar.

Infinitud y determinaciones

Hablaba de los derechos de las personas directamente consideradas y de los derechos de las personas adquiridos a través de las cosas porque la mentalidad contemporánea, adherida y dependiente de la figura de los derechos humanos, que tienden a ser entendidos como derechos subjetivos, y no como competencias, no siempre matiza entre lo realmente exigible y lo personalmente debido y, sobre todo, le cuesta entender que lo social y lo realmente

exigible forman parte igualmente de nuestra personalidad. La libertad positiva y la libertad negativa se funden. Las cosas alcanzadas y desempeñadas en el uso de las libertades positivas quedan revestidas -y general propiamente un *deber-* gracias a la universalidad humana. Es preciso hablar de las libertades positivas, en plural, porque son muchas y distintas; en cambio, la libertad negativa posee una sola naturaleza, ya que se limita a rechazar el arbitrio de los otros; es lógico que sea así: es una libertad ‘negativa’. Esos arbitrios ajenos que rechazamos son las arbitrariedades (no necesariamente negativas) de los demás²⁸.

La necesidad es el máximo criterio de la justicia, y si es necesario que cada cual se piense como una voluntad individual y libre, es igualmente necesario y racional que el profesor se piense como profesor, y por tanto con deberes concretos. De ahí que Tomás de Aquino llamara a la persona que todos portamos el *homo larvatus*²⁹, el hombre en germen. Pero esto no implicaba ningún menosprecio para la cualidad personal, ya que él mantenía al mismo tiempo que la persona compone la *prima substantia* que menciona Aristóteles³⁰: nunca el ser humano ha recibido un reconocimiento tan alto. La personalidad no es un dato más que la realidad exterior al hombre ofrece para que sea respetado.

Cada cual ha de pensarse según lo que es y según lo que quiere ser, aunque esta segunda parte de la frase estaría más necesitada de matizaciones. Sin embargo, nuestra cultura más reciente nos ha acostumbrado a remitirnos a los derechos humanos individuales sin tener en cuenta las determinaciones sociales de sus titulares que concretan el alcance de esos derechos. Lo más a lo que ha llegado es a reconocer los derechos de los mineros, de los menores o de los recolectores de aceituna.

²⁸ . Recuerdo mi estudio *La Cabeza de Jano*, citado.

²⁹ . *In IV Sententiarum (In Primum et Secundum Sententiarum)*, Tomus Sextus, “Opera Omnia”, Romae, 1570, L. I, Dist. 23, q. 1.

³⁰ . *Suma Teológica*, I, q. 29. art. 1.

Este planteamiento induce a errores, porque destaca el plano de la infinitud y desdeña considerar la cotidianidad del hombre. Así resultan derechos tan abstractos como individuales, con una individualidad forzada, porque los derechos casi nunca son absolutos y casi nunca tampoco individuales. Este modo de presentar a los derechos divide a las personas, porque insiste en la individualidad, pero la esencia de lo político está en la con-ciudadanía.

Efectivamente, existen personas que no acaban de situar el planteamiento de sus determinaciones cuando encaran un problema, y que tampoco acaban de entender que todo concepto, en sus manifestaciones concretas, tanto queda por debajo de su propio nivel intelectual como enriquece a su titular. Pues ser concepto determinado ya implica una fuerte limitación, y esta determinación no constituye una realidad que siempre haya que calificar como negativa. Pero el individuo desespera, porque siempre tiene a mano relacionar alguno de sus instantes reales con su posibilidad contingente, y en cada momento que se desespera se contrae en la desesperación y se renueva en ella. Es también frecuente que la persona que procede así viva su pasado como un instante real, de modo que el pasado adquiere carácter de presente, y no es capaz de salir del abatimiento que le trae ahora la pérdida ya pretérita de posibilidades que no fueron actualizadas en su día o que, vividas antaño, ahora se han perdido. La infinitud es una exigencia humana omnipresente, del mismo modo que lo es la vivencia de la contingencia, y tan poco real es el absoluto imaginado que se sigue desde la vivencia de la infinitud posible, como la desesperación que acompaña al sentimiento de lo finito, porque ambos momentos desconocen la universalidad que porta el hombre.

Las formas de vida se reconocen por sus movimientos específicos. Sobre este tema Francesco Viola ha dejado bastante escrito. La variedad de las formas de los movimientos y de los deseos también humanos se nos oculta habitualmente en las definiciones y descripciones del derecho que pretenden ser omnicomprendivas. Hemos de ser fieles al derecho positivo, porque tenemos el derecho de preguntarnos para qué sirve –y por tanto de donde proviene– el poder del padre sobre sus hijos, del capitán sobre su barco, el del policía sobre

los ciudadanos, el del profesor sobre sus alumnos, y si no lo hiciéramos abdicaríamos de nuestra condición racional. Si acentuamos el momento negativo de la libertad, los hijos, los tripulantes del barco, los ciudadanos sometidos a la policía y cualquier alumno, tendrían que considerarse personas frustradas.

El hombre, ser sintético

Este carácter sintético del hombre, que reúne en sí lo finito y lo universal, no se forma siempre -y ni siquiera frecuentemente- sobre unos añadidos externos al ser humano. La estructura algo tramposa de la gramática latina nos lleva a confusiones, porque decimos “Pedro tiene un ordenador”, “Pedro tiene un automóvil” o “Pedro tiene una casa”, y en todos los casos usamos la misma estructura gramatical. Esta igualdad en estos casos engaña, porque es correcto decir que alguien tiene un ordenador o un automóvil, pero no que él tenga una casa, porque la casa es más que las cuatro paredes. También es fácil pensar en términos de sujeto, verbo y predicado, y decir que “Pedro es notario”; desde luego, nadie nace siendo notario o ferroviario; pero las concreciones profesionales constituyen en buena medida el factor constitutivo del ser-ahí del hombre en la vida -ante todo en la vida de esa misma persona-, ya que el hombre, tanto en el plano moral como en el jurídico, obedece a realidades diversas en sus fundamentos y por tanto en su génesis, que le conforman a él mismo como ser racional, de modo que nadie puede reconocerse como siendo ‘él’ al margen de sus determinaciones sociales, que finalmente tanto son tanto sociales como personales. Tomás de Aquino insistió en este tema, y dejó escrito que no es la razón la que mide a las cosas, sino que son las cosas las que conforman a la razón: *Ratio non est mensura rerum sed potius e converso*³¹.

³¹ . “Lex habet rationem mensurae. Sed ratio humana non est mensura rerum, sed potius e converso”. *Suma teológica*, I-II, q. 91, art. 3. Para enmarcar esta tesis, vid. Carpintero, *La “adaequatio hermeneutica” en Tomás de Aquino*, en “Philosophica” 35 (2009) pp. 95-120. *Facultas, proprietas y dominium: tres antropologías en la base de la justicia*, en “Persona y Derecho” 52 (2005) pp. 143-188.

Efectivamente, si el investigador prescinde de sus condiciones -auténticos ámbitos vitales similares a los grupos- de marido, padre, profesional, amigo, vecino, o ciudadano, ¿qué queda de él? Solamente permanecería la vaga sensación de un yo que no puede reconocerse frente o junto a los demás. Una persona sin concreciones constituiría una autoidentidad simplemente formal y por ello infinita, ya que recae sobre ella la universalidad a que da origen la negación de sus determinaciones. En otro plano, si alguien prescinde de estas determinaciones suyas y se piensa como un ser estrictamente personal que no debe institucionalmente nada a los otros ni los otros le deben nada institucionalmente a él, se quedará sin criterios para sus actuaciones sociales cotidianas. Sobre este punto ha dejado observaciones interesantes A. MacIntyre.

Kierkegaard explica que el fundamento de esta realidad -que lleva a desesperar- se encuentra en la determinación esencial de la existencia humana, que reside en que el hombre es un individuo y, como tal, tanto él mismo como la especie entera participada en cada individuo. Este desdoblamiento es un hecho tan objetivo como el de la existencia del deber. Esto es, el ser humano constituye una unidad simultánea de su subjetividad con la universalidad propia suya que manifiesta en sus vertientes religiosas, morales, profesionales, sociales o jurídicas. El olvido de este carácter sintético nos lleva a la advertencia de Sergio Cotta, a saber, que la negación de las realidades finitas en las que vive el hombre lleva a la persona tanto a su exaltación como a su aniquilamiento³². Sucede que, más bien, al tratarse de una cuestión última no caben

³² . Cotta observa que “La primacía de la conciencia (de la conciencia individual en sentido estricto) no es ciertamente repudiada, incluso es exaltada al máximo en este resultado extremo de la llamada 'filosofía de la subjetividad'. Pero tal exaltación máxima (soberanía absoluta de la conciencia) no puede ser obtenida más que en detrimento de su universalidad cognoscitiva y normativa e incluso en detrimento de la comunicación, puesto que si la decisión totalizante es la del sujeto en su singularidad existencial... ésta se desarrolla bajo el signo de la clausura, cuando no de la dominación y de la codicia”. *Itinerarios humanos del derecho*, trad. de J. Ballesteros, Eunsa, Pamplona, 1974, págs. 122-123.

matizaciones: o afirmamos el mundo en el que estamos rodeados de conocidos, esto es, de nuestras condiciones de marido, padre o profesor, o hay que afirmar que el mundo ‘está ahí’ y que es lo que opone resistencia al esfuerzo voluntarioso. En el primer caso hay colaboración del hombre con su entorno, que también le pertenece a él; en el segundo supuesto sólo cabe el enfrentamiento con una sociedad insuficientemente socializada y con una naturaleza incompletamente dominada.

Es necesario introducir estas referencias a las determinaciones personales porque, a diferencia de Berlin, no pensamos que los seres humanos somos como piedras en un pedregal y, afinando más, tampoco somos árboles que crezcan unos junto a los otros sin más factores posibilitantes y limitadores que el clima común. No hay tal independencia aunque las exigencias del ego que todos portamos nos lleven al sentimiento de la infinitud y, por tanto, a pensar que tenemos derechos que son exclusivamente nuestros: esta idea, expresada así, es tanto verdadera como fuente de errores. En otros momentos, estudiando la propuesta antropológica de Tomás de Aquino, he reparado en que el hombre tiene ojos porque hay colores que ver, y tiene oído porque existen sonidos que debe oír: las potencias o facultades humanas son un producto de las necesidades del hombre; este tema, que se condensa en la frase “las facultades se especifican por sus objetos” es uno de los más reiterados por el de Aquino³³.

Si atendemos a la terminología de la época en la que vivió el de Aquino, hay que mantener que el hombre no es una *potentia perfecta* que aparezca en el mundo ya dotado de sus cinco sentidos, de su memoria y de su voluntad. Más bien -al filo de la tesis que mantiene que las facultades se especifican por sus objetos- hay que entender que el ser humano es un resultado de su entorno y, por esto mismo, una función de su entorno, desde el que depende y al que ayuda o debiera ayudar. Durante siglos se ha repetido que el hombre es un

³³ . En *Sum. Gent.*, § 158, entre otros muchos lugares, sienta otra de las reglas fundamentales de su antropología: “Sed secundum ordinem objectorum est ordo potentiarum”.

animal sociable. Pero esta afirmación encierra una verdad muy a medias, porque el hombre, aparte de necesitar en la cotidianidad a los otros seres humanos, se ha formado con y en ellos: las relaciones de uno con los otros han comenzado, y prosiguen, desde una comunidad en la génesis de cada personalidad. El ‘vivir con los otros’ no es tema que se desgrane suficientemente en tener en cuenta a los otros o en reconocer la igualdad de todos los hombres. Tampoco se limita a trabajos de clara naturaleza social, como es trabajar como voluntario en una ONG. Mantenemos con los demás una relación de dependencia genética, que no se limita a la génesis del hombre hace miles de años, sino que alcanza igualmente al nacimiento de cada día³⁴.

Las identidades de cada persona

Desde esta conciencia de génesis social, el individuo tiene que saber que ha de pensarse en una situación igualmente excéntrica respecto de sí mismo y de sus posibilidades de realización en la sociedad –tesis en la que insistía Helmut Plessner- y debe saber también que esta exigencia de excentricidad no responde a ningún requerimiento de la buena voluntad sino que es una necesidad estructural del hombre. Esta última exigencia es evidente en el trabajo del juez, que constituye la terceridad que trata ante todo de ser la garante de la imparcialidad; porque cuando las relaciones humanas llegan a ser conflictivas, la sociedad tiene instituida organizadamente esa instancia excéntrica o extraña a las partes en conflicto que es la judicatura. La administración de justicia no es un cuerpo extraño al hombre, sino que ella reproduce la estructura necesaria de todo individuo que convive con otros y consigo mismo. Cada persona, desde su ego no puede alcanzar a los otros ni tampoco a sí misma.

³⁴ . Vid. mi estudio *Persona, derecho, judicatura*, en “El derecho a la justicia imparcial”, F. Carpintero-M. C. Londoño (coords.), Comares, Granada, 2012, pp. 1-40.

El deseo de la infinitud subjetiva se ve deshecho por esta doble identidad de cada ser humano, que ve como su ‘yo’ deseoso de infinitud, queda concretado también por esos ‘otros’ que él porta consigo. Su libertad negativa choca estruendosamente con los resultados de sus libertades positivas. Esas realidades aparentemente ajenas, nos hacen activos y rompen el círculo que formaría esa autoidentidad únicamente formal –y por ello tan infinita como vacía- del sujeto que sólo se conoce a sí mismo y que considera a los demás como ‘unos otros’ a los que no tienen por qué alcanzar las mismas competencias que él vivencia para sí. El hombre no es sociable únicamente porque haya de vivir en una comunidad política, ya que cada ámbito vital en el que se desarrolla (familia, profesión, amigos, correligionarios) implica un puente con el resto de la sociedad. ¿Entenderá alguna vez un político profesional, o un amante del Estado, que en el interior de la comunidad política existen y han de existir entidades menores en extensión pero que poseen una universalidad similar a la del Estado? Berlin, desde luego, no considera este problema así.

De hecho, los seres humanos exigen ‘sus’ reconocimientos como ciudadanos, padres o profesionales. De hecho, lo normal es que el trabajador exija su reconocimiento al filo de las exigencias propias de su trabajo y de las agrupaciones de las que él forma parte. Él reconoce a los otros como ciudadanos, como padres o profesionales, o simplemente como seres que han de ser respetados, sea negativamente, absteniéndose, sea positivamente, es decir, reconociendo en los demás lo que es de los demás porque en definitiva es lo de todos; los bienes, cuando se manifiestan, son comunes a todas las personas. Es patente que la personalidad posee un cierto carácter reflejo: sabemos que somos personas porque reconocemos a los otros como personas; sabemos que los otros son también personas porque cada uno comparte, o puede compartir, sus condiciones y determinaciones.

Tomás de Aquino definía la conciencia o consciencia –los Latinos no distinguían entre ambos términos- como “Cum alio scientia”³⁵. El fundamento

³⁵ . “Et inde dicitur conscientia, quasi cum alio scientia, quia scientia universalis ad actum particularem applicatur: vel etiam quia per eam aliquis sibi conscius est eorum

del derecho es el ser racional en su condición de *cum alio scientia*. De ahí que pueda ser fácil ocasionalmente sacar al individuo de la polis, pero que sea inútil intentar sacar la polis del individuo. Estamos ante institutos o instituciones que son sociales porque implican necesariamente a los demás en el momento de resolver una pretensión individual. Pueden ser instituciones estrictamente políticas, como es el pago a Hacienda, o instituciones creadas voluntariamente, como es el grupo de amigos, que son tan básicas como los institutos estrictamente políticos. Son institutos de naturalezas y alcances distintos, ya que la sociedad política era llamada hace siglos como una *societas ad sufficientiam totius vitae*, y esto no es así en sociedades de ámbitos más pequeños.

La base de la igualdad solamente es posible aludiendo a ese desdoblamiento; un ser humano no dispone de ningún derecho para tratar a otro como si ese otro fuera distinto a él mismo. Si alguien exige para él derechos que él deniega a los demás, esto indica ante todo que ese hombre está vulnerando la dignidad que él debiera portar, porque todo hombre porta en sí la dignidad de toda la humanidad. Éste es el fundamento de su culpabilidad, saber que está desconociendo una universalidad de la que él no puede disponer libremente; pues al exigir en el delincuente, como condición para su imputación penal, que sea capaz de distinguir el bien del mal, no se le exige tanto que sea consciente de haber causado un daño a otra persona, como saber que ha violado una exigencia necesariamente universal y moral que él debe portar en sí. Es

quae fecit, vel facere intendit: et propter hoc etiam dicitur sententia, vel dictamen rationis: et propter hoc etiam contingit conscientiam errare, non propter synderesis errorem, sed propter errorem rationis; sicut patet in haeretico, cui dictat conscientia quod prius permittat se comburi quam juret: quia ratio superior perversa est in hoc quod credit, juramentum simpliciter esse prohibitum. Et secundum hunc modum patet, qualiter differant synderesis, lex naturalis, et conscientia: quia lex naturalis nominat ipsa universalia principia juris, synderesis vero nominat habitum eorum, seu potentiam cum habitu; conscientia vero nominat applicationem quamdam legis naturalis ad aliquid faciendum per modum conclusionis cujusdam”. *In IV Sent.*, L. 2 Dist. 24 q. 2 art. 4.

extraño que hasta los juristas que hacen profesión de agnosticismo moral defiendan esta exigencia. Si no entiende esa exigencia, su lugar de destino no será la cárcel sino el hospital psiquiátrico.

Es preciso abandonar los psicologismos del tipo de Bentham o los juegos lógicos que hoy proponen los discípulos de Rawls, que son incapaces de explicar el núcleo más primario de este problema, como es la naturaleza del poder político. El ser persona y por tanto Sujeto del Derecho³⁶ no es cuestión de esas comprobaciones psicológicas a las que tan aficionados fueron los norteamericanos de la posguerra: en este punto no tienen cabida los behaviorismos. La justicia de los seres humanos no depende de psicologismos ni del desarrollo de sus exigencias, según leyes formales, cuando tratan de desarrollar las exigencias de la igualdad individual según el criterio de la coherencia: la coherencia puede tener relevancia jurídica sólo de acuerdo con el principio con el que tratamos de ser coherentes; pero nuestra vida está regida por muchos principios porque no responde a un solo interrogante.

La universalidad de cada ser humano

Vemos que la justicia es siempre tema universal, aun cuando dependa del arbitrio de un ‘particular’, porque observamos cómo la universalidad que surge tanto desde la violación de un derecho como desde las necesidades de las personas, hacen que el sujeto salga de lo que en principio es lo suyo *privativo*, y entre por un camino público que no puede ser desconocido por la sociedad, porque él crea deberes a la sociedad, sea aisladamente, sea en unión con otras personas. Éste es el núcleo de las libertades positivas. La relación humana deviene instituto jurídico -y éste sería uno de los criterios para su reconocimiento- cuando la solución a las interferencias entre las conductas contempla el remedio a una necesidad que no se circunscribe a los individuos

³⁶. Vid. mi estudio *La crisis del Estado en la Edad Posmoderna*, Thomson-Aranzadi, Cizur Menor, 2012, o bien *Dogmas y escepticismo. Presupuestos de Filosofía del derecho*, Escuela Libre de Derecho-Editorial Porrúa, México, 2013.

concretos que han tomado parte en esa relación. En tales casos, la carencia como tal es descrita, analizada y posteriormente sintetizada, y el contenido normativo de esa regulación se emancipa del conflicto concreto que le dio origen y deviene un bien común que todos pueden reclamar. Si no es así, constituirá lo que en la jurisprudencia romanista llamaban una *Quaestio pro amico*.

El tratamiento de las libertades negativa y positivas implica insistir en las naturalezas de las mediaciones aparentemente sólo sociales dejando en cierta sombra a los requerimientos que parecen más propiamente humanos. El gran problema que ha planteado históricamente la forma individualista de entender a las relaciones humanas y a los hombres, es su incapacidad para explicar la necesaria dimensión *alteritaria* de todo ser humano, que frecuentemente se relaciona consigo mismo, y con los demás, a través de las representaciones – que se remontan a la génesis de lo humano- que él tiene de ellos. El hombre, aunque en ocasiones pueda estar físicamente aislado, es cualquier cosa menos un ser solitario, y no puede pensarse a sí mismo aisladamente, aunque la imaginación le pueda hacer creer tal cosa. Ya sabemos que cada hombre tiene representaciones de los otros hombres que no suelen referirse directamente a los otros como personas.

Así como el término sociabilidad queda corto para describir estos hechos, y es preciso utilizar otro (el de *socialidad* en este caso), es igualmente insuficiente hablar de derechos, aunque sean derechos humanos. El derecho a agruparse no viene exigido por la voluntad libre de los hombres, ni por su dignidad: es un actualizar nuestra socialidad, es decir, nuestra índole. El ser humano ‘es’ *cum alio* o *cum aliis* y ningún tirano puede tratar de regular, disminuyéndola, esta dimensión del hombre. Un autor especialmente lúcido del siglo XIX alemán, Arnold Möhl, escribía que lo que llamamos derechos fundamentales (*Urrechte*) no son más que las condiciones físicas y morales del ser humano, con las que él vive en sociedad, sin las que el hombre no puede

ser pensado como hombre³⁷. Efectivamente, si el hombre da la espalda a quien él es, hay que temer una catástrofe en esa sociedad. Y los orates que tratan de establecer las condiciones intelectuales para una autopoiesis del género humano, tendrán que partir necesariamente desde algún dato que viene ofrecido por la experiencia y permanecerán, les guste o no, en el interior de una dimensión humana, sin superar nunca la empiria de lo ya conocido por mucho que razonen.

La universalidad de cada ser humano sigue siendo la piedra de escándalo de parte de la ciencia social moderna. Los autores que son materialistas sonreirán ante esta afirmación del carácter personal del hombre y tratarán de esclarecer la naturaleza de las relaciones entre los gobernantes y los súbditos buscando ese punto arquimédico que señalara las limitaciones de las competencias de unos y de otros, y que resolvería definitivamente nuestras perplejidades.

Éticas de línea recta

Hemos moldeado nuestra mentalidad cuando estudia los asuntos humanos por la tesis más fundamental del derecho natural moderno, es decir, suponer unos individuos aislados en el ‘status’ de naturaleza que, más tarde, llegarán a una sociedad civil mediante un contrato de todos con todos. Así procedieron Fernando Vázquez de Menchaca, Luis de Molina, Francisco Suárez, Thomas Hobbes, Samuel Pufendorf o John Locke, y desde ellos pasa esta doctrina al Iluminismo. Son ellos los que han ganado la batalla por el alma de nuestra cultura. Como sus propuestas consisten en explicar el paso desde la soledad a la sociedad, podemos entenderlas como ‘éticas de tránsito’; y como pasan directamente desde la ausencia de la sociedad a la sociedad política, podemos

³⁷ . “Was man Urrechte nennt, sind nichts als die Bedingungen der physischen und moralischen Dasein des Menschen, mit welchen er in der Gesellschaft dasteht, ohne welche das Mensch als Mensch nicht gedacht werden kann”. *Über das Naturrecht*, Mannheim, 1841, p. 41.

llamarlas también ‘éticas de línea recta’. De una forma analítica -son ellos los que han puesto los términos de su propia dialéctica- todas las sociedades que se ‘interpongan’ entre los individuos y el Estado son sociedades *intermedias*. Presentándolas de este modo aparecen como ilógicas, absurdas o formadas con propósitos que quieren anular o disminuir el poder de los ciudadanos sobre sí mismos.

Si hacemos caso a estos autores y tenemos en cuenta ante todo a los derechos de los gobernados (entendidos como personas que no poseen poderes públicos), entonces hemos de atribuir a los gobernados parcelas del mismo poder que poseen los gobernantes, sólo que ahora tales parcelas serán meramente negativas por defensivas. Los *moderni* no fueron conscientes de que cuando ellos hablaban de hecho de una *lex permissiva originaria* (esta terminología procede de los discípulos de Kant), había unido muchos actos y hechos distintos en un solo cajón, y que ya era sólo cuestión de tiempo que a esta *lex permissiva* se le opusiera una *lex constrictiva originaria*, tan universal como su opuesta, que reunía todos los derechos, poderes y facultades igualmente en un mismo saco. Obviamente era dos absolutos que chocaban frontalmente. Situados en el plano de los absolutos aparecieron los derechos humanos, ante todo en la Declaración Universal de 1948.

No podemos partir desde el poder cuando hablamos del derecho. Este pretendido poder abstracto sólo es pensable como un paralogsismo que la razón construye cuando equipara el poder de los derechos con el poder mecánico de la naturaleza, con el poder físico de los hombres, o con el poder abstracto que crea el dinero. El derecho no consiste en este tipo de poderes sino en casi tantos poderes -¿qué término podemos utilizar como sinónimo de poderes?- como facetas humanas existen. Reprocho a la actitud de los positivistas una falta de observación más atenta de la realidad, una carencia de empiria.

Esto no lo entiende el estilo de considerar la sociedad humana que atiende a un hombre indeterminado, diseñado en el estado de naturaleza o en la posición original, y que afirma que la prolongación sistemática de un solo rasgo suyo -normalmente el *selfish*- nos introducirá por el camino que proporciona

la verdadera científicidad social. Reitero que estas éticas cerradas —y por ello mismo de línea recta, que sólo pueden dar más de lo mismo a todos— sólo entienden ese único momento abstracto del hombre, que puede ser sumado, multiplicado o restado: para poder operar aritméticamente han de homogeneizar previamente las realidades que serán manipuladas. W. E. Hearn advertía (razonando como jurista) que la ciencia usual del derecho estaba realizada muy unilateralmente, según el método de los economistas, que aislaban un solo rasgo de la conducta humana con el fin de poseer un *corpus* de nociones que pudieran manejar con facilidad³⁸. Así lograban la línea numérica que es necesaria en toda operación aritmética, y que en la ética consiste en jugar con un solo dato que ha de ser realizado y aumentado. La mentalidad de los sociólogos juega con magnitudes cuantificables aritméticamente; esta mentalidad no entiende que está multiplicando un individuo abstracto sobre sí mismo, que es repetido indefinidamente, y que éste es un proceder útil a veces en las matemáticas, e incluso en la geometría, pero no siempre en el derecho. Sucede que la ciencia moderna prescindió de lo individual-irrepetible. Sólo podrían pasar los filtros del nuevo método científico los datos que fueran susceptibles de ser ‘encajados’ en una legalidad más amplia; hubo de homogeneizar los objetos de su estudio, también los humanos, proponiendo datos reiterables indefinidamente. Un repetible puede ser utilizado en un grupo cuando posee una nota en común con los otros individuos que pueden insertarse en ese grupo. Pero si es definido únicamente por ese rasgo, resulta un individuo que yuxtapuesto a una cosa, es solamente esa cosa.

De este modo llegaron a la gran reducción teórica, porque los individuos fueron entendidos solamente por la nota en común por la que eran agrupados: fueron homogeneizados para, finalmente, volver a ser uniformados con más fuerza. Se produjo un hecho interesante en la historia de la ciencia: las propiedades de las cosas pertenecientes a un mismo campo de observación pudieron ser unidas agrupándolas en torno a las propiedades de otro campo de

³⁸ . *The theory of legal duties and rights: an introduction to Analytical Jurisprudence*, Melburne-London, 1883, p. 2.

investigación de nivel inferior: fueron desde la biología a la química, desde ésta a las partículas, etc., de modo que finalmente pretendieron que los cuerpos físicos fueran individuados por sus partículas atómicas. Toda clasificación –las mediciones en este caso– suponen perder, quedar adelgazado, negar en definitiva; si algo encuentra acomodo en otra clase es porque tiene algo – y solamente algo– en común con los componentes de ese otro grupo. Los ciudadanos españoles serán considerados conjuntamente por su común condición de ciudadanos del Reino de España. La reducción de los cuerpos a sus partículas más ínfimas lleva a reducciones lógicas que son frecuentemente la matriz común de las prepotencias.

Si superamos las estrecheces que son propias del *mos geometricus*, vemos que cada persona se relaciona con las demás de unas formas que son distintas de los contactos que estudia la geometría: pues los geómetras sólo reconocen cuerpos distintos cuando los límites entre estos cuerpos no son idénticos: así resaltan inicialmente y ante todo las diferencias y la noción de *ubicuidad* juega una función ineliminable. Sabemos que ésta no es siempre la situación del hombre. El ser humano ha nacido desde un entorno y vive desde ese entorno, y en cierto modo también para ese entorno, que es su propiedad porque es propiedad de todos.

Los teólogos cristianos hubieron de explicar la Trinidad y explicaron que la nota fundante de la persona era la incomunicabilidad. En los ambientes nominalistas de la Baja Edad Media caló tanto este modo de entender la persona, que Juan Duns Scoto afirmó que cada persona constituye la última soledad del ser³⁹. Una vez que la mayor parte de la doctrina filosófica estuvo situada en esta noción de persona, la individualidad que resulta de la incomunicabilidad formó una corriente arrolladora que penetró toda la Modernidad. No es incorrecto afirmar que el individuo, entendido de esta forma tan restrictiva, fue una creación moderna en la que se distinguieron especialmente

³⁹ . “Quia ad personalitatem requiritur ultima solitudo sive negatio dependentiae actualis et aptitudinalis ad personam alteri naturae”. *Super Tertio Sententiarum*, Lyon, 1530, L. III, q. 1, art. 3.

Luis de Molina, Francisco Suárez, que recogieron la cosecha que habían sembrado Scoto o Gerson. La idea que permaneció es que un individuo es como un cuerpo físico, que excluye a los otros del lugar en el que él está; de ahí la insistencia en la omnipresente función de la ubicuidad en estas filosofías.

Pero la filosofía práctica no procede siempre así, y la aplicación de categorías geométricas es un elemento functor en los razonamientos cuando es el caso. Ciertamente, a veces habrá que afirmar la exclusividad del derecho de alguien con la consiguiente exclusión de las pretensiones de los otros; pero en otros momentos no destacan tanto los límites distintos, y por ende excluyentes, como las realidades comunes de las personas que también nos introducen en la responsabilidad social sin necesidad de suponer alguna coerción o algún consenso especial.

Comentarios dispersos

Hablaba de los derechos de las personas directamente consideradas y de los derechos de las personas adquiridos a través de las cosas porque la mentalidad contemporánea, adherida y dependiente de la figura de los derechos humanos, que tienden a ser entendidos como derechos subjetivos, y no como competencias⁴⁰, no siempre matiza entre lo realmente exigible y lo personalmente debido⁴¹ y, sobre todo, le cuesta entender que lo socialmente forma parte igualmente de nuestra personalidad. La necesidad es el máximo criterio de la justicia, y si es necesario que cada cual se piense como una voluntad individual y libre, es igualmente necesario y racional que el profesor se piense como profesor, y por tanto con deberes concretos, porque *es necesario* que

⁴⁰ . Mi artículo *Persona y "officium": derechos y competencias*, en "Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto" LXXIII (1996) pp. 3-59.

⁴¹ . Lo más sensato que encuentro sobre este problema es lo que expresaba Ripert: "Les droits subjectifs peuvent être maintenus, car ils ne sont pas absolus, mais relatifs. Ils ne seront donc rescatés que s'ils sont exercés dans un certain esprit". *Les forces creatrices du droit*, L. G. D. J., Paris, 1955, p. 223.

explique con claridad: no es una necesidad ‘técnica’, sino humana o moral. De ahí que Tomás de Aquino llamara a la persona que todos portamos el *homo larvatus*⁴², hombre en germen, y que el hombre, así considerado debía ser considerado como la corma más elevada de ser, la *prima substantia*⁴³.

Sabemos que el problema que se ha planteado reiteradamente en la historia consiste en que, al tratar de relacionar directamente a las personas, las consideraciones personalistas, desde el Iluminismo a hoy, han sido sinónimas de la afirmación de las voluntades de los seres humanos aislados y de las relaciones que esos hombres establezcan entre sí según la figura de algún contrato idealizado⁴⁴. Todos los seres de una comunidad política pactan crear ese único poder y ya no quedan recursos lógicos para explicar otros tipos de uniones personales: son como soldados que se han quedado sin municiones y que, sin embargo, han de seguir luchando en su guerra.

Recuerdan a Kant: se volcó a fondo en los diez años más creativos de su vida en componer la “Crítica de la razón pura”, en donde trata de la moral (este tratamiento forma el segundo libro de esta obra), y se quedó sin recursos para explicar el derecho; por eso, la segunda parte de su “Metafísica de las costumbres”, que es la que contiene expresamente su ‘doctrina’ del derecho, tiene un contenido pobre, y defraudó a sus seguidores. Era una obra hecha fundamentalmente sobre los libros de teoría del derecho que habían aparecido apoyándose en la “Crítica de la razón práctica”, antes de que él publicara su *Rechtslehre*: fue un discípulo de sus discípulos. Pero fue comprensible su po-

⁴² . *In IV Sent.*, L. I, Dist. 23, q. 1.

⁴³ . *Suma teológica*, I, q. 29. art. 1.

⁴⁴ . Los filósofos que han mantenido este tipo de doctrinas entienden que al situar un dato representativo de la humanidad en el inicio de todas las mediaciones sociales, los seres humanos quedan suficientemente protegidos. Pero esto supone ampliar excesivamente la virtualidad de un solo principio: el singular de ‘virtualidad’ ha de quedar sustituido por el plural de ‘virtualidades’.

breza argumentativa, ya que él puso al servicio de la demostración de un orden moral objetivo la mayor parte de su vigor intelectual, y su *Rechtslehre* fue un residuo que no estuvo a la altura de su “Crítica de la razón pura”.

Berlin ensalza al individuo y desconoce a la persona, ese *homo larvatus* o *prima substantia* que tanto desborda los vínculos sociales establecidos como se sabe religado a la realidad concreta. Desconoce exigencias de dimensiones fundamentales del hombre cuando propugna individuos desligados, una sociedad compuesta por ‘escépticos cultos’, según sus palabras. Exige un imposible porque también los que presumen de ser escépticos cultos saben aliarse para alcanzar sus fines, pues todos tenemos fines que sólo pueden ser conseguidos corporativa o socialmente. Incurrir en el reproche de Kierkegaard: “Ante todo hay que tener aquí las precauciones que emplean los médicos, de no tomar nunca el pulso sin haberse asegurado de que no es el propio pulso el que toman, en lugar del pulso del paciente; es decir, hay que guardarse de que el movimiento que se descubre no sea el que aporta el observador a la observación”⁴⁵.

Francisco Carpintero
Universidad de Cádiz

⁴⁵ . *El concepto de la angustia*, no consta traductor, Espasa-Calpe, Madrid, 1982, pág. 91.

IDEALIDAD, SUBSTANCIALISMO Y RELACIONISMO. FÍSICA Y METAFÍSICA EN EL PROBLEMA DE LA NATURALEZA DEL TIEMPO

Gilberto Castrejón¹

Resumen

El artículo presenta diversas temáticas sobre la naturaleza y la metafísica del tiempo. Temas como la dirección del tiempo, la dimensionalidad de los objetos, el flujo temporal, el cambio, el presentismo, el eternalismo, etc., se analizan y evalúan respecto a las tres teorías más significativas sobre la naturaleza del tiempo: (1) substancialismo, el tiempo es “algo” que existe independientemente de las cosas; (2) relacionismo, el tiempo es una relación entre las cosas; (3) kantismo, el tiempo es una condición subjetiva de nuestra sensibilidad. El análisis nos conduce a identificar que tanto la física como la metafísica, aportan diversas reflexiones que permiten concebir que quizá el tiempo no “sea algo que subsista por sí mismo”, con lo que la visión kantiana podría cobrar sentido, dada a su vez la imagen del tiempo que arroja la teoría de la relatividad.

Palabras clave: tiempo, física, metafísica, Kant, relatividad.

¹ Doctor en Filosofía de la Ciencia. Profesor-investigador en el Centro de Investigación en Ciencia Aplicada y Tecnología Avanzada, Unidad Legaria, Instituto Politécnico Nacional, Cd. de México. Contacto: gcastrejon@ipn.mx

IDEALITY, SUBSTANCIALISM AND RELACIONISM. PHYSICS AND METAPHYSICS IN THE PROBLEM OF THE NATURE OF TIME.

Gilberto Castrejón²

Abstract

The article presents various topics on the nature and metaphysics of time. Topics such as the direction of time, the dimensionality of objects, temporal flow, change, presentism, eternalism, etc., are analyzed and evaluated with respect to the three most significant theories about the nature of time: (1) substantialism, time is "something" that exists independently of things; (2) relationism, time is a relationship between things; (3) Kantianism, time is a subjective condition of our sensitivity. The analysis leads us to identify that both physics and metaphysics provide various reflections that allow us to conceive that perhaps time is not "something that subsists by itself", with which the Kantian vision could make sense, given in turn the image of time that the theory of relativity throws.

Key words: time, physics, metaphysics, Kant, relativity.

² Doctor en Filosofía de la Ciencia. Profesor-investigador en el Centro de Investigación en Ciencia Aplicada y Tecnología Avanzada, Unidad Legaria, Instituto Politécnico Nacional, Cd. de México. Contacto: gcastrejon@ipn.mx

1. Introducción

“El tiempo es absolutamente central en nuestra experiencia interna, pero al menos desde la fundación de la física moderna, también juega un papel importante en la descripción del mundo exterior”³. En este sentido, tratar el problema de la naturaleza del tiempo implica moverse tanto en el ámbito de la física, como en el de la metafísica.

En un pasaje de la *KrV* Kant configura el problema de la naturaleza del espacio y el tiempo en tres perspectivas:

El tiempo no puede ser intuido exteriormente, así como tampoco el espacio [puede ser intuido] como algo en nosotros. Ahora bien, ¿qué son el espacio y el tiempo? ¿Son entes efectivamente reales? ¿Son solo indeterminaciones o relaciones de las cosas, pero tales, que les corresponderían a éstas también en sí mismas, aunque no fueran intuitas? ¿O son [determinaciones o relaciones] tales, que sólo son inherentes a la mera forma de la intuición, y por tanto, a la constitución subjetiva de nuestra mente, [constitución] sin la cual estos predicados no podrían ser atribuidos a cosa alguna?⁴ (A23/B37)

Estos argumentos nos permiten identificar las que, en términos generales, considero son las tres teorías fundamentales acerca de la naturaleza del tiempo:

- El tiempo es una substancia. “Es decir, el tiempo tiene una existencia por derecho propio, independiente de la existencia de cualquier otra cosa. En esta postura, el tiempo podría existir incluso si no hay eventos ubicados en el tiempo.”⁵

³ Mauro Dorato “Kant, Gödel and Relativity”, *Proceedings of the invited papers for the 11th International Congress of the Logic Methodology and Philosophy of Science*, eds. P. Gardenfors, K. Kijania-Placek and J. Wolenski. Dordrecht: Synthese Library, 2002, p. 329.

⁴ Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, Trad. Mario Caimi, F.C.E., México, 2009, p. 73.

⁵ Nathan L. Oaklander, *The Ontology of Time*, Prometheus Books, New York, 2004, p.21.

- El tiempo es una relación entre sustancias. “Para el relacionista, si no hubiera eventos (o cosas) en relación temporal entre sí, entonces el tiempo no existiría. De hecho, el tiempo simplemente son las relaciones temporales de antes y después entre términos (eventos o cosas).”⁶
- El tiempo es una condición subjetiva de representación. “Por consiguiente, el tiempo es solamente una condición subjetiva de nuestra (humana) intuición (que es siempre sensible, es decir, [se produce] en la medida en que somos afectados por objetos); y en sí, fuera del sujeto, no es nada.”⁷ (A35/B52) Suele caracterizarse que esta teoría afirma que “el tiempo es algo en nuestra mente”, aunque también, no es algo que subsista por sí mismo.

En la primera sección trato las concepciones mencionadas sobre la naturaleza del tiempo, a la luz de ciertos aspectos generales que dicho problema trae a colación, desde los ámbitos de la metafísica y de la teoría de la relatividad, mostrando que la concepción kantiana ofrece ciertos elementos para dar cuenta del problema señalado.

En la segunda sección establezco las coordenadas conceptuales sobre cada teoría del tiempo. La tercera sección analiza ciertos temas centrales en la metafísica del tiempo, tales como el debate presentismo vs eternalismo, la dimensionalidad de los objetos, la dirección del tiempo, etc. La cuarta sección se ocupa de la llamada B-teoría del tiempo, que en términos generales niega la posibilidad de que exista un “flujo” temporal. La línea argumentativa estará vinculada a la teoría de la relatividad. La conclusión es que asumiendo que existe una tensión entre los aspectos metafísicos y físicos del tiempo, esta puede considerarse disuelta si se acepta que el tiempo no es algo que subsista por sí mismo, pero tampoco una relación, lo que permite una reivindicación de la teoría kantiana.

⁶ *Ibidem.*

⁷ Immanuel Kant, *op. cit.*, p. 83.

2. Tres teorías sobre la naturaleza del tiempo

Si caracterizamos entre un “tiempo externo” y un “tiempo interno”, el problema estriba en identificar bajo qué aspectos ambos coinciden. Y si no fuera el caso, lo más probable sería aceptar que “el tiempo no existe”, y sólo es un aspecto que “emerge” al poner en relación a los objetos, a los fenómenos, la cual sería una caracterización distinta a las ya mencionadas. Cada una de estas concepciones posee su propio sentido y matriz argumentativa, y aceptar alguna, implica un conjunto de problemas y conceptos que en cierta medida comparten.

El tiempo como substancia

El tiempo como algo que subsiste por sí mismo nos remite a las ideas de Newton. En los *Principios Matemáticos de la Filosofía Natural* afirma en el Escolio de las Definiciones:

I. El tiempo absoluto, verdadero y matemático en sí y por su naturaleza y sin relación a algo externo, fluye uniformemente, y por otro nombre se llama duración; el relativo, aparente y vulgar, es una medida sensible y externa de cualquier duración, mediante el movimiento (sea la medida exacta o desigual) y de la que el vulgo usa en lugar del verdadero tiempo; así, la hora, el día, el mes, el año.⁸

Newton concibe al tiempo como absoluto⁹. Su existencia no depende de ninguna otra substancia. Asimismo, este fluye, independientemente de los eventos y las relaciones entre los objetos. En la famosa polémica Leibniz-Clarke¹⁰, el discípulo de Newton matiza que el tiempo sería “anterior” a las

⁸ Isaac Newton, “Principios matemáticos de la filosofía natural”, en *A hombros de gigantes. Las grandes obras de la física y la astronomía*, ed. Stephen Hawking, Crítica, Barcelona, 2010, p. 655.

⁹ Otro autor que concibe al tiempo como absoluto es Platón.

¹⁰ H. G. Alexander (ed.), *The Leibniz-Clarke correspondence (1717)*, Barnes and Noble, New York, 1984.

cosas, y asimismo, estas están en el tiempo. La concepción newtoniana del “flujo temporal” ofrece elementos que dan sentido a nuestra experiencia del tiempo, aunque no podría afirmarse que la fundamenta, pues el mismo Newton llama relativa y aparente a la experiencia sensible del tiempo.

En la concepción substancialista¹¹, cobra sentido el modelo de “contenedor”, donde están colocados las cosas y eventos, y el cual existe independientemente de éstos. Así, el tiempo, si es que fluye, lo hace independientemente de cualquier cosa. De todo esto, entender al tiempo como substancia implica que su “flujo” es independiente de las cosas y eventos, por lo que pareciera que “todas las cosas están en el tiempo”, y tenemos noción del flujo temporal dado que podemos “medir”¹² el paso del tiempo, a la vez de que observamos cómo cambian las cosas.

¿Habrá entidades que no cambien, que no estén en el tiempo? La respuesta es sí, algunas de estas son abstractas, como las entidades matemáticas. Otro problema es el de “la dirección del tiempo”, ¿por qué el tiempo siempre fluye hacia adelante? Según las leyes de la termodinámica, teóricamente, un sistema será reversible si la entropía del sistema no cambia, el punto es que en los procesos observables, siempre cambia la entropía, de hecho, aumenta, lo que permite dar sustento a “la flecha del tiempo”¹³.

El tiempo como relación

La concepción relacionista del tiempo es suficientemente antigua. Aristóteles en el Libro IV de la *Física* relaciona al tiempo con el cambio, y en cierto sentido, sería dependiente de este:

Pero sin cambio no hay tiempo; pues cuando no cambiamos en nuestro pensamiento o no advertimos que estamos cambiando no nos parece que el tiempo haya transcurrido... así como no habría tiempo si el ahora no fuese

¹¹ Algunos autores la llaman también “Platonismo”, puede verse Markosian (2010).

¹² Dicho “medir” es numérico, y se concibe que es implícitamente continuo.

¹³ Respecto a este tema, puede consultarse el capítulo “Time in Thermodynamics” de Jill North en *The Oxford Handbook of Philosophy of Time*, ed. by Craig Callender.

diferente, sino uno y el mismo, así también se piensa que no hay tiempo intermedio cuando no se advierte que el ahora es diferente¹⁴ (*Ph* IV, II, 218b-25).

La posibilidad de que el tiempo pueda existir, dependería de si ha habido un cambio¹⁵. El estagirita concibe a su vez que el tiempo está vinculado al movimiento: “Percibimos el tiempo junto con el movimiento... Por consiguiente, el tiempo es o un movimiento o algo perteneciente al movimiento”¹⁶ (*Ph* IV, II, 219a-5). El tiempo no existe si no hay cambio y movimiento, por lo que hay un aspecto relacional en cuanto a cómo Aristóteles entiende al tiempo. Para el filósofo, el tiempo no es algo que subsista por sí mismo.

Una teoría relacionista es debida a Leibniz. Para el autor¹⁷, no hay tiempo independientemente de los eventos y los objetos. El tiempo más bien es “algo” que emerge de las relaciones que existen entre los eventos y las cosas. Un orden que depende de las cosas, por algo, si no hay orden temporal, no habría cambio. “El relacionista insiste en que el tiempo no disfruta de la independencia que le otorgó Newton, que en ausencia de eventos y sus relaciones no tiene realidad”¹⁸. Se ha asociado a una postura relacionista, el entender que el tiempo no existe, lo que existe serían las relaciones y los objetos que entran en relación. El tiempo no es una entidad que subsiste por sí misma, más bien, si se puede hablar de su “existencia”, ésta depende de los objetos.

Un relacionismo vinculado a la teoría de la relatividad general, considera que el mismo carácter dinámico de la estructura espacio-tiempo, a la vez de

¹⁴ Aristóteles. *Física*, Trad. Guillermo R. de Echandía, Editorial Gredos, Madrid, 2011, p. 141.

¹⁵ Esta idea tiene que ver con la obra de Julian Barbour, *The End of Time*, donde el autor plantea que “el cambio es la medida del tiempo”, esto es, que sólo cuando puede observarse un cambio en los fenómenos físicos, es que puede medirse un lapso de tiempo, y, por tanto: “el tiempo no existe”.

¹⁶ Aristóteles, *op. cit.*, p. 142.

¹⁷ Para detalles sobre la famosa polémica Leibniz-Clarke, acerca de la naturaleza del espacio y el tiempo, puede remitirse al texto de Alexander (1984).

¹⁸ H. F. Alexander, *op. cit.*, p. 25.

los aspectos formales dictados por las ecuaciones de campo de Einstein¹⁹, no permite obtener una concepción unitaria del tiempo. Lo anterior tiene que ver con que en la teoría se definen: tiempo coordinado t , tiempo propio S , tiempo de los relojes T , tiempo cosmológico t_{Fr} , etc.²⁰ La idea es que el tiempo es algo que “emerge” dentro del contenido epistémico de la teoría. De aquí que el tiempo no existe, lo único que existen son la materia y los campos. A esta teoría se le han planteado algunos cuestionamientos, tales como, si no hay materia, objetos, ¿habrá tiempo?; si el tiempo no existe, ¿existe el cambio o sólo es una ilusión?; ¿hay o no un flujo temporal? En la literatura se suele vincular a la concepción relacionista con lo que se denominan “series B de tiempo”, donde los eventos se ordenan como “antes de”, “después de”, “simultáneo a”. Se habla de una “localización en el espacio-tiempo”, y las diferencias entre eventos, sólo son diferencias de perspectiva.

El tiempo como intuición pura *a priori*

Para Kant, el tiempo es una “condición subjetiva de representación”. Los argumentos respecto al carácter ontológico del tiempo están contenidos en la *KrV*, en la Exposición Metafísica (A31-2/B46-8), cuyas principales ideas pueden resumirse en los siguientes puntos²¹:

- (1) ¿Cómo podríamos hacernos de la representación del tiempo? Si el tiempo fuera una substancia o una relación entre substancias, entonces

¹⁹ Las ecuaciones de campo de Einstein, constituyen la base formal de la relatividad general, relacionan la manera en que cambia la estructura geométrica del espacio-tiempo respecto a la distribución de la materia-energía en el Universo.

²⁰ Carlo Rovelli, “The Disappearance of Space and Time”, en *The Ontology of Spacetime*, ed. Dennis Dieks. Elsevier, The Netherlands, 2006, p. 34. En la teoría, hay distintas nociones de tiempo, por ejemplo, el tiempo coordinado se refiere a la variable temporal respecto a cada sistema de referencia; el tiempo propio es el tiempo asociado a la variedad diferenciable, corresponde a un cálculo matemático; el tiempo de los relojes se asocia a cada observador en un sistema de referencia; el tiempo cosmológico es el “tiempo que avanza”, que tiene una dirección hacia adelante, y que forma parte del principio cosmológico, base de la cosmología moderna.

²¹ Gilberto Castrejón, “La idealidad del tiempo, Gödel y la relatividad”, *Revista de Estudios Kantianos*, vol. 4, no. 2, 2019, p. 295.

obtendríamos la representación del tiempo mediante la experiencia. Pero a su vez, el tiempo es *a priori*.

- (2) Ahora bien, dada su condición *a priori*, y no discursiva, no es posible obtener una representación del tiempo por medio de la experiencia. De esto último se concluye, simultáneamente:
- (3) La Idealidad: “el tiempo no es una substancia ni una relación entre substancias”; y a su vez, la Subjetividad: “el tiempo es una forma subjetiva de representación”.

La concepción kantiana no considera que el tiempo forme parte de la “in-
dumentaria del mundo”, ni que dependa de los objetos. Más bien, es aquello que nos permite ordenar los fenómenos (A36/B52).

La idealidad del tiempo se refiere a que éste no es algo propio del mundo, ni tampoco eso que “emerge” al ordenarse temporalmente las cosas. Ordenamos temporalmente los fenómenos, las cosas, porque dicho orden temporal lo pone la sensibilidad humana, pero la manera en que, temporalmente se nos presentan las cosas, eso lo pone el mundo. En este sentido, es en la experiencia humana en la que ordenamos temporalmente las cosas.

La teoría kantiana podría no estar en condiciones de responder a problemas de la metafísica del tiempo tales como la dimensionalidad de los objetos, de si los objetos son tridimensionales o tetradimensionales. El de si el flujo temporal es propio del mundo, o sólo puede considerarse como un “orden mental”. Esto es, habría que distinguir entre un tiempo objetivo y un tiempo subjetivo, lo que nos remite de nuevo al problema de identificar si ambos coinciden. Entre otros autores, fue Kurt Gödel²² quien atacó este problema, a la vez de considerar que la teoría de la relatividad reivindica a la concepción kantiana del tiempo, en términos de su idealidad: “el tiempo no es algo que

²² Está línea argumentativa y de investigación, pueden consultarse Wang (1995), Oaklander (2004b), Yourgrau (2007), Arthur (2008), Castrejón (2019).

subsista por sí mismo”, y la relatividad sólo muestra el aspecto relativo, no objetivo, del tiempo. Este último aspecto lo veremos en la sección 4.

3. La metafísica del tiempo

¿El tiempo “fluye”?, ¿así como los objetos poseen identidad espacial, también poseen identidad temporal, es decir: hay una identidad a través del tiempo?, ¿el cambio es algo propio de la realidad, y si no lo fuera, por qué hay una flecha temporal? Algunas de estas cuestiones se insertan en el ámbito de la metafísica del tiempo. Respecto al problema de la “identidad a través del tiempo”, Peter van Inwagen menciona que para el tridimensionalismo, los objetos duran y se extienden en las tres dimensiones del espacio; a diferencia del tetradimensionalismo, para el cual, los objetos persisten y se extienden tanto en la dimensión espacial, como en la temporal.²³

Comúnmente se asocia al tridimensionalismo la idea de que las cosas “duran”, son “ampliamente presentes”; asimismo, en el tetradimensionalismo se considera que las cosas “persisten”, esto es, poseen partes temporales.

Si concebimos que el tiempo “fluye”, esto nos conduce a distinguir entre las “A-series temporales”, donde los eventos se ordenan en pasado, presente y futuro; y las “B-series temporales”, en términos de que no habría un “flujo temporal”, puesto que los eventos sólo están localizados, y se ordenan en términos de “antes de”, simultáneo a” y “después de”. De lo anterior surgen concepciones metafísicas acerca del tiempo, tales como el presentismo: el presente es lo único que existe; o el eternalismo: pasado, presente y futuro existen. En esta sección pretendo dar cuenta de algunos de los temas de la metafísica del tiempo, vinculándolos a las tres teorías tratadas en la sección anterior.

²³ Peter van Inwagen, “Four-Dimensional Objects”, *Noûs*, Vol. 24, No. 2, 1990, p. 245.

La dimensionalidad de los objetos

¿Bajo qué condiciones un objeto “permanece en el tiempo”²⁴?, ¿cómo es que este, al pasar el tiempo, ha cambiado?, y si es que ha cambiado, ¿cómo es que puede afirmarse que es el mismo objeto? Yuri Balashov (2011) considera que el problema anterior puede formularse si apelamos a la constitución de los objetos en términos de los conceptos de “partes” y “localización”. Esto es, ¿cómo es que los objetos persisten en el tiempo? De aquí el remitirnos a si tales objetos están multilocalizados en el tiempo, o poseen partes temporales. El problema del tridimensionalismo vs tetradimensionalismo.

Para el tridimensionalismo, un objeto es una entidad tridimensional que posee sólo partes espaciales, las cuales se extienden en cada dimensión, pero a su vez, está “ampliamente extendido temporalmente”, es decir, existe en todo instante de tiempo en el que “dura”. “Un objeto dura si y solo si está totalmente presente en cada momento en el cual existe, donde un objeto está “totalmente presente” en un tiempo sólo en el caso de que todas sus partes estén presentes en ese tiempo”²⁵. A su vez, para el tridimensionalismo: ser parte de un objeto es ser una parte espacial; y, un objeto está multilocalizado en el tiempo”²⁶ En esta concepción, un objeto no posee partes temporales, simplemente se extiende a través del tiempo.

El tetradimensionalismo considera que un objeto tiene partes espaciales y temporales.

Un objeto es una entidad espaciotemporal, que se extiende tanto en las tres dimensiones espaciales como en la dimensión temporal. Asimismo, dicho objeto tiene una parte temporal en todo momento en el que existe. Siendo un

²⁴ Esto tiene que ver con el problema de la identidad diacrónica, el cual se refiere a qué es lo que va implícito en el hecho de que un objeto siga siendo él mismo a través del cambio, a través de una serie temporal. Para una caracterización completa y crítica sobre dicho problema, puede verse López (2019).

²⁵ Kristie Miller, “The Metaphysical Equivalence of Three and Four Dimensionalism”, *Erkenntnis* 62.1, 2005, p. 94.

²⁶ Cristian López, “Identidad, tiempo y cambio: disolviendo el problema de la identidad diacrónica”. *Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia* Vol. 18, no. 38, 2019, p. 128.

objeto físico una entidad espaciotemporal, se acepta la tesis de que el espacio y el tiempo son idénticos en naturaleza. De aquí que se ha recurrido a la imagen de que un objeto es una especie de “gusano espaciotemporal”. Es decir, el objeto se extiende como una sucesión de partes temporales que en suma forman la unidad objetual espaciotemporal de dicho objeto.

La dimensionalidad de los objetos plantea varias problemáticas vinculadas a las tres teorías tratadas. A saber:

- (1) En el tridimensionalismo, el tiempo está en un constante flujo, aunque tendría que afirmarse que los objetos “están en el tiempo” (este último como contenedor), pero asimismo los objetos no tendrían partes temporales, y de una u otra forma, este es compatible con el substancialismo. En el tetradimensionalismo, los objetos poseen “partes temporales”, pero no habría algo como un “flujo temporal”, lo cual implica una tensión entre el substancialismo y el tetradimensionalismo. Múltiples problemas de la metafísica del tiempo surgen aquí²⁷.
- (2) Para el relacionista el tiempo no es algo independiente de los objetos, y el tridimensionalismo acepta la existencia del tiempo y de un flujo temporal, independiente de los objetos. Parecería que existe una tensión entre relacionismo y tridimensionalismo. Ahora bien, algunos autores²⁸ han considerado un terreno conceptual más cómodo entre el tetradimensionalismo y el relacionismo. Si bien, desde este último “el tiempo depende de los objetos”, no habría de entrada ninguna contradicción con aceptar que los objetos poseen partes temporales, y a la vez, son tetradimensionales.

²⁷ Para una revisión sustanciosa sobre las diversas problemáticas alrededor de la metafísica del tiempo, puede consultarse: Oaklander (2004), Haslinger y Kurtz (2006), Callender (2011).

²⁸ Un autor importante de esta postura es sin duda Theodore Sider, en su ya clásico texto *Four- Dimensionalism. An Ontology of Persistence and Time*, lleva a cabo una defensa del tetradimensionalismo.

- (3) El tiempo para Kant es una condición *a priori* que nos permite ordenar los fenómenos, una condición subjetiva. ¿Habría que adherirse a la idea de una dimensionalidad de los objetos? Como para el tridimensionalismo, en términos generales el tiempo es algo que fluye, y subsiste independientemente de los objetos, no habría una posible compatibilidad entre la teoría kantiana y el tridimensionalismo, sin embargo, dicha aseveración podría resultar contradictoria: la teoría kantiana del espacio y el tiempo mantiene la idea newtoniana sobre el carácter de la geometría, en cuanto al espacio, y la idea de cambio, acorde a las “A-Teorías del tiempo”²⁹. En cuanto al tetradimensionalismo, si los objetos poseen partes temporales, entonces, el tiempo sería una propiedad de éstos, y por lo tanto, nuestro conocimiento de los objetos, vía la epistemología kantiana, tendría que aceptar que el “conocimiento de los fenómenos está sujeto a los objetos”, contrario a la “revolución copernicana” de Kant; además, la idea de un espacio-tiempo de cuatro dimensiones, propia del marco de la relatividad, y que está vinculada al tetradimensionalismo, no existía en los tiempos de Kant, así, podría considerarse que hay una incompatibilidad entre el tetradimensionalismo y Kant. La solución a lo anterior se verá en la siguiente sección.

El “flujo” temporal. Sobre las “A-series” y “B-series” del tiempo.

Pareciera que “el tiempo posee movimiento”. Sin embargo, hay ciertos aspectos que muchas veces resultan relevantes en contra de esta idea tan arraigada. D. C. Williams³⁰ (1951) considera que el “pasaje” o “flujo” del tiempo

²⁹ Una “A-Teoría del tiempo” es aquella que considera que el tiempo existe, y afirma un flujo temporal, a la vez de que las series temporales van del pasado al futuro, pasando por el presente.

³⁰ Donald C. Williams, “The Myth of Passage”. *The Journal of Philosophy*, Vol. 48, No. 15, 1951, p. 458.

es un mito. Esto último dado que el autor se refiere a lo que llama “teoría de la variedad”, vinculado al marco epistémico de la relatividad, y cómo puede entenderse lo que es una variedad como un “todo ya constituido”, con lo cual, ¿habría un flujo temporal?

Las ideas de Williams cobran sentido desde un tetradimensionalismo, puesto que el tiempo no “fluye”, y los objetos “habitan” una variedad tetradi-mensional, el espacio-tiempo; por otro lado, surge la idea de que quizá el tiempo posee una existencia aparte de nuestras percepciones, aunque quizá no “fluya”.

En un tenor distinto, Huw Price³¹ configura adecuadamente la idea de un “flujo temporal”, la cual tiene que ver más con nuestra percepción, y de aquí, una línea de investigación se enfoca en indagar qué tanto, la experiencia hu-mana se “amolda” a la naturaleza del tiempo; y la otra línea, trata al tiempo más como un aspecto propio de la experiencia humana.

Lo que está en juego es una cuestión básica: ¿es el flujo temporal un as-pecto objetivo de la realidad? Supongamos que hay “instantes de tiempo”, esto es, que existe un instante t_1 , y si a su vez aceptamos que las cosas cam-bian, entonces el cambio lo podríamos notar en un instante de tiempo “poster-ior a t_1 ”, que podemos nombrar t_2 . De aquí, el “flujo temporal” es un “movi-miento del tiempo” de t_1 a t_2 . En términos generales, de lo que se está ha-blando es que hay una “serie temporal”.

Hablar de series temporales nos remite a las ideas de McTaggart. “Por razones de brevedad, hablaré de la serie de posiciones que van desde el pasado lejano a través del pasado cercano hasta el presente, y luego desde el presente hasta el futuro cercano y el futuro lejano, como la serie A. La serie de posi-ciones que va de antes a después la llamaré la serie B”³². Ambos tipos de

³¹ Huw Price, “The Flow of Time”. *The Oxford Handbook of Philosophy of Time*, ed. Craig Callender. New York: Oxford University Press. 2011, p. 276.

³² J. E. McTaggart, “The Unreality of Time”, *Mind: A Quarterly Review of Psychology and Philosophy* 17, 1908, p. 457.

series se ordenan respecto a las relaciones que guardan las distintas posiciones en el tiempo.

Para McTaggart las “A-series” son las que efectivamente fundamentan la noción de tiempo, es decir, dichas series son esenciales al tiempo. Si aceptamos que existe una “serie temporal”, entonces habría un cambio³³, y si el cambio es esencial al tiempo, las series A corresponderían a las que mejor caracterizan este aspecto básico del tiempo, puesto que las series B son “estáticas”³⁴.

De las A-series y B-series, se han caracterizado las respectivas “A-teorías” y “B-teorías” del tiempo. Para las primeras, el tiempo “fluye”, y el cambio sería algo objetivo, y se identifica en términos de las A-series. En tanto en las segundas, conocidas como “teorías sin tiempo”, el cambio no existe, y sólo es posible distinguir entre “posiciones temporales” del tipo “antes”, “simultáneo” y “después”, no hay un flujo temporal. La distinción entre un evento E_1 que está “antes de” otro evento E_2 que está “después de” E_1 , sólo es una distinción de perspectiva.

- El substancialismo se adapta muy bien a la idea de un “flujo” temporal, y el cambio sería una propiedad del tiempo, a la vez de que existe una dirección temporal, que va del pasado, pasando por el presente y al futuro, con lo que las A-series temporales cobran sentido. Asimismo, el tiempo sería algo objetivo, esto es, algo que existe independientemente de las cosas. La idea de un “flujo” temporal se adapta a las A-series, lo que ofrece elementos para creer que “existe el tiempo”.

- Un relacionismo se mueve mejor con la imagen que sobre el tiempo arrojan las B-series temporales. En las B-teorías del tiempo, parece que éste no corresponde a algo objetivo, más bien, surge en términos de las relaciones

³³ Uno de los problemas con el cambio, consiste en aceptar que los objetos poseen distintas propiedades en diferentes tiempos, y asimismo, éstos siguen siendo los mismos objetos, es decir, mantienen su identidad a través del tiempo.

³⁴ Esta idea tiene que ver con que desde el eternalismo, cada evento posee su ubicación específica dentro de la variedad espacio-tiempo, por lo que diferenciar entre un evento pasado y otro futuro, sólo depende de la perspectiva, y no de que haya un flujo temporal, a la vez de un cambio.

que los objetos tienen entre sí. No existe un flujo temporal para las B-series, pues la ubicación temporal de eventos y objetos es algo que sólo se debe a cómo están localizados en el espacio-tiempo, además de que la idea del cambio resulta ser un tanto problemática.

- Para Kant, el tiempo no es algo que subsista por sí mismo, sino “aquello que nos permite ordenar los fenómenos”. Asimismo, tenemos noción del cambio porque corresponde a una “síntesis de nuestras percepciones mediadas por las condiciones inteligibles”, esto último específicamente vinculado a la categoría de causalidad. Las B-teorías, quizá pueden estar más cerca de Kant, aunque problemas como el de si los objetos poseen propiedades espaciales y temporales, propios de un tetradimensionalismo, compatible con las B-teorías, llega a plantearle algunos inconvenientes a la teoría kantiana, por ejemplo, el que los objetos son tetradimensionales.

Presentismo vs Eternalismo

En el ámbito de la metafísica del tiempo, el problema del presentismo vs eternalismo constituye un problema clásico y que ha cobrado una amplia relevancia con la llegada de la física moderna.

-Una metafísica presentista considera que los objetos se extienden en el tiempo, esto es, que sólo las cosas presentes existen. Asimismo, “La mayoría de los presentistas presentan su punto de vista simplemente en la forma: P_1 Solo existe el presente; o esto, P_2 Solo el presente es real”³⁵. Se dice que la tesis presentista es compatible con las “A-series”, que aceptan la existencia de un flujo temporal de “ahoras” (instantes de tiempo), con lo que tales “estratos de horas” irían del pasado, pasando por el presente y hacia el futuro. El presentismo es compatible con el tridimensionalismo. Además, el presen-

³⁵ Jerzy Golosz, “Presentism and the Flow of Time”, *Axiomathes*. 2016, p. 2.

tismo concibe que tiempo y espacio son distintos en naturaleza. Para el presentismo, el pasado y el futuro no existen, y los objetos “duran”, se extienden en el flujo de los “ahoras”, y observamos que cambian porque tales objetos están sujetos a la dinámica temporal de dichos “ahoras”.

-El eternalismo parece ser la ontología temporal que más se adapta a la imagen que arroja la física moderna, específicamente la teoría de la relatividad, la cual considera que los objetos “viven” en el espacio-tiempo. Para el eternalismo, pasado, presente y futuro poseen el mismo estatus ontológico en la variedad espacio-tiempo, y son “ubicaciones” en dicha variedad. Los objetos que se ubican en dicha variedad, poseen partes espaciales y temporales, son tetradimensionales. Eternalismo y tetradimensionalismo son compatibles.

Una de las objeciones al eternalismo tiene que ver con la categoría de “existencia”, en términos de que resulta contradictorio afirmar que tanto “Sócrates” como la silla en que actualmente nos encontramos leyendo este texto, “existen”. Sin embargo, la explicación eternalista es que ambos existen, sólo que su existencia no puede concebirse como simultánea, dado que la historia de cada entidad ocupa su propia región en el continuo espaciotemporal, y no hay un entrecruce de dichas regiones. Desde esta metafísica temporal, “el tiempo no existe”, puesto que afirmar lo contrario implicaría aceptar que hay un “movimiento del presente” (A-series), a la vez de aceptar el tridimensionalismo. Sin embargo, la teoría de la relatividad nos ha permitido entender que vivimos en un universo tetradimensional, y que todos los tiempos y eventos son igualmente reales.

Nuestra experiencia nos dicta que eventos acontecidos hace días fueron reales, lo mismo los eventos presentes, como lo serán los futuros. Nadie duda que Sócrates o Newton existieron, así como que la Segunda Guerra Mundial fue un evento o suceso que aconteció; tampoco nuestra experiencia nos hace dudar que en este momento les ocurren cosas a los millones de personas; como tampoco dudamos que ocurrirán infinidad de eventos. Pero nuestra experiencia también nos dice que el tiempo fluye, y que las cosas cambian. He

aquí una tensión entre las A-teorías y las B-teorías del tiempo, entre el presentismo y el eternalismo. Asimismo, existe una tensión entre la dimensionalidad de los objetos, que ambas posturas enfrentan: ¿los objetos poseen partes temporales?³⁶ Para el presentista la respuesta sería negativa, no así para el eternalista. Por algo, algunos filósofos del tiempo consideran que dicha tensión se disuelve desde el marco epistémico de la relatividad, que inclina la balanza hacia la ontología tetradimensional y el eternalismo³⁷.

*

- El presentismo resulta compatible con la teoría substancialista, pues parece que el problema clásico de la identidad temporal cobra sentido. El tridimensionalismo también es compatible con el presentismo, ya que considera que tiempo y espacio son distintos en naturaleza. A su vez, para el presentismo el tiempo fluye, similar a como lo entendía Newton, y posee una dirección: va del pasado al futuro, pasando por el presente.

- El eternalismo es, en cierto sentido, compatible con la teoría relacionista sobre la naturaleza del tiempo. Lo es si se acepta que el tiempo no existe, y que sólo es un aspecto relacional de la ubicación de los objetos, la materia, los eventos. En el eternalismo, la postura tetradimensional adquiere más sentido, puesto que una de las interpretaciones del eternalismo es que “vivimos en un universo de bloque, tetradimensional”. Se ha concebido que el eternalismo es una B-teoría, en el sentido de que en el universo en el que vivimos el tiempo no tiene realidad, y asimismo, la idea de cambio resulta controversial en el eternalismo.

- En Kant, el tiempo es aquello que nos permite “ubicar temporalmente a los fenómenos”, a partir de nuestra experiencia, por lo que la experiencia del cambio se asemeja a la idea substancialista newtoniana. En este sentido, parecería que Kant es compatible con el presentismo, sin embargo, la idealidad

³⁶ Sobre este problema, puede verse Sider (2001).

³⁷ Puede consultarse Dainton (2010).

del tiempo, en términos kantianos, parece ser más compatible con el eternalismo, pues para el autor, “el tiempo no es algo que subsista por sí mismo”, ni una relación, ni una substancia. El eternalismo es compatible con la relatividad y las B-teorías (“sin tiempo”), parecería que Kant se mueve mejor con estas. En la siguiente sección veremos esta última línea argumentativa.

4. Las B-teorías, el tetradimensionalismo y teoría de la relatividad

Una B-teoría del tiempo debe entenderse como aquella que niega la existencia del tiempo, y considera las diferencias temporales en términos de que puede decirse que si un evento E se ubica “antes de” un evento F, y si un evento G “es simultáneo a” F, entonces este evento G está “después de” E. Las diferencias “temporales” entre eventos son diferencias de perspectiva en el espaciotiempo. Así, una B-teoría es compatible con el eternalismo, y asimismo, se ha considerado que la relatividad es la teoría de la física que más se adapta a las B-teorías.

Desde la teoría de la relatividad (especial y general) podremos suponer que un objeto físico es tetradimensional. De aquí que actualmente la visión que sobre el tiempo arroja esta teoría, sea la que más terreno fértil ofrece acerca del problema de la naturaleza del tiempo. Dado que las B-teorías son compatibles con el tetradimensionalismo, cobra sentido preguntarse si ¿la relatividad especial instancia una ontología tetradimensional?³⁸

La teoría de la relatividad especial

La teoría de la relatividad especial (TRE) está sustentada en dos principios fundamentales³⁹:

³⁸ Puede consultarse el artículo de Yuri Balashov, “Persistence”, *The Oxford Handbook of Time*, ed. Craig Callender, Oxford University Press, Oxford, 2011.

³⁹ Shahen Hacyan, *Relatividad para estudiantes de física*. México D.F.: F.C.E., 2013.

- 1) Principio de relatividad. Las leyes de la física son las mismas en cada sistema de referencia inercial.
- 2) Principio de la constancia de la velocidad de la luz. La velocidad de la luz en el vacío es constante.

En la TRE, tiempo y espacio ya no son entes separados, sino que están integrados en el espacio tetradimensional llamado “Espacio de Minkowski”. La distancia y la medida del tiempo son relativos, respecto a cada sistema de referencia. Si se tiene un sistema de referencia O_A con coordenadas $\langle x_1, y_1, z_1, t_1 \rangle$ y otro sistema de referencia O_B con coordenadas $\langle x_2, y_2, z_2, t_2 \rangle$, la “coordinación” entre ambos se lleva a cabo mediante las *Transformaciones de Lorentz*⁴⁰. Un observador B colocado en un sistema de referencia, digamos O_B en movimiento, con velocidad v , medirá una distancia y tiempo distintos respecto a otro observador A en el sistema de referencia O_A en reposo; lo anterior define lo que se conoce como el fenómeno de la contracción espacial y la dilatación temporal, con relación a sistemas de referencia en movimiento (observador B). Tanto el intervalo espacial Δd como el intervalo temporal Δt dependen del movimiento de un observador en cada sistema de referencia, esto es, pueden variar en cada sistema, sin embargo, el intervalo espaciotemporal sí se conserva. Este último se define como $\Delta s = \sqrt{c^2 \Delta t^2 - \Delta d^2}$. En la TRE los sucesos o eventos se especifican mediante cuatro coordenadas $\langle x, y, z, t \rangle$, tres espaciales y una temporal. Asimismo, el intervalo espaciotemporal que se conserva se denomina “función métrica”, tal que para dos eventos p y q , la función métrica corresponde a $s(p, q) = \sqrt{dt^2 - dx^2 - dy^2 - dz^2}$.

El punto hasta aquí es si existen suficientes razones para considerar que efectivamente, el mundo en el que vivimos se asemeja a un mundo relativista, lo que jugaría a favor del tetradimensionalismo, las B-teorías y el eternalismo. Como bien menciona Josh Parsons: “Es una cuestión empírica si un objeto dado tiene partes espaciales y deberíamos pensar que también es una cuestión

⁴⁰ Transformaciones de Lorentz: $x_2 = (x_1 - v_1 t) / \sqrt{1 - v_1^2/c^2}$, $y_2 = y_1$, $z_2 = z_1$, $t_2 = (t_1 - v_1 x/c^2) / \sqrt{1 - v_1^2/c^2}$

empírica si un objeto tiene partes temporales”⁴¹. Esto es, ¿hay suficiente sustento empírico que apoye lo anterior? La respuesta es afirmativa.

El primer indicio empírico sobre la TRE corresponde al famoso experimento de Michelson-Morley, todavía “montado” sobre una perspectiva clásica, pues intentaba medir la velocidad de la Tierra a través del éter, mediante el uso de un interferómetro, y suponiendo una diferencia de la velocidad de la luz en direcciones opuestas. El experimento refutó la idea de la existencia del éter, y corroboró uno de los principios de la TRE. Hay experimentos relativistas que han permitido verificar las predicciones de la TRE, tales como el de la isotropía espacial, la dilatación temporal, la vida media de las partículas, entre muchos otros.⁴²

Con tal base empírica, tenemos suficientes razones para pensar que la TRE es cierta, y que la ontología temporal que dicha teoría arroja, tetradimensional, se asemeja más a la realidad. Ahora bien:

-El intervalo espacio-temporal permanece invariante en la TRE, por lo que ni la dimensión espacial ni la temporal, poseen una preeminencia. Tiempo y espacio son sólo elementos, dimensiones, de una entidad mayor, el espacio-tiempo.

-Debe considerarse que un objeto físico es una entidad espacio-temporal, que se extiende tanto en la dimensión espacial como en la temporal, una especie de “gusano” espacio-temporal, que ocupa una región en el espacio-tiempo. Si un objeto, en la ontología de la TRE, es una entidad extendida espacio-temporalmente, ¿cabe preguntarse si cambia en el tiempo? Desde esta ontología, el cambio sólo es una asimetría en la dimensión temporal. Sin embargo, en la relatividad general, la presencia de materia influye tanto en la

⁴¹ Josh Parsons, “Must a Four Dimensionalist Believe in Temporal Parts?”, *Monist* 83.3, (2000), 399.

⁴² Para una revisión de experimentos que han corroborado a la TRE y la TRG, puede verse el texto de C. M. Will, C. M., *Theory and Experiment in Gravitational Physics*. New York: Cambridge University Press, 1993.

dimensión espacial como en la temporal, distorsionando la estructura del espacio-tiempo, cabría aquí la cuestión, ¿también se “deforman” espacial y temporalmente los objetos en la presencia de un campo gravitacional?

-Dada la relatividad de la simultaneidad, que se refiere a que dos observadores en movimiento relativo, registrarán de manera distinta, que dos eventos **A** y **B** suceden o al mismo tiempo, o uno antes que otro, y viceversa, se infiere que el momento presente sólo es relativo a un sistema de referencia, con lo que puede darse paso a una metafísica temporal tipo eternalista. Pasado, presente y futuro coexisten, y su diferencia sólo corresponde a una diferencia de perspectiva. Lo anterior tiene relación con las B-teorías del tiempo. Para estas teorías sólo puede hablarse de “posiciones temporales” en la variedad espacio-tiempo. Si la TRE es cierta, entonces, tanto su evidencia empírica, como el tipo de ontología tetradimensional que arroja, juegan a favor del eternalismo, por algo de las B-teorías del tiempo. Sin embargo, si es el caso que “el tiempo no existe”, ¿cuál de las tres teorías sobre la naturaleza del tiempo se reivindica, desde la teoría de la relatividad?

-Finalmente, basta recordar que la TRE refuta la teoría newtoniana sobre el espacio y el tiempo, de aquí que no podría derivarse la idea del tiempo como substancia. Sin embargo, la TRE es una teoría local. Además, la evidencia empírica de la TRE sólo muestra la certeza de sus predicciones, ¿será evidencia de que los objetos son tetradimensionales?

Como veremos en la siguiente sección, la teoría kantiana adquiere cierto sentido desde el marco de la teoría de la relatividad general (TRG).

La idealidad del tiempo y la teoría de la relatividad general

La teoría de la relatividad general (TRG) constituye la base de la cosmología moderna, la cual atribuye una estructura geométrica y objetiva al espacio-tiempo. Formalmente describe a la gravedad como el resultado de la curvatura del espacio-tiempo debido a la presencia de materia y energía, o del

campo gravitacional, de acuerdo a las ecuaciones de campo de Einstein⁴³. En este sentido, la estructura geométrica del espacio-tiempo está constreñida a la distribución de materia-energía.

En la TRG, la gravedad define la curvatura del espacio-tiempo, la variedad diferenciable M , que corresponde a un espacio curvo no euclidiano, con tres dimensiones del espacio, y una dimensión del tiempo. Así, la presencia de materia curva al espacio-tiempo, y la estructura geométrica de este, al curvarse, hace que los cuerpos describan geodésicas⁴⁴ en su movimiento. Dado el aspecto geométrico del espacio-tiempo, la dimensión temporal también se ve afectada por la presencia de materia, sin embargo, por la topología de esa misma estructura geométrica, la TRG también es compatible con el tetradi-dimensionalismo, y finalmente, con las B-teorías del tiempo. Además, una solución de las ecuaciones de campo permite identificar modelos de espacio-tiempo⁴⁵, respecto a una métrica específica y a determinada distribución de materia y energía.

Con todo esto, fue Kurt Gödel quien encontró un conjunto de soluciones de las ecuaciones de campo, que no son compatibles con el conjunto de soluciones propias de la cosmología moderna. En dichas soluciones es posible identificar líneas temporales cerradas de tiempo, esto es, en ciertas líneas temporales, un evento **A** es anterior a un evento **B** (pasado de **B**), mientras que en otras líneas **A** es posterior a **B** (futuro de **B**). Asimismo, en su artículo: “Una observación sobre la relación entre la teoría de la relatividad y la filosofía

⁴³ Las ecuaciones de campo de Einstein corresponden a un conjunto de diez ecuaciones en derivadas parciales no lineales, y están dadas por: $R_{\mu\nu} - (1/2)g_{\mu\nu}R = (8\pi G/c^4)T_{\mu\nu}$; donde: $R_{\mu\nu}$: Tensor de Ricci; $g_{\mu\nu}$: Tensor métrico ($ds^2 = \sum_{\mu,\nu=0}^3 g_{\mu\nu}dx_\mu dx_\nu$); $T_{\mu\nu}$: Tensor energía-momento; G : Constante gravitatoria; R : Curvatura escalar; c : Velocidad de la luz; $\mu, \nu=0, 1, 2, 3$.

⁴⁴ Una geodésica es una “línea de mundo” que corresponde a la distancia más corta entre dos puntos de una superficie curva.

⁴⁵ Un modelo de espacio-tiempo corresponde a una solución de las ecuaciones de campo de Einstein, que considera una métrica específica, una región de la variedad espacio-tiempo, y una distribución de materia-energía. A su vez, una solución a las ecuaciones de campo, permite establecer aspectos observables de la teoría, los que son verificados mediante los test, los experimentos. Para una revisión completa sobre los aspectos experimentales de la TRG, puede verse Will (1993).

idealista”, Gödel obtiene las consecuencias filosóficas de sus soluciones a las ecuaciones de campo. Para el autor, la filosofía idealista de Kant es del tipo que niega la realidad objetiva del tiempo, y dadas las soluciones que él obtuvo, puede concluirse que el tiempo es no objetivo.

Los aspectos mencionados los he tratado en un trabajo anterior (Apellido del autor 2019), respecto a cómo las ideas de Gödel, en el marco de la TRG, reivindicaban las ideas de Kant sobre el tiempo. En este, se identifica que a partir de dichas ideas, la naturaleza objetiva del tiempo resulta ser un aspecto controversial, con lo que se debilita la idea de que el tiempo sea una substancia o una relación entre substancias.

Lo que pretendo señalar es que puede entenderse a Gödel en términos de que la TRG no da cuenta necesariamente del problema de la naturaleza del tiempo; más bien, dicha teoría nos muestra solo el aspecto relativo del tiempo.

Dado lo que Gödel identificó, las B-teorías del tiempo resultan compatibles. Asimismo, en la TRG, aspectos como el cambio, la flecha del tiempo, etc., son controversiales, siendo a su vez, el eternalismo, el que más se adapta a dicha teoría⁴⁶, y no contraviene precisamente a las ideas de Gödel. Si el tiempo es ideal, a la sazón de Kant, *puede ser que el tiempo no exista ‘sobre’ y ‘en’ las entidades físicas, es decir, que las cosas no posean propiedades temporales*, lo que resultaría controversial respecto a la ontología tetradimensional, a como lo planteamos en la sección anterior.

Sin embargo, como Hao Wang⁴⁷ consideró, quizá el espacio-tiempo tetradimensional es ‘natural’ para el mundo físico, pero no resulta ser un sistema coordinado natural para la mente. De aquí que el tiempo sólo corresponda a un marco natural de referencia, desde el punto de vista kantiano, ya que permite ordenar “temporalmente” a los fenómenos. En este sentido, la TRG no capta la idea objetiva del tiempo, sólo su aspecto relativo, al igual que nuestra “idea humana del tiempo”.⁴⁸

⁴⁶ De nuevo, sobre esta temática puede verse Dainton (2010).

⁴⁷ Hao Wang, “Time in Philosophy and in Physics from Kant and Einstein to Gödel”, *Synthese* **102** (2), 1995, 215.

⁴⁸ Paul Yourgrau, *Un mundo sin tiempo*, Tusquets Editores, Barcelona, 2007, p. 176.

La TRG elimina la idea de un tiempo absoluto, de una simultaneidad absoluta y de un tiempo lineal que fluye hacia adelante, por algo Gödel creyó que esto mostraba la no objetividad del tiempo, es decir, que no existe. Para Kant, el tiempo no es un ente del mundo, puesto que no es una substancia ni una relación entre substancias. “El tiempo no es algo que subsista por sí mismo, o que sea inherente a las cosas, como determinación objetiva, y que por tanto permanezca, si se hace abstracción de todas las condiciones subjetivas de la intuición de ellas; pues en el primer caso, aun sin objeto efectivamente real, sería algo que sería efectivamente real”⁴⁹ (A33).

De nuevo, para Gödel, la TRG no soluciona el problema de la naturaleza del tiempo, sólo nos muestra la naturaleza relativa del tiempo. En este sentido entiende su carácter ideal, emparentado a la filosofía de Kant. Como pudo verse, desde la TRE, se ha eliminado la idea de una simultaneidad absoluta y de un tiempo absoluto, poniendo en cuestión la idea de que “la existencia del tiempo sea algo que podríamos captar objetivamente”, asimismo en la TRG; lo que Gödel creyó identificar fue que la TRG presenta evidencia de que el tiempo no tiene una realidad objetiva, que sea un ente que existe como parte de la “indumentaria del mundo”. En términos kantianos, el tiempo no existe porque no es un “objeto externo”. Parece precisamente que las consecuencias filosóficas que Gödel planteó, reivindican a Kant.

5. Conclusiones

Como hemos podido ver a lo largo del artículo, diversas problemáticas alrededor de la metafísica del tiempo resultan compatibles con la visión que sobre el tiempo arroja la física moderna, en especial la teoría de la relatividad, especial y general.

⁴⁹ Immanuel Kant, *op. cit.*, p. 81.

Sin embargo, de las tres teorías acerca de la naturaleza del tiempo: substancialismo, relacionismo y kantismo, estas adquieren cierto sentido y sustento de acuerdo a qué tipo de metafísica temporal se trate, así como a qué teoría física nos estemos refiriendo.

La teoría substancialista sobre el tiempo es compatible con la física newtoniana, con el tridimensionalismo, con las A-series temporales y con el presentismo. Además, en esta cobra sentido el aspecto ontológico planteado por Newton: el tiempo es absoluto, y transcurre (fluye) independientemente de las cosas.

El relacionismo sobre el tiempo se adapta más a la ontología temporal de la relatividad (especial y general), y desde esta teoría de la física, podría interpretarse que no existe el tiempo (eternalismo), y que sólo existen la materia y los campos, a la vez de que no tiene inconveniente en comprometerse con la ontología tetradimensional, y con las B-series temporales. Aun así, el relacionismo de la TRG debe explicar si hay tiempo y espacio en ausencia de materia, una de las varias soluciones a las ecuaciones de campo.

La teoría kantiana niega el substancialismo, “el tiempo no es algo que subsista por sí mismo”, y a su vez, niega el relacionismo, “el tiempo no depende de las cosas”. Así, el tiempo es una condición subjetiva que permite ordenar temporalmente los fenómenos. Kant no tiene que comprometerse con uno u otro aspecto de la metafísica del tiempo, sin embargo, es “amigable” con el eternalismo (el tiempo no existe), aunque pueda haber ciertos inconvenientes con la ontología tetradimensional, y asimismo con las B-series temporales. Aunque por lo visto, vía las ideas de Gödel, estos últimos inconvenientes no atentan contra la idealidad del tiempo en clave kantiana.

Lo que he pretendido mostrar es que, en cierto sentido, hay una reivindicación de la concepción kantiana del tiempo, en el marco mismo de la teoría de la relatividad, sobre todo en la TRG, de acuerdo a las ideas de Gödel y lo que Kant planteó como la “idealidad del tiempo”. Lo cual quiere decir que no es que el tiempo esté “sobre” y “en”, las cosas, ni que sea algo que “nosotros ponemos sobre estas”. Más bien, el tiempo es un orden tal que posibilita la

presentación temporal de los particulares. ¿Queda aún lugar para Kant en la física y la metafísica del tiempo? Si es que el tiempo no existe, la respuesta sería afirmativa, y la teoría de la relatividad no ha hecho más que contribuir a dicha respuesta.

Referencias bibliográficas

Alexander, H. G. (ed.), *The Leibniz-Clarke correspondence (1717)*, Barnes and Noble, New York, 1984.

Aristóteles, *Física*, Trad. Guillermo R. de Echandía, Editorial Gredos, Madrid, 2011.

Arthur, R. T. W., “Time Lapse and the Degeneracy of Time: Gödel, Proper Time and Becoming in Relativity Theory”, *The Ontology of Spacetime II*, ed. Dennis Dieks, Elsevier, The Netherlands, 2008, 207-228.

Balashov, Yuri “Persistence”, *The Oxford Handbook of Time*, ed. Craig Callender, Oxford University Press, Oxford, 2011, 13-40.

Callender, Craig ed., *The Oxford Handbook of Philosophy of Time*, Oxford University Press, New York, 2011.

Castrejón, Gilberto, “La idealidad del tiempo, Gödel y la relatividad”. *Revista de Estudios Kantianos*, vol. 4, no. 2, (2019): 293-318.

Dainton, Barry, *Time and Space*, McGill Queen’s University Press, U. K., 2010.

Dorato, Mauro, “Kant, Gödel and Relativity”, *Proceedings of the invited papers for the 11th International Congress of the Logic Methodology and Philosophy of Science*, eds. P. Gardenfors, K. Kijania-Placek and J. Wolenski. Dordrecht: Synthese Library, 2002. 329-346.

Einstein, Albert. *Einstein: obra esencial*, Crítica, Barcelona, 2005.

Gödel, Kurt, *Obras completas*, Alianza Editorial, Madrid, 1949/2006.

Golosz, Jerzy, “Presentism and the Flow of Time”, *Axiomathes*, (2016): 1-10. Recuperado en www.Springerlink.com, DOI 10.1007/s10516-016-9305-3.

Hacyan, Shahen, *Relatividad para estudiantes de física*, F.C.E., México, 2013.

Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, F.C.E., México, 2009.

López, Cristian, “Identidad, tiempo y cambio: disolviendo el problema de la identidad diacrónica”, *Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia* Vol. 18, no. 38, (2019): 119-159.

McTaggart, J. E., “The Unreality of Time”, *Mind: A Quarterly Review of Psychology and Philosophy* 17, (1908): 456–473.

Markosian, Nick, “Time”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Winter Edition, 2010. Recuperado de: <http://plato.stanford.edu/archives/win2010/entries/time/>.

Miller, K., “The Metaphysical Equivalence of Three and Four Dimensionalism”, *Erkenntnis* 62.1, (2005): 91-117.

Newton, Isaac, “Principios matemáticos de la filosofía natural”, *A hombros de gigantes. Las grandes obras de la física y la astronomía*, ed. Stephen Hawking, Crítica, Barcelona, 2010. 643-1020.

Oaklander, L. Nathan, *The Ontology of Time*, Prometheus Books, New York, 2004.

Parsons, Josh, “Must a Four Dimensionalist Believe in Temporal Parts?”, *Monist* 83.3, (2000): 399- 418.

Price, Huw, “The Flow of Time”, *The Oxford Handbook of Philosophy of Time*, ed. Craig Callender, Oxford University Press, New York, 2011, 276-311.

Rovelli, Carlo, “The Disappearance of Space and Time”, *The Ontology of Spacetime*, ed. Dennis Dieks, Elsevier, The Netherlands, 2006, 25-36.

Sider, Theodore “Four Dimensionalism”, *Philosophical Review* 106, (1997): 197–231.

Sider, Theodore, *Four-Dimensionalism. An Ontology of Persistence and Time*, Oxford University Press, New York, 2001.

van Inwagen, Peter, “Four-Dimensional Objects”, *Noûs*, Vol. 24, No. 2, (1990): 245-255.

Wang, Hao, “Time in Philosophy and in Physics from Kant and Einstein to Gödel”, *Synthese* 102 (2), (1995): 215.

Will, C. M., *Theory and Experiment in Gravitational Physics*, Cambridge University Press, New York, 1993.

Williams, Donald. C., “The Myth of Passage”, *The Journal of Philosophy*, Vol. 48, No. 15 (1951): 457-472.

Yourgrau, Paul, *Un mundo sin tiempo*, Tusquets Editores, Barcelona, 2007.

NATURALEZA MODELIZADORA DE LA CIENCIA

Marlene Castro Romero*

Mario Alejandro Rico Montilla**

Resumen

El propósito de este trabajo académico es presentar una comprensión sobre la Naturaleza Modelizadora de la Ciencia. Para emprender esta disertación se tienen dos preguntas orientadoras, recursivas entre sí, primero, ¿qué es la ciencia? y, segundo, ¿cómo es la ciencia? En este sentido, al principio, se reflexiona en torno a la ciencia en sí misma. Luego, se efectúa una aproximación a la naturaleza de la ciencia. Posteriormente, se argumenta que la Ciencia posee una Naturaleza Modelizadora, porque, el modo de *ser* de la ciencia es modelizador, es decir, la esencia/cualidad/propiedad/identidad –intrínseca– de la ciencia es concebir, emplear y validar modelos descriptivos y explicativos sobre el universo. Al final, se concluye que para elaborar, comunicar y comprender la ciencia es necesario reconocer su naturaleza modelizadora.

Palabras clave: Naturaleza Modelizadora de la Ciencia. Naturaleza de la Ciencia. Modelos y Modelización de la Ciencia. Epistemología. Didáctica de la Ciencia.

* Doctora en Educación. Profesora de la Facultad de Humanidades y Educación. Universidad de Los Andes, Mérida - Venezuela.

** Doctorando en Educación. Magister en Filosofía. Licenciado en Educación Mención Ciencias Físico-Naturales. Profesor en la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad de Los Andes. Mérida - Venezuela.

MODELING NATURE OF SCIENCE

Marlene Castro Romero*

Mario Alejandro Rico Montilla**

Abstract:

The purpose of this academic work is to present an understanding of the Modeling Nature of Science. To undertake this dissertation, there are two guiding questions, recursive to each other, first, what is science? and second, how is science? In this respect, at the beginning, one thinks about science itself. Then, an approach is made to the nature of science. Subsequently, it is argued that Science has a Modeling Nature, because the way of being of science is a modeler, that is, the essence / quality / property / identity –intrinsic– of science is to conceive, use and validate descriptive models and explain about the universe. At the end, it is wrapped up that to elaborate, communicate and understand science it is necessary to recognize its modeling nature.

Keywords: Modeling Nature of Science. Nature of Science. Models and Modeling of Science. Epistemology. Teaching of natural sciences.

* Doctora en Educación. Profesora de la Facultad de Humanidades y Educación. Universidad de Los Andes, Mérida - Venezuela.

** Doctorando en Educación. Magister en Filosofía. Licenciado en Educación Mención Ciencias Físico-Naturales. Profesor en la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad de Los Andes. Mérida - Venezuela.

1. Introducción

En el proceso de la enseñanza y el aprendizaje de las ciencias naturales, se aprecia la existencia de una visión desacertada sobre la ciencia. Pues, en distintos ámbitos educativos y sociales venezolanos existe la concepción de que el conocimiento científico es una verdad estática. Ello se deja ver, en estudiantes, docentes y público en general, a través de la persistente afirmación: “se ha demostrado científicamente que...” Asunto que también ha sido reseñado en el contexto europeo por Chalmers (1982). Así, hay la creencia colectiva de que si algo se demostrase científicamente, entonces, sería la verdad absoluta, única y definitiva, lo cual nos lleva a pensar que en las clases de ciencias naturales no son visibilizados elementos del saber metacientífico, como por ejemplo: no se reflexiona ontológicamente en torno a la verdad, ni los criterios de verdad; y, tampoco se delibera epistemológicamente sobre el conocimiento científico, que conduciría a los estudiantes a tener una visión crítica acerca de qué es la ciencia y cómo se elabora, entre otras discusiones similares.

Esta situación expone la presencia de, al menos, una cadena de absolutismos, dogmatismos y fundamentalismos, que se alejan de la naturaleza del conocimiento científico y se acercan a otros tipos de conocimientos. Así, lógicamente, es previsible la formación de falacias en el pensamiento de las personas, porque no están pensando la ciencia; en consecuencia, no están aprendiendo a razonar correctamente sobre ella. Luego, es posible presumir que los estudiantes estarían en una situación de vulnerabilidad frente a distorsiones e imprecisiones en los modelos presentados a través de la didáctica con los que se encuentran en las aulas de clases. Al respecto, es usual observar a los estudiantes enunciar definiciones desatinadas y, además, defender tales desaciertos argumentando que así está en la Internet o que lo han recibido de parte de sus profesores.

En este sentido, al revisar los programas de estudio de educación media en Venezuela, se halla que se pasa por alto el problema de la teoría del conocimiento y apenas se menciona el tema del método científico. Entonces, es sensato pensar que

esto sucede por desconocimiento y desvalorización del asunto epistemológico. Lo cual implica que se obvian estos temas en el proceso de la enseñanza y el aprendizaje de las ciencias naturales. Al respecto, Agustín Adúriz Bravo (2005) se ha referido al hecho de que, a menudo, los contenidos metacientíficos son relegados a las clases de Filosofía (p.9). Pero, en cuanto a la Filosofía, por lo que hemos observado, y no sólo en nuestro país, esta asignatura, por lo general, es tratada de modo deficiente en la secundaria, puesto que se le enfoca hacia temas de psicología, ética y valores, y se dejan de lado o no se profundizan de manera suficiente los fundamentos filosóficos de la ciencia. Consecuentemente, es posible que la omisión de los temas gnoseológicos o epistemológicos sea una causa de que se presenten dogmatismos y sacralidad sobre el conocimiento científico como muestras de la incompreensión de la *naturaleza modelizadora de la ciencia*.

Como una contribución a la alfabetización epistemológica y científica, a continuación se presenta una reflexión teórica en torno a la ciencia, su naturaleza, en general, y su naturaleza modelizadora, en particular; además, se inaugura la línea de investigación que se ocupa de estos asuntos interdisciplinarios.

2. En torno a la ciencia

Para comprender y explicar qué es y cómo es la ciencia, en principio, se puede considerar la complejizada postura de Juan David García Bacca (1977), en su libro *Teoría y metateoría de la ciencia*, al apuntar lo siguiente:

“resulta factible definir la Ciencia, de la siguiente manera:

1° Ciencia en “general”: Ciencia es conocimiento teórico (de teoremas) y/o técnico (de tecnemas); estructurado según principios y/o causas y/o elementos y/o abstractos y/o constructos; con modalidad de universal y/o necesario; verdadero con verdad óptica y lógica y/o ontológica y/o trascendental y/o técnica; basado sobre las posibilidades humanas de actitud e instalación y hábito y método; unificado por una supernaturaleza humana de tipo social.

2° Ciencia actual es (tiende a ser) conocimiento técnico, estructurado según constructos, en modo universal y necesario, verdadero con verdad trascendental-técnica, metódica y social” (pp. 303-304).

La posición epistemológica de García Bacca resulta, por demás, densa; sin embargo, se deja ver que la “ciencia es (tiende a ser) conocimiento teórico, ontológico, verdadero, objetivo y sistemático” (p.22), es decir, que el conocimiento científico, en principio, es una tendencia, una aproximación en construcción, no es definitivo, es una elaboración teórica, que busca dar cuenta óptica y tecno-fáctica de aquello que es y que puede llegar a ser; pero, también, tiene al conocimiento científico con cierta pretensión de ser verdadero y objetivo; asunto que discutiremos más adelante, pues al respecto presentamos una posición divergente, influenciada por el enfoque cognitivista de la ciencia propuesto por Ronald Giere (1988), también denominado realismo constructivo, o realismo moderado.

Por su parte, el famoso epistemólogo Mario Bunge (1969; pp. 10-23), presenta el inventario de las principales características de la ciencia fáctica, a saber: 1.- El conocimiento científico es fáctico, es decir, procura ir a los hechos para describirlos o para corroborar teorías. 2.- El conocimiento científico trasciende los hechos, porque a menudo los científicos trabajan con entidades conceptuales o ideales. 3.- La ciencia es analítica, estudia al todo en porciones o segmentos. 4.- La investigación científica es especializada, al analizar elementos del universo constituye especialidades que luego pueden trabajar interdisciplinariamente. 5.- El conocimiento científico es claro y preciso, pretende hacer escrupulosa distinción entre los elementos que investiga y comunica, para ello recurre a sofisticados instrumentos y a un lenguaje particular; sin embargo, también está impregnado de metáforas y analogías. 6.- El conocimiento científico es comunicable, a través de los modelos como representaciones y por medio del lenguaje de la ciencia. 7.- El conocimiento científico es verificable, necesariamente es puesto a prueba ante la experiencia. 8.- La investigación científica es metódica, sigue un plan de acción, aunque puede ser alterado por el azar. 9.- El conocimiento científico es sistemático, o sea, se esfuerza por mantener el orden

y la coherencia de las ideas lógicamente conectadas entre sí. 10.- El conocimiento científico es general, busca regularidades entre las particularidades. 11.- El conocimiento científico es legal, pretende develar posibles leyes del universo. 12.- La ciencia es explicativa, interpreta y reinterpreta, dando origen a los modelos de la ciencia que son parciales, provisorios y perfectibles. 13.- El conocimiento científico es predictivo, explica fenómenos pasados, presentes y futuros, a través de la constatación de hipótesis que, a su vez, forman parte de las teorías. 14.- La ciencia es abierta, dado que el conocimiento científico es refutable y falible, entonces, la ciencia rechaza los dogmas y promueve la innovación veraz. 15.- La ciencia es útil, insoslayablemente, la ciencia es imbricada a la tecnología, al solucionar problemas de la humanidad y las sociedades, la ciencia y la tecnología son eficaces, aunque hay mucha polémica con relación al acceso libre o patentado al saber científico y las tecnologías.

En síntesis, Mario Bunge (1969), dice que: “la ciencia puede caracterizarse como un conocimiento racional, sistemático, exacto, verificable, y por consiguiente falible. Por medio de la investigación científica, el hombre ha alcanzado una reconstrucción conceptual del mundo que es cada vez más amplia, profunda y exacta” (p.6). Si bien es cierto que la ciencia ha logrado geniales aportes a la humanidad, también es cierto que tal conocimiento exacto es provisional, pues incesantemente los científicos están generando nuevos conocimientos que conducen hacia otras formas de comprender y explicar al universo; quizá, desde otros puntos de referencia y parámetros, más o menos exactos, precisos y concisos, correspondientes y coherentes con otros supuestos teóricos y metodológicos.

Al respecto, coincidimos con la visión que tiene Martínez Miguélez (2000), al señalar que “nuestras verdades de hoy serán los errores del mañana” (p.58), haciendo referencia a las ideas del epistemólogo Thomas Kuhn, autor del libro *La estructura de las revoluciones científicas* (1962), que reflexiona sobre los cambios que sufren las teorías científicas, que a su vez conforman los paradigmas; las crisis paradigmáticas dan paso a nuevas posturas teóricas, nuevas maneras de investigar, innovadoras formas de configurar y responder a los problemas planteados, tanto por los científi-

cos como por los retos de la experiencia sensible; y comprender estos asuntos epistemológicos ayudaría significativamente a los estudiantes y docentes de ciencias naturales para que dejen de percibir a las teorías científicas como verdades absolutas y definitivas.

Porque, al desafiar, o empleando los términos de Karl Popper, al falsar o al someter a pruebas de contrastación a las teorías existentes, a las que Kuhn llama ciencia normal, entonces los estudiantes y profesores pasarían de consumir conocimiento científico a pensar, valorar y hacer la ciencia. Lo cual implicaría una superación al paradigma positivista de la ciencia, que tiene al conocimiento científico como verdad incuestionable; y en cambio, nos situaría en una visión postpositivista, la cual asume al conocimiento como una interpretación y representación de la realidad, pero sabe que no es la realidad en sí misma, tal y como lo explica el realismo constructivista de Giere (1992) y otros investigadores de la naturaleza de la ciencia como: Justi (2006), y Galagovsky, Adúriz Bravo (2001).

Por otra parte, Juan David García Bacca (1977), define a los modelos científicos como: “estructuras capases de reformar un material naturalmente dado: físico, aritmético, social (...) de manera que resulte cognoscible teórica, ontológica, verdadera, objetiva y sistemáticamente” (p.23). El autor aclara que estructura “es un entramado de relaciones sobre términos dados, tal que de ellas y de ellos resulte un contexto” (p.30). A tal entramado de relaciones Imre Lakatos le llama programas de investigación competitivos, a través de los cuales se organizan las metodologías y el corpus teórico que ulteriormente se tendrá como conocimiento científico, en tanto conjunto de modelos explicativos del universo; que tendrán un “centro firme, convencionalmente aceptado (y por tanto, “irrefutable” por decisión provisional) y con una heurística positiva que define los problemas, esboza la construcción de un cinturón de hipótesis auxiliares, prevé anomalías...” (Lakatos, 1983, pp. 144-145, en Martínez-Miguélez, 2000, p.62).

A pesar de sus diferencias, desde las posturas epistemológicas de Kuhn (1962), Popper (1974) y Lakatos (1983), se puede inferir el carácter provisional del conoci-

miento científico (leyes, teorías, modelos, hipótesis, enunciados, etc.), pues, los paradigmas y/o los programas de investigación pueden entrar en crisis y cambiar, son refutables, su heurística puede evolucionar, positiva o negativamente; todo ello, producto de los procesos creadores de la mente del científico que los pone a prueba ante la experiencia, bien sensible, bien racional; en este sentido, el epistemólogo Ronald Giere (1988), abandona la idea de verdad, y prefiere pensar en *similitud* entre las representaciones y los hechos. Tal y como reseña Diéguez Lucena (1998) al afirmar que: “Giere (...) considera que lo que se da es más bien una relación gradual de similitud o de ajuste entre dos entidades no lingüísticas: un modelo –que es una entidad abstracta– y un sistema real. Uno puede preguntarse con sentido por la mayor o menor similitud estructural entre el modelo teórico y la situación empírica que pretende modelar...” (p.201). Así, Giere (1988) influye epistemológicamente en el movimiento intelectual denominado naturaleza de la ciencia.

3. Acerca de la naturaleza de la ciencia

Con relación al término teórico *naturaleza de la ciencia*, es necesario hacer una revisión etimológica para aproximarse a su significado. Una de las acepciones del diccionario de la lengua española define a la *naturaleza* como: “virtud, calidad o propiedad de las cosas” (2019), de ahí que, la *naturaleza de la ciencia* refiere a las características esenciales de la ciencia, para así responder a preguntas tales como: ¿qué es la ciencia?, ¿cómo es?, ¿cómo se elabora?, y similares cuestiones objeto de la reflexión en un amplio espectro del quehacer filosófico, científico, académico, tecnológico y social en general, y epistemológico en particular. Al respecto, José Antonio Acevedo Díaz (2008), afirma que: “NdC es un término poliédrico que se refiere a una gran variedad de asuntos relacionados con la filosofía, la sociología y la historia de la ciencia” (p.134). En síntesis, naturaleza de la ciencia es un conocimiento sobre el conocimiento científico, es decir, un metaconocimiento.

En este orden de ideas, en la naturaleza de la ciencia existe la tendencia a comprender al conocimiento científico como no absolutamente cierto, interpretativo, imaginario y creativo, cultural, subjetivo e inferencial; al mismo tiempo que posible

y moderadamente realista, tal y como lo sostiene Acevedo (2008, p.136) citando a Lederman *et al.* (2002), al reseñar algunas características básicas de la naturaleza de la ciencia de la siguiente manera:

-“El conocimiento científico nunca es absolutamente cierto”, a partir de la epistemología contemporánea se sabe que el conocimiento científico cambiará a medida que surjan nuevas experiencias, datos, observaciones, informaciones y sus diferentes interpretaciones; todo lo cual conduce a prever la provisionalidad del conocimiento científico. – “El conocimiento científico es empírico”, en su significación más amplia, procura ir o referirse al mundo material. – “La ciencia se basa en la observación y la inferencia o deducción”, para tales efectos el científico recurre a instrumentos tecnofácticos que *expandan* extraordinariamente sus sentidos y/o elabora modelos para representar tales entes o fenómenos; como por ejemplo, en los simuladores virtuales se hace interactuar energías, fuerzas y materiales para estudiar y visualizar posibles comportamientos de los mismos. – “El conocimiento científico proviene de la imaginación y la creatividad humanas”, la heurística de la ciencia es uno de los productos más elevados del entendimiento humano y como tal es inferencial, ingenioso y divergente. – “La ciencia es una empresa humana que se practica en un amplio contexto cultural”, es decir, los científicos son hombres y mujeres que pertenecen a una cultura que influencia sus posturas intelectuales, éticas, económicas, ideológicas entre otras. – “El conocimiento científico es subjetivo en parte y nunca puede ser totalmente objetivo”; por una parte, el científico está influenciado por sus valores y experiencias personales; y, por la otra parte, los propios paradigmas y/o programas y tradiciones de investigación están inmersos en un cúmulo de teorías que impregnan el criterio, el raciocinio y el juicio del investigador que tomará decisiones metodológicas que influirán en sus conclusiones.- “Las teorías y las leyes son diferentes tipos de conocimiento científico”, las primeras son “explicaciones inferidas” y las segundas “describen las relaciones, observadas o percibidas, de los fenómenos de la naturaleza”; por lo que, funcionalmente, hay diferentes tipos de conocimientos científicos que pueden elaborarse a partir de hipótesis.

Todo ello nos permite disentir de las posturas asépticas sobre la ciencia. Como hemos visto, el conocimiento científico no es la verdad plena y definitiva, sino que, con heurística el hombre y la mujer de ciencia interpreta, imagina, inventa y crea, intersubjetivamente, las descripciones y explicaciones de los fenómenos que observa, infiere o predice; todo lo cual es ampliamente identificado y reflexionado por las tendencias actuales en torno a la epistemología, historia y sociología de la ciencia, tal y como lo hace Alan F. Chalmers (1982), en su icónico libro de texto, titulado *¿Qué es esa cosa llamada ciencia?*

4. Naturaleza modelizadora de la ciencia

La palabra *modelo* posee múltiples acepciones, tanto, en el lenguaje coloquial, como, en el lenguaje especializado. En el ámbito de la epistemología, *modelo* es una categoría –independiente– que coexiste con: paradigmas, leyes, teorías, hipótesis, postulados, principios, entre otras categorías epistémicas; al respecto, *modelo científico* es una representación –parcial y provisional– que pretende describir y/o explicar al universo (Gallego Badillo, 2004); por ejemplo, los modelos atómicos, las teorías sobre la evolución de las especies, los modelos cosmológicos: geocéntrico y heliocéntrico, la teoría de la relatividad, el principio de Le Châtelier, y cualquier otro conocimiento científico en sí mismo, son representaciones sobre la estructura y el funcionamiento del universo.

Por otra parte, en el contexto de la psicología cognitiva existe *la teoría de los modelos mentales* de Johnson-Laird (1983), definidos como: “una representación interna de un estado de cosas del mundo exterior” (Moreno y cols. 1998, p35). Mientras que, en la didáctica de las ciencias naturales el término *modelo* se halla inscrito dentro una tendencia de enseñanza y aprendizaje por *modelización*, abocada a hacer y usar instrumentos y estrategias pedagógicas para promover –metafóricamente– la *reconstrucción del mundo* a través de *Modelos didácticos analógicos* (Galagovsky y Adúriz Bravo. 2001) y *Modelos de construcción de modelos* (Justi, 2006). En síntesis, modelo es un término teórico polisémico y multívoco, pues, posee diversos referentes que les son propios o concernientes.

En este sentido, a continuación se presenta un conjunto de proposiciones que se ocupan de definir a los modelos, en general, y a los modelos académicos, en particular. Así, se entiende por *modelo*, en el sentido teórico, a la categoría epistemológica que se ocupa de representar, comunicar y validar al conocimiento científico. Modelo científico es toda representación y proposición sobre el universo, validada por una comunidad de expertos en el área de las ciencias. Modelo formal es toda representación o proposición –en abstracto– sobre el universo, en los ámbitos científicos y académicos. Modelo material es toda representación o proposición –en concreto– referente al universo, en los ámbitos científicos y académicos. Modelo didáctico es toda estrategia o dispositivo inherente al quehacer científico en el ámbito educativo. Modelo estudiantil es toda entidad o creencia no validada por una comunidad de expertos.

Sobre la base de lo antes dicho, se sostiene que el modo de ser de la ciencia es modelizador, es decir, la esencia/cualidad/propiedad/identidad –intrínseca– de la *ciencia* es concebir, emplear y validar modelos descriptivos y explicativos sobre el universo. Adicionalmente, se propone la línea de investigación titulada: *Naturaleza modelizadora de la ciencia*, entendida como un posicionamiento epistemológico –novedoso– que estudia el *modo de ser* representacional y proposicional de la ciencia, en general, y en el ámbito de la enseñanza y el aprendizaje de las ciencias naturales, en particular; con sentido filosófico, científico, educativo, histórico y sociológico. La *Naturaleza modelizadora de la ciencia* surge de la confluencia de dos líneas de investigación, por una parte, la *Modelización* (Galagovsky y Adúriz-Bravo, 2001), y, por otra parte, la *Naturaleza de la ciencia* (Gallego-Badillo, 2004).

La *Naturaleza modelizadora de la ciencia*, en tanto línea de investigación, se sitúa en el ámbito de estudios de las humanidades y las ciencias naturales; procede mediante la investigación cualitativa, en especial, a través de los métodos etnográficos y fenomenológicos, empleando estrategias hermenéuticas como la inducción analítica, las comparaciones constantes, la triangulación y la categorización.

En este sentido, se entiende a la ciencia como un sistema simbólico y teórico –autorregulado– que exige consistencia interna en su propio corpus de conocimientos, al tiempo que requiere congruencia con la estructura y el funcionamiento del universo. La ciencia es representacional, en tanto, abstracción parcial y provisional sobre el universo, para crear, emplear y validar toda categoría epistemológica. Son funciones de los modelos: abstraer, simbolizar, formalizar, revelar, determinar, predecir, precisar, describir, explicar, contextualizar, delimitar, perfeccionar, optimizar y trascender las experiencias sensibles y racionales del ser humano sobre el universo. Estas interpretaciones sobre las cualidades de los modelos coinciden con los trabajos de Raviolo, Ramírez y López (2010).

La ciencia es proposicional, en tanto, crea su propio lenguaje. El lenguaje de la ciencia está cargado de signos, símbolos, unidades de medida y similares graffias especiales, que codifican y comunican todas las categorías epistemológicas. En cuanto al lenguaje particular de las ciencias naturales, esta línea investigación confirma el posicionamiento epistémico de Lemke (1997). Asimismo, en el lenguaje científico son insoslayables las características de, por una parte, biunivocidad terminológica y, por otra parte, modelización en forma de términos teóricos, analogías y metáforas. Al respecto, se corroboran las propuestas lingüísticas –sobre la ciencia– de Caamaño (2013).

Son pretensiones –empiristas– descubrir y transmitir: verdad; objetividad; precisión; exactitud; impersonalidad. Son pretensiones –racionalistas– significar y comunicar al Ser del Ente. Es una aspiración de la modelización desarrollar una dialéctica entre los fenómenos y todo argumento científico. Son vías del conocimiento precientífico: el asombro, la revelación y el mito del método único. En cambio, son vías del conocimiento científico: el empirismo; el racionalismo, y la modelización. El conocimiento, en general, y el conocimiento científico, en particular, es una creación humana, producto de metodologías de investigación que permiten idear, emplear y validar categorías epistemológicas. Sobre las bases de estos criterios –parciales y provisionarios– queda inaugurada la línea de investigación Naturaleza modelizadora de la ciencia.

5. Conclusión

Para elaborar, comunicar y comprender la ciencia es necesario reconocer su naturaleza modelizadora. Pues, la creación, el empleo y la validación de todo modelo científico exigen de la producción de una representación sobre algún aspecto –formal o material– sobre el universo, a propósito de describirlo, explicarlo y/o predecirlo. Además, la *similitud* del modelo científico con la estructura y el funcionamiento del objeto modelado debe ser validada ante una comunidad de expertos en el área científica, bien mediante formas racionales, como las matemáticas y la lógica formal, bien mediante medios empíricos, como los hechos, los fenómenos y/o los experimentos.

En cuanto a la comunicación, la adquisición del lenguaje especial de la ciencia, aunque insuficiente, es un paso importante en el proceso para la comprensión y el aprendizaje de las ciencias naturales. En ese sentido, es menester subrayar que el lenguaje particular de la ciencia se distingue del lenguaje común de las comunidades lingüísticas, pues, el lenguaje disciplinar pretende ser unívoco, preciso y conciso (Lemke, 1998); para ello, la ciencia desarrolla unidades terminológicas, a su vez caracterizadas por ser biunívocas, en tanto que, “a cada término le corresponde a un concepto” y viceversa, “a cada concepto le corresponde un término” (Caamaño, 2013, p. 10); en cambio, la sinonimia y la polisemia, propias del lenguaje literario y de otras áreas del saber, pueden conducir a confusiones entre los científicos, quienes desean reportar información del modo más exacto posible. Si los divulgadores, docentes y/o estudiantes de las ciencias incurren en fallas ontológicas en, por ejemplo, el empleo biunívoco de las unidades terminológicas científicamente válidas, pueden acarrear errores conceptuales, que podrían terminar siendo obstáculos epistemológicos (Bachelard, 1997) en la construcción de conocimientos científicos (Castro, 2008).

Con respecto a las representaciones, desde el plano epistemológico se sabe de la tendencia del ser humano a vivir en, lo que varios autores denominan, un “realismo ingenuo” (Palma, 2008; Adúriz Bravo e Izquierdo Aymerich, 2009), entendido como

la creencia de que el conocimiento científico es una copia fiel y exacta de la realidad. Los orígenes de este realismo ingenuo son los propios sentidos corporales y lo que otros autores, como Aristóteles, llaman el sentido común, porque, parafraseándolos, nuestros pies se mantienen fijos en el suelo mientras con los ojos vemos al Sol moverse alrededor de la Tierra. Ese tipo de argumentos fueron rebatidos por Copérnico y Galileo al proponer y validar, respectivamente, el modelo heliocéntrico para explicar los movimientos astronómicos de este sistema solar (Gellon et. al., 2005. pp.207-219). Este famoso pasaje de la historia de las ciencias es pertinente para sostener que, en distintos aspectos, los modelos científicos son contrarios a las intuiciones sensoriales humanas. De ahí que, la comprensión del conocimiento científico exige elevadas capacidades intelectuales de razonamiento, abstracción y simbolización, pues, los modelos de la ciencia presentan características sumamente formalizadas, alejadas del sentido común e, incluso, algunas veces, en contra de las intuiciones sensibles.

Finalmente, queda demostrado que, para hacer, divulgar y significar a la ciencia es necesario reconocer y valorar su naturaleza modelizadora, en tanto representaciones y proposiciones científicamente validadas sobre el universo.

BIBLIOGRAFÍA

Acevedo, J. (2008). El estado actual de la naturaleza de la ciencia en la didáctica de las ciencias. *Revista Eureka sobre Enseñanza y Divulgación de las Ciencias*, 5(2), undefined-undefined [fecha de Consulta 21 de Septiembre de 2016]. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=920/92050202>

Adúriz-Bravo, A. e Izquierdo-Aymerich, M. (2009). Un modelo de modelo científico para la enseñanza de las ciencias naturales. *Revista Electrónica de Investigación en Educación en Ciencias*, 4, número especial 1, 40-49. [Fecha de consulta 20 de Septiembre de 2015] Disponible en: <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/reiec/article/view/7551>

Bachelard, G. (1997). *La formación del espíritu científico*. 21ª Edición. Buenos Aires. Siglo XXI Editores.

Bunge, M. (1969). *La ciencia. Su método y su filosofía*. Siglo Veinte: Buenos Aires.

Caamaño, A. (2013b). *El carácter interpretativo del lenguaje científico*. Textos de Didáctica de la Lengua y la Literatura, 64, 9-22.

Castro, M. (2008). Dificultades en la construcción de conocimientos en las ciencias naturales. Un estudio de la Biología de 4to año de Educación Media. Tesis Doctoral. Universidad de Los Andes: Mérida-Venezuela.

Chalmers, A. (1982). *¿Qué es esa cosa llamada ciencia?* Madrid: Siglo XXI Editores.

Diéguez Lucena, A. (1988). *Realismo científico: una introducción al debate actual en la filosofía de la ciencia*. Málaga - España: Universidad de Málaga.

García, J. (1977). *Teoría y metateoría de la ciencia*. Universidad Central de Venezuela: Caracas.

Gellon *et al.* (2005). *La ciencia en el aula. Lo que nos dice la ciencia sobre cómo enseñarla*. Buenos Aires. Paidós.

Galagovsky, L. y Adúriz-Bravo, A. (2001). Modelos y analogías en la enseñanza de las ciencias naturales. El concepto de modelo didáctico analógico. Enseñanza de las Ciencias, 19(2), 231-242.

Gallego Badillo, R. (2004). Un concepto epistemológico de modelo para la didáctica de las ciencias experimentales. Revista Electrónica de Enseñanza de las Ciencias, 3(3). Recuperado el 1 de noviembre de 2013, desde:

http://saum.uvigo.es/reec/volumenes/volumen3/Nu-mero3/ART4_VOL3_N3.pdf

Giere, R. (1992). *La explicación de la ciencia: Un acercamiento cognoscitivo*. México: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología. Original en inglés de 1988.

Justi, R. (2006). La enseñanza de ciencias basada en la elaboración de modelos. *Enseñanza de las ciencias*, 24 (2), 173-184.

Kuhn, T. (1962). *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica.

Lakatos, I. (1978). The methodology of scientific research programmes: philosophical papers. (Ed. por J. Worall y G. Currie). Cambridge: Cambridge University Press. Traduc. Cast. De J.C. Zapatero: *La metodología de los programas de investigación científica*. Madrid: Alianza, 1983.

Lemke, J. (1997). *Aprender a hablar ciencia*. Barcelona - España: Paidós.

Martínez, M. (2000). *El paradigma emergente*. México: Editorial Trillas.

Martínez, M. (2006). *Ciencia y arte en la metodología cualitativa*. México: Editorial Trillas.

Martínez, M. (2012). *Nuevos fundamentos de la investigación científica*. México: Trillas.

Moreno, M. y Cols. (1998) *Conocimiento y cambio*. Barcelona – España: Paidós.

Palma, H. (2008), *Filosofía de las Ciencias. Temas y problemas*, San Martín, UNSA Medita (Universidad Nacional de San Martín: Argentina).

Popper, K. (1998) *Realismo y el objetivo de la ciencia. Post Scriptum a la lógica de la investigación científica*. Vol. I, España: Tecnos.

Raviolo, A; Ramírez, P; López, E A; (2010). Enseñanza y aprendizaje del concepto de modelo científico a través de analogías. Revista Eureka sobre Enseñanza y Divulgación de las Ciencias, (7) 591-612. Recuperado de:
<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=92017191002>

LA REBELIÓN DE ANTÍGONA APUNTES FILOSÓFICOS SOBRE UNA TRAGEDIA

Gendrik Moreno¹

A Humberto Amado Cupello

In memoriam

Resumen

Antígona de Sófocles es una de las obras que más ha cautivado la imaginación occidental y es una de las piezas teatrales antiguas más ricas en sugerencias sobre las mutuas relaciones entre las nociones de poder, justicia, desobediencia y conservadurismo, entre otras de tonalidad más psicológica. Con *Edipo Rey* constituye seguramente el arquetipo de la tragedia griega. Precisamente, sobre estas ideas se estructura el presente trabajo, aproximándonos a la *tragedia* a la luz de una tematización de estos conceptos presentes en la obra del griego. Para ello, hemos hecho un resumen de la obra y la hemos reconstruido bajo aquellos conceptos. La técnica fue documental teniendo como texto primario la obra del griego y usando como guía el clásico de M.C. Bowra sobre literatura griega clásica. Finalmente, llegamos a dos conclusiones preliminares: Antígona resuelve rápidamente un posible dilema moral entre obedecer, o bien a la ley positiva o bien a la divina optando por acatar el mandato de los dioses de darle sepultura a su hermano, cumpliendo así con el imperativo de su conciencia enraizada en una marcada estructura ritual. En contraste, su hermana Ismene deviene en símbolo de conservadurismo en tanto prefiere no subvertir el orden comunitario aun si comparte el dolor por la pérdida de su hermano. Por otro lado,

¹ Gendrik Moreno es Magíster en Filosofía. Licenciado en Filosofía y Sociólogo por la Universidad del Zulia (LUZ). Diplomado en Lógica Aplicada por la Universidad de los Andes (ULA). Ha impartido sus enseñanzas en la Escuela de Ciencias Políticas en la Universidad Rafael Urdaneta, Maracaibo, estado Zulia. Correo electrónico: gendrikmh@gmail.com

Creonte entra en una dramática situación paradójica: cumplir con la ley de la cual es máximo preceptor o, en tanto comparte con Antígona el mismo *ethos* y tradición heredada, cumplir con el ritual divino del entierro de su hijo y de su mujer.

Palabras clave: poder, justicia humano-positiva, justicia divino-positiva, desobediencia, conservadurismo, Antígona.

THE REBELLION OF ANTIGONA: PHILOSOPHICAL NOTES ABOUT A TRAGEDY

Abstract

Sophocles' *Antigone* is one of the works that has most captivated the Western imagination, and it is one of the richest ancient theater pieces in suggestions about the mutual relationships between the notions of power, justice, disobedience and conservatism, among others. As well as *Oedipus the King*, it is an archetype of Greek tragedy. The present article is structured according to these ideas, while approaches the tragedy in the light of a thematization of concepts as they are present in the Greek's work. With this purpose we have made a summary of this work and have reconstructed it after those concepts. We applied a documentary method by following as primary text the work of the Greek, and also using the study by M.C. Bowra on Classical Greek Literature. Finally, we reach two preliminary conclusions: *Antigone* quickly resolves a possible moral dilemma, as she has to choose whether to obey the positive law or the divine law instead, thus she chooses to bury her brother and therefore she obeys the gods' command. So she follows her consciousness' imperative which is rooted into a strong ritual structure. By contrast, her sister *Ismene* becomes a symbol of conservatism, because she prefers not subverting the community's order, even if she shares the pain over the loss of her brother. On the other hand, *Creon* is placed into a dramatic paradoxical situation: complying with the law,

which he must respect as its highest preceptor or complying with the divine ritual of the burial of his son and his wife, given that he shares with Antigone the same ethos and inherited tradition.

Keywords: Power, human-positive justice, divine-positive justice, disobedience, conservatism, Antigone.

0. Introducción

Salvando las distancias que ciertamente existen entre Freud y yo, a la manera del psiquiatra, quien a partir del mito *Edipo Rey*, concibió y desarrolló toda una teoría psicológica hartamente popular en el siglo XX y XXI, la del célebre “complejo de Edipo”, y a pesar de las múltiples críticas que se le han elevado desde el racionalismo popperiano, he decidido transitar parecido proceder: puntualizar algunas conjeturas filosóficas cercanas a la política, la sociología y el derecho, pero intentando en lo posible desarrollarlas, sin mayores ataduras disciplinares, al aire de los pasajes que han despertado nuestro interés; más bien intentando copiar la naturalidad y sentido irónico con el que Sófocles pone en escena determinados aspectos trágicos de la vida humana. Sobre esto, y como sostiene un especialista en literatura griega, Maurice Bowra “La ironía sofoclea es un instrumento para destacar el contraste entre las ilusiones que mecen a los hombres, en especial a los grandes y poderosos, y la realidad inexorable que tarde o temprano les destruye. En este contraste reside el conflicto griego, y el punto central del mundo trágico de Sófocles” (1968: 199). A diferencia de otros relatos del autor como *Edipo Rey*, *Traquinias* o *Edipo en Colono*, probablemente de mayor complejidad literaria, la estructura argumental de *Antígona* resulta algo más sencilla de atrapar, limpia y sin estridencia.

1. Lo sucedido

En la mitología griega, Antígona es hija de Edipo y Yocasta y es hermana de Ismene, Eteocles y Polinices. Acompañó a su padre Edipo (rey de Tebas) al exilio y, a su muerte, regresó a la ciudad. En el mito, los dos hermanos varones de Antígona se encuentran constantemente combatiendo por el trono de Tebas, debido a una maldición que su padre había lanzado contra ellos. Se suponía que Eteocles y Polinices se iban a turnar el trono periódicamente, pero, en algún momento, Eteocles decide quedarse en el poder después de cumplido su período, con lo que se desencadena una guerra que concluye con la muerte de los dos hermanos en batalla, cada uno a manos del otro, como decía la profecía. Creonte, entonces, se convierte en rey de Tebas y dictamina que, por haber traicionado a su patria, Polinices no será enterrado dignamente y se dejará a las afueras de la ciudad al arbitrio de las aves de carroña y los perros (por cierto, este mito es contado en la tragedia *Los siete contra Tebas* de Esquilo).

En la obra de Sófocles, Antígona cuenta a su hermana Ismene que Creonte impone la prohibición de hacer ritos fúnebres al cuerpo de Polinices como castigo ejemplar por traición a su patria. Antígona pide a Ismene que le ayude a honrar la dignidad del cadáver de su hermano, pese a la prohibición de Creonte. Ésta se niega por temor a las consecuencias de quebrantar la ley. Antígona reprocha a su hermana su actitud y decide seguir con su plan. Posteriormente, un guardián anuncia que Polinices ha sido enterrado, sin que ninguno de ellos, reunidos en vigilia sobre el cuerpo insepulto, supiera quién ha realizado esa acción. Creonte los acusa incluso de haber recibido sobornos para ayudar a Antígona en su empresa ritual y afectiva. El coro de ancianos cree que los dioses han intervenido para resolver el conflicto de leyes, pero Creonte ordena que el cuerpo de Polinices sea desenterrado. Pronto se descubre que Antígona era quien había enterrado al cuerpo, pues intenta una vez más enterrarlo y realizar los ritos funerarios, pero es capturada por los centinelas.

Antígona es llevada ante Creonte y explica que ha desobedecido porque las leyes humanas no pueden prevalecer sobre las divinas. Además, altiva y orgullosa de ello

y sin temor a las consecuencias. Antígona es condenada a muerte. Será encerrada viva en una tumba excavada en roca. El hijo de Creonte, Hemón, se ve perjudicado por la decisión de su padre, ya que Antígona es su prometida. Señala a su padre que el pueblo tebano no cree que Antígona merezca la condena a muerte y pide que la perdone. Creonte se niega a ello. Antígona va camino a su muerte y, si bien no se arrepiente de su acción, ha perdido la altivez y resolución que mostraba antes, al dar muestras de temor ante su muerte. La humanización de Antígona resalta el dramatismo del momento. El adivino y ciego Tiresias interviene para decirle a Creonte que los cuervos y los perros arrancan trozos del cadáver de Polinices y los dejan en los altares y los hogares, prueba de que los dioses muestran señales de cólera. Acusa a Creonte de imprudente y vaticina que alguien de la sangre de Creonte pagará sus errores con su muerte. Creonte, ante las profecías de Tiresias, cede y se dispone a rectificar sus faltas. Decide, junto con los guardianes, ir a liberar a Antígona del sepulcro donde había sido encerrada, pero ésta se ha quitado la vida ahorcándose. A su lado, Hemón se había suicidado clavándose una espada tras encontrar a su prometida muerta. Creonte aún tiene que soportar otra desgracia más, pues al volver a palacio con su hijo muerto en brazos, recibe la noticia de que su esposa Eurídice también se ha suicidado al conocer las noticias. El coro finaliza con un llamado a obrar con prudencia y respetar las leyes divinas.

Pues bien, este fue un relato sucinto, un resumen en menos de una página de las veintiséis que más o menos tienen las traducciones; es la reconstrucción de un episodio digno de memoria. En este nuevo mundo de despersonalizadas redes sociales, de *bestsellers* de autoayuda, de los enlatados hollywoodenses, del “rincón del vago” y de la displicencia y la pereza generalizada es muy verosímil que el formato del *diálogo* filosófico o literario como el presentado genere rechazo y distanciamientos, en buena medida porque la estructura, ideas y argumentos centrales salen a la luz no sin cierto esfuerzo reconstructivo. Sin embargo, no exime romper el celofán literario

y concentrarse en la lectura y detección de una miríada de temas y problemas allí adormitados y ayunos de interpretaciones.

1. Ley, justicia y desobediencia en Antígona

Antígona dice que Creonte transgrede las leyes divinas, increadas, imperecederas, intangibles, no recogidas por código alguno, pero impresas en el corazón de los atenienses; Creonte, a su vez, afirma algo de parecido tenor: Antígona desconoce y transgrede con valentía y altivez las leyes que prescriben ofensas y violencia contra la patria (475-480)².

En realidad, ambos violan al menos un dictamen: Antígona, el humano positivo, y Creonte, el dictamen divino-positivo. El enigma está en dilucidar con fundamento cuál de los dos tiene plena justificación moral. De aquí se desprende una agonística de *egos*, con independencia de la posición social ocupada; una tragedia que, precisamente por esa agonística psíquica, va creciendo y cubriendo cual tupida enredadera el orden nómico de una familia y de una ciudad. También es patente el duelo de concepciones de justicia que se manifiestan como lucha de racionalidades contrapuestas. Un invento de hombres como las leyes y las preceptivas éticas, aun si son reguladores disuasivos de la conducta individual y social, facilitando la convivencia, en el entendimiento griego de justicia, jamás puede predominar por sobre los dictámenes inapelables de los dioses, la más de las veces humanamente ininteligibles, pero inexorables en los derroteros del destino humano.

En rigor, lo que hace Creonte es dar libre desarrollo, actualizar por medio de un Edicto, una suerte de versión antigua del crimen contemporáneo de “lesa patria”. Creonte busca la paz y el sosiego, mantener el orden establecido a fuer del decreto.

² En lo sucesivo, las citas o pasajes relevantes del texto de Sófocles serán referenciadas con el número del verso de la obra encerrado entre paréntesis. Para ello, hemos tomado como fuente la traducción al español que hiciera Assela Alamillo para la editorial Gredos, publicada en 1992.

A Antígona, esa decisión le parece decididamente injusta, porque ignora el canon del ritual fúnebre, y como se sabe, tales honores eran muy importantes para los griegos, pues el alma de un cuerpo que no era enterrado estaba condenada a vagar por la Tierra eternamente. Por tal razón, Antígona decidió enterrar a su hermano y realizar sobre su cuerpo los correspondientes ritos, aunque con ello se rebelaba contra Creonte. *Antígona* podría ser interpretada como la metáfora del entendimiento, meta positivista de la justicia en la medida que, más allá de cualquier ley humano-positiva³, de su impecable rigor formal, de su férrea disposición a ser acatada, está el muy humano y delicado sentido de justicia y retribución que impelen como ley moral interna, y que interpela la conciencia y empuja por mérito propio a su fiel cumplimiento. Y este es el proyecto que precisamente emprende la protagonista. Pero, si escarbamos con mayor afán podemos elucubrar que, con relación al dictamen del gobernante, no hay una actitud trasgresora necesariamente ínsita o arbitraria en el carácter de Antígona, algo así como una “rebeldía sin causa”, sólo que las decisiones humanas interpelan con mayor fuerza e intensidad sobre la voluntad cuando, en el decurso de los acontecimientos vitales, en “situaciones límite”, está moralmente comprometido el amor filial, la dignidad familiar, o algunas realizaciones político-culturales impostergables por el riesgo de desorden psíquico y social que este gesto, en potencia, conlleva. En esta imagen trasluce el pretérito problema ‘naturaleza-convencción’ (*physis-nómos*) que predomina en la mentalidad filosófica de la Grecia clásica, y en general, en toda la civilización occidental hasta nuestros días.

En el entendimiento antingoniano de la ley, la ley humana-positiva es una impostura, útil pero transitoria y de segundo orden, con respecto a las leyes divinas. En este sentido Antígona “desobedece” un precepto artificial y desechable en tanto y en cuanto dimana de un poder humano, finito; empero, la real infracción, la que siente, respeta y teme reverencialmente es la del “tribunal olímpico” la cual coincide con esa llama moral interna. Y no hay mejor forma ni más armoniosa de seguir una

³ Asumimos en este escrito la distinción entre “ley humano-positiva” y “divino-positiva” o “ley revelada” que hace Ángel Martín Sánchez en su libro *Introducción a la ética y a la crítica de la moral*, Valencia, Vadell Hermanos, 1995: 24-30.

norma, por subjetivamente acoplada, que cuando surge ese *mach*, esa coincidencia entre conciencia interna y externa, cuando dimana *naturalmente* de la voluntad de un sujeto. Y esta coincidencia o acoplamiento es lo que experimenta Antígona. De tal suerte que, aun si a la luz de la preceptiva civil Antígona desobedece el edicto del gobernante, esto es mera apariencia sin mayor peso en su volición y decisión, pues realmente está obedeciendo el imperativo moral de su conciencia con arreglo a ley divina.

El incumplimiento de su sino es mucho más vergonzoso y peligroso que la pena civil. Pero, aun así Antígona -con todo y que no actúa ciega de razones y sin una planificación previa- parece encarnar la connatural violencia que implica todo acto de sedición. El riesgo de confusión entre venganza y justicia que la más de las veces brota de la sospecha judicial de Creonte, pareciera, en rigor, un genuino acto de violencia mayor que el de aquella, amparado bajo el manto de la legalidad del ejercicio del poder político. Como se sabe, es lugar común afirmar que no siempre todo lo legal es legítimo y viceversa. Puede haber varios tipos de violencia, desde la más visceral y dolorosamente física, hasta la más sutil y simbólica, sentida sólo por el que la padece; y puede suceder que la violencia que se promueve termina por revelarse reactivamente y sin mayores restricciones.

Desde hace un par de décadas, un sociólogo y matemático noruego, Johan Galtung, teórico y asesor mundial de procesos de paz y conflictos, en un minucioso análisis sobre las raíces y causas de la violencia sociocultural engendrada por el capitalismo postindustrial introdujo el concepto de “triángulo de la violencia”⁴. Aparte de la violencia directa, física o verbal y visible para todos, existen también la violencia estructural y la violencia cultural, fuerzas y estructuras intangibles, pero, según el autor, no menos violentas. Ellas son las raíces de la violencia directa y tiñen o impregnan ciertas formas sociopolíticas y culturales de una sociedad: las estructuras violentas como represión, explotación, marginación, segregación y oclusión social,

⁴ Cf. GALTUNG, J. *Paz por medios pacíficos: paz y conflicto, desarrollo y civilización*. Bilbao, Bakeaz, 2003.

racismo, misoginia y sexismo. Por lo general, estos tipos son ejercidos sobre las mayorías de una población desde las esferas políticas, económicas, físicas, organizativas y culturales del poder, y que, aun si no es inmediatamente perceptible o aprehensible, logra tocar y estimular aquellas fibras nervios sistémicos que hace que por la abigarrada red de relaciones causales, de vértices e interconexiones entre las partes constitutivas de una totalidad cultural, ésta responda, como por un “acto-reflejo”, con conductas que recrudecen la espiral de violencia. Este *ouput*, esta respuesta-violenta que considera el autor como una violencia inmediata, perceptible o de superficie, es sobre la que “saliva” el derecho positivo. Y en el caso del mito, la sedición o transgresión de Antígona es el objetivo de una decisión punible.

No me voy a hacer eco aquí del inocultable tono idealista y romántico que arropa el argumento de Galtung, que así como en las lidias epistemológicas, después de Kant “todos” somos de alguna manera e irremediabilmente “postkantianos”; también, después de Rousseau todas nuestras ideas políticas están inficionadas del barniz romántico del “buen salvaje”. De manera pues que allí donde el poder ve violencia, el supuesto agente de la violencia previamente señalado por el poder ve un acto de justicia. A riesgo de anacronismo, puede afirmarse que la misoginia presente en la sociedad griega de la época y claramente palpable en el diálogo por boca de Creonte, intenta servir como justificación agravante de lo que a todas luces no es más que el cumplimiento de un ritual inscrito en las leyes intangibles pero poderosas del sistema social griego antiguo. Así que en una postura claramente “antisocrática”, por rotularla de alguna manera, de confrontación directa de leyes y gobernantes, Antígona, con apoyo de su hermana o sin él, decide hacer cumplir el imperativo. No desobedece una norma; por el contrario, sigue la regla que le dictamina el modo en que ciertas prácticas culturales le han permitido conceptualizar el mundo que le circunda y que orienta su conducta psicosocial.

2. Confrontación entre el deber ético-religioso frente el deber cívico para con la polis

Este puede ser considerado un segundo aspecto o tema presente en la obra que deseamos subrayar, la contraposición que se establece entre lo religioso y lo cívico, que es una forma de decir, el deber para con las leyes u ordenanzas de la *polis*. Mientras que Antígona exhibe una actitud coherentemente piadosa al ocuparse de todos los entierros de los miembros de su desdichada familia -recordemos a Edipo, Yocasta y su hermano Eteocles-, Ismene sin miramientos y con férrea disciplina cívica antepone argumentos en auxilio para con ese tipo de deberes, el civil. Aun si es algún miembro de la familia el que está comprometido en el fiel cumplimiento de una pía exigencia, o situación ritual parecida, Ismene la solapa y la distrae aduciendo que, la integridad de la polis, es decir, de la sociedad a la que se pertenece, debe ser preservada y honrada casi que como trasunto o sucedáneo de los dictámenes divinos – ciertamente en ocasiones también caprichosos.

Aquí es pertinente recordar al menos dos cosas: la primera, es que la sociedad griega solía ser marcadamente ritual o litúrgica. Todo el cuerpo mítico que constituía a aquella mentalidad desplegaba un implacable correlato de procedimientos mágicos y mítico-religiosos de rituales de iniciación, de paso, fúnebres, de expiación, ceremoniales, gloriosos, entre muchos otros, cuyo sacralizado *ethos* impedía y penalizaba con el rótulo de ‘impiedad’ cualquier intento de desvío, relajo o desviación. Imaginemos, entonces, esa bifurcación moral que escinde la voluntad de cumplir con los dioses o con los hombres, en aquel momento de apremio a los de Tebas que recrea con la mayor de las vivacidades Sófocles.

La segunda cuestión en mientes tiene que ver con lo que pareciera ser la otra cara -esta vez de tesitura secular- de una misma moneda: el respeto a la patria, a la ciudad, a la polis, a su organización político-institucional y legal; también, al orden y disposición material y social de la ciudad, a sus templos; a los bienes y espacios públicos, y a su jerarquía o sistema de estratificación social. En este orden de ideas, tal como lo deja asentado el propio Aristóteles en los inicios de su *Política*, la totalidad es

anterior a sus partes constituyentes, la patria o ciudad-estado es lógica y ontológicamente primero que los individuos que la conforman, pues en la medida en que la totalidad es vulnerada de alguna forma, eso impacta y resiente, cual telón de fondo intangible que soporta y estructura el orden sociopolítico en cada uno de los individuos, ciudadanos libres y esclavos por igual.

Parecía lógico entonces, que frente a las amenazas de un Polinices envalentado con sacrílegas ofensas de holocaustos, hierosulía y destrucción generalizada, Creonte, como gobernante, sentara posición ante aquella afrenta, e Ismene, pavorosa, lo siguiera para evitar la ofensa imperdonable a los “dos mundos” por igual, el hierocrático y el político o propiamente mundano, al que estaba irremediamente circunscrita. Sófocles escribe sus piezas -nos dice Bowra- con el pleno convencimiento de que las leyes de los dioses no son las mismas que las leyes de los hombres, y de que puede ser completamente un yerro para los dioses lo que pudiera parecer hartamente justificado para los hombres (1968: 203)

3. El miedo de Ismene y el coraje de Antígona, o sobre el conservadurismo político

Mientras Antígona puede ser considerada como la imagen fiel de la mujer protofeminista y protorrevolucionaria, primero al enfrentarse al poder patriarcal, y segundo, al intentar enfrentarse al poder del rey -aunque, valga advertir, no busca transformaciones radicales del orden establecido, Ismene, su hermana, encarna valores contrarios. Respetuosa de la ley, y en particular del edicto de Creonte, por temor y sumisión, prefiere privilegiar la disposición de dicho mandato y no arriesgarse ni física ni psicológicamente, mucho menos caer en desgracia ante los implacables dioses, coadyuvando en la intención de su hermana Antígona en el entierro de su hermano Polinice. Así como sugerimos que el coraje de Antígona la aproxima a “posiciones revolucionarias” de igual forma, la asunción cabal de la ley humano-positiva puede ser interpretada más que como un simple temor, como una posición políticamente conservadora. Eso puede apreciarse en intervenciones como:

ISMENE.- *¿Qué ventaja podría sacar yo, oh desdichada, haga lo que haga, si las cosas están así?* ANTÍGONA.- *Piensa si quieres colaborar y trabajar conmigo.* ISMENE.- *¿En qué arriesgada empresa? ¿Qué estás tramando?* ANTÍGONA.- *(Levantando su mano.) Si, junto con esta mano, quieres levantar el cadáver.* ISMENE.- *¿Es que proyectas enterrarlo, siendo algo prohibido para la ciudad?* ANTÍGONA.- *Pero es mi hermano y el tuyo, aunque tú no quieras. Y, ciertamente, no voy a ser cogida en delito de traición.* ISMENE.- *¡Oh temeraria! ¿A pesar de que lo ha prohibido Creonte?* ANTÍGONA.- *No le es posible separarme de los míos.* ISMENE.- *¡Ay de mí! -Acuérdate, hermana, cómo se nos perdió nuestro padre, odiado y deshonorado, tras herirse él mismo por obra de su mano en los dos ojos, ante las faltas en las que se vio inmerso. Y, a continuación, acuérdate de su madre y esposa -las dos apelaciones le eran debidas-, que puso fin a su vida de afrentoso modo, con el nudo de unas cuerdas. En tercer lugar, de nuestros hermanos, que, habiéndose dado muerte los dos mutuamente en un solo día, cumplieron recíprocamente un destino común con sus propias manos. Y ahora piensa con cuánto mayor infortunio pereceremos nosotras dos, solas como hemos quedado, si, forzando la ley, transgredimos el decreto o el poder del tirano [de Creonte]. Es preciso que consideremos, primero, que somos mujeres, no hechas para luchar contra los hombres, y, después, que nos mandan los que tienen más poder, de suerte que tenemos que obedecer en esto y en cosas aún más dolorosas que éstas” (Cf. del v. 40 al 65).*

Y ante esto nos preguntamos: ¿hasta qué punto el natural temor de enfrentarse a un sistema de gobierno establecido, a sus instituciones, a su administración de justicia, etc., puede significar sólo eso, un natural y espontáneo temor que produce toda

expectativa de *desafío*, y no un larvado pero consistente conservadurismo? A la solicitud de Antígona a su hermana Ismene de colaborar activamente en el cumplimiento del mandato divino del ritual funerario, Sófocles deja traslucir manifestaciones de una actitud temerosa, ciertamente, pero también algo aderezada de una conciencia política conservadora que advierte las penas y consecuencias existenciales de prorrumper contra un determinado cuerpo de leyes.

Como se ve tempranamente al principio de la obra, en aquellas palabras citadas no son pocas ni desestimables las razones que expone Ismene a su hermana para abortar la pretensión filial de darle ritual sepultura al cuerpo de su hermano. El conservadurismo es aquella doctrina política que defiende el mantenimiento del sistema de valores políticos, sociales y morales tradicionales y se opone a reformas o cambios radicales en la sociedad. Se dice que una persona, partido, institución o gobierno profesa el *conservadurismo* cuando asume una actitud de inmovilismo ante las demandas y retos de la sociedad, y frente a las notas de esta definición, efectivamente es lo que pareciera connotar la actitud de Ismene.

No vamos a disputar sobre el prejuicio que por lo general asocia la actitud políticamente conservadora a las capas altas de la pirámide social, que frente a las amenazas de cambio o transformación se aferran a vetustas instituciones y jerarquía de valores. Hablamos de ‘conservadurismo’ como una posición generalizada que puede inficionar al cuerpo social entero, o a sectores sociales específicos con independencia de específica topología en la estructura social.

Y es esta acepción de conservadurismo como ‘inmovilismo’ lo que advertimos en la personalidad de Ismene por las respuestas que ofrece ante la propuesta de su hermana: no transigir bajo ningún pretexto, por muy persuasivo que suene, con ningún tipo de iniciativa que altere el orden establecido. Y adviértase que Antígona no la invita a ninguna revuelta social escalada frente a un régimen político, cuerpo de leyes o institución específica; la empresa de Antígona es de exclusivo carácter individual, es una iniciativa existencial en la resolución de una situación que exige el desenlace natural de la conjunción entre el amor filial incondicional y un ritual sagrado. Como dice C.M. Bowra (1968: 200) “Antígona no es sino una muchacha que

obra sin vacilar movida por las exigencias de un principio fundamental: saber que se debe enterrar a un hermano, porque así lo exige la ley de los dioses. En ningún momento pone en tela de juicio y menosprecia a su hermana, porque no coopera con ella, pero, al fin la conducen para enterrarla viva en una gruta, demuestra su abatimiento, pero no para excusar su acción sino para lamentar su triste sino”.

Pero el drama trágico perdura hasta el final de la obra con un desenlace que lo atiza mucho más. Hemón se hace consciente de la situación con su prometida. En una primera instancia de intercambio con su padre se muestra obediente (635). Creonte, en un intento de persuadir con admirable elocuencia a su hijo de que no se case con Antígona, esgrime como argumento lo que precisamente piensa de ella hasta casi al final de la obra: que es una mujer desobediente de los edictos de la ciudad (650-655). Asume como premisa la sumisión de todo ciudadano y el castigo por sedición “*al que la ciudad designa se le debe obedecer en lo pequeño, en lo justo y en lo contrario*”, nos dice Creonte. Hemón, aunque respeta y admira a su padre, eleva una crítica a su intento de intervenir en todos los aspectos, privados y públicos que atañen a los ciudadanos de Tebas. Ya esto es un atisbo de una de las notas distintivas o esenciales de todo sistema dictatorial o tiránico, el totalitarismo (685).

En este sentido el joven vástago contraría la decisión de su padre, incluso defendiendo la acción que emprende Antígona con el difunto, alega: “Pero a mí me es fácil escuchar en la sombra cómo la ciudad compadece a esa joven, merecedora, se dice, menos que ninguna, de morir ignominiosamente por haber cumplido una de las acciones más gloriosas: la de no consentir que su hermano muerto en la pelea quede allí tendido, privado de sepultura. Ella no ha querido que fuera despedazado por los perros hambrientos o las aves de presa” (695).

Hemón le sugiere a su padre que dosifique su soberbia, que cultive más la prudencia y la sabiduría, y si no puede con mérito propio, que al menos se relacione con gente sabia y prudente (720), pero Creonte saca a relucir la petulancia y el desplante propio de una ruptura generacional: ningún chico por muy sagaz que sea, puede aleccionar sólidamente a un viejo y gobernante (725). Al parecer, la decisión de Creonte crece en impopularidad, pero, con todo, Creonte, altivo y desafiante, sostiene que la

Ciudad no es quién para decirle lo que debe hacer o decidir. De forma muy sutil, casi simultáneamente, mientras Hemón defiende el honor y la vida de su amada, y Creonte le espanta sofismas de autoridad, Hemón da prodigios de consejos de justicia y buen gobierno.

Y obsérvese que esta tradición filosófica expresada como buena literatura de dar consejos áulicos perviven con mucha fuerza hasta Maquiavelo, pasando por Leibniz, por sólo nombrar dos egregios filósofos áulicos, y, salvando las distancias, hasta la traza degradada de nuestros “asesores del teclado” (Cf. 730-765) Pero su empresa persuasiva es inútil. Hemón incluso vaticina su muerte. El padre cree que es con él y se ofende. Hemón entra también en un tenue “duelo epistémico” con su progenitor: da razones morales para *justificar* una actitud ético-política. Creonte apela a los dioses sin razón: no atisba razones ni fundamento alguno sobre su posición y termina razonando circularmente: porque es rey y gobernante aplica la ley, aplica la ley porque es rey y gobernante.

Creonte ya había anunciado que el que transgrediera la ley sería lapidado (36) pero luego cambia de opinión y decide dejarla morir de inanición para evitar la violencia física y hacer que la muerte tuviera aspecto de algo natural y no obra de un hombre. El *Coro* (en el verso 875) justifica los dictámenes del poder, jamás puede transgredirse la autoridad. La propia Antígona se defiende (905) ofreciendo un sólido argumento: que la honra sepulcral al hermano es bien recibida no sólo por los dioses sino también por los humanos sensatos, aunque a los ojos de Creonte siga siendo una mujer impía. Hasta el adivino Tiresias (1000) le reprocha a Creonte su soberbia decisión, aduciendo que, por no haber permitió el sepulcro de Polinice, el cuerpo se ha descompuesto y cuyo detrito ha sido fértil en la generación de pasto, por lo que los ritos sacrificiales del resto de otros ciudadanos no se cumplen de igual manera. El trinar de pájaros ya no es el mismo a causa de que han comido sangre y carne podridas por lo que los signos de los vaticinios ya no son tan diáfanos. Lo anima a recapacitar, incluso (1025) Creonte se resiste, al igual que al guardia encargado de la vigilancia del cuerpo insepulto, acusa al adivino de haberse vendido y dice que jamás

el cuerpo será enterrado (1035-40). Creonte, finalmente reflexivo, reconoce la verdad en boca del adivino, pero su orgullo no le permite reconocerlo en su presencia. Tiresias se retira, pero aquel le confiesa al corifeo sus dudas expresando cierta turbación del alma, lo que hoy llamaríamos “remordimiento de conciencia” (1095) “*¡Hay de mí con trabajo desisto de mi orden, pero no se debe luchar en vano contra el destino!*” (1105). Incluso, se apresta a liberar a Antígona. De hecho asombrosamente, coincide con ésta en la supremacía de las leyes establecidas por los dioses por sobre las efímeras leyes humanas. Pero ya era demasiado tarde. Su hijo ha muerto por sus propias manos también. Creonte, triste y sollozando, medio abrazado a la cintura de su prometida colgada de resistentes lazos por su cuello, al ver a su padre acercarse y preguntar en detalle por lo sucedido, intenta atestarle un puntazo con su espada, pero no logra alcanzarlo. Había intentado matarlo antes de suicidarse él también.

Es de hacer notar, no sólo el manido asunto de las situaciones trágicas vividas por la familia de Antígona y Creonte, sino la fuerza, pasión, coraje, pero sobre todo determinación en las decisiones de los personajes de Sófocles. Están guiadas y predeterminadas por un sino inexorable por eso no hacen mayor esfuerzo elusivo, y cuando ya esto es advertido, la determinación a cumplirlo es implacable. Si se trata de matar, asesinan sin piedad; si se trata de una delación, lo hacen sin considerar el duro derrotero que espera al delator; si se trata de suicidarse, se quitan la vida con el mayor de los corajes y no sin cierto histrionismo.

Por último, al enterarse en palacio de la muerte de su hijo, Eurídice también se suicida. Una de las grandes ironías con la que finalmente se enfrenta Creonte es que se va a sentir impelido a enterrar a sus muertos, a honrar a los dioses con los rituales fúnebres y las libaciones en preparación para el hades, ¡tal y como precisamente él se lo impedía a Antígona! Lo de Creonte se vuelve ahora no sólo ironía sino paradoja lógica. Asumiendo que no se hubiese doblegado ante la maledicencia del pueblo y los consejos del sabio, ¿qué habría hecho? ¿Habría sido un sujeto respetuoso de la ley y los hubiese expuesto a la intemperie como comida de carroña, por el irrespeto que implicó para con un gobernante el haber defendido la empresa dignificadora de

Antígona, o, como hombre de poder privilegiado de complicidades y secretos, los hubiese enterrado a espaldas de la opinión pública?

4. Comentario final

La figura de Antígona ha llegado hasta nosotros como símbolo de lealtad absoluta, incluso ante el peligro de muerte. He aquí una hermana que, lejos de sentirse celosa de su hermano, reconoce la injusticia del destino que se ha cernido sobre él y rehúsa aceptarlo, incluso si en el proceso esto puede significar el sacrificio de su vida. Igualmente reconoce lo perverso de dudosas autoridades y el horror de la crueldad arbitraria, y hace todo lo posible por resistirse. Su claro sentido de la justicia ciertamente es contagioso; pues, en respuesta a sus acciones, Hemón, su prometido, desobedece a su padre y la rescata.

Existen muchas inferencias sutiles en esta historia, aparte del resplandor de la lealtad de Antígona hacia su hermano. Creón, que se autodeclara rey de Tebas, representa las normas sociales imperantes en la época. Al tiempo que estas normas pueden ser impuestas por la fuerza, reflejan los valores y ambiciones personales de los que las promulgan, y su legitimidad final puede quedar abierta al cuestionamiento. Es por ello que dejamos a la reflexión la siguiente pregunta: ¿Puede hablarse entonces de desobediencia legítima contra un cuerpo de ley encarnado en el ejercicio del poder que se considera tiránico o despótico? Tomás de Aquino, Henry Thoreau, Habermas, y Peter Singer, entre otros, van a argumentar a favor, pero la valoración de estas modulaciones sobre la desobediencia queda para otro espacio. Tal y como afirma Bowra “en *Antígona* comenzamos por creer que Creonte tiene razón, al prohibir el sepelio del cadáver del traidor Polinices, y Antígona no la tiene, al desobedecerle, pero de un modo inexorable comprendemos que quien no tiene razón es Creonte y quien la tiene es Antígona” (Bowra, 1968: 198)

Quienes, a manera de esclavos, obedecen a lo que el poder instituido define como ‘bueno’ o ‘malo’, ‘conveniente’ o ‘inconveniente’, ‘justo’ o ‘injusto’, pueden, como Creonte, estar vacíos internamente, sostenidos únicamente por el poder que ejerce

en el mundo exterior tal y como, por ejemplo, excelsamente lo refleja Jenofonte en su diálogo “*Hierón o sobre la tiranía*”, quien en su intercambio con el poeta Simónides, le confiesa que, a diferencia de lo que el vulgo suele apreciar, el tirano no es feliz pues pudiendo tener superlativamente todo tipo de placeres su “paranoia esquizoide” es tal que le impide disfrutarlos satisfactoriamente.

En consecuencia, lo que se considera como “políticamente correcto” en un momento dado, puede conducir después a una interpretación distinta de la corrección social, cuando la norma antigua abre la posibilidad a una nueva; y solo alguien como Antígona, con una visión y un corazón claros, puede ver más allá de lo que se considera política y socialmente apropiado, y percibir lo que en realidad de verdad es correcto conforme a la voz interior de su conciencia moral y de su sentido del deber filial, religioso y cultural.

La mítica historia de la Casa de Tebas es sombría, y comienza incluso antes del propio Edipo. En esta familia, a un error le sucede otro, de peor modo que en cualquier comedia de televisión, y la saga está plagada de las maldiciones de varios dioses ofendidos. La Casa de Tebas es la “familia disfuncional” por excelencia. No obstante, incluso ante la existencia de semejante caos, todavía puede persistir un vínculo de amor y de lealtad, como el de Antígona y Polinices. El poder del amor humano dentro de la familia es capaz de soportar incluso una herencia psicológica sumamente destructiva, redimiendo el pasado y reconstruyendo el futuro.

El relato mítico funciona como un lente de aumento o uno de esos espejos negros cuyo filtro oscuro permitiera contemplar los eclipses, los avatares y zozobras de algunas indómitas pasiones humanas que se amplifican por sus roces con el desnudo ejercicio del poder, como a través de una cámara lenta capaz de captar los episodios y las coyunturas del *ethos* de una comunidad de hombres cuya genuina amalgama es en última instancia, y a rabiar de las instituciones, normas y leyes, la conciencia y el juicio moral que los mueve, los compromete o los paraliza.

A partir de aquí, llegamos a dos conclusiones preliminares: Antígona resuelve un posible dilema entre obedecer o bien a la ley positiva o bien a la divina optando

por acatar el mandato de los dioses de darle sepultura a su hermano, cumpliendo con el imperativo de su conciencia enraizada en una marcada estructura ritual. En contraste, su hermana Ismene deviene en símbolo de conservadurismo en tanto prefiere no subvertir el orden comunitario aun si comparte el dolor por la pérdida de su hermano. Por otro lado, Creonte entra en una dramática situación paradójica: cumplir con la ley de la cual es máximo preceptor o, en tanto comparte el mismo *ethos* y tradición heredada de Antígona, cumplir con el ritual divino del entierro de su hijo y de su mujer.

BIBLIOGRAFÍA

BOWRA, Cecil. *Introducción a la literatura griega*. Ediciones Guadarrama. Buenos Aires, 1968.

GALTUNG, Johan. *Paz por medios pacíficos: paz y conflicto, desarrollo y civilización*. Bakeaz. Bilbao, 2003.

SÓFOCLES. *Antígona* (Trad., y notas: Assela Alamillo). Gredos. Madrid, 1992.

SANTO TOMÁS DE AQUINO Y LA MUERTE

*Luis Vivanco Saavedra*¹

Resumen

Este ensayo expone unas reflexiones exploratorias sobre el tema de la muerte y cómo era pensada por Santo Tomás de Aquino. Aparte de ideas propias e ideas actuales sobre el tema, se dialoga con las ideas que tenía el aquinate sobre la muerte. Se resaltan cuestiones como la de que la muerte, lejos de ser un asunto impensable, es más bien un asunto difícil de pensar, pero puede llegar a ser pensado exhaustivamente, si se le corta por sus aristas más captables. De tal pensar no queda tanto un saber sobre la muerte, como un saber sobre la vida misma.

Palabras clave: Concepto de Muerte, Santo Tomás de Aquino

¹ Catedrático de la Universidad del Zulia. Maracaibo – Venezuela.

SAINT THOMAS AQUINAS AND DEATH

*Luis Vivanco Saavedra*²

Abstract

This essay displays some exploratory reflections on the topic of death and how it was thought by Saint Thomas Aquinas. Besides some of our own ideas about death, the text goes on like a dialogue with Aquinas' ideas about death. Some aspects of this topic are outlined, such as this: death, far from being an unthinkable matter, it's a topic hard to think, but one that can be thought thoroughly, if taken on its more comprehensive features. Of such thought what is left is not so much a knowledge about death, but more like a knowledge about life itself.

Key Words: Concept of Death, Saint Thomas Aquinas

² Catedrático de la Universidad del Zulia. Maracaibo – Venezuela.

Textos y autores coinciden en repetir que Santo Tomás no dedicó ningún tratado particular sobre la muerte. Al mismo tiempo, como hombre inteligente y de amplios intereses, trató sobre la muerte muchas veces en varios textos. Un asunto inicial entonces, en la consideración del tema sobre Santo Tomás y la muerte, es el de preguntarnos cómo habla él de ella, desde que punto de vista la trata, cual enfoque da al tema o problema de la muerte.

La primera impresión que me da ese autor con respecto a su tratamiento sobre el tema en cuestión, es que lo hace de una manera “técnica”, es decir, considera ese asunto como se podría considerar una pieza de un rompecabezas, que podría lucir sin sentido e inexplicable para alguien que no tenga idea del resto del rompecabezas, pero que puede cobrar todo sentido para quien la ve como la pieza que falta para hacer real una imagen. La muerte, en este sentido, es como parte de un sistema que “funciona” coherentemente, y esa sería a mi juicio la presunción racional presente en el pensamiento del aquinatense.

Uno de los autores que hemos consultado en esto nos dice que el aquinatense nos da unas “definiciones dispersas” a lo largo de su obra, con respecto a la muerte. Y a pesar de ese carácter de dispersión, esas definiciones nos dan un análisis que “arroja poderosa luz sobre la naturaleza de este acontecimiento inevitable a toda vida humana”³

A tal respecto, una de las consideraciones que hace Santo Tomás acerca de la muerte es en torno al problema de la separación del alma del cuerpo (y por ende, derivada de la experiencia común de la vida corriente). Una cosa de muchas interesantes que se plantea con respecto a esta cuestión es que se trata de un asunto *temporal*, es decir, referido al tiempo, en cuanto que está relacionado con un *momento* especial de la existencia, que es justamente cuando ésta se va a cortar: cuando se aproxima el advenimiento de la muerte. Y una de las cosas que estaría implicada en las afirmaciones del aquinatense es que, en ese instante de la separación entre alma y cuerpo, la primera es más enteramente libre y responsable, con pleno o máximo conocimiento y conciencia.

³ Mateo-Seco, 1.

Esto planteaba de paso que toda muerte, “incluso la de los no nacidos”, es consciente. Es una tesis interesante aunque extraña, porque es difícil imaginar una tal consciencia tan certera en los primeros niveles de la infancia, y mucho menos en un niño en el vientre de su madre.

Empero, se puede estar claro que la muerte puede ser un acto consciente. El asunto es si puede serlo en el nivel de los seres como se plantea arriba, abarcando inclusive en un niño no nacido.

En todo caso, podemos pensar⁴ que la muerte no solo es un “acto plenamente consciente y de categoría distinta a todos los actos realizados durante la vida”, sino que “en sí misma es realización del hombre”. Por mi parte creo que hay verdad en esto último: la muerte es un acto completamente diferente de los demás actos de la vida, un acto *radicalmente otro*, y los actos que más se le asemejan, como el dormir o perder el sentido, carecen del carácter taxativo, inexorable, *definitivo*, del morir. El morir, la muerte, es tal tajante separación de la vida, que se levanta como una pared que nos impide saber nada de lo que está al otro lado de ella. Es como si quisiera negarnos de plano una trascendencia cognoscitiva de ese *más allá* de la vida, el *más allá* que está justamente del lado de la muerte.

Y es además una separación tajante que permite, paradójicamente, una ejecución particular de la libertad: no podemos ser libres para librarnos de la muerte en sí, pero podemos ser libres para recibirla de buena manera. En ese sentido, la muerte permite una libertad moral, una libertad formativa, porque para ejecutar ese acto de recepción buena, hay que estar formados o formarse (lo que también antiguamente se decía como de “estar preparado para morir”). Karl Rahner, que también ha escrito sobre este tema⁵ nos habla de que “la muerte es, por propia naturaleza, la autocompleción personal (*personale Selbstvollendung*) [...] el lugar ópticamente privilegiado de concienciación y

⁴ A partir de las elaboraciones de P. Glorieux en un importante artículo: “Endurcissement final et grâces dernières”, publicado en *Nouvelle Revue Theologique*, diciembre de 1932, pp. 865-892.

⁵ K. RAHNER, *Zur Theologie des Todes*, Friburgo 1958,

libertad”. Pero es de tal grave y radical naturaleza la muerte, que sucede con ella algo parecido a lo que plantea San Agustín con respecto a algunos actos importantes de la vida, que cuando son considerados desde el tiempo (el tiempo anterior o el tiempo posterior), contribuyen no solo a formarnos, sino, de manera cognitiva, a hacernos ver, hacernos entender, por qué era necesario y conveniente que hiciéramos lo que nos planteábamos como obligación cuando tratábamos de formarnos “para la muerte”. Esto de ver momentos de la vida “de lejos” se parece a cuando uno camina por el campo, y hay un hito lejano que sirve para orientar hacia donde tenemos que ir. En cada paso de nuestro caminar, volvemos a alzar la vista, y vemos el hito, que se acerca a medida que nuestros pasos acortan la lejanía. Todo nuestro caminar tiene el *sentido* de ir en pos de ese hito, y por eso es un hito que guía, orienta. Inclusive cuando no pareciera hacer eso consciente o expresamente. Y el sentido de ese hito que orienta es justamente enderezar y guiar nuestros pasos.

Antaño aprendí a morir. Ahora aprenderé a vivir

LEONARDO DA VINCI

Porque, en cierto modo, todo lo que se relaciona con la muerte se relaciona con la vida: hablar de la una es hablar de la otra. No son cuestiones tan antinómicas, sino áreas diferentes de una continuidad. Formarse para la muerte implica formarse para la vida, como aquello que por necesidad justamente antecede a la muerte. En ese sentido, a veces se dice, a nivel coloquial, que para estar preparados para la muerte no hace falta tanto pensar en la muerte, sino vivir plenamente y con sentido la existencia, que si eso hacemos, ya la muerte de alguna manera se resuelve como una interrupción que hasta puede ser lamentable, pero que, si se ha de dar, lo hace lanzándonos del mejor modo hacia lo que es ella. Dicho jocosamente –y no veo por qué deba siempre estar ausente lo jocosamente de esta cuestión– si hay que lanzarse de un precipicio, hay muchas formas de hacerlo: trágicamente, ridículamente, y aun gloriosamente. Se trata entonces de hacerlo de la mejor manera. Y la mejor manera se establece justamente viviendo bien. Y una de las formas en que se vive

bien es respondiendo siempre por uno mismo ante un destino. Un decir “aquí estoy”, que no necesariamente significa que hemos hecho la tarea con la máxima calificación, o inclusive que la hayamos hecho muy bien. Es bien posible que lo que hayamos hecho en la vida sea en general bastante mediocre (salvo algunos especialmente malos y otros especialmente buenos, la mayoría de la humanidad andamos en esta tibieza ‘regular’...). El asunto sería estar claro en eso y responder por eso, y asumir con gallardía ese destino, y no llegar al momento de la muerte como se dice que llega una gran cantidad de personas, renegando y quejándose de que la vida les traicionó o les jugó mal, o que la vida no fue justa, que no hicieron el negocio que querían hacer, o no se casaron con la chica que verdaderamente amaban, no emigraron al país que querían, no tomaron la carrera que deseaban, etc. Tales personas mueren con ese resentimiento, de una manera que me parece por lo menos irresponsable y ciertamente inmadura.

Lo acabado de decir parece presuntuoso, porque supondría que yo estoy prescribiendo un modo como se debiera morir. Pero solo estoy expresando consecuencias razonables y razonamientos simples con respecto a esta cuestión, la cual, a mi juicio, muestra una disyuntiva: hay al menos dos modos de morir: satisfecho e insatisfecho. Lo de “insatisfecho” se comprende al punto, quizá porque morimos como vivimos, y es un hecho que la mayoría de las personas viven insatisfechas (lo cual no es la mala noticia que algunos podrían pensar: de tal insatisfacción a veces brota como respuesta una rebeldía que impulsa a una creatividad que ha dado a la humanidad grandes descubrimientos y maravillas). En realidad, la primera palabra, “satisfecho”, aunque corresponde correctamente como opuesta a “insatisfecho”, tampoco me sabe bien, como no lo hacen palabras como “contento” o “feliz”, ni mucho menos “resignado” o “sereno”. Esas cosas pueden estar presentes, pero no me dan la idea de cómo al menos quisiera yo morir.

Lo que dice Rahner quizá pueda dar mejor pista al respecto. Él nos habla de “autocompleción personal”, es decir, estar completo o completarse uno a sí mismo. Y eso luce mucho más razonable y accesible, pero además, coherente. Porque la muerte es, entre otras cosas, un *final*, y a lo que se aspira en muchos finales es a una *completación* de lo que finaliza. Un ejemplo de algo

contrario quizá pueda aclarar esto. Si resulta que nos ponemos a leer una novela muy interesante, y le faltan las últimas treinta páginas, es verdad que la lectura tiene que terminar en esa última página en que quedamos, pero de ninguna manera “completamos” la lectura. Hubo final, algo que se acabó, pero no hubo término de lo que veníamos siguiendo. O si vamos a un concierto y oímos una sinfonía que es en cuatro movimientos, y nos salimos cuando todavía está en el tercer movimiento. Hubo un final para nuestra estadía en el concierto, pero no se completó nuestra audición. Se perdió parte del sentido de estar allí. El sentido de asumir la propia muerte estaría entonces también en querer que ésta sea una suerte de ‘completación’ nuestra también. La culminación de una aventura, de un capítulo, una etapa. *Algo que se cierra completo*, al menos para la cuenta del mundo (la postrimería ya sería otra cosa, a cargo de Dios, su juicio, y su misericordia). Y en el esfuerzo de hacer ese algo, esa etapa, ese capítulo con cierre completo y magistral, se expresa no solo nuestra formación, sino nuestra libertad en una de sus mejores muestras.

Sin embargo, hay recelos con toda esta actitud, tan moral o estoica ante la muerte. Podría pensarse que, en una concepción elevada de la naturaleza humana –quizá innaturalmente elevada– se concibe a las personas más como espíritus que como simples seres de carne y hueso. El ideal de una muerte bella o ejemplar, que estuvo tan en boga durante el siglo XVIII (cuando se registraron tantos relatos *edificantes* de muertes de famosos como Johnson, Hume, y otros) tiene algo de artificial. Es como si se estuviera muriendo (y viviendo previamente a la muerte) bajo las cámaras de una película sobre nuestra vida. Falta allí la profundidad de una pobreza, la realidad de una sencillez y de una tristeza que son el patrimonio de toda muerte. Se ve la muerte con mucha espiritualidad, como si fueran espíritus, almas, quienes están muriendo. Y son personas, seres humanos, no simplemente almas (pues de hecho, las almas como tales no podrían morir). Ello entraña cierta contradicción y aún cierta mentira en todo este asunto de la “muerte ejemplar”. No digo con esto que no haya muertes ejemplares: las ha habido y muchas. Pero hay que tener cuidado con terminar esta vida haciendo un acto para beneficio de la posteridad. Ello puede ser inspirador. Recuerdo cuando niño, que leí en el

colegio sobre la muerte del emperador Nerva, que estaba muy debilitado en su final, pero en sus últimos segundos en este mundo se incorporó de su lecho de enfermo y dijo: “Un emperador debe morir de pie”. Eso me ha inspirado toda la vida. Aun si fue un acto un poco artificial, o forzado, o aun ridículo. Algo así puede inspirar la vida. Es “una bella muerte”, o como dicen los italianos, *un bel morir qui tutta*

Mas, a decir verdad, no está claro cómo hay que morir. Las recomendaciones de la religión son una cosa, pero el ánimo es libre para sentirse melancólico o abatido o inclusive molesto por todo este asunto. Morir es un trabajo difícil. Y muy poco nos ayuda en este camino, siempre solitario, de la propia muerte.

LAS DEFINICIONES DEL AQUINATENSE

Veamos algunas de las definiciones que nos da Santo Tomás con respecto al tema de la muerte. Una de las primeras cosas que nos dice es muy sencilla, pero de ninguna manera trivial: la muerte aparece como pérdida de la vida. En un segundo aspecto, nos dice que la muerte es la separación del alma y el cuerpo. Habría una correlación entre ambas definiciones. La *vida* que se pierde en la primera, es el *alma* que se separa en la segunda.⁶

Esta aliteración de la muerte con el cuerpo es curiosa, porque relaciona a la muerte con lo sensible y la materia. La materia de nuestro cuerpo, ya estando vivos, reacciona a la voluntad y deseos del alma, que le impone al cuerpo lo que ha de hacer, adonde ha de ir, y como moverse. Pero tan pronto el alma y sus partes (como la consciencia) están más inactivas, como cuando dormimos, el cuerpo asume precisamente la actitud que podría asumir en una suave muerte. Por otro lado, los mismos procesos de la muerte de incontables

⁶ Recuérdese al respecto que esa correlación también se observa en los mismos vocablos con que se nombran tanto la vida como el alma en algunas lenguas antiguas. Nuestra palabra *alma* viene justamente de *anima*, de donde procede también el verbo *animar*, y el sustantivo *animación*, que designan uno de los rasgos característicos de la vida.

personas nos muestran como experiencia común de ese trance que esas personas (= su ánimo, su voluntad, su carácter) desean vivir, seguir viviendo, pero sus cuerpos, sobre todo cuando están enfermos o cansados, desean ya el descanso y liberación de la muerte: que no sigan los músculos su agitación, ni el corazón su latir, ni el pecho su respirar. Desea el cuerpo su detención. Esa detención radical que es la muerte.

Volviendo a Santo Tomás, de lo dicho con respecto a este tema por él se derivan algunas consecuencias. Si la muerte es “privación de vida”, ello indica que la vida es más que la muerte, más perfecta que ella. La muerte sería defecto, algo que falta. Así como llamamos ciego a quien carece de vista, al humano que carece de vida lo llamamos muerto. La vida, como tal vida, es algo completo en sí, y más que la muerte. Esto choca con lo que se decía antes de la muerte como completación de la vida. Y es que, como decíamos hace unos párrafos, *terminar* algo no significa *completar* ese algo. Parecería que existe un “buen término” a muchas cosas que transcurren temporalmente, entre ellas la misma vida humana. Morir a los 78 u 87 años no luce un mal término. Pero morir a los 18 o a los 26 sí. Y se dice: “Tenía toda una vida por vivir”. Pero hay algo de absurdo en ello: ese joven nunca *tuvo* toda esa vida. Tuvo toda la vida que vivió hasta que la muerte la truncó. Unos viven más, otros menos. Pero lo paradójico es que el tiempo transcurre igual, un segundo a la vez, para todos. Algunos recorridos humanos parecen más terminados que otros. A veces pensamos que ciertas personas han debido haberse muerto mucho antes de lo que lo hacen, porque se convierten en peso o molestia para los demás, son un sacrificio. Pero quizá eso es lo que nos regala la existencia en esas personas: la ocasión de obrar un *acto sagrado* (que es lo que significa *sacrificio*). Pero estamos tan negados a esa idea, que la misma palabra “sacrificio” nos suena a fastidio e incordio.

Santo Tomás cuando hace consideraciones como las señaladas se refiere a todo ser vivo, no solo al hombre. Y por eso, cuando habla de la naturaleza, nos dice que ella se complace en la vida y rechaza la muerte. Pero aquí también habría cierta contradicción, a menos que podamos pensar que la naturaleza quiere estar contra ella misma. Porque la muerte como tal —el fin de los procesos naturales— es algo que está inscrito en la naturaleza. Es parte de

lo que son las cosas vivas. Las cosas vivas se distinguen justamente de las no vivas (como una roca, por ejemplo), porque, siendo vivas, pueden morir, y *van* a morir. La naturaleza, a lo más, trata de resistirse a la muerte, trata de potenciar y apoyar la vida. Pero la muerte está en ella como una necesidad. No es algo extraño, postizo, añadido a lo vivo. No: ella está inserta, inscrita, en lo vivo, como elemento diríase sustancial de ello.

Otra tercera forma de considerar el aquinate la muerte sería desde una instancia moral, y en ese sentido, la muerte es una ‘pena’ (en el sentido de castigo), y es ‘mala’. La muerte es además “la máxima imperfección”, y no solo priva al ser de una de sus formas de ser, que es el acto, sino que lo priva del ser mismo: el muerto *no es*. Un muerto es algo que no es; no es lo que era antes de morir. El sentido que debía tener, que debía acompañarle, como *ser*, lo ha perdido.

También nos dice Santo Tomás que la muerte es un *no-ser* al ser considerada como un mal, puesto que el mal mismo es un “non ens”. Y esto explica por qué no se la puede conocer bien, pues solo puede conocerse bien aquello que es, mientras que aquello que no es, no presenta nada para el análisis *positivo* de sus cualidades. Si se nos dice “Juan es ingeniero”, eso es algo: una afirmación que conecta a Juan con algo que sería el conjunto de los ingenieros. Pero si se nos dice “Pedro no es médico”, así sea ello verdad, no se nos dice nada concreto. Se desconecta a Pedro de un posible conjunto de los médicos, pero *no se lo conecta con nada más*.

Más curiosamente suena el aquinate cuando conecta a la muerte con otras categorías aristotélicas clásicas. Nos dice, por ejemplo, que la muerte carece de causa formal, y también de causa final, así como de causa eficiente, y le asigna causa meramente deficiente. Todas estas calificaciones negativas, aunque aclaran en mucho como “funciona” la muerte, hacen difícil concebirla como cosa en sí. Él la llega a llamar *Passio maxime involuntaria*. Y quizá la última palabra, ese adjetivo *involuntaria*, sea el elemento más fatal con respecto a la muerte.

Otro aspecto importante a tener en cuenta con respecto a las consideraciones de Santo Tomás acerca de la muerte, tiene que ver con algo muy evidente pero que no está de más resaltar: su visión sobre el tema es no solo

filosófica sino también teológica. De allí que, en algún momento, el tema se divide, y en un sentido habla de la muerte de los hombres y en otro de la muerte de Cristo. Y es que hay diferencias importantes entre unos y otro. Él ha destacado la cuestión involuntaria de la muerte, como hemos visto antes. Pero en el caso de Cristo, éste mismo destacó que nadie tomaba la vida de él, sino que él la entregaba porque quería hacerlo.⁷ La muerte de Cristo tiene un sentido especial diferente de la muerte de cualquier otro hombre. En este sentido, en una obra admirable, *Vida de Cristo*, el obispo Fulton Sheen nos insiste al comienzo de la misma en este principio: *cualquier otra persona vino a este mundo para vivir, mientras que Él vino para morir*. El sentido de la muerte de Cristo es justamente que Dios venga a morir por nosotros, y que venza la muerte con su resurrección. Sheen destaca que la muerte fue un tropiezo para Sócrates, (y quizá algo parecido podría decirse con respecto a muchísimas otras figuras magistrales de la historia) pero para Cristo la muerte fue la meta de su misión, y él lo dijo más de una vez, antes de morir y después también.

PARA CONCLUIR

Las ideas de Santo Tomás de Aquino sobre la muerte aplican, como hemos visto, varias de las categorías aristotélicas (causa eficiente, causa formal, causa material, etc.) al tratamiento de un problema humano que además es un problema teológico. En el caso de la teología, es importante lo señalado con respecto a la distinción de la muerte en Cristo y la muerte en el resto de los humanos.

Las preguntas que uno podría hacerse con respecto a lo que santo Tomás de Aquino piensa acerca de la muerte son muchas, pero algunas de las más elementales serían: ¿En qué difiere su pensamiento de los anteriores con respecto a ese tema? (por ejemplo, en qué difiere del pensamiento de San Agustín en eso). ¿Desde qué punto de vista trata el tema? (racional, teológico, existencial, moral, etc.) y ¿Cuáles son algunas de las conclusiones pertinentes

⁷ Jn 10, 18: “Nemo a me tollit animam meam, sed ego pono eam”.

acerca de dicho tema? Y muy importante: ¿Qué pensamos de su tratamiento a ese tema? ¿Haríamos un tratamiento así de otros temas parecidos o distintos? ¿Por qué? Y si no lo hiciera así, ¿Cuál sería la razón para esa negativa? Etc. Dejo pues aquí el tema, apenas tocado, pero más hollado para poder entrar a ararlo con preguntas, entrar a pensarlo con suficientes elementos para poder equivocarnos y esforzarnos en el camino a una desequivocación, o si fuéramos tan felices, alcanzar una corrección en esto. Pues solo empezando a hacer el trabajo es como se revela la utilidad de las herramientas que usamos en el mismo. Y llegado un momento, es posible que muchas de esas herramientas, conceptuales, sensitivas, racionales, las echemos por la borda, para ensayar o intentar otro tipo de aprehensión más genuina y auténtica. Quizá el momento en que mejor conoceremos sobre la muerte, será en el acaecimiento de nuestra propia muerte. Puede que sea un breve momento, y eso parecería incomodar la idea de un buen conocimiento, una satisfactoria experiencia con respecto a algo. Pero en realidad ese breve momento es suficiente para la muerte. Más allá de que las palabras que expresan lo que algo es y los hechos que nos hacen saber lo que algo es sean muchos o pocos, lo importante es que sean suficientes.

Interdisciplinares



LA ORIGINALIDAD Y EL PLAGIO EN LA INVESTIGACIÓN CIENTÍFICA

Ricardo M. Gil Otaiza¹

La aparición de la idea de *verdad* agrava el problema del error, pues cualquiera que se crea poseedor de la verdad se vuelve insensible a los errores que puedan encontrarse en su sistema de ideas y evidentemente tomará como mentira o error todo lo que contradiga su verdad.

Edgar Morin, Emilio Roger Ciurana y Raúl D. Motta
*Educación en la era planetaria*²

Introducción

Mucho se habla de plagio en distintos contextos, pero lamentablemente el vocablo ha perdido su fuerza por el mal uso que hemos hecho de él. Las palabras se desgastan, se ralentizan, se pierden en una infinidad de posibilidades que las alejan de su verdadera esencia. El *Diccionario de Lengua Española*³ define el plagio como “Acción y efecto de plagiar (o copiar obras ajenas)”, y al vocablo plagiar, como: “Copiar en lo sustancial obras ajenas, dándolas como propias”. Su definición es simple, ya que denota echar mano de obras de otros y hacerlas pasar como propias, o tomar fragmentos de las mismas sin la cita respectiva, desconociéndose así la denominada autoría. Ahora bien,

¹ Profesor e Investigador Titular (J) adscrito a la Facultad de Farmacia y Bioanálisis de la Universidad de Los Andes. Individuo de Número Sillón 5 de la Academia de Mérida. Miembro Correspondiente Nacional de la Academia Venezolana de la Lengua. Escritor y columnista de la prensa nacional. 34 libros publicados.

² Morin, Ciurana y Motta. (2003). *Educación en la era planetaria*. Barcelona: Gedisa Editorial, p. 29.

³ Real Academia Española (2001). *Diccionario de la Lengua Española*. Vigésima Segunda Edición. Madrid: Espasa, p. 1777.

¿todo debería ser considerado como plagio, sin matices, sin puntos medios y sin los necesarios encuentros? Es aquí en donde hallamos la complejidad del tema, ya que involucra diversas variables que se entrecruzan para articular así una densa red de interretroacciones, que hacen de la temática un “algo” no tan fácil de explicar, ni de demostrar.

Muchos argumentan que gracias a la tecnología (era digital) resulta mucho más fácil toparse con el plagio, pero soy un convencido de que, a pesar de los novedosos programas que nos permiten encontrar similitudes entre obras y autores, es hoy precisamente cuando más nos encontramos con grandes dificultades, ya que nos hallamos en un mundo interconectado, globalizado, digitalizado, en el que todo es posible, incluso echar mano de lo ajeno, por los sutiles que suelen ser los linderos del concepto de la originalidad. Ya he expresado en otros contextos, que la noción de originalidad se mece en una suerte de limbo, en virtud de que quienes publicamos en el ámbito académico (y en la literatura, u otras trincheras intelectuales) echamos mano de la larga tradición greco-romana.

No en balde la expresión “pararse sobre los hombros de gigantes”, atribuida a Bernardo de Chartres, no es otra cosa que el convencimiento absoluto de que partimos de lo ya explorado en el pasado, y que avanzamos en la conquista de nuevos territorios. Isaac Newton, haciendo alusión a su antepasado del siglo XII, expresó también, tres siglos después: “Si he visto más lejos, es poniéndome sobre los hombros de gigantes”. Ya ni siquiera se trata de un ejercicio de retórica, que implica, en todo caso, disquisición, ni tampoco de ejercicios (o especulaciones) de carácter filosófico, sino de cotejar todo aquello que dio pie a nuevas interpretaciones, a interesantes aproximaciones y a novedades epistémicas. En la ciencia, sobre todo, siempre habrá un ejercicio o una práctica que implica fungir de enanos montados sobre los hombros de gigantes, ya que la incertidumbre propia de la verdad nos lleva por oscuros territorios, que solo podemos atisbar desde las alturas de lo ya conocido y trajinado.

De la originalidad y el plagio en la investigación científica

Lo original, en todo caso, y no me canso de repetirlo, es una suerte de limbo, ya que toca tangencialmente lo conocido, lo que nos impele a colocar dicho vocablo entre comillas, con sutileza y cuidado, no vaya ser que nos topemos con atavismos, paradigmas perdidos, tradición oral y escrita. No en vano, toda investigación, nos lo dice el método científico, implica desentrañar antecedentes, bases epistémicas, filosóficas-ontológicas y metodológicas. Es decir, nos impele a que hablemos de quienes ya recorrieron los mismos caminos, y les hacemos secuenciación, indagación y seguimiento, hasta alcanzar inusitados horizontes, sin dejar de lado los sustentos. Ya que menciono a los paradigmas, no nos podemos olvidar del filósofo de la ciencia Tomas Kuhn, quien en su obra *La estructura de las revoluciones científicas*⁴ lo dejó meridianamente claro, al señalar que son grandes marcos de referencia que pueden servir de modelos a seguir en el trabajo científico. Parafraseando sus palabras, es una suerte de prácticas, así como de saberes, que van a definir a una disciplina científica.

Si bien, no hay unanimidad en torno del concepto de paradigma, y muchos echan mano de él para referirse a cuestiones muy distintas, lo que sí tenemos más o menos entendido, es que ese conjunto de “saberes y disciplinas” son fundantes a la hora de establecerse los límites entre lo conocido como verdad, y lo que solemos pensar que pueda serlo, y esto es importante cuando caemos en cuenta de que los paradigmas no son eternos ni definitivos, que pueden ser sustituidos y cambiados, pero que siempre quedarán como una suerte de sedimento que realimenta a modo de bucle recursivo las nuevas nociones científicas. Esto, por supuesto, trae consigo la necesidad de poner en duda lo establecido, de tal forma que sean esos supuestos los que nos orienten en la con-

⁴ Kuhn, T. (1971). *La estructura de las revoluciones científicas*. Traducción de Carlos Solís Santos. México: Fondo de Cultura Económica.

secución de nuevos peldaños que nos aproximen a la “verdad” como posibilidad, pero jamás como absoluto. La ciencia, en todo caso, es la orquestación de múltiples elementos, que entrelazan de manera sutil (y a la vez categórica) la noción de la realidad en toda su vastedad. Nadie, mucho menos el científico, por ser artífice del método (y del arte de la mayéutica), podrá arrogarse ser el dueño de la verdad como categoría filosófica absoluta, porque ella escapa de sus manos en una suerte de noria que podría hacerse infinita.

Visto el panorama, el tema de la originalidad y del plagio en el contexto de la ciencia, camina por un desfiladero, se mece en el vacío, zigzaguea aquí y allá hasta perderse en la nada. Los hombres y las mujeres del siglo XXI traemos a cuevas certezas e incertidumbres frente a la realidad de lo humano y de lo planetario, y esto posibilita que nuestro pensamiento se haga complementario en un intento por dar respuestas a la multiplicidad de experiencias que conforman el vivir. El pensador del siglo XXI se enfrenta así al reto de crear certezas en donde solo hay oscuridad; de generar la episteme en medio de la duda atávica, que lo impele a seguir en la búsqueda de su “razón” y en (pretender) dar respuesta a su propio desvarío.

En todo caso, se hace imperante que las nuevas generaciones de niños y jóvenes se acerquen a la ciencia y al método sin los atavismos propios de la ignorancia, o el miedo a lo desconocido, sino con la esperanza de hallar el camino para su felicidad, y la de todos los seres que habitamos el planeta. Desmitificar el hecho científico, es el trecho más corto para hacer de los noveles investigadores, personas ganadas a una actividad que los complementa en sus diarias observaciones empíricas. En otras palabras: una manera de entender a plenitud el día a día y sus referentes ontológicos. Cruzar así las fronteras entre lo original y lo que no lo es, que haga aflorar el ominoso fantasma del plagio, resulta a todas luces complejo, ya que conjunta miradas, posturas, visiones, cosmogonías, cosmovisiones y hechos que consideramos inamovibles y eternos.

El plagio es un hueso duro de roer. Casos hay, en la jurisprudencia universal, que han trasvasado las barreras de lo inaudito, cuando se ha pretendido

certificar un hecho de esta naturaleza. Y así lo ha sido, por esos sutiles territorios de los que hablara líneas arriba, que permiten la confluencia de lo posible y de lo inaceptable. En la ciencia (como en el arte) no son escasas las coincidencias, las causalidades complejas, el cruce de hilos sutiles que hace realidad el que personas distintas, en contextos antagónicos desde lo científico y lo cultural, se acerquen a un mismo hecho fenoménico y lleguen a similares planteamientos y conclusiones. Las ideas flotan en el aire: el ciberespacio y las tecnologías digitales hacen posible hoy, como jamás se hubiese podido sospechar, el que todos estemos enterados de todo, el que nada se escape a la mirada y al escrutinio desde múltiples flancos e iguales procedimientos.

Lo he dicho en otros espacios: nada hay nuevo bajo el sol. Si bien en literatura y en arte se parte muchas veces de la (¿falsa?) premisa de que nada hay dicho al respecto, bajo cuyo precepto no es posible conjurar los demonios ni las tentaciones de la originalidad como concepto absoluto, en un mundo relativista como el nuestro (una antinomia del tamaño del océano), en la ciencia no es posible, ya que un hecho lleva necesariamente al otro, y en una larga cadena de aciertos y desaciertos, de avances y retrocesos, y de tangencialidades a veces encubiertas, se recorre el camino del método como si de una receta se tratara (cerrando eso sí toda posibilidad de abrir nuevos surcos que nos aproximen a una alícuota de la anhelada verdad). El hallazgo es compartido entre el pasado y el presente, aunque nos agarremos de él como si de nuestra propiedad se tratara. Los descubrimientos de Albert Einstein en el campo de la física teórica deben mucho a sus antecesores, razón por la cual él jamás negó sus influencias ni sus referentes, sino que miró hacia adelante y caminó sobre los hombros de los gigantes del pasado (Copérnico, Galileo Galilei, Isaac Newton, entre muchos otros). En otras palabras, sus hallazgos están soportados por los paradigmas del pasado, cuyas visiones y notables errores (por supuesto) lo llevaron a empinarse por encima de su propia realidad histórica hasta desvelar nuevos horizontes.

¿Existe el plagio, entonces?, será la lógica duda de parte de quienes me siguen hasta ahora. Yo les digo que sí, pero no como un hecho absoluto, a menos que quitemos el nombre del autor de un artículo o de un libro, y pongamos el nuestro (cuestión que se ha dado por cierto en varios contextos regionales). Yo mismo, quien esto planteo, he sido víctima de situaciones como las señaladas, y me he quedado con un ingrato sabor no exento de una amarga frustración. En el campo de la ciencia, y como parte del mundillo académico, las apetencias de los hallazgos ajenos son inocultables. No hay un mundo más retorcido que el nuestro, y lo digo yo que lo he recorrido y sufrido durante años.

Al comienzo les decía que el vocablo “plagio” está manoseado y desgastado, y lo afirmé porque se le utiliza incluso cuando no es válida su impronta, de allí que haya perdido fuerza y carácter, amén de credibilidad. Se le utiliza, por ejemplo, para significar frases hechas, lugares comunes, datos conocidos, modelos desgastados, teorías manoseadas y hasta informaciones difundidas en la *Web*. Se le utiliza para significar verdades de Perogrullo, datos asequibles, narrativas leídas desde antiguo, secuencias lógicas cuyos destinos están al alcance de todos, interpretaciones de lo dicho por otros, lecturas entre líneas, casos revisitados y hasta lecturas compartidas. Se le utiliza para desacreditar, mas no para hacer justicia. Se le utiliza para dejar sobre los otros máculas, dudas, sombras y resquemores, a sabiendas de que la originalidad, como queda dicho, es un concepto tan abstracto y obtuso, que deberá ser revisado a la luz de nuestro mundo signado por las interretroacciones, que nos permiten avanzar y regresar a lo andado, como quien recoge sus pasos, pero jamás sus huellas.

El plagio en el mundo occidental está señalado como algo antiético, es decir, contrario al bien común (o al bien vivir), y comparto esta visión. Pero no todo es plagio, de allí las secuencias anteriores. A veces se cometen inadvertencias metodológicas y normativas que llevan a sus ejecutantes al ominoso territorio de lo prohibido, y nos corresponde a quienes somos testigos de ellas, señalarlas y corregirlas sin caer en la descalificación. En otras palabras:

hay quienes “plagian”, entre comillas, no me canso de apuntarlo, por ignorancia de las más elementales normas de la escritura, o del propio método científico, y no necesariamente de manera deliberada o criminal (para utilizar un término del que echa mano el derecho penal). Hay quienes parten de las ideas de los otros y esto no puede ser señalado como plagio, en términos absolutos, o *per se*, ya que la ciencia es un continuum, una larga cadena de actos distanciados en el tiempo y en el espacio. Lo ideal, lo ético, lo plausible es que quienes tomen ideas ajenas para darles continuidad y término, señalen sus fuentes y si no lo hacen, quienes fungen como árbitros, tutores, directores, editores, etcétera, lo detecten y corrijan para evitar el daño moral y autoral a terceros, y de esta manera la cadena, a modo de bucle recursivo, se realimente dando como resultado hallazgos y conocimiento. Ergo, lo que solemos llamar como la episteme.

El trabajo científico es metódico, sistémico, consecuente en distintas direcciones (hacia atrás y hacia adelante, y viceversa), lo que trae consigo la necesidad de echarse mano de lo que otros han trajinado en el mismo campo, o en áreas afines ayer y hoy. Entiéndase como el “ayer”, no necesariamente al pasado remoto, sino a etapas precedentes, lo cual explica las novedades en ciencias no tan antiguas, e incluso posmodernas.

La interdisciplinariedad y la transdisciplinariedad le imprimen al hecho científico contemporáneo visos de trabajo mancomunado, cuyos ejes transversales escapan al campo de la ciencia como tal, y se internan en territorios anteriormente vedados a la misma, como el arte, la literatura, la religión, la filosofía y el conocimiento empírico. Todo esto, como se ha de suponer, complejiza la noción del denominado plagio, para internarse en los densos intersticios de la interculturalidad, la intertextualidad, la mancomunidad de saberes y hasta en el salto cualitativo de uno a otro campo, sin que se hallen los referentes fácticos de la propiedad intelectual de los conocimientos que son de todos, y al mismo tiempo de nadie en particular.

La *Web*, las redes sociales, y la tecnología digital en su conjunto, hacen posible que todo esté a la mano del experto y del lego cuando lo requieran, y

los límites se los pone quienes acceden a ellas, o sus innatas capacidades. Por lo cual, la noción de plagio académico se hace multivariable, imposible de distinguir en sus más recónditos hilos, hasta perderse en una suerte de nube que hace de él un “algo” deletéreo, imposible de asir y de fragmentar en sus más minúsculos componentes y especificidades.

Sobre la base de lo expuesto, se hace perentorio redefinir la noción del plagio en todas sus vertientes, y de manera particular en el campo del trabajo académico y científico. La certeza de que se trata de un absoluto debe ser redimensionada a la luz de un mundo relativista, en el que todo es posible, incluso lo imposible y lo inaudito. Nos corresponde a quienes trajinamos el método científico estar atentos frente a las desviaciones del sistema, ya que pudieran generar crisis y daños a los otros. Por otra parte, nos corresponde a quienes hacemos carrera académica, echar mano de una ética que incluya nuevas posibilidades en un mundo que se ha hecho digital, virtual e inasible desde lo físico, que ha roto para siempre con las contenciones propias de áreas, que fueron hasta hace poco cotos cerrados para élites e iniciados.

Las herramientas tecnológicas que están a la mano de los investigadores y de sus guías, pudieran ayudar en la álgida tarea de detectar copias, fraudes, hurtos y negaciones de los derechos autorales de los otros, pero no son la solución total a una problemática que se complejiza en la medida en que se hace más tecnológico el mundo, y cuando se pone a la disposición de todos información y conocimiento que es propiedad de la humanidad, cuando la información y los saberes saltan los muros de los claustros y se escapan de las manos de sus artífices para hacerse parte y todo de una ciencia global.

Reflexiones finales

En definitiva, no me canso de repetirlo, no hay científicos, académicos ni autores eugenésicos, es decir, que se hagan a sí mismos, sino que todo es un continuum, una larga cadena de aciertos y de errores, de avances y de regre-

siones, que han hecho de la ciencia un territorio de tanteo, de búsqueda permanente de una verdad que se hace esquiva y que muchas veces jamás se presenta ante nosotros. Creernos dueños absolutos del conocimiento que generamos, o que emerge de nuestros denodados procesos científicos, amén de un craso error de perspectiva, es una mala premisa, ya que pertenece a quienes lo transiten, a quienes se acerquen para hacerlo suyo desde nuevos atisbos y vertientes. Visto así, la noción de plagio y de la originalidad deberá redimensionarse para estar en consonancia con los tiempos presentes, en los que el acceso a la multidimensionalidad del saber es instantánea, a la velocidad de impulsos que navegan en realidades virtuales, pero que han sustituido a la vida tal y como la conocíamos.

Les corresponderá a los centros de investigación, a los docentes, a los estudiantes, a los investigadores, a los tutores y a los editores de revistas científicas, acercarse sin tabúes a las nuevas nociones de lo que se entiende por originalidad y plagio, que distan mucho de las que conocimos hasta hace poco, lo que nos permitirá echar a andar los procesos sin atavismos, sin preconcepciones, con la mirada muy clara y atenta para reorientarlos, para que no se erijan en máquinas demolidoras de talentos, de trabajos ni de hallazgos ajenos, sino promotores de talento y de creatividad, y que los datos sean referenciados bajo criterios éticos y metodológicos adecuados, pero sin perderse de vista la pluridimensionalidad del hecho científico y académico, su reconocida ambigüedad predictiva, sus densa urdimbre de variables, así como también su realidad anclada a una nueva realidad: un mundo impredecible e incierto que avanza hacia derroteros insospechados.

La originalidad y el plagio son, pues, un binomio, dos caras de una misma moneda, el haz y el envés de procesos que buscan la emersión de la episteme, pero que tienen qué vérselas con la complejidad de lo humano, de su atávica ambivalencia, de su cruda realidad, que lo empujan a crear y a intentar descubrir lo inasible en medio de la oscuridad de la noche de los tiempos. Y también, a seguir adelante a pesar del error presente en toda indagación, y en todo intento por hallar una verdad que por ideal es también incierta.

Epílogo“...a un hombre interiormente libre, y escrupuloso, se le puede destruir, pero no se puede hacer de él ni un esclavo ni una herramienta ciega”⁵.

⁵ Einstein A. (2008). *Mi visión del mundo*. Barcelona: Fábula Tusquets Editores, p. 2004.

INFORMACIÓN GENERAL



NORMAS EDITORIALES DE LA REVISTA DIKAIOSYNE Y CRITERIOS DE EVALUACIÓN

En el arbitraje se recurre a evaluadores externos a la institución editora de la Revista y se usa el método *doble ciego* (el árbitro no sabe a quién evalúa ni el autor sabe por quién es evaluado).

La calificación de los artículos es de: excelente, bueno, regular, deficiente. Aplican solamente los artículos cuyos ítems sean de ‘excelente’ y ‘bueno’ sobre los siguientes aspectos:

1º) Relevancia del tema. 2º) Dominio, originalidad y solidez en la interpretación. 3º) Estructuración lógica del discurso. 4º) Análisis crítico y coherencia argumentativa. 5º) Estilo. 6º) Redacción y ortografía. 7º) Documentación bibliográfica. 8º) Éxito o logro en el propósito comunicativo.

Instrucciones a los autores

- 1) El editor se reserva el derecho de hacer modificaciones tipográficas a fin de que la Revista conserve su uniformidad en la presentación definitiva.
- 2) Los artículos deben ser *inéditos* y poseer *originalidad*. Su extensión no debe exceder de 25 páginas (tamaño carta, a doble espacio, en letra Times New Roman, tamaño 12, alfabeto tradicional), observando los criterios de forma y contenido para la elaboración de artículos científicos.
- 3) El artículo debe contener:
 - a) Nombre completo del autor, institución a la cual pertenece, dirección postal y electrónica, y una breve reseña curricular.
 - b) Título, resumen y palabras clave, todo ello, en español e inglés.
 - c) Resumen y abstract en un máximo de 150 palabras cada uno.
 - d) Palabras clave un máximo de 5.
 - e) Las citas textuales deben ser estrictamente necesarias para fundamentar los argumentos. Van con sangría derecha e izquierda si exceden de 4 renglones.
 - f) La elaboración de las referencias bibliográficas deben hacerse según el método tradicional, en el siguiente orden: Apellido(s) y nombre(s) del autor (separados con coma [,]), título de la obra, institución editora, ciudad, país y año de publicación.
 - g) Divisiones y subdivisiones (si las hay) en números arábigos.
 - h) Las citas en otros idiomas (griego, latín etc.), deben estar traducidas a continuación dentro del texto o en nota al pie.
 - i) Lugar y fecha de la elaboración del artículo.

Enviar el artículo en formato de documento (doc, odt o rtf) adjunto a los siguientes correos: Prof. Margarita Belandria: belandria@gmail.com
Prof. Mayda Hočevár: mayda.hocevar@gmail.com

ÍNDICE ACUMULADO

DIKAIOSYNE N° 1

José M. Delgado Ocando

Hacia una concepción postmoderna del Derecho.

Luz Marina Barreto

La fundamentación de la cooperación desde la teoría de la decisión racional: la constitución de la ética reflexiva.

Ana Julia Bozo de Carmona

Hacia una teoría del Derecho postmoderna.

Roque Carrión Wam

La cultura jurídica como expresión del malestar finisecular: Modernidad vs. Postmodernidad.

Pedro Barbosa de la Torre

El criterio filosófico de la verdad.

Lorenzo Fernández Gómez

Otra lectura sobre los derechos humanos.

Mayda Hočevár

El sentido de la filosofía del derecho en la actualidad.

Pompeyo Ramis Muscato

Los principios universales del Derecho.

Mauricio Navia

Ética y Estética.

Lionel Pedrique

Consideraciones de M. Heidegger sobre la época actual como expresión del estado de abandono del ser.

Elías Capriles Arias

El nihilismo pseudo-postmodernista vs. La verdadera postmodernidad.

Héctor Tabera

Filosofía del Derecho y justicia social.

Lino Rodríguez Arias

El comunitarismo en el mundo de hoy.

Andrés Eloy León Rojas

Subdesarrollo, sistemas y justicia distributiva.

Alberto García Müller

Marco jurídico de la economía solidaria.

Carlos Durand

La costumbre jurídica india como sistema de Derecho.

Hermann Petzold Pernía

El problema de la subsunción y la argumentación jurídica.

María Petzold

Los tópicos jurídicos ¿medios para evitar la rigidez del derecho positivo?

Laura García Leal

Algunas reflexiones sobre la decisión judicial y su motivación.

Swing Olivares

Decisiones judiciales ¿generadoras de cambios jurídicos sociales?

Flor Ávila

El amparo constitucional y su efectividad en el fortalecimiento del derecho social.

Ronald Chacín

La política del trienio adeco y la Democracia unidad de Lijphart.

Juan Carlos Morales

Bases teórico-doctrinarias y filosóficas de la integración latinoamericana.

Ivonne Parra

El presidencialismo en Venezuela. Efecto sobre la legitimidad y estabilidad democráticas en el país.

María Inés Arias de Rincón

Consideraciones sobre la informática jurídica documental.

Gladys Rodríguez

Bases de datos y su protección legal.

Miriam Rincón de Maldonado

Condiciones para la instauración de la poliarquía en la Venezuela post-pérez-jimenista.

DIKAIOSYNE N° 2

Luz Marina Barreto

La reflexión ética y la constitución de una cultura política orientada al entendimiento.

Margarita Belandria

Estructura ontológica del sujeto práctico kantiano

Elías Capriles Arias

El anarquismo lógico y político de Antístenes en el hilo de Ariadna de una antigua tradición soteriológica.

Mayda Hočevár

Ética y modernidad.

Rómulo Perdomo Márquez

La ética de la nueva era.

Pompeyo Ramis Muscato

Actitud de Bartolomé Xiberta ante la Filosofía.

Pompeyo Ramis Muscato

Traducción: ¿Qué es la filosofía? de Martín Heidegger.

José Antonio Ramos Pascua

¿Positivismo débil o exhausto? El positivismo jurídico institucionalista de D.N. MacCormick y O. Weinberger.

DIKAIOSYNE N° 3-4

Luz Marina Barreto

Bioética y Derecho

Margarita Belandria

Reflexiones acerca de la enseñanza de la lógica en los estudios jurídicos.

Carlos Casanova

Filosofía primera y otros modos de discurso en Aristóteles.

Carlos Casanova

La Universidad como espíritu de un pueblo.

Ramón Jáuregui

Filosofía y ciencia.

Pompeyo Ramis Muscato

Notas sobre el valor antropológico de la filosofía medieval.

Andrés Suzzarini

Profesores y filósofos.

Jesús Rondón Nucete

El proceso constitucional durante las dictaduras andinas.

Eduardo Vásquez

La metafísica de Kant.

DIKAIOSYNE N° 5

Margarita Belandria

Ley moral e imperativo categórico en la doctrina ética kantiana.

Carlos Casanova

La Universidad en Peligro.

Ramón Jáuregui

Simón Rodríguez y la Sociedad Republicana.

Marco Ortiz P.

Terminología platónica en la diferenciación entre “disputa” y “discusión”.

Malín Pino de Casanova

El Derecho y la posmodernidad (o lo jurídico, el mal y el sentimiento trágico de la vida).

Pompeyo Ramis Muscato

Un caso de “ius naturae” en el Derecho Político.

Eduardo Vásquez

Estado, Cultura y Escuela.

Peter Fitzpatrick

La juridicidad primitiva: las ficciones freudianas y los orígenes del Derecho.

(Traducción: Mayda Hocesvar y José Antonio Ramos Pascua).

Hercilia López

Jian Qing, viuda de Mao: una furia hecha de gritos.

Margarita Belandria

Algunas ideas para la reforma universitaria.

Juan Mendialdua

El deber ser de la Universidad.

DIKAIOSYNE N° 6

Alberto Rosales

Heidegger y la pregunta por el ser.

Marco Ortiz Palanques

Los diferentes argumentos usados en Platón contra los sofistas.

Pompeyo Ramis Muscato

Al estilo de un gran epígono.

José Rubén Sanabria

Ética y postmodernidad.

Yoleida Vielma Mendoza

La persona humana como realidad ontológica del derecho.

Margarita Belandria

Elementos de la metafísica kantiana en los que se funda el derecho.

Ludwing Feuerbach

Historia de la filosofía moderna, lecciones VII y VIII. (Traducción de Eduardo Vásquez)

Belkis Rojas

De naturaleza sangrina.

Carlos Casanova

Sobre el ingreso a las universidades y otros problemas del sistema educativo venezolano.

Roque Carrión W.

Reorganización de los estudios universitarios de Derecho.

Alberto Rosales

“El final de la filosofía” (Recensión).

DIKAIOSYNE N° 7

Carlos Casanova

Una visión platónico-aristotélica de la interpretación jurídica.

Roque Carrión W.

Sugerencias para la reforma radical de la administración de la autonomía universitaria.

Marco Ortiz Palanques

El problema de la verdad en el Protágoras histórico y el establecimiento de la *techne* retórica.

Milagros Otero Parga

El derecho, una realidad cambiante.

Malín Pino de Casanova

¿Hacia un nuevo modelo médico? (o de las dimensiones de lo humano en los nuevos paradigmas médicos).

José Antonio Ramos Pascua

Derecho y Moral una necesidad recíproca.

Margarita Belandria

Ética y condición humana.

Rowina Hill

El retorno de la diosa.

Ronald Skinner Montes de Oca

Actualizando a Vitruvio: una visión y un modelo.

Ludwing Feuerbach

Historia de la filosofía moderna: Lección XV
(Traducido del alemán por Eduardo Vásquez).

DIKAIOSYNE N° 8

Francisco Carpintero Benítez

Tomás de Aquino ante la ley natural.

Ramón Jáuregui

Ética y Religión.

Marco Ortiz Palanques

Las Siete Partidas de Alfonso X “El Sabio” como instrumento legitimador.

Pompeyo Ramis Muscato

Un Tratado Clásico de Sociología.

Andrés Suzzarini Balao

Reflexiones para una reforma universitaria.

Margarita Belandria

El concepto platónico de justicia.

Ludwing Feuerbach

Historia de la Filosofía Moderna: Lección XVI.

Pascual Mora

Antiesayo para entrar y salir de las Nuevas Tecnologías de Información y Comunicación (Oportunidades y desafíos a la educación).

DIKAIOSYNE N° 9

Mayda Hočevár

Finalidad y paradojas del comunismo platónico.

Marco Ortiz P.

El concepto de rey, reino y territorio en las «Siete Partidas de Alfonso X “El sabio”»

Eduardo Vásquez

La razón en la filosofía.

Margarita Belandria y Andrés Suzzarini

La Lógica en el Derecho.

Margarita Belandria

El saber en peligro.

Alexis Márquez Rodríguez

La crisis venezolana.

Alexis Márquez Rodríguez

Las cuatro patas de la dictadura.

Martín Heidegger

¿Qué es metafísica? (Traducción de Pompeyo Ramis)

DIKAIOSYNE N° 10

Ángel Alonso Salas

La historia interminable del mito.

Elías Capriles Arias

La vía del medio y la gran perfección.

Ronald Chacín

Algunas notas sobre la teoría de la interpretación judicial de Carlos Cossio.

Alexis Márquez Rodríguez

Autonomía universitaria y revolución.

J. Pascual Mora

La Universidad, una mirada desde la filosofía.

Gladys Portuondo

Comentarios sobre el (los) significado(s) de la apercepción trascendental de las categorías de I. Kant.

Javier Gómez Navarrete

El conocimiento para los Mayas.

Marco Aurelio Ramírez

Los nexos poéticos de los poemas mayores de San Juan de La Cruz.

DIKAIOSYNE N° 11

Gilberto Castrejón

El erotismo como experiencia vinculada a lo sagrado.

Teresa Espar

Laberintos de sabiduría: entre la razón y el mito.

Javier González y Margarita Belandria

Hacia una noción de “globalización”.

Drina Hočevár

Filosofía, semiótica y ritmo.

Rebeca Maldonado

Más allá del pensamiento determinante, el pensamiento reflexionante.

J. Pascual Mora

La muerte como imaginario social: una mirada de la modernidad a la postmodernidad cultural.

Edilio Peña

El impacto de la ideología y la política en la cultura y el arte de la América Latina.

Pompeyo Ramis Muscato

Ontología de la trascendencia.

Andrés Suzzarini

Sentido de una reforma general de la educación.

Alexis Márquez Rodríguez

Los personajes femeninos en las novelas de Alejo Carpentier.

Laurencio Zambrano

Gobernabilidad y constituciones (de la colonización a la emancipación).

DIKAIOSYNE N° 12

Javier González

La nueva concepción de la Ley en la Constitución venezolana de 1999.

Aidaliz Guarisma Mérida

La justicia, ¿una virtud necesaria?

Joaquín Herrera Flores

Derechos humanos, interculturalidad y racionalidad de resistencia.

Drina Hočevar

El estado de apertura (erschlossenheit) y la esencia del lenguaje.

Ramón Jáuregui

El problema de la libertad.

Malín Pino

De la violencia a la retórica en la construcción de la civilidad (o de los espacios prepolíticos a los espacios deliberativos).

Martín López Corredoira

Contra la democracia.

Milagros Otero Parga

Un punto de vista práctico sobre el Derecho.

Carlos Parodi Remón

El Derecho en Antígona, ¿Natural o Positivo?

Andrés Suzzarini Balao

Por la democracia.

Eduardo Vásquez

La ciencia según Hegel.

Yoleida Vielma Mendoza

Responsabilidad civil y responsabilidad moral.

Hacia una responsabilidad civil más objetiva.

DIKAIOSYNE Nº 13

Ángel Alonso

La labor del filósofo .

Martín López-Corredoira

Castigo y derecho sin libre albedrío ni responsabilidad.

Pascual Mora

De los metarrelatos a la "muerte de los intelectuales".

Gustavo Víctor Ramírez

La creatio ex nihilo y sus implicaciones fenomenológicas en Levinas.

Pompeyo Ramis Muscato

¿Qué significa meditar?

Eduardo Vásquez

Sobre la violencia: orígenes y antídoto.

Leonardo Arellano

Louis Kahn: filosofía, arte y arquitectura

Luz Varela

La oligarquía venezolana en el siglo xxi: del estereotipo al anacronismo.

André Maurois

El arte de pensar (Traducción de Pompeyo Ramis).

Josef Simon

Friedrich Nietzsche (1844-1900) (Traducción de Luisa Meyer).

DIKAIOSYNE Nº 14

Belkis Cartay

La Naturaleza: objeto o sujeto de derechos.

Gilberto Castrejón

Acerca de la racionalidad científica: Feyerabend y los límites de la argumentación.

Ronald Chacín

El embrión es vida humana.

Martha De La Vega

Ética y política: las consecuencias prácticas de la modernización en la óptica de una acción comunicativa .

Margarita Belandria y Javier González

La libertad de expresión: de la doctrina a la ley.

José Pascual Mora

Globalización y 'Glocalización' frente al debate postmoderno.

Carlos Parodi

El Derecho en «El Alcalde de Zalamea».

Teresa Espar

La palabra y su universo de sentido.

Drina Hočevar

Procesos existenciales en el ritmo de la poesía.

Karl Löwith

Mi vida en Alemania antes y después de 1933

(Presentación y traducción de Eduardo Vásquez).

DIKAIOSYNE Nº 15

Belandria, Margarita y González, Javier

Fundamentos axiológicos de la libertad de expresión.

Carpintero Benítez, Francisco

Voluntad, ausencias, y normas: el sustrato histórico del positivismo en el Derecho.

Casanova Guerra, Carlos

Nominalismo jurídico, escolástica española y tradición.

Hočevar, Mayda

El primer principio de la razón práctica en la teoría de la ley natural de John Finnis.

López de Cordero, Mery

El derecho a una educación integral de calidad, ¿utopía o posibilidad?

Peña, Edilio

La muerte de la imagen.

Portuondo, Gladys

Karl Jaspers: autorreflexión y 'existenzerhellung'.

Ramos Pascua, José Antonio

Derechos humanos y positivismo moderado.

Ramis Muscato, Pompeyo

De la libertad y sus apariencias.

Rivara Kamaji, Greta
Pensamiento y vida: la 'guía' zambraniana.
Alcaraz Ariza, María Angeles
Las mujeres en la ciencia de la salud.
Arellano, Leonardo
Cultura arquitectónica y crisis de la contemporaneidad.
Roberto Walton
Homenaje al filósofo venezolano Alberto Rosales.

DIKAIOSYNE Nº 16
Grave, Crescenciano
Naturaleza, carácter y violencia: derivas a partir de Schopenhauer.
Maldonado, Rebeca
Sobre la posibilidad de un fundamento analógico y simbólico. Ensayo de hermenéutica analógica.
Parra Tapia, Ivonne
Consideraciones biojurídicas sobre la vida en el embrión humano.
Rensoli Laliga, Lourdes
La Europa unificada según Leibniz: irenismo y política.
Seoane C., Javier B.
Repensar el "dilema" comunitarista-liberal en Venezuela.
Suzzarini Baloa, Andrés
Una introducción a la doctrina platónica del alma.
Terán Pimentel, Milagros
De vuelta al Tribunal
Vielma Mendoza, Yoleida
Discusiones en torno a la reparación del daño moral.
Pérez Lo Presti, Alirio
El giro en la obra de Milan Kundera: un reflejo de la contemporaneidad.
Salazar Morales, Teresa
Aproximación histórica sobre el consumo de drogas en Venezuela.

DIKAIOSYNE Nº 17
Belandria, Margarita
Venezuela, ¿un Estado de Derecho? (Venezuela. A State of Rule of Law?).
Brand, Isabel (de)
Una Aproximación al Léxico del crimen y la pasión en Medea y Phaedra de Séneca. (An approach to the speech of crime and passion in Seneca's Medea and Phaedra).
González González, George
Relación entre la Iglesia y las Fuerzas Armadas.

(Relation between Church and Armed forces).
Márquez Rodríguez, Alexis
Sobre el arte diabólico de la tortura. (Regarding the diabolical art of torture).
Mora García, Pascual
Hermenéutica crítica de la historia del tiempo presente: la invención de la tradición en la 'revolución bolivariana'. (Critical hermeneutics of present time history: the invention of tradition in 'bolivarian revolution').
Quintero Moreno, Rafael
En torno al principio del "iura novit curia". (Concerning the "iura novit curia" principle).
Ramis Muscato, Pompeyo
Experiencia del conocimiento. (Experience of knowledge).

Suzzarini Baloa, Andrés
La doctrina platónica del alma en el diálogo el Fedón. (The platonic doctrine of the Fedón's soul).
Vielma Mendoza, Yoleida
Importancia jurídica de valorar el daño a la persona. (Legal importance to value the damage to the person).
López Saco, Julio
Psicopatologías en la Grecia antigua a través de sus mitos. (Psychopathology in ancient Greece through myths).
Angola Heredia, José Tomás.
Recensión sobre 'Los Juristas del Horror', de Ingo Müller.

DIKAIOSYNE Nº 18
Bozo de Carmona, Ana Julia
¿Por qué democracia? Referencia a los derechos humanos y a la ciudadanía. (Why democracy? Reference to human rights and citizenship)
Calvo González, José
Libertad de expresión y 'libertad cómica' (Free speech and 'comical liberty').
Hočevár González, Mayda
La justicia según J. Finnis (Justice according to John Finnis).
Lizaola, Julieta
El lenguaje sagrado y su escritura (*The sacred language and its writing*).
Meabe, Joaquín E.
Acerca del carácter coactivo de la metanastasis en Tucídides (On concerning to compelling nature of Thucydides' metanastasis).
Mora García, José Pascual

Apuntes para una filosofía crítica de la historia regional (Notes for a critical philosophy concern to the regional history).

Ortiz Palanques, Marco

Competencia política partidista en los textos de Simón Bolívar (julio 1811 - julio 1815)

(The defender political competition in the Simon Bolivar's writings (july, 1811 to july, 1815).

Pavó Acosta, Rolando

Fundamentación socio-jurídica de los procesos normativos (Social and juridical reasoning about the normatives changes).

Portuondo Pajón, Gladys Leandra

Filosofía y psicopatología en Karl Jaspers: los entramados de la existencia (Philosophy and psychopathology in Karl Jaspers: the studworks of the existence).

Suzzarini Baloa, Andrés

La doctrina platónica del alma en la "República" (The platonic doctrine of the soul in the "Republic" dialogue).

Terán Pimentel, Milagros

Una aproximación a la concepción romana del Derecho (An estimate study to the roman concept of law).

Pérez Lo Presti, Alirio

Lo dionisiaco y lo apolíneo en Don Juan Tenorio (The dionysiac and the apolline in Don Juan Tenorio).

DIKAIOSYNE Nº 19

De la Vega, Marta

Ciudadanía y sociedad civil en las democracias contemporáneas. (Citizenship and civil society in contemporary democracies).

González Broquen, Ximena

El poder simbólico de los medios de comunicación (The symbolic power of the mass media).

Meabe, Joaquín E.

La rutinización de la indiferencia ética y el aplanamiento de los valores en la Argentina actual (Ethical indifference routine and smoothing moral in contemporary Argentine).

Moreno Lax, Alejandro

Jürgen Habermas: entre la ética del discurso y la ética de la especie (Jürgen Habermas: between the ethics of discourse and the ethics of the species).

Ramos Pascua, José Antonio

Derechos humanos y proceso justo. (Human rights and rightful process).

Robledo Rodriguez, Alejandro

El Fedón o la trascendencia del alma (Phaedo or the immortality of the soul).

Rodríguez Ferrara, Mauricio

La enseñanza del Derecho en los países de Derecho escrito (Legal education in civil law systems).

Rodríguez Ferrara, Mauricio

De cómo los latinoamericanos percibimos la pena de muerte (How latin-americans view the death penalti).

Suzzarini Baloa, Andrés

La doctrina platónica del alma en el 'Timeo' (The platonic doctrine of soul in 'Thimaeus').

Camacho Crispín, Marco Antonio

Bajo los murmullos: tributo a Juan Rulfo (Under the whispers: a homage to Juan Rulfo)

Belandria, Margarita

Semblanza del jurista venezolano Tulio Chiossone.

DIKAIOSYNE Nº 20

Buganza Torio, Jacob

El carácter analógico del valor (The analogical character of value).

Casanova, Carlos

Derecho natural, Marx y la propiedad en Venezuela (Natural Law, Marx and private property in Venezuela).

González García, Maharba Annel

Michel Foucault: la emergencia de una historia crítica (Michel Foucault: the emergency of a critical history).

Hočevár, Mayda y Belandria, Margarita

Justificación de la autoridad (Justification of authority).

Mora García, José Pascual

La racionalidad dialógica gadameriana y la historia de mentalidades (Gadamer's dialogic rationality and the history of mentalities).

Portuondo, Gladys

Filosofía y socialismo: una aproximación a su inconciliabilidad (Philosophy and socialism, an approach to its irreconcilableness).

Rodríguez, Agustín

Lenguaje, pensar y arte (poesía) en el pensar del Ereignis de Heidegger. (Language, thinking and art (poetry)in the thinking of Heidegger's

Ereignis).

Vielma Mendoza, Yoleida

Un nuevo horizonte en materia de derecho de daños (A new horizon in the matter of right of damages).

Flores Ortega, Bernardo Enrique

El simbolismo del viaje, la nostalgia por la Edad de Oro y otros mitos en Don Quijote de la Mancha (The symbolism of the journey, the nostalgia for the Golden Age and other myths in Don Quixote).

Hočevar, Drina

Acercamiento existencial al análisis de Edipo Rey de Sófocles (Existential Approach to the Analysis of Oedipus Rex by Sophocles).

DIKAIOSYNE Nº 21

Calvo González, José

Libertad de expresión artística ¿Equilibrio de Derechos o Derechos en equilibrio? (Freedom of artistic expression. Balance of rights or rights in balance?).

Mata Carnevali, María Gabriela

Diálogo de civilizaciones, religiones semitas y espiritualidad. (Dialogue of civilizations, Semitic religions and spirituality).

Morales, Fabio

Dos argumentos sobre la unidad de las virtudes en Platón: Protágoras 329b-332ª. (Two arguments on the unity of the virtues in Plato: Protagoras 329b-332a”).

Olson, Alan M.

Fe y razón. Reencuentro con Isaac e Ismael (Faith and reason. Isaac and Ishmael revisited).

Hernández de Padrón, María Inés

Notas para una reflexión sobre las tribus urbanas. (Notes for a reflection on the urban tribes).

Pavó Acosta, Rolando

El discurso científico: entre la intertextualidad y el nihilismo jurídico. (The scientific discourse: between intertextuality and legal nihilism).

Ramis Muscato, Pompeyo

De la sustancia y sus determinaciones (On substance and its determinations).

Rodríguez, Agustín

El comprender en Dilthey y Heidegger (Understanding in Dilthey and Heidegger).

Scarano, Nico

El actuar moral. Sobre el Libro I, Capítulo III de la Crítica de la Razón Práctica. (Moral Action. On Book I, chapter III of Kant's Critique of Practical Reason).

Belandria García, José Rafael

Naturaleza jurídica de las universidades nacionales. (Legal nature of national universities).

Rosales, Alberto

Semblanza de Agustín Rodríguez y reseña de su libro Wahrheit und Befindlichkeit in der Fundamentalontologie.

DIKAIOSYNE Nº 22

Belandria, Margarita

Venezuela y su Estado de Derecho (The Venezuelan rule of law).

Bianchi Pérez, Paula Beatriz

Evolución del concepto de bien jurídico en la dogmática penal (Evolution of the concept of legally protected interest in penal dogmatics).

Calvo G., José

Libertad de Expresión y Weblogs (Freedom of speech and weblogs).

González, Rush

Fenomenología de la expresión y la objetivación del conocimiento en Cassirer (Phenomenology of expression and knowledge's objetivation in Cassirer).

Portuondo Pajón, Gladys L.

Historia, antropocentrismo, maquiavelismo. La perspectiva filosófica de Jacques Maritain. (History, anthropocentrism, machiavelism: the Maritain's philosophical point of view).

Ramos Pascua, José Antonio

Balance crítico de la Filosofía Jurídica de H. L. A. Hart (A critical balance of H.L.A. Hart's Legal Philosophy).

Ramis M., Pompeyo

Campaña de autobuses ateos (Atheist bus campaign).

Robledo, Alejandro

Interpretación democrática (Democratric interpretation).

Margarita Belandria

Rafael Pizani en el centenario de su nacimiento.

DIKAIOSYNE Nº 23

Asuaje, Rosa Amelia

Una Aproximación lexicográfica del Culto a Apolo en el Ion de Eurípides (A lexicographic approximation to the Apollo's worship into Euripides's Ion).

Carpintero Benítez, Francisco

Los constructos racionales en la reflexión sobre la justicia (primera parte) (Rational constructions inside the reflection about justice).

Iracheta, Francisco

El problema de la libertad y de la normatividad en la teoría ética de Kant (The problem of freedom and normativity in Kant's ethical theory).

Lara, José David

Pobreza y violencia. Un ensayo reflexivo desde México (Poverty and violence. A reflexive essay from Mexico).

Mora García, J. Pascual

Aproximación filosófica a la nueva Ley Orgánica de Educación (2009): aciertos, silencios y vacíos (Philosophical approaching to the new Organic Law of Education (2009): abilities, suppressions and vacancies).

Pino de Casanova, Malín

Occidente, democracia y alteridad (Occident, democracy and alterity).

Rodríguez S., Román

Dimensión teórico-normativa de la igualdad en la constitución de 1961 (The theoretical - normative dimension in the constitution gives 1961).

DIKAIOSYNE Nº 24

Aguiló Bonet, Antoni Jesús

Globalización neoliberal y teología neoconservadora: la teología neoliberal de Michael Novak [Neoliberal globalization and neoconservative theology: Michael Novak's neoliberal theology]

Barrientos Rastrojo, José

Crítica de la justicia social singeriana en el orbe de una propuesta liberal moderada (Critique of sigerian social justice inside of a moderate liberal proposal).

Carpintero Benítez, Francisco

Los constructos racionales en la reflexión sobre la justicia (segunda parte) [Rational constructions inside the reflection about justice]

Pacheco Amitesarove, Antonio J.

Las nociones de espacio y tiempo en la obra precrítica de Kant: "de la única prueba fundamental posible para una demostración de la existencia de Dios" (1763) [The notions of space and time in the precritical work of Kant "the only possible fundamental proof for a demonstration of the existence of god" (1763)]

Rensoli Laliga, Lourdes

Franz Rosenzweig: la judeidad como parte de lo humano [Franz Rosenzweig: the jewish condition as a form of the human]

Rodríguez Salón, Román

Dimensión teórico-normativa de la igualdad en la Constitución de 1961 [The theoretical - normative dimension in the Constitution gives 1961]

Suzzarini Baloa, Andrés

Una aproximación al concepto de utopía [An approach to the concept of utopia]

Torres Rangel, Jorge Alexander

Descartes: las pasiones del alma y la música barroca [Descartes: Passions of the Soul and Baroque Music]

DIKAIOSYNE Nº 25

Calvo G. José

Constitucional Law en clave de teoría literaria: una guía de campo para el estudio [Constitutional law and literary theory. A field guide]

Ceaser, James W.

Una genealogía del antiamericanismo [A genealogy of anti-americanism (Traducción de Gladys Portuondo)]

González, Roberto

La idea de la historia y la estructura dinámica del ser del hombre desde el punto de vista de Eduardo Nicol [Idea of history and the man's dynamic structure, from Eduardo Nicol's point of view]

Hočevar, Drina

Sujeto, Diálogo y Trascendencia en Edipo en Colono de Sófocles [Subject, dialogue and transcendence in Sophocle's Oedipus at colonnus]

Ochoa, María Julia

Inalienabilidad de los bienes culturales [On the inalienability of cultural objects]

Ramis Muscato, Pompeyo

La duda y sus limitaciones [The doubt and its limitations]

Ramos Pascua, José Antonio

Justicia y derechos humanos en el pensamiento jurídico de H. L. A. Hart [Justice and human rights in H. L. A. Hart's legal philosophy]

Rodríguez, Román

La prueba de los hechos, una discusión jurídica y epistemológica [The proof of the facts, a legal and epistemological issue]

Suzzarini Baloa, Andrés

Platón, origen de las utopías [Plato, the source of utopias]

Angulo Rivas, Alfredo

Es que la historia ya no es como antes...

DIKAIOSYNE N° 26

Barrientos Rastrojo, José

El 'filósofo-poético' en la obra de María Zambrano [The "Poet-philosopher" in the work of Maria Zambrano]

Belandria, Margarita y Suzzarini, Andrés

Socialismo y utopía [Socialism and utopia]

Buganza, Jacob

Crítica al papel del corazón en la antropología y la ética de Dietrich von Hildebrand [Criticism to the Role of the Hearth in the Anthropology and Ethics of Dietrich von Hildebrand]

González de Requena Farré, Juan Antonio

Las sociedades de la sociedad civil [The societies of civil society]

Steinfath, Holmer

Igualdad e intereses. Fundamentación de la moral en Ernst Tugendhat [Equality and Interests. The Moral Foundations according to Ernst Tugendhat]

Mora García, José Pascual

La ley de educación universitaria-2010 en siete pares categoriales [Higher education act-2010 in seven categorical pairs]

Ortiz Palanques, Marco

La fórmula de Madison [The Formula of Madison]

Parmigiani, Matías

Reflexividad, imaginación y empatía en la concepción arendtiana del juicio moral [Imagination, reflexivity and empathy in Hannah Arendt's conception of moral judgment]

Vásquez, Eduardo

La filosofía en las humanidades [Philosophy in humanities]

DIKAIOSYNE N° 27

Alcántara Moreno, Gustavo

Reflexiones sobre la noción de trabajo en Adam Smith (Reflections on the notion of labor in Adam Smith).

De Mora Quirós, Enrique V.

Un caso histórico de desproporción penal: Muyart de Vouglans contra Beccaria.

(A historical case of criminal disproportion: Muyart of Vouglans against Beccaria).

Garrán Martínez, José María

El préstamo con interés y la usura en el pensamiento de Domingo de Soto. Un ejemplo de confrontación entre la moral y la economía en el siglo XVI.

(The loan with interest and usury in Domingo de Soto's thinking. An example of confrontation between morality and economics in the sixteenth century).

Mora García, José Pascual

San Antonio del Táchira: el umbral de la nación y la región tachirense (revisiones epistemológicas de la historia patria en el bicentenario de la declaración de la independencia de Venezuela).

[San Antonio del Tachira: the threshold of the nation and the region of Tachira (epistemological revisions of national history in the bicentennial of the Declaration of Independence of Venezuela)]

Ochoa Jiménez, María Julia

Neoconstitucionalismo y cambio de paradigma judicial (Neoconstitutionalism and change of judicial paradigm).

Portuondo P., Gladys

Karl Jaspers y la filosofía de la comunicación (Karl Jaspers and the Philosophy of Communication).

Rodríguez Campos, William

Aporte de la Iglesia al Derecho Humano Amerindio (Contribution of the Church to American Indian Human Right).

Rodríguez Salón, Román

Reflexiones sobre la Interpretación de la Constitución en el Estado social y democrático de Derecho. (Derecho Reflections on the interpretation of the constitution in the social and democratic state of law).

Villate, Jorge L.

Entre tiranos y villanos: Fuente Ovejuna, una lectura políticamente incorrecta (Between tyrants and villeins: Fuente Ovejuna, a politically incorrect reading).

DIKAIOSYNE N° 28

Belandria, Margarita

El lenguaje jurídico

(The legal language).

Carpintero Benítez, Francisco

¿Derechos de las personas o derechos de las teorías? (Rights of persons or rights of theories?).

Ramis, Pompeyo

Una ecuación es para siempre (An equation is forever).

Robledo, Alejandro

¿Cómo construir cosas con palabras?

(How to construct things with words?)

Rodríguez, Román

Las presunciones jurídicas (Legal presumptions).

Roggero, Jorge

Gorgias y el derecho. Actualidad iusfilosófica de su retórica logológica (Gorgias and the Law. On the Contemporary Jurisprudential Relevance of his Logological Rhetoric).

Rojas, Cristian

Evolución de los derechos indígenas en la ley (Evolution of indigenous rights according to the law)

Suzzarini Andrés y Belandria, Margarita

Thomas Moro y el origen del concepto de utopía (Thomas Moro and the sources of the concept "uthopia").

Gil Otaiza, Ricardo

La herbolaria, entre la magia y la ciencia

DIKAIOSYNE Nº 29

Mora García, José Pascual

El 19 de abril de 1810: una mirada retroprogresiva de la tachiranidad. On 19 april 1810: a retrospective look on tachiran identity (1810-2014).

Rodríguez, Román

Discusiones en torno al significado de presunción jurídica. (Discussing in regard to the meaning of the legal presumption).

Suzzarini, Andrés

La imaginaria Ciudad del Sol de Tomasso Campanella. (Tomasso Campanella's Imaginary City of Sun).

Terán, Milagros

Derecho Romano y Common Law: *ars iuris* y razón artificial. (Roman law and Common law: *ars iuris* and artificial reason).

Casanova, Carlos

Comentario a: Conocimiento de Dios por las vías de la Razón y del Amor, de Josef Seifert

Parmigiani, Matías

Empatía, reflexividad y juicio moral. Comentarios a: *¿Es necesaria la empatía para la moralidad?* de Jesse J. Prinz

INTERDISCIPLINARES

Ricardo Gil Otaiza

El pensamiento complejo en la enseñanza de la farmacognosia.

M^a Concepción Rodríguez, Ricardo Gil Otaiza, et al Caracterización etnobotánica y etnomédica de *Aloysia Citriodora Palau* en el Municipio Rangel del Estado Mérida, Venezuela.

Ricardo Gil Otaiza, Juan Antonio Carmona Arzola y M^a Concepción Rodríguez

Estudio etnobotánico y etnomédico en las comunidades rurales de Bailadores, Municipio Rivas Dávila del Estado Mérida – Venezuela.

DIKAIOSYNE Nº 30

Belandria, Margarita

Fundamentos a priori de la ética y el derecho en Kant (A priori foundations of ethics and law in Kant).

Carpintero Benítez, Francisco

Personas y cosas: la persona en las personas (People and things: the person in people)

Contreras, Frank

Personalismo comunitario y transformación social en el pensamiento de Emmanuel Mounier (Communitarian personalism and social transformation in Emmanuel Mounier's thinking)

Ester Sánchez, Antonio Tirso

El sentido de la enseñanza de los derechos humanos en la sociedad democrática (The meaning of the teaching of human rights in the democratic society)

Ramos Pascua, José Antonio

¿Son los derechos humanos un instrumento del imperialismo? (¿Are human rights an instrument of imperialism?)

Rojas Belandria, Cristian Paul

Los imperativos en la filosofía kantiana (The imperatives in kantian philosophy)

Salgado Escorcia, Felisa Sandra

Participación política de la mujer. Mujeres: logros de ciudadanía y participación política en México.

Díaz Estrada, Francisco

Ignacio Ellacuría, un mártir que ilumina el camino del quehacer científico comprometido.

DIKAIOSYNE Nº 31

Barradas Nahr, Mariela & Rico Montilla, Mario

El Pensamiento ético de Baruch de Espinosa.

Ester Sánchez, Antonio Tirso

Los objetivos declarados del derecho a la educación. Especial consideración al menor inmigrante.

Megías Quirós, José Justo

El derecho y los derechos en la antigua Grecia.

Rico Montilla, Mario Alejandro

Alegría y libertad en la ética de Baruch de Espinosa.

Rojas Belandria, Cristian

Objeciones de San Agustín al maniqueísmo.

Suzzarini, Andrés

La Nueva Atlántida de Francis Bacon.

Tom Rockmore

El nazismo y la filosofía de Heidegger

RECENSIONES

Margarita Belandria

Cappelletti: un poeta filósofo.

INTERDISCIPLINARES

Ricardo Gil Otaiza e Isabel Gil Toba

Los nombres vernáculos de las plantas medicinales como expresión lingüística y cultural en algunos herbolarios del estado Mérida.

DIKAIOSYNE Nº 32

Buganza, Jacob

Permanencia y vigencia del concepto de "virtud moral" en la filosofía contemporánea

Permanence and validity of the concept of "moral virtue" in contemporary philosophy.

Graterol Mujica, M. Andreína

La Muerte como la posibilidad más cierta del Dasein

Megías Quirós, José Justo

Derecho y derechos en la antigüedad romana

Pérez Perdomo, Rogelio

Estado de naturaleza, anomia y derecho una reflexión desde américa latina

Rico Montilla, Mario Alejandro

Naturaleza del alma en la ética de Baruch de Espinosa

Sevilla Godínez, Héctor

El camino hacia la metafilosofía a través de la paradoja del mundo "real" en el Mūlamadhya-makakārikā de Nāgārjuna

Suzzarini, Andrés

Las doctrinas socialistas

INTERDISCIPLINARES

Gil Otaiza, Ricardo

Plantas medicinales: medicamentos y venenos

Medicinal plants: medicines and poisons.

Revilla Herman, Edison R. & Gil Otaiza, Ricardo

Aspectos filosófico-legales de la educación universitaria para el adulto mayor en Venezuela

DIKAIOSYNE Nº 33

Edición en homenaje al Profesor Suzzarini

I. RECENSIONES

Belandria, Margarita

Homenaje al profesor Andrés Suzzarini

II. ARTÍCULOS DEL PROFESOR SUZZARINI

Suzzarini, Andrés

Aristocracia del saber y otras formas de gobierno en la doctrina política de Platón.

Suzzarini, Andrés

El filósofo gobernante y su educación como especialista en la doctrina política de Platón.

III. ARTÍCULOS DE OTROS AUTORES

Rodríguez Puerto, Manuel

¿Es la certeza jurídica un mito? La propuesta del realismo jurídico americano

Sánchez, Nuria

Política, democracia y contingencia: una lectura de la *Ética* de Spinoza

Terán Pimentel, Milagros

La justicia y su realización como principio, causa y elemento del derecho: una mirada a la luz de la concepción romana de *ius*

INTERDISCIPLINARES

Belandria, Margarita

La proposición como elemento constitutivo del razonamiento lógico

Gil Otaiza, Ricardo y Revilla Herman Edison R.

El lenguaje científico en la formulación de modelos teóricos

Revilla Herman Edison R. y Gil Otaiza, Ricardo

La construcción de teorías científicas: una disertación desde lo pragmático

DIKAIOSYNE Nº 34

Alonso Salas, Ángel

Homo zombie u homo zapping: una disyuntiva de nuestro tiempo.

Belandria, Margarita

En torno a la emergencia humanitaria en Venezuela.

Portuondo, Gladys L.

Significado filosófico del problema psicofísico.

Sevilla Godínez, Héctor

El culmen de la filosofía en el gran despertar. El pensamiento de Śāṅkara y la idea del conocimiento en el Advaita.

Terán Pimentel, Milagros

La *i* latina, la lealtad familiar y el imperativo categórico kantiano.

INTERDISCIPLINARES

Gil Otaiza, Ricardo

16 de septiembre de 1810: quiebre y desarraigo.

Revilla Herman Edison R. y Gil Otaiza, Ricardo

La gerontogogía en Venezuela: una forma de innovación educativa.

DIKAIOSYNE Nº 35

Astorga Omar. Llanes, María Guadalupe.

Dilemas del cosmopolitismo de Kant: la cuestión de la ciudadanía global.

Buganza, Jacob.

Rasgos de la ética de Teofrasto

Castro Romero, Marlene. Rico Montilla, Mario Alejandro.

Pensamiento griego y kantiano como precursores del modelo científico en tanto categoría epistemológica.

Caviglia Marconi, Alessandro Carlo.

Moral kantiana, imperativo categórico y republicanismo

Megías Quirós, José Justo.

Propiedad y libertad de disposición en la antigüedad tardía hispana

Ortiz Palanques, Marco.

Sociología política platónica

Vercellone, Adriana L.

Seis lecciones de Hannah Arendt sobre la responsabilidad pública

Albrecht Kiel

Dieciséis perspectivas sobre el conocimiento orientador en Karl Jaspers

INTERDISCIPLINARES

Álvarez, Santiago

La violencia como constructora de relaciones sociales: una comparación

de prácticas de comensalidad y terror entre Argentina y Colombia.

Gil Otaiza, María Xiomara

Las ciudades intermedias y sus indicadores de sostenibilidad urbana: una alternativa para el análisis del desarrollo ambiental de la ciudad de Neiva - Colombia

RECENSIONES

La ley es la ley. Autoridad e interpretación en la filosofía del derecho. Andrés Rosler. Por: Guillermo Lariguet

CDCHT

El Consejo de Desarrollo, Científico, Humanístico, Tecnológico y de las Artes es el organismo encargado de promover, financiar y difundir la actividad investigativa en los campos científicos, humanísticos, artísticos, sociales y tecnológicos.



Objetivos Generales

El CDCHT, de la Universidad de Los Andes, desarrolla políticas centradas en tres grandes objetivos:

- Apoyar al investigador y su generación de relevo.
- Vincular la investigación con las necesidades del país.
- Fomentar la investigación en todas las unidades académicas de la ULA, relacionadas con la docencia y con la investigación.

Objetivos Específicos

- Proponer políticas de investigación y desarrollo científico, humanístico y tecnológico para la Universidad.
- Presentarlas al Consejo Universitario para su consideración y aprobación.
- Auspiciar y organizar eventos para la promoción y la evaluación de la investigación.
- Proponer la creación de premios, menciones y certificaciones que sirvan de estímulo para el desarrollo de los investigadores.
- Estimular la producción científica.

Funciones

- Proponer, evaluar e informar a las Comisiones sobre los diferentes programas o solicitudes.
- Difundir las políticas de investigación.
- Elaborar el plan de desarrollo.

Estructura

- Directorio: Vicerrector Académico, Coordinador del CDCHT.
- Comisión Humanística y Científica.
- Comisiones Asesoras: Publicaciones, Talleres y Mantenimiento, Seminarios en el Exterior, Comité de Bioética.
- Nueve subcomisiones técnicas asesoras.

Programas

- Proyectos.
- Seminarios.
- Publicaciones.
- Talleres y Mantenimiento.
- Apoyo a Unidades de Trabajo.
- Equipamiento Conjunto.
- Promoción y Difusión.
- Apoyo Directo a Grupos (ADG).
- Programa Estímulo al Investigador (PEI).
- PPI-Emeritus.
- Premio Estímulo Talleres y Manteamiento.
- Proyectos Institucionales Cooperativos.
- Aporte Red Satelital.
- Gerencia.

www.ula.ve/cdcht

E-mail: cdcht@ula.ve

Telf. 0274-2402785/2402686

Alejandro Gutiérrez

Coordinador General

UNIVERSIDAD DE LOS ANDES

Mario Bonucci
RECTOR

Patricia Rosenzweig
VICERRECTOR ACADÉMICO

Manuel Aranguren
VICERRECTOR ADMINISTRATIVO

José María Andérez
SECRETARIO

Alejandro Gutiérrez
COORDINADOR GENERAL DEL CONSEJO DE
DESARROLLO CIENTÍFICO, HUMANÍSTICO Y
TECNOLÓGICO



UNIVERSIDAD
DE LOS ANDES
VENEZUELA