

ISSN 1316-7939

DIKAIOSYNE

Revista arbitrada e indizada

del **Grupo Investigador Logos: Filosofía, Derecho y Sociedad**

Centro de Investigaciones Jurídicas. Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas

Universidad de Los Andes

Revista semestral de filosofía práctica
Mérida - Venezuela
Diciembre -2000

5

LEY MORAL E IMPERATIVO CATEGÓRICO EN LA DOCTRINA PRÁCTICA KANTIANA

Margarita Belandria
Centro de Investigaciones Jurídicas
Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas
Universidad de los Andes
belan@ula.ve

Resumen

En este trabajo nos proponemos recoger los criterios kantianos dispersos especialmente en sus tres obras éticas y a partir de allí hacer una exposición que dé cuenta de la esencia de la ley moral como un factum de la razón humana distinto del imperativo categórico. Se intenta dar una explicación de por qué la ley moral es un imperativo categórico para el hombre, lo cual se funda en su muy peculiar naturaleza humana. Asimismo, se trata de explicar algunos caracteres esenciales de la ley moral, en cuanto a su origen y validez, realidad objetiva, universalidad, conciencia de la ley moral, sentimiento de respeto, deber, efectos de la ley moral como motor de las acciones humanas, etc.

Palabras clave: Principios prácticos. Imperativos. Máximas. Ley moral. Imperativo categórico. Validez. Realidad objetiva. Universalidad. Deber.

MORAL LAW AND CATEGORICAL IMPERATIVE IN THE KANTIAN PRACTICAL DOCTRINE

Abstract

In this paper we have tried to gather the kantian criteria which are dispersed especially in his three ethical works, and starting from there, to make an explanation related with the essence of the moral law as a factum of the human reason different from the categorical imperative. It is attempted to give an explanation of why the moral law is a categorical imperative for man, which is based upon his very peculiar human nature. Likewise, it is tried to explain some

essential characters of the Moral Law, concerning its origin and validity, objective reality, universality, conscience of the moral law, feeling of respect, duty, effects of the moral law as a motor of human actions.

Key Words: Practical Principles, Imperatives. Maxim. Moral Law. Categorical Imperative. Validity. Objective Reality. Universality. Duty.

1). Desde la sofística griega ha persistido a lo largo de la historia una acentuada tendencia a considerar el Derecho como un instrumento para la consecución de un fin social cualquiera. Desde este muy especial punto de vista, el Derecho carece de valores absolutos, no es ni perfecto ni eterno y, por consiguiente, está al servicio de la ideología dominante, de cualquier signo que ésta sea.

Contrariamente a esta actitud iuspositivista, la mayoría de los filósofos, (con su precedente heracliteano), desde Sócrates, han atisbado algo que persiste a través del cambio, en este caso, algo que subyace a toda legislación positiva, y es lo que ha dado lugar a la pregunta que interroga por el ser del Derecho y de dónde deriva su legitimidad. La historia registra una serie de respuestas en torno a esa interrogación y casi todas convergen hacia la idea de una ley universal, invariable, no sujeta al parecer humano, a la cual debería amoldarse la legislación positiva.

Kant se mueve en esta dirección filosófica. Considera que si ha de haber una ley obligatoria, ésta tiene que ser universal y necesaria, es decir, válida para todo ser racional, y en consecuencia no puede derivar de principios empíricos, que son particulares y contingentes, porque de ser así el Derecho provendría del gusto o la conveniencia de quienes mayor poder tuvieran para imponer su punto de vista, y de ese modo carecería de legitimidad, pues con el mismo derecho con que se impone un régimen se implantaría otro cuyos postulados fueran totalmente opuestos. El resultado sería el dominio de la subjetividad y por ende el caos.

En sus indagaciones metafísicas, Kant demuestra las bases racionales de una ley invariable, primigenia y fundamental de la cual deriva el *derecho natural*, un derecho que tiene su fuente inmediata en la razón y por ello

puede erigirse en el único modelo de una posible legislación positiva. Pues la inconsistencia de una *moral* y un *derecho* de base empírica lo lleva a hacer esa reflexión crítica que desemboca en ese descubrimiento, a saber, el de una ley moral invariable, que no es un postulado sino el *factum* más importante de la razón práctica. Ese fáctum —la ley moral— es para la especie humana, por su peculiar condición (sensible-inteligible), un *imperativo categórico*, cuya característica esencial es la de ser un principio *a priori* en el cual se fundan tanto el orden moral como el orden jurídico.

A partir de la interpretación de las tres obras éticas kantianas (*Crítica de la Razón Práctica*, *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* y *Metafísica de las Costumbres*), y dada la vigencia de los planteamientos kantianos —como todo lo que es universal—, que bien pueden constituir la brújula de nuestras discusiones filosóficas de la actualidad, hemos procedido a desplegar el siguiente análisis, con el propósito de hacer una modesta contribución al esclarecimiento de nuestra propia naturaleza y nuestro destino humano.

2). Los principios prácticos. Según Kant, los *principios prácticos* son preceptos que pueden tener una validez subjetiva u objetiva.

Los primeros —los que tienen validez subjetiva— valen para la voluntad del sujeto que los reconoce como tales; a estos principios les da el nombre de *máximas*.

Los preceptos que valen objetivamente, es decir, que son válidos para la voluntad de todo ser racional, se distinguen a su vez en dos clases: a) *imperativos hipotéticos*, b) *imperativos categóricos*.

Los *imperativos hipotéticos* son los que determinan las condiciones de la causalidad del ente racional como causa eficiente sólo respecto del efecto y suficiencia para el mismo (CRPr.24), y contienen únicamente preceptos de habilidad. Los que determinan la voluntad incondicionadamente y prescin-

den del efecto que ella puede ocasionar, son *imperativos categóricos* y únicamente leyes prácticas (*ibídem*).

Lo expuesto hasta aquí es lo que se infiere de la observación al párrafo 1 de la CRPr. En realidad, en el párrafo 1 Kant se refiere únicamente a las máximas como principios subjetivos del obrar, y a las leyes como principios objetivos, pues ahí dice: “objetivos o leyes prácticas cuando la condición es válida para todo ser racional”. En el párrafo 1, pues, o no toma en consideración los imperativos hipotéticos o distraídamente los denomina también leyes prácticas, pues más adelante, en la Observación a ese párrafo, dice expresamente que los imperativos hipotéticos son preceptos prácticos, mas no leyes.

Lo que se quiere decir con esto es que en el párrafo uno Kant pareciera reducir los principios prácticos a dos categorías: las *máximas* y las *leyes*, pero como se podrá apreciar en la observación a ese mismo párrafo, Kant establece tres categorías de *principios prácticos*, a saber:

- 1) Los principios *subjetivos*, que son las *máximas*.
- 2) Los principios *objetivos*, que son a su vez de dos clases:
 - a) *imperativos hipotéticos*,
 - b) *imperativos categóricos*.

Solamente estos últimos —los imperativos categóricos— son leyes. Así pues, Kant establece tres categorías de *principios prácticos* que son: las *máximas*, los *imperativos categóricos* y los *imperativos hipotéticos*. A fin de esclarecer la *naturaleza de la ley moral*, se hará un detenido análisis de cada uno de estos preceptos.

3). Principios prácticos subjetivos: Las máximas. De esta palabra la tradición filosófica ha registrado dos significados diversos: como *proposición indemostrable pero evidente*, y como *regla de conducta*.

Con el primer significado fue usada desde los lógicos medievales hasta Leibniz y Locke; posteriormente fue sustituida por el término *axioma*. El segundo significado, es decir, como *regla de conducta*, fue introducido por los moralistas franceses a partir de la segunda mitad del siglo XVII¹. Este significado es el adoptado por Kant y el único que perdura hoy día.

Es preciso advertir que Kant a veces parece identificar el concepto de *máxima* con el concepto de *ley*. Por ejemplo, en la Metodología (B840) dice que “se llaman máximas las leyes prácticas en tanto que al mismo tiempo son principios subjetivos del obrar”. Pero *máxima* y *ley* no son términos equivalentes. En las notas 1 y 7 de la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, Kant no deja dudas acerca del significado de uno y otro término. La *máxima* —dice— es el principio subjetivo de obrar, y debe distinguirse del principio objetivo, esto es, de la ley práctica. La máxima contiene la regla práctica que determina la voluntad de conformidad con las condiciones del sujeto; es pues el principio según el cual obra el sujeto. La *ley*, empero, es el principio objetivo válido para todo ser racional; es el principio según el cual *debe* obrar, esto es, un *imperativo*.

Ahora bien, cuando el sujeto acata una *ley* práctica objetiva, convierte a ésta, además, en *máxima* de su acción. Las *máximas* son pues las reglas prácticas según las cuales un sujeto racional actúa, sea que ellas valgan únicamente para él o que su contenido coincida con una ley práctica. Pues Kant usa la palabra *máxima* en dos sentidos: uno, como el principio según el cual se rige mi acción, sea esta moral o inmoral; y el otro, como principio práctico *no moral*, cuyo contenido no coincide con la ley.

Los preceptos que no son leyes no son imperativos (CRPr: 24), y no lo son porque carecen de la universalidad y necesidad que son las notas fundamentales de las reglas prácticas objetivas. De hecho, puede haber máximas absolutamente contrarias a lo que prescribe la ley moral, por ejemplo la de no tolerar ofensa sin venganza. Esto no podría ser un mandato jamás, porque contradiría la ley superior de la razón que manda a hacerse máximas aptas para convertirse en legislación universal, y una máxima tal —la de

no tolerar ofensa sin venganza— no puede ser nunca una ley universal ya que se anularía a sí misma.

Por consiguiente, las *máximas* no son mandatos, porque un mandato implica un deber para el sujeto destinatario, y dos reglas opuestas entre sí no pueden ser necesarias a la vez, pues cuando es deber obrar atendiendo a una, obrar siguiendo a la otra no sólo no es deber alguno sino, incluso, contrario al deber, por lo cual es imposible una colisión de deberes (MC:224). Una *máxima* puede convertirse en ley únicamente cuando su contenido concuerda con la forma de la ley moral.

Las *máximas*, pues, son proposiciones que contienen principios subjetivos del obrar. Principios subjetivos son principios particulares, individuales, cuyo contenido varía de uno a otro sujeto; pertenecen a las particulares valoraciones y aspiraciones de cada quien en el ejercicio de la vida.

4). Principios prácticos objetivos: los imperativos. Los principios prácticos objetivos son proposiciones que tienen validez universal, es decir, que valen para la voluntad de todo ser racional. El porqué estos principios son imperativos radica en la posibilidad que tiene el sujeto de ser determinado a actuar por móviles distintos a la razón, pues los resortes que determinan la acción del sujeto humano son dos: la sensibilidad o la razón. Como la regla práctica —dice Kant— es en todo momento producto de la razón, y como el sujeto tiene la posibilidad de eludirla, ésta, por consiguiente tiene que ser imperativa (CRPr:24).

La razón por sí sola no determina suficientemente a la voluntad, pues ésta puede ser determinada también por resortes sensibles (FMC:34). Si la razón determinara indefectiblemente a la voluntad entonces las acciones conocidas como objetivamente necesarias serían también subjetivamente necesarias (*ibídem*), el sujeto no tendría que elegir nada sino que su voluntad coincidiría naturalmente con la razón.

Pero como en el hombre la razón no determina necesariamente a la voluntad, pues ésta, como ya dijimos, puede estar también bajo el influjo de la

sensibilidad, entonces las acciones conocidas objetivamente como necesarias son subjetivamente contingentes y la adecuación de la voluntad a las leyes objetivas es representada en la formulación misma de la ley a través de una *constricción* (ibid.), puesto que esa voluntad no es por naturaleza obediente.

La representación de un *principio objetivo* en tanto que es constrictivo para la voluntad es un *mandato* de la razón y la fórmula mediante la cual se expresa ese mandato es el *imperativo*.

Los *imperativos* —dice Kant— son solamente fórmulas que expresan la relación entre las leyes objetivas del querer en general y la imperfección subjetiva de la voluntad de un ser racional finito (*ibidem* p.35). La voluntad divina, en cambio, está sometida también a la ley moral, pero ésta no tiene en ese caso el carácter de imperativo.

Ahora bien, los *imperativos* mandan de dos maneras: en forma hipotética (condicionada) o en forma categórica (incondicionada). Los del primer orden son llamados *imperativos hipotéticos*, los cuales representan la necesidad de una acción como medio para conseguir otra cosa. El mandato incondicionado es denominado *imperativo categórico*, el cual representa una acción como objetivamente necesaria, sin referencia a ningún otro fin.

A continuación trataremos de la naturaleza del *imperativo hipotético* a fin de diferenciarlo del *categórico*, al cual dedicaremos el resto del capítulo, ya que éste es la fórmula mediante la cual se expresa la ley moral para el hombre.

5). El imperativo hipotético. Este es un principio práctico *objetivo* porque vale para todo ser racional, pero esa validez no es absoluta sino que está condicionada por el hecho de que el sujeto quiera un fin determinado.

La fórmula de esos imperativos es la de un juicio hipotético práctico “*Si A es, entonces debe ser B*”. Si yo quiero X (un fin), entonces debo hacer u

obtener Y (un medio). Así, si yo quiero tener buena salud, entonces debo hacer dieta, ejercicios, etc. Si quiero tener una situación económicamente holgada, entonces debo trabajar, ahorrar, administrar correctamente mis bienes, etc.

Estos imperativos no determinan la voluntad pura y simplemente como voluntad, sino sólo respecto de un efecto apetecido. Por eso estos imperativos no son *leyes* (CRPr.24), pues a partir de la apetencia no puede haber leyes, ya que éstas para ser tales deben ser independientes de condiciones patológicas, las cuales son subjetivas y por ende contingentes. Y no pueden dar leyes prácticas porque ellos presuponen un objeto de la facultad apetitiva como motivo determinante de la voluntad, del cual no puede conocerse *a priori* si producirá placer o dolor, pues este efecto sólo es conocido a través de la experiencia y, por tanto, el principio en el cual se funda es empírico también. Estos imperativos son llamados por Kant principios prácticos materiales (CRPr § 2 / FMC: 43 y 44).

Los *imperativos hipotéticos* según que prescriban una acción *posible* o *real* se dividen en *problemáticos* o *asertóricos* (FMC:35).

Son *problemáticos* los que prescriben acciones *posibles* sin importar si el fin buscado es bueno en sí; se trata solamente de realizar todo lo necesario para conseguir ese fin, y lo que importa es que se produzca el fin deseado. Los imperativos problemáticos o reglas de la habilidad fueron denominados así por Kant en la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* (p.35), pero en la Primera Introducción a la *Crítica del Juicio* (p.27), él expresa que cometió un error al nombrarlos de esa manera y propone llamarlos más propiamente "*imperativos técnicos*" (reglas técnicas), incluyendo también bajo este nombre a los imperativos pragmáticos, es decir, a los que conducen a la felicidad.

Los imperativos hipotéticos son *técnicos* porque ellos ordenan ejecutar acciones o producir cosas que son medios de la *techne* (o arte) para producir efectos deseado. En realidad los imperativos hipotéticos pueden ser propia-

mente *técnicos* (reglas técnicas) cuando conciernen a la elaboración de *productos artificiales* (utensilios, obras de arte, etc.), o prácticos (consejo) cuando atañen más bien a la *relaciones entre seres humanos*.

Son *asertóricos* o consejos de la sagacidad (pragmáticos) los imperativos que representan la necesidad práctica de la acción como medio para fomentar la felicidad, la cual puede presuponerse como un fin real en todos los seres racionales (FMC:56), porque ese fin pertenece a la esencia de estos, y en consecuencia pueden reconocerse *a priori*.

En ambos casos la acción no es prescrita de manera incondicionada, sino como medio para la consecución de un propósito. ¿Quieres tener buena salud? Si ello es así, tienes que seguir tales y tales prescripciones, etc. De ahí su relativa necesidad.

Ahora bien, la inobservancia de estos imperativos lo único que acarrea al sujeto es el no ver cumplidos sus propósitos; basta con renunciar al resultado deseado para liberarse de esos preceptos.

Los *imperativos hipotéticos* tienen su origen en el *entendimiento práctico* o mejor dicho en la *razón práctica empírica*, que es un uso de la razón al servicio de las inclinaciones. Esta no le dice al sujeto que su máxima sea buena o mala, sólo le dice lo que tiene que hacer para conseguir lo que se propone. El entendimiento práctico, como ya lo hemos dicho antes, es amoral (CRPr: 68).

En fin, los principios prácticos objetivos son de tres clases: a) reglas técnicas, b) consejos, y c) mandatos. Los dos primeros son los imperativos hipotéticos. El último —los mandatos— son las leyes de la moralidad, las cuales son las únicas que tienen una necesidad absoluta —incondicionada— y, en consecuencia, universalmente válida, y a las cuales hay que dar cumplimiento aun en contra de la inclinación (CRPr: 36). Estas se expresan a través del *imperativo categórico*, a cuyo estudio nos dedicaremos en lo que sigue.

6). El imperativo categórico. Tal imperativo es la fórmula mediante la cual se expresa la ley moral para el hombre. Se traduce en un mandato que no está limitado por condición alguna, y por eso es categórico. Es irrenunciable (CRPr: 59), puesto que sólo se puede renunciar a una condición, y siendo éste incondicionado, no hay condición a la cual renunciar. He ahí su categoricidad.

Por otra parte, el imperativo categórico no es solamente el fundamento *a priori* de la *moral*, sino que también lo es del *derecho*. Kant lo declara expresamente en la *Metafísica de las Costumbres*: "...sólo conocemos nuestra libertad (de la que proceden todas las leyes morales, por tanto también todos los derechos así como los deberes) a través del imperativo moral, que es una proposición que manda el deber, y a partir de la cual puede desarrollarse después la facultad de obligar a otros, es decir, el concepto de derecho" (MC:239).

Del imperativo categórico da Kant tres formulaciones, a saber:

1) *Obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal* (FMC: 39).

2) *Obra de tal modo que consideres a los demás siempre como un fin en sí mismo y nunca solamente como medio* (ibid.). p.47 y 48). En esto consiste la dignidad del ser racional. (MC: 462)².

3) *Obra de tal modo que tu voluntad pueda considerarse como legisladora universal* (FMC: p. 48 y 50).

Estas tres formulaciones son tres maneras de representar una y la misma ley, y cada una de ellas contiene dentro de sí a las otras dos (*ibid.* p.49), son equivalentes entre sí.

7). El imperativo categórico como un juicio sintético a priori. Kant (A75), siguiendo la lógica tradicional, divide los juicios según la modali-

dad en problemáticos, asertóricos y apodícticos. Problemáticos son aquellos en que se acepta su afirmación o su negación solamente como posible. Asertóricos, los que enuncian algo que es considerado como real, de hecho. Apodícticos son los juicios que expresan enunciados de contenido necesario.

Los llamados imperativos hipotéticos constan cada uno de dos juicios: el antecedente o condición, que es problemático, y el consecuente que es también problemático “Si A es, entonces B es”. Sólo la combinación de ambos es asertórica: no se afirma que A es, ni que B es, sino sólo que si A es, B también es.

Pero con el imperativo categórico se presenta un problema, y es que resulta dudoso que él sea efectivamente un juicio, pues un juicio es una operación que consiste en afirmar o negar y que se expresa mediante una proposición de la cual se puede decir que es verdadera o falsa. Pues bien, desde el punto de vista estrictamente lógico un mandato no es verdadero ni falso, por consiguiente no es un juicio. Sin embargo Kant no repara en ello. Para él es un verdadero juicio. Si bien él lo expresa mediante una fórmula imperativa *actúa, obra*, dicha fórmula podría ser convertible en una proposición enunciativa que rezaría: “toda voluntad tiene que elegir las máximas que concuerden con la ley moral”, no obstante en castellano esta expresión tiene también forma de mandato.

Según Kant, el imperativo categórico no sólo es un juicio, sino que además es *un juicio sintético a priori*. Veamos cómo es esto posible:

Todos los juicios por su naturaleza son de dos clases excluyentes: o son *analíticos* o son *sintéticos*, y no hay una tercera posibilidad.

Los *juicios analíticos* son llamados también juicios explicativos, porque en ellos el atributo nada añade al sujeto, sino que está contenido en él. Se caracterizan estos juicios por la identidad entre el sujeto y el predicado, es decir, el predicado es idéntico con la totalidad del sujeto o con una parte de

él; por ejemplo “todos los cuerpos son extensos” es un juicio analítico porque la extensión forma parte de la comprensión del concepto de cuerpo.

Todos los juicios analíticos son juicios *a priori* ya que no hay que recurrir a la experiencia para hallar el predicado. En ellos el predicado es descubierto a través de la descomposición o análisis de lo que ya está contenido en el sujeto. Tradicionalmente se ha sostenido que con estos juicios no es posible extender el conocimiento, y que sólo sirven para aclarar los conceptos.

Con los *juicios sintéticos* ocurre algo distinto, allí el predicado es completamente extraño al sujeto, no hay entre ellos identidad. Estos juicios son llamados también extensivos porque añaden al concepto del sujeto un predicado que no estaba contenido en él y que no se hubiera podido obtener a través de ninguna descomposición.

Este, en criterio de muchos autores, es uno de los puntos más controvertidos de la doctrina moral kantiana. Ciertamente, el imperativo categórico no es un juicio analítico porque éste, como ya dijimos, es un juicio que se caracteriza por la identidad entre el sujeto y el predicado. En el concepto de *voluntad* no está contenido el que ella esté sometida a la ley moral. Por consiguiente, si no es un juicio analítico, entonces es un juicio sintético, pero por qué *a priori*, es algo que Kant no expuso con suficiente claridad en la 3^{ra} sección de la *Grundlegung*, y él abandona esa vía para tomar otra dirección en la *Crítica de la Razón Práctica*, porque ella implicaría admitir una intuición intelectual, cosa que él no considera posible para el entendimiento humano. Y así, en el parágrafo 7 de la *Crítica de la Razón Práctica*, sostiene que el imperativo categórico como proposición sintética *a priori* se nos *impone* como un *fáctum*, como un hecho de la razón:

“La conciencia de esta ley fundamental puede calificarse de hecho de la razón porque no puede obtenerse por sutilezas de precedentes datos de la razón, por ejemplo, de la conciencia de la libertad, pues ésta no se nos da previamente, sino porque de suyo se nos impone como proposición sintética a priori, que no se funda en intuición alguna, ni pura ni empírica,

*porque sería analítica si se presupusiera la libertad de la voluntad, pero para ello requeriría, como concepto positivo, una intuición intelectual que en este caso no puede suponerse. Sin embargo, para considerar dada esta ley sin lugar a malas interpretaciones, es preciso observar sin duda que no es empírica sino el único hecho de la razón pura, la cual se anuncia como originariamente legislativa (**sic volo, sic iubeo**).*

El *factum* consiste aquí en que la razón tiene *a priori* tal conciencia de la ley y con ella el *factum* de esa ley misma, que es por tanto también *a priori*.

Para cerrar este punto, es lícito suponer que como la ley moral no se limita al hombre sino que versa sobre todos los seres que tienen razón y voluntad, incluyendo también al ente infinito como inteligencia suprema (CRPr: 38), ella tiene que ser *a priori* para que pueda valer como ley general, pues si no, ella sería subjetiva y por tanto carecería de legitimidad la construcción de un sistema moral con pretensiones de validez objetiva.

Ahora, con relación a otro punto ya mencionado pero que es preciso destacar, Kant distingue entre el *imperativo categórico* y la *ley moral* (MC:28). En efecto, aquél viene a ser sólo una especie de ésta. La ley práctica es una regla que representa la necesidad de una acción independientemente de que ésta se encuentre ya presente de modo necesario o contingente en el sujeto.

En el primer caso, que sería el de una voluntad santa, la ley no es imperativa porque esa voluntad concuerda naturalmente con la ley.

En el segundo caso, que sería la voluntad humana o la de cualquier ente finito, la regla es imperativa porque representa al sujeto como *obligado* a concordar con esa ley, debido a que en este caso tiene que vérselas con una voluntad que también puede ser motivada a actuar por otros impulsos distintos a la misma representación de la ley, o sea por apetencias.

Así, dice Kant, “El imperativo categórico (incondicionado) es el que piensa una acción como objetivamente necesaria y

la hace necesaria, no de un modo mediato, a través de la representación de un fin que puede alcanzarse con la acción, sino con la mera representación de esa acción misma (de su forma), es decir, inmediatamente” (MC:222). De ahí que en ellos la ley moral sea un imperativo que ordene categóricamente, porque la ley es absoluta (CRPr: 38).

Así pues, la razón que Kant esgrime acerca de por qué la ley moral es categórica, es esa: que debido a la doble estructura ontológica del sujeto humano (racional-sensible), la voluntad de éste no está indefectiblemente determinada por la *ley moral*, que tiene su sede en la razón pura, sino que puede estar además afectada por móviles provenientes de la *sensibilidad*. De modo que la ley moral tiene una doble formulación: ella es imperativa respecto de seres racionales finitos, pero respecto de un ser moral infinito ella se enuncia sin carácter de mandato. En este último caso sí es lógicamente una proposición que diría: “La voluntad de Dios está siempre en concordancia con la ley moral”. Pero en el hombre la ley moral se trata de una compulsión a una acción. Esa compulsión es *el deber*. En la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, Kant define *el deber* como “la necesidad de una acción por respeto a la ley”. Para Dios la ley moral no es un deber porque en él se cumple necesariamente.

La ley moral es el único motivo determinante de una voluntad pura (CRPr: 117) es decir, una voluntad que no está empujada por motivos empíricos. Una voluntad pura es una voluntad *buena*. La *buena voluntad*, como dice él en la *Grundlegung*, es aquella que se determina a obrar mediante la mera representación de la *ley*.

El esclarecimiento de la naturaleza de la *ley moral* nos lleva a poner de relieve otros rasgos que la caracterizan plenamente:

8). Origen y validez de la ley moral. La *ley moral* tiene su origen en la *Razón*, pero no en la razón humana, sino en una “razón universal”, de la cual la razón humana sería sólo una especie. Por tanto, su validez no se

restringe a la especie humana sino que ella vale para “todos los seres racionales”.

La *ley moral* no se deriva de la naturaleza humana sino “del concepto universal de un ser racional en general” (FMC:33), pues para introducir a Dios como fundamento último de la moralidad, Kant tiene que admitir la existencia de otros seres racionales, de donde se infiere que la razón humana es sólo una especie de la “razón”.

Y no puede derivar —la ley— de la naturaleza humana, porque la naturaleza humana sólo es cognoscible a través de la experiencia, cuya ciencia es la Antropología, y siendo ésta una ciencia empírica, como lo dice en el prólogo de la *Grundlegung*, no puede engendrar leyes que valgan universalmente, pues para valer así éstas tendrían que ser *a priori*; y en la experiencia no hay universalidad y necesidad, pues la experiencia es el reino de lo particular y contingente.

En la nota 1 (FMC:32), Kant sostiene que “los principios morales no deben fundarse en las propiedades de la naturaleza humana, sino que han de subsistir por sí mismos *a priori*, pero que de esos principios han de poderse derivar reglas prácticas para toda naturaleza racional, y por lo tanto, también para la humana”. Así, en la página 33 (*ibid.*) dice:

“... es de máxima importancia en el sentido práctico ir a buscar esos conceptos y leyes en la razón pura... no haciendo depender los principios de la especial naturaleza de la razón humana... sino derivándolo del concepto universal de un ser racional en general puesto que las leyes morales deben valer para todo ser racional en general...”

En la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, Kant niega que los fundamentos de la ética sean antropológicos, porque serían contingentes, por una parte; y por la otra, estarían restringidos a una especie de seres racionales, mientras que ellos tienen que ser válidos para todo ser racional.

Esas leyes morales rigen las relaciones del hombre consigo mismo y también con todo ser racional que se presente, y muy especialmente con Dios. Pues —como afirma Rosales—, si Dios se rigiera por una ley moral distinta a la del hombre, él trataría a éste de acuerdo con otras leyes, y en ese caso, no tendría sentido postular la existencia de la idea de Dios como garante de que el hombre puede realizar la moralidad, pues él tendría otras reglas de juego distintas a las nuestras. La razón se ve obligada a admitir un ser así, lo mismo que la vida más allá de la existencia terrena (la inmortalidad), para que la ley moral no se convierta en una exigencia irrealizable.

Kant no postula la idea de Dios con miras a demostrar teórica o conceptualmente su existencia. Esa postulación no pretende ser una prueba de que Dios existe, sino algo que hay que admitir como presupuesto de la moralidad (CRPr: 134)³.

Ahora bien, podríamos preguntarnos por qué, siendo la *felicidad* una aspiración general, común a todos los seres racionales finitos, no es ella, sin embargo, el fundamento de la *ley moral*. Kant nos da como respuesta que nosotros sólo podemos saber qué es la felicidad a través de la experiencia, la cual es particular y contingente.

La *felicidad* la describe Kant como “el estado de un ente racional en el mundo, a quien todo le va según su deseo y voluntad en el conjunto de su existencia...” (CRPr:133). Pero ella no es una idea de la razón sino un ideal de la imaginación (FMC:38). Es una apetencia que tenemos como consecuencia de nuestra finitud, consistente en la completa satisfacción de todas nuestras apetencias e inclinaciones, y por ende, es una fuerza contraria al deber (*ibídem* p.29). Ella se manifiesta en un *título* que representa la suma de todas las satisfacciones; satisfacciones éstas, por cierto, que cada individuo puede llenar con un distinto contenido. Por esto la *felicidad*, es un título subjetivo. Y no perdería su carácter subjetivo —dice Rosales— por el hecho de que todas las personas se pusieran de acuerdo acerca de qué es la felicidad, pues ese *acuerdo* no sería necesario, sería conocido *a posteriori*.

De modo que si bien se puede establecer la felicidad como un fin general que todos perseguimos, no se pueden, sin embargo, sacar de allí leyes universales.

Ahora bien, ¿qué sentido tiene que la voluntad esté determinada por la ley moral? Ciertamente, que la voluntad esté determinada por la ley moral tiene que tener algún sentido. Ese sentido es para Kant la obtención del *bien supremo en el mundo* (CRPr: 130). El concepto de *sumo bien* o *bien supremo* es el fin último en el cual se encuentran unificados todos los otros fines secundarios. Kant llama a los *finés* que la voluntad se pone “los *objetos* de la voluntad”, es decir, las cosas o acciones que ella quiere en cada caso. Aunque la voluntad moral ha de actuar *por respeto a la ley* y no por apetencia sensible de algún objeto o acción, ella tiene también en ese caso un objeto, a saber, el *bien supremo* que consiste en la moralidad misma, es decir, la realización de la ley moral misma (Cf. CRPr. Libro I, capítulo 2 y Libro II, capítulo I y II).

Ahora bien, dice Kant, la condición de que se dé el *sumo bien* es la *felicidad bajo la condición de la moralidad* (ibid. 133). Kant trata de hacer una síntesis de las dos —la *felicidad* y la *moralidad*—, lo cual lleva a la razón a la necesidad de suponer la existencia de una causa adecuada a este efecto, es decir, a postular la existencia de Dios como causa necesaria del bien supremo (*ibídem*). Así pues, la idea del *sumo bien* (la moralidad) que es el objeto necesario de una voluntad determinada por la ley moral, conduce a la razón al postulado de la inmortalidad del alma y al de la existencia de Dios, pues ambos son la condición de posibilidad de la realización de ese objeto.

Vemos pues que, si bien Kant no toma la *felicidad* como asiento de las leyes morales, sin embargo, la toma en cuenta para la conformación del *bien consumado*. Este bien es la felicidad bajo la condición de la moralidad, que sería el resultado del cumplimiento del imperativo categórico. Pues sostiene que la felicidad por sí sola y la moralidad por sí sola están muy lejos de constituir ese bien (B841).

Kant establece (CRPr: 69) que los conceptos de “bien” y “mal” no preceden a la ley moral, sino que la suceden. Es por ella y con ocasión de ella que estos conceptos se determinan. El *bien* es la concordancia de la voluntad con la ley moral; y el *mal*, la discordancia entre las mismas.

9). Realidad objetiva de la ley moral. Debido a que la ley moral es un *factum*, su realidad objetiva⁴ no puede ser demostrada por medio de ninguna deducción (CRPr: 53), como ocurría con los conceptos de la razón teórica. En la *Crítica de la Razón Pura* se trata de conceptos que por sí solos no son el objeto mismo, sino que esos conceptos tienen que ser aplicados a una materia dada en la intuición, para que ellos sean conocimiento de objetos empíricos. En la *Crítica de la Razón Pura* la razón tiene que demostrar legítimamente cómo es que esos conceptos son las condiciones de posibilidad de la experiencia.

Pero con los principios prácticos pasa algo distinto. No se trata de que la razón se refiera a objetos, ni se pregunta si sus conceptos concuerdan o no con esos objetos, es decir, si tienen realidad objetiva o no; en este caso se trata de conceptos que *crean* su objeto, y este objeto no es otro que las *decisiones volitivas* del sujeto. Pues si los principios prácticos son normas que pueden determinar la voluntad, y si el contenido de la norma es “tú debes actuar de tal manera...”, hay que buscar, entonces, en dónde podría cumplirse tal norma, y vemos que en lo único donde ella puede cumplirse es *en la voluntad*. Pues el sujeto, al determinarse a actuar mediante la representación de un principio práctico, produce una decisión. Esa decisión y el pasar a la realización de lo decidido es la *realidad objetiva* de la *ley moral*.

Sin embargo, según Kant, para que una acción sea buena no importa el éxito (CRPr: 52), y basta con la determinación de la voluntad, aunque el efecto esperado no llegue a producirse, ya que éste depende, además, de otros factores, por ejemplo, de las fuerzas físicas del sujeto, etc. Puede ocurrir que, yo, por ejemplo, veo que alguien se está ahogando y me doy cuenta de que tengo el deber de salvarlo, y en consecuencia tomo esa deci-

sión, pero al levantarme para llevarla a cabo se me dobla un pie y caigo. Si bien la decisión tomada por mí quedó trunca, no se materializó en el acto de salvarlo, sin embargo, la *ley moral* produjo en ese caso su objeto: mi decisión. Por lo tanto, la ley moral tiene su *realidad objetiva* en la voluntad, cuando ésta se somete a su mandato, es decir cuando se decide a actuar movida por la sola representación de esa *ley*.

Pero ¿en qué sentido es la ley moral un *fáctum*? La ley moral —dice Kant— nos es dada como un *hecho de la razón pura*, del cual tenemos conciencia *a priori* (CRPr: 53). Un *fáctum* (hecho) es algo que sencillamente ocurre, algo que se da sin que haya razones que lo justifiquen.

En la observación al párrafo 7 (CRPr.) Kant dice que la ley moral es un *fáctum* en el sentido de que *no puede ser derivada de precedentes datos de la razón*, porque ella sólo podría derivarse de la libertad, pero de ésta no puede ser derivada o deducida debido a que no conocemos directamente la libertad sino que es justamente a través de la *ley moral* que nos hacemos conscientes de la *libertad* (la ley moral es el “*ratio cognoscendi*” de la libertad). En consecuencia, conocemos la *ley moral* directamente y precisamente con ocasión de la experiencia, desde el mismo momento en que nos hacemos máximas (CRPr: 35), aunque ella sea una proposición *a priori*.

Conviene preguntarse, además, acerca de qué es lo que es un *fáctum*, si es la ley, o la conciencia de la ley, o la autonomía de la voluntad, puesto que Kant en diferentes pasajes y sin mayores explicaciones, se refiere a todos ellos como *facta*. Al respecto, difieren los exégetas. Alberto Rosales sostiene que, es a través de la *conciencia de la ley moral* que la razón se da cuenta de que *ella es legisladora*, se da cuenta de que ella es la que da la *ley*, de tal manera que la conciencia de la ley es una conciencia de la *autonomía*, y es la conciencia de la *libertad*. Las tres forman parte de la misma conciencia. Por otro lado, la ley no puede ser un *fáctum* que flota por sí solo: *ley es conciencia de la ley*. No puede haber ley sin conciencia de esa ley. De tal manera que si el *fáctum* es la conciencia de la ley misma, recae sobre la ley misma la característica de *fáctum*⁵.

10). Conciencia de la ley moral. En la observación al parágrafo 6 (CRPr.) dice Kant que tenemos conciencia de la ley moral “*en cuanto nos proyectamos máximas*”. Las máximas son reglas para actuar en el ejercicio de la vida, en consecuencia, es con ocasión de la vida práctica que nosotros nos damos cuenta de ley moral, pues así como en el conocimiento teórico se requiere el dato sensible para que el Entendimiento pueda construir el objeto, en el conocimiento práctico la razón necesita de la vida práctica para ejercer su función legisladora.

Esto significa que no puede haber ejercicio de la voluntad sin la experiencia, sin un mundo objetivo ya constituido por la razón teórica, sin un mundo de objetos que se nos muestran en la intuición y a los cuales podemos apetecer o rechazar y por los cuales, según cómo nos afecten, tomamos decisiones.

Es pues, con ocasión de la experiencia que nosotros proyectamos máximas para obrar, y cuando proyectamos máximas es que tenemos conciencia de la ley moral. Esa experiencia está constituida no sólo por las cosas, los utensilios, etc., sino que incluye las relaciones del hombre consigo mismo, con los demás, con las cosas de los demás etc.

Si nos preguntamos cómo ocurre eso de que al formular la máxima el sujeto tiene conciencia de la ley moral, Kant responde, en la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, (p. 28) que:

“...la razón vulgar no precisa de este principio así abstractamente y en una forma universal; pero, sin embargo, lo tiene continuamente ante los ojos y lo usa como criterio en sus enjuiciamientos”.

Esto es afirmado también en la Observación al parágrafo 4 de la *Crítica de la Razón Práctica*, al decir que el entendimiento más corriente puede distinguir, sin que se le instruya, cuál forma de su máxima concuerda con la ley y cuál no.

La afirmación de que ese principio uno “lo tiene continuamente ante los ojos”, parece indicar que el sujeto humano, tal vez no de manera expresa y casi sin darse cuenta, cada vez que se propone realizar una acción —mentir para salir de aprietos, obtener méritos sin esfuerzo, ser indolente ante el sufrimiento de los demás, etc.— tiene la *posibilidad* de preguntarse “qué ocurriría si esa acción se generalizara, es decir si todo el mundo hiciera lo mismo”, o sea, que el sujeto tiene la posibilidad de pensar en las *consecuencias* de una praxis general: “¿puedes querer que tu máxima se convierta en legislación universal?” (FMC:28). El imperativo categórico reza “*actúa sólo de acuerdo con aquella máxima con respecto a la cual puedas querer que se convierta en ley universal*”. Pues sólo máximas de esa traza, —las que concuerdan con el imperativo— nos garantizarían la consecución del bien en el mundo. Porque ¿acaso podríamos realizar nuestra humanidad y alcanzar nuestros propósitos personales en un mundo donde no estamos seguros ni de nuestra persona ni de nuestro saber, un mundo donde es lícito mentir, engañar, hurtar asesinar, ignorar el sufrimiento humano, etc.? Eso sería ontológicamente una imposibilidad, por una parte, y por la otra, nadie en su sano juicio podría querer eso.

En efecto, entre las acciones que son moralmente contrarias al deber, (Cf. capítulo II de la FMC), Kant distingue aquellas máximas que no pueden ni siquiera pensarse como ley general sin entrar en contradicción, de aquellas que, a pesar de no contener una imposibilidad interna, nadie podría querer que se convirtieran en ley universal (FMC: 41). Allí da Kant cuatro ejemplos de deberes perfectos, hacia nosotros mismos y respecto de otros. En cada uno de esos ejemplos pone un caso de una ley:

El primer caso es el referente al suicidio. Una ley que establezca que toda persona que sienta la apetencia de quitarse la vida puede hacerlo, sería contradictoria consigo misma. Pues una ley semejante, cuyo fin fuera destruir la vida a través de la misma sensación que es el estímulo para la vida, es decir, a través de la apetencia, se destruiría a sí misma, la naturaleza se contradiría a sí misma y no existiría como naturaleza. Pues Kant presupone

que toda ley versa sobre una naturaleza, esto es, sobre una región de entes, por ejemplo, la naturaleza humana, y que esa ley no puede establecer una autodestrucción de los entes sobre los cuales versa.

En el segundo caso —el de la mentira— Kant afirma que la universalidad de una ley según la cual, en caso de un apuro se puede prometer algo falsamente para salir del paso, haría imposible la promesa misma y el fin que con ella puede obtenerse, pues nadie creería en las promesas⁶.

En estos dos primeros casos se presenta una contradicción no de carácter lógico sino de carácter ontológico.

En los 3º y 4º casos, referentes al deber del cultivo personal y al de prestar ayuda a los necesitados, respectivamente, Kant sostiene que aún cuando no hay en ellas una imposibilidad interna, sin embargo, es imposible *querer* que su máxima se eleve a la universalidad de una ley. Pues la voluntad se contradiría a sí misma, en tanto ella querría acciones que se contradicen una a la otra.

11). Efecto de la ley moral como móvil. A partir de lo expuesto en la primera sección de la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* y del capítulo III de la Analítica de la *Crítica de la Razón Práctica*, podemos poner de relieve la eticidad de la acción, y al sentimiento de respeto como motor de esa acción.

Según Kant, “el valor moral de una acción no reside en el efecto que de ella se espera, ni tampoco, por consiguiente, en ningún principio de la acción que necesite tomar su fundamento determinante en ese efecto esperado” (FMC: 26), sino que el verdadero valor moral de la acción reside en el *móvil*, es decir en el fundamento de determinación de la voluntad, cuando ésta se ha decidido a obrar por la mera representación de la forma de la ley, es decir por su universalidad y necesidad —*por deber*— y no por el efecto apetecido.

Así, él analiza varios casos con el propósito de determinar cuándo en la acción del sujeto ha habido *legalidad* o *moralidad*.

Hay *legalidad* en la acción cuando ésta concuerda objetivamente con la ley, más no subjetivamente, esto es, cuando la acción se ha realizado *conforme al deber* pero no *por deber*.

Hay *moralidad* en la acción cuando ésta concuerda objetiva y subjetivamente con la ley, o sea, que lo que ha movido al sujeto a la acción es propiamente *el deber* y no el resultado que se espera de esa acción. Estos, pues, son los casos que él analiza:

El primero es el del comerciante que tiene la posibilidad de engañar a un niño dándole una mercancía de poca calidad o “fallo el vuelto”, pero que se abstiene de hacerlo por el temor de alcanzar mala fama y, como consecuencia de ello, parar en la ruina, o por temor a ser castigado bien sea por la autoridad civil o por el fuego eterno. Si bien el comerciante ha obrado “honradamente”, el fundamento de determinación de su voluntad no fue el resultado de haber medido su máxima con el imperativo categórico y en consecuencia actuar por deber. Por lo tanto, su acción carece de *eticidad* visto que, cualquiera que haya sido la causa que lo empujara a actuar, ya el temor al castigo humano o divino, ya la apetencia de felicidad terrena o extraterrena etc., en cualquier caso, es una apetencia sensible, es decir, una inclinación sensible la motivación de su voluntad. Y como todas las inclinaciones pertenecen al amor a sí mismo que es el egoísmo, esa es una acción egoísta.

El segundo, es el caso de aquél que, enamorado de la vida, pone sumo cuidado en preservarla: se alimenta sano, no se trasnocha, no consume drogas, etc. O bien que, teniendo poco apego a la vida, sobrelleva muchas penalidades, sin embargo, sin suicidarse para no parecer un cobarde o ganarse el castigo del cielo, etc. En ambos supuestos, como lo que subyace a la intención es de todos modos una apetencia sensible, su acción carece de *eticidad*.

Pero cuando un desdichado que no tiene afán de vivir porque la vida se le ha convertido en una miseria, ya sea por pobreza, ya por enfermedad, etc., o simplemente porque no le gusta o no le entusiasma, y no obstante conserva la vida sin amarla, sólo por deber y no por inclinación, entonces su máxima si tiene contenido moral.

El tercer ejemplo es el del magnánimo que encuentra un íntimo placer derramando alegría en su entorno, que disfruta de la felicidad ajena sin que ello le importe ningún provecho, porque es un alma cariñosa y llena de conmiseración, esa acción —dice Kant— es muy noble y digna de la mayor alabanza, pero está desprovista de toda eticidad; en este caso el sujeto no hace más que seguir una propensión natural, cuyo ejercicio le produce placer. Su acción es cuando más conforme al deber, pero no por deber. Es distinta de la conducta del individuo que, ajeno a toda conmiseración e insensible al dolor humano, no obstante realiza actos de bondad con sus semejantes por puro respeto a la ley. Aquí sí hay valor moral en la acción, pues la conducta así desplegada ha tenido como resorte el deber mismo.

En los casos analizados muestra Kant cómo a pesar de que hay conformidad de la acción con el mandato moral, sin embargo esa conformidad es solamente externa, y ello se llama en tal caso *legalidad*: la acción ocurre conforme al deber pero no por deber.

La verdadera *moralidad* existe cuando se hace el bien no por inclinación sino *por deber*. Si la máxima de la acción no resiste la prueba de que ella tiene la forma de una ley, entonces es moralmente imposible (CRPr: 76)⁷.

Ahora veamos cómo es que se produce ese fenómeno según el cual la voluntad puede llegar a estar determinada por la ley moral con prescindencia de cualquier otra inclinación sensible:

El imperativo categórico, que es la fórmula mediante la cual se expresa la ley moral para todo ente racional finito, no le dice a éste “tú debes hacer esto y no lo otro”, por ejemplo, no debes matar, no debes mentir, no debes

robar, etc. En ese imperativo lo que está contenido es sólo la forma de cómo se deben hacer las máximas aptas para convertirse en ley universal, o sea, valederas para todo ente dotado de razón y voluntad.

Esto significa que el imperativo categórico es sólo un patrón de medida, la piedra de toque con la cual se van a probar las máximas para ver si ellas pueden ser leyes. Cuando el sujeto, en ese momento y de manera fáctica, tiene conciencia de la ley moral: “obra de tal manera que la máxima de tu acción pueda convertirse en ley universal”, se produce un efecto en el sujeto que es directamente negativo, e indirectamente positivo.

Ese efecto no es otra cosa que un sentimiento, que si bien pertenece a la sensibilidad, como sentimiento que es, es el único sentimiento que está al servicio de la razón práctica pura, y es únicamente provocado por ella. Él es, por ende, el único sentimiento que puede ser conocido *a priori* en ambos casos — en el positivo y en el negativo—. Ese sentimiento no es otro que *el sentimiento de respeto*, del cual nos ocupamos ya al tratar la estructura del sujeto práctico, en el parágrafo 19.

Como el *sentimiento de respeto* es un efecto de la representación de la ley moral sobre la sensibilidad de un ser racional, él tiene como presupuesto por una parte, la *sensibilidad* del sujeto, y por la otra, su *finitud*. Eso significa que un ser racional puro, es decir, libre de toda sensibilidad, no puede tener ese sentimiento y significa también que el sentimiento de respeto es el *nexo* entre lo sensible y lo racional puro, porque si bien en el sujeto humano sensibilidad y entendimiento están separados, lo que acarrea la finitud de éste, debe haber un puente de unión entre ambos para que la razón pueda ejercer su influencia en el arbitrio del sujeto, que de este modo se torna en Voluntad.

13). El deber. Como consecuencia del efecto de la ley moral sobre el sujeto, el *sentimiento de respeto* en su función negativa, hace eclosión en la conciencia de éste otro concepto que es el que hace posible la concordancia subjetiva de la voluntad con la ley moral, a saber, el concepto de *deber*, el

cual define Kant en la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* (p.26) como “la necesidad de una acción por respeto a la ley”.

El *deber*, dice Kant, es el que al constreñir a la voluntad hace posible que una acción que es objetivamente necesaria sea también subjetivamente necesaria para esa voluntad (*ibid.* 34). Es, pues, la condición de posibilidad de que la voluntad pueda llegar a ser determinada por la *ley moral*.

Si bien el concepto de *deber* está siempre “ante los ojos” y es conocido por la razón más vulgar, es decir que no hace falta hacer un ejercicio crítico para hallarlo, no es, sin embargo, un concepto empírico, cuyo origen haya que buscarlo en la experiencia, sino un concepto intelectual cuyo origen es la razón práctica y por consiguiente es conocido *a priori*.

Así pues, la conciencia de la ley moral y el consiguiente sentimiento de respeto por ella son el asiento u origen del *deber*. Una vez que el ente finito “es sobrecogido por la majestad de la ley”, siente el deber de adecuar sus acciones a tal mandato. Esto no significa que eso ocurra realmente. Eso es puramente pensable. Kant mismo admite en la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* (p.30) y otros pasajes, que es imposible conocer por la experiencia y con absoluta certeza un solo caso en que la máxima de una acción haya tenido su asiento exclusivamente en fundamentos morales y en la representación del *deber*, pues no podemos nunca, aún ejercitando el examen más riguroso, llegar completamente a los más recónditos motores, ya que la psique humana es una de las cosas más retorcidas y oscuras que en el mundo hay, justamente por esa posibilidad que el sujeto tiene de actuar también por apetencias sensibles.

Dado que la realidad objetiva de la ley moral se cumple en una voluntad, no hay pues una garantía de esa realidad objetiva; puesto que el sujeto es libre no sólo de la causalidad natural sino también respecto de la ley moral, y porque como libre que es, puede tomar dos direcciones: obedecer o no obedecer, y porque además hay una tendencia natural del hombre hacia el *mal* que es una consecuencia de su finitud, de su sensibilidad.

14). Para concluir, ni en la antigüedad, ni en el medioevo, cada uno con sus peculiaridades, se presentó la necesidad de dar un basamento racional al Derecho. En este largo trayecto de la historia domina por completo la creencia en su origen divino. El hecho de que hubiera injusticia en el mundo, de que hubiera déspotas, de que hubiera guerras, hambre, orfandad y miseria, no desdecía tal aserto. Tales cosas existían precisamente por no actuar de conformidad con el mandato divino: era la *vindicta dei*.

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

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

En ese momento de la historia, Dios es sustituido por la unidad de la razón, los conceptos a priori, etc. Pero la causalidad de estos queda sin resolver. Pues Kant mismo, después de llevar la razón hasta sus últimas consecuencias en el ejercicio crítico, no encuentra *razones* sobre las cuales basar esos hechos y otros tales como la raíz común entre sensibilidad y entendimiento, la libertad, la conciencia de la ley moral, el imperativo categórico como proposición sintética a priori, en fundamentos más profundos y primordiales. Ante tal situación no le queda otra vía que otorgarles el status de “hechos de la razón”, pues en la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* (p.65), admite que la razón es impotente para explicar cómo es que ella puede ser práctica.

Aceptar un sistema iusfilosófico articulado y con bases que trasciendan la sola conveniencia y la praxis humana es una exigencia racional. Esa exigencia subyace en la tendencia actual de muchos autores que no conformes con las dos tendencias tradicionales —iuspositivismo y iusracionalismo— buscan, no obstante, otras bases sólidas sobre las cuales fundar la objetividad y legitimidad del Derecho.

Como repugna admitir que los fundamentos últimos del Derecho y sus primeros principios descansen en el arbitrio de quienes tengan el *poder* para imponerlo —los que tienen el dinero, las armas, el verbo delirante que subleva a las masas ofendidas— parece seguir teniendo vigencia la misma preocupación kantiana:

“una doctrina jurídica puramente empírica es —como la cabeza de la fábula de Fedro— una cabeza que puede ser muy hermosa pero que lamentablemente no tiene seso”.

Siglas usadas:

CRP = *Crítica de la Razón Pura*.

CRPr = *Crítica de la Razón Práctica*

FMC (o Grundlegung) = *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*

MC = *Metafísica de las Costumbres*

BIBLIOGRAFÍA

1. Kant, Immanuel:

Crítica de la Razón Pura. Ediciones Alfaguara. Madrid, 1988. Traducción de Pedro Ribas. Versión alemana “KRITIK DER REINEN VERNUNFT”. Felix Meiner Verlag, Philosophische Bibliothek, Band 37. Hamburg, 1956.

Crítica de la Razón Práctica. Ediciones Losada. Buenos Aires, 1961. Traducción de J. Rovira A. Versión alemana KRITIK DER PRAKTISCHEN VERNUNFT. Felix Meiner Verlag, Philosophische Bibliothek, Band 38. Hamburg, 1974.

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

Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres. Colección Austral. Espasa Calpe. Buenos Aires, 1946. Traducción de Manuel García Morente.

Versión alemana GRUNDLEGUNG ZUR METAPHYSIK DER SITTEN. Felix Meiner Verlag, Philosophische Bibliothek, Band 41. Hamburg, 1957.

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

Prolegómenos. Ediciones Aguilar. Buenos Aires, 1980.

Filosofía de la Historia. Fondo de Cultura Económica. México, 1992. Traducción de Eugenio Ímaz.

2.- Rosales, Alberto:

Siete ensayos sobre Kant. Ediciones del Consejo de Estudios de Postgrado. Universidad de los Andes. Mérida, 1993.

Grabación magnetofónica del *Seminario sobre la filosofía kantiana: una introducción a la deducción trascendental de las categorías*, dictado por Alberto Rosales en la Maestría de Filosofía. Facultad de Humanidades y Educación. Universidad de los Andes. Mérida, julio de 1990.

Grabación magnetofónica del *Seminario sobre la deducción trascendental de las categorías*, dictado por Alberto Rosales en la Maestría de Filosofía. Facultad de Humanidades y Educación. Universidad de los Andes. Mérida, diciembre de 1990.

Grabación magnetofónica del *Seminario sobre la Ética kantiana*, dictado por Alberto Rosales en la Maestría de Filosofía. Facultad de Humanidades y Educación. Universidad de los Andes. Mérida, abril de 1993.

OTROS AUTORES:

Abbagnano, Nicola:

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

Aquino, Tomás de:

Summa Theologica. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, España.

Aristóteles:

Ética Nicomaquea. Editorial Gredos. España, 1985.

Bréhier, Emile:

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

Cassirer, Ernesto:

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

Ferrari, Jean:

Kant. Ediciones EDAF. Madrid, 1981.

Daval, Roger:

La metafísica de Kant. Traducción de Eduardo Vásquez. Revista DIKAIOSYNE No.3-4, publicada por el “Grupo Investigador Logos: Filosofía, Derecho y Sociedad”. Centro de Investigaciones Jurídicas. Universidad de los Andes. Mérida, 2000.

Deleuze, Gilles:

La Filosofía crítica de Kant. Ediciones Cátedra. Madrid, 1963.

Fraile, Guillermo:

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

Gaos, José: *Las críticas de Kant*. Biblioteca de Cultura Universitaria. Universidad Central de Venezuela. Caracas, 1962.

García Maynez, Eduardo: *Ética*. Editorial Porrúa. México, 1960.

Guthrie, W.K.C:

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

Hegel, G.W.F:

Filosofía del Derecho. Publicaciones de la Universidad Central de Venezuela. Caracas, 1991.

Hegel, G.W.F:

Lecciones sobre historia de la filosofía. Fondo de cultura económica, México, 1995.

Heidegger, Martín:

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

Hume, David:

Tratado de la naturaleza humana. Editorial Orbis. España, 1984.

Kelsen, Hans:

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

Natorp, Pablo: *Kant y la Escuela de Marburgo*. Universidad Autónoma de México. México, 1956

Schultz, Uwe:
Kant. Editorial Labor. España, 1971.

Notas

¹ *Abbagnano, Nicola: Diccionario de filosofía, Fondo de Cultura Económica. México, p.767.*

² *Dice Kant en esa cita “La humanidad misma es una dignidad porque el hombre no puede ser utilizado únicamente como un medio por ningún hombre (ni por otros, ni siquiera por sí mismo), sino siempre como fin, y en esto consiste precisamente su dignidad (la personalidad). Cf. FMC:48.*

³ *Será objeto de otro trabajo, dilucidar hasta qué punto tiene sentido la aparentemente razonable objeción que hace Hegel de la postulación de la idea de Dios como garante de la ley moral, puesto que la misma debe cumplirse únicamente por deber y no por otra cosa.*

⁴ *Tener realidad objetiva significa que lo pensado en el concepto tiene su correspondencia en el objeto. Si yo digo “la rosa es amarilla” ese juicio se podrá cumplir solamente si hay una rosa amarilla.*

⁵ *Seminario sobre la Ética kantiana, dictado en abril de 1993 en la Maestría de Filosofía. ULA. Mérida.*

⁶ *Esto nos hace pensar que uno de los supuestos fundamentales del derecho positivo es justamente la natural “inmoralidad” (imperfeción) del hombre. De ahí que, en función de la credibilidad y de la seguridad jurídica, se establezcan fórmulas para la creación, interpretación y aplicación de las leyes mismas, los contratos, registros de nacimiento, matrimonio, defunciones, etc. Y se establezcan penas por su quebrantamiento.*

⁷ Cabe recordar aquí las interpretaciones erróneas que han hecho algunos autores de textos de filosofía del derecho (y que los estudiantes repiten con ardoroso entusiasmo, quizá para evadir el esfuerzo que el estudio de tan profundo y complejo pensador exige), acerca de este planteamiento de Kant. Dicen que Kant cometió un ¡gravísimo error! (y casi eso es suficiente para que ruede por tierra toda su doctrina) al no tomar en cuenta la subjetividad, es decir la intención, en el ámbito jurídico. Por supuesto que él en lo jurídico toma en consideración las intenciones humanas, por ejemplo, cuando enuncia el principio de que la necesidad carece de ley, que jurídicamente sirve de fundamento al “estado de necesidad”, del cual la llamada legítima defensa es sólo un caso. Lo que sucede es que Kant es un autor que si no se le estudia meditada y sostenidamente, se corre con seguridad el riesgo de malinterpretarlo.

LA UNIVERSIDAD EN PELIGRO

Carlos Casanova
Maestría en Filosofía
Universidad Simón Bolívar
casanova@usb.ve

Resumen

Los clásicos griegos lograron que se diferenciara en la sociedad el ámbito de la vida académica de los ámbitos político y económico. Occidente recibió esta diferenciación y la concretó en las universidades como ámbitos de búsqueda de la verdad y de transmisión del saber con independencia frente a los poderes políticos o económicos y a cualquier grupo de interés. Hoy en Venezuela se halla esta institución en peligro, entre dos tendencias opuestas que desconocen su naturaleza: la demagógica que quiere someterla al gobierno, y la liberal que quiere someterla a grupos económicos.

Palabras clave: Autonomía universitaria. Vida académica. Tiranía. Neoliberalismo.

THE UNIVERSITY IN DANGER

Abstract

The Classical Greeks have distinguished the academic and the political or economic life. The Western World accepted this distinction, and because of it have created the Universities as the home of research and educational centers. This home must be free from political or economic interests. Today in Venezuela this institution is in danger, between two opposed tendencies that ignore her nature: the demagogic one that wants to subject it to the government, and the liberal that wants to subject it to economic groups.

Key words: University autonomy. Academic life. Tyranny. Neoliberalism.

En la platónica Apología de Sócrates puede verse al maestro defender su vida del embate de la masa seducida por los demagogos. La voz serena del acusado llama a obrar según la virtud propia de cada uno —la sinceridad en el caso de los oradores, la justicia en el de los jueces—, y no conforme a los movimientos caprichosos que en el interior de cada uno susciten la adulación, la antipatía o el miedo.

El discurso no se pronunció en vano, a pesar de que el reo resultó condenado a muerte. Quedó sembrada en Atenas una semilla de la que nacieron robustos árboles en todo el mundo que heredó la vida académica de los griegos.

En esta misma fuente puede verse en qué consiste dicha vida. Sócrates casi nunca se mezcló en la política, salvo arrastrado por la necesidad, porque sabía que, de otra manera, muy pronto habría abandonado este mundo. Era demasiado bueno para adaptarse a la ciudad corrompida que resultó de las reformas de Pericles y Efialtes y de la Guerra del Peloponeso. Sólo en dos ocasiones se vio inmiscuido en asuntos públicos. Cuando el populacho se deshizo de los generales victoriosos de la batalla de las Arginusas, él fue el único que se opuso a tamaña injusticia e hizo un llamado a respetar la ley, cosa que casi le cuesta la vida. Y cuando los treinta tiranos que presidían el régimen oligárquico que impuso Esparta a Atenas querían hacer cómplices de sus fechorías a todos los ciudadanos respetados, quisieron que Sócrates y otros cuatro les llevaran desde Salamina a León, para ejecutarlo luego sin juicio, pero el filósofo se negó en redondo y se marchó a su casa. Entre tanto, los otros cuatro cumplieron la orden. Esta desobediencia le hubiera costado la vida, de no haber caído el régimen al poco tiempo.

Tampoco se dedicó Sócrates a cuidar sus propios asuntos. Vivió y murió pobre, para la cólera de Jantipa, su mujer. No fue su vida la de los artesanos o comerciantes, que se dedican a cuidar sus intereses privados, aunque indirectamente contribuyan también al interés común. Más bien, se consagró a la obediencia del dios de la sabiduría, Apolo, a buscar la verdad; y, como un tábano que aguijoneaba al buen caballo, aunque perezoso, que era la

ciudad de Atenas, se dedicó también a recordar que nada era más importante que el saber y la virtud. A desenmascarar a los que se tenían a sí mismos por sabios, sin serlo; y a suscitar un amor más fuerte por la bondad de los caracteres que por la riqueza o la fama. Y con esto prestó un gran servicio a la polis, y a todo el mundo helénico. Pudo conservar la vida más tiempo que si se hubiera mezclado en política, y pudo, de ese modo, corregir las costumbres de muchos jóvenes, dejar sembrada una semilla para el bien de los hombres.

La vida de del filósofo no fue, por tanto, vida política. Menos aún, vida privada. Con él apareció una nueva dimensión pública, distinta del poder, y superior. En ella se encuentra la vida académica, que debe gozar de la libertad de espíritu de que gozó Sócrates y cuya relevancia fue comprendida luego por todos los gobiernos dignos de este nombre.

Platón fue el primer gran continuador del maestro, aunque no el único. Su vida y sus escritos pueden servirnos para arrojar una nueva luz sobre este punto. En su famosa obra, República, la prudencia y la sabiduría están fundidas y contrapuestas a la dóxa de la multitud. Por ello, el gobierno mejor es el de los pocos que pueden llegar a ser sabios-prudentes, el gobierno de los reyes-filósofos.

La experiencia de Siracusa, donde intentó educar al tirano Dionisio, sin ningún éxito y con gran peligro para su vida y su libertad, lo lleva a percatarse de que hay un espacio entre la acción política y el contemplar la verdad. El fruto de ese percatarse fue que se retirara al trabajo de la Academia, de la escuela que había fundado. Aunque ésta, en vida de Platón, no perdió la esperanza de influir benéficamente en el curso de la política helénica, pero sin fundir la contemplación (el Espíritu) y la acción (el Poder)¹.

Años más tarde, Corisco y Erasto acabaron el ciclo de estudios en la Academia y volvieron a su pequeña ciudad en el Asia Menor, Escepsis, admirados por todos sus compatriotas. Su fama llegó a Atarneo, una ciudad vecina. Reinaba allí Hermias. Este astuto tirano que contaba con el apoyo del

Sátrapa persa quiso conocer a los distinguidos jóvenes, y se interesó por la sabiduría. Se estableció así una comunidad de académicos en cuyo seno se encontraba el hábil político. Platón, al enterarse, quiso darles algunos consejos, recogidos en la Carta VI. En lo tocante al saber, Hermias debía sujetarse a la instrucción de Corisco y Erasto, pero en lo tocante a la acción él debía llevar la batuta. El gobierno se dulcificó y se hizo más sabio, hasta el punto de que muchas ciudades se sometieron voluntariamente a Hermias. Su poder creció y el Sátrapa quiso ponerle freno. Comenzadas las hostilidades por los persas, no pudieron derrotar a los griegos del Asia en el campo de batalla. Pero por medio de engaño y traición lograron los bárbaros apoderarse de Hermias y crucificarlo². Lo que importa ahora de este episodio es notar que Platón había ido ya distinguiendo el saber contemplativo del saber propio de la acción política.

Pero es Aristóteles quien más claramente alcanza la distinción técnica en el libro VI de la *Ética a Nicómaco* (capítulo 7): la sofía (o sabiduría) no es frónesis (o prudencia) ni conocimiento político, porque la primera versa sobre los seres más altos o dignos y los segundos sobre el bien del hombre, y el hombre no es el ser más digno, sobre él se encuentran los dioses. Tampoco la ciencia es frónesis. Como se dice en el libro I de la misma obra (capítulos 5 y 13), la vida contemplativa en general es distinta de la vida práctica o las virtudes dianoéticas de las éticas.

Todas estas distinciones antropológicas son las que nos permiten comprender cuál es el lugar de la Universidad en la vida social y la razón última de la autonomía universitaria. La Academia es la encarnación en instituciones de la vida contemplativa racional (no tanto la mística³), de la sabiduría y de las ciencias. Por ello es un error pretender que la Universidad pase a la acción directa. Sería desvirtuarla y, a la larga, destruirla. No tiene sentido que sea un partido político ni un grupo guerrillero, ni siquiera que sustituya a las escuelas primarias o secundarias. Tampoco tiene sentido que se someta a un partido o a un grupo gobernante. En su seno debe poder buscarse la verdad sin sujeciones a intereses de grupos particulares comprometidos en la praxis.

Venezuela pertenece a la tradición occidental y se ha beneficiado del bien de la Academia libre desde que se estructuró suficientemente en el siglo XVIII. Nuestra universidad colonial era independiente del poder político. Y en ella había mucha más libertad de cátedra de la que se le suele atribuir, como dejó fuera de toda duda el estudio de Caracciolo Parra León, en su obra *Filosofía universitaria venezolana: 1788-1821*.

Sin embargo, la Guerra de Independencia y la imitación del modelo napoleónico puso en peligro la autonomía universitaria. Guzmán Blanco despojó a las universidades de sus bienes rentales y las sujetó al presupuesto. Por este medio quiso domesticar a la Universidad entonces más conservadora, la de Los Andes. Y lo siguió en su empeño Joaquín Crespo. Pero tropezaron con una resistencia tenaz, en particular del Rector Heroico, Caracciolo Parra Olmedo, quien, con la colaboración de un abnegado cuerpo de profesores, logró no sólo que la Universidad siguiera funcionando a pesar de la hostilidad del gobierno, sino que creciera en recursos técnicos (muy especialmente de la biblioteca y del observatorio astronómico, fundado durante su gestión) y se consolidara⁴.

En el resto de Hispanoamérica se sintió también la influencia napoleónica. Las universidades estaban despojadas de su autonomía. En 1918, sin embargo, estalló en Córdoba (Argentina) la famosa revolución que la reconquistó para las universidades hispanoamericanas. Sus ecos alcanzaron a todo el continente. En Venezuela se dejó sentir sobre todo tras la caída de Gómez⁵.

Pero la búsqueda libre de la verdad parece a los bárbaros una pérdida de recursos y de tiempo. Era la objeción que hacía a Sócrates el espantable sofista Calicles, según el *Gorgias* de Platón: está bien filosofar, dedicarse a la contemplación, en la niñez y la juventud, pero en la plena madurez de la edad no es más que un desperdicio. La historia misma responde de modo contundente a la objeción: los países en los que se respeta la búsqueda de la verdad están más sanamente estructurados que aquéllos en los que el activismo o la simple barbarie impide comprender la vida contemplativa.

Pueden darse, sin embargo, dos respuestas de mayor calibre teórico. La primera, es la que apunta Aristóteles en el libro I de su *Ética a Nicómaco*: las cosas más nobles no pueden ordenarse a las más bajas y, por ello, son inútiles, porque son el fin al que se ordenan las otras. La segunda, que, así como son necesarios los jueces para que resuelvan desinteresadamente las controversias que suscitan las transacciones, también son necesarios los académicos, hombres que, con independencia de los intereses particulares de grupos económicos o políticos, busquen caminos teóricos, prácticos y técnicos por los que discurra la vida social.

Hay un par de obras en las que puede palpase vivamente esto. El Regente Heredia de Mario Briceño Iragorry, que narra la vida de un hombre justo y lúcido que vio, más allá de los odios de realistas y patriotas, lo que convenía a la América española, pero no fue oído porque la barbarie se apoderó de los espíritus hasta arrasarlo casi todo en Venezuela. Y las Tres versiones rivales de la ética de Alasdair MacIntyre.

Tocamos aquí un problema delicado. Cuando se estructura una sociedad, se establece un reparto de los bienes. Este reparto, como enseñaban los clásicos —Platón al inicio del libro IV de su *República*, con la alegoría de la estatua policromada; y Aristóteles en el libro V de la *Ética a Nicómaco*—, debe obedecer a una igualdad proporcional, si quiere ser justo o estar bien hecho y evitar los odios entre clases y las revoluciones. Pero en nuestro tiempo, y muy marcadamente en Venezuela, hay flujos de pensamiento y emoción —equivalentes a los partidos griegos antiguos, oligárquico y democrático— que niegan que exista dicha exigencia. Los liberales sostienen que es el mercado el que debe hacer el reparto, como si las decisiones humanas no tuvieran nada que ver en él o debieran ser excluidas (por un ejercicio ascético, curiosamente, de refrenamiento del gobierno). Según ellos, no hay justicia distributiva. Mientras los demagogos, pseudomarxistas⁶ o de otra índole, sostienen también (en su discurso, no en sus acciones, salvo en las dirigidas a despojar a otros) que no hay justicia distributiva, que cualquier proporción es un invento ideológico, que debe haber una igualdad total o aritmética.

En tal desorientación doctrinaria, y en medio de un bullir de odios sociales, es difícil reconocer la medida conveniente. Es cierto que los académicos pueden lucir a un partido demagógico como unos privilegiados. Y como unos parásitos a un partido liberal.

Lo primero porque se concentran en la Academia unos recursos intelectuales ingentes; y porque sus miembros viven de un sueldo que se paga a cambio de un trabajo puramente intelectual y que con frecuencia no está al servicio directo de un fin práctico. Lo segundo porque los liberales no pueden entender nada si no es bajo la forma de una mercancía en venta.

Y como los verdaderos académicos saben que su trabajo nada tiene que ver con el comercio, chocan en sus enfoques o, al menos, en el contenido mismo de su actividad, con el modelo de vida de los liberales e, incluso, con sus intereses, en cuanto éstos se extienden a la manipulación ideológica, por ejemplo. Pero también es cierto que los académicos son indispensables, como se ha dicho, para la vida sana de un país; y que es de justicia atribuirles los bienes que requiere su trabajo (no sus caprichos).

Entre dichos bienes están los recursos económicos necesarios, pero también la libertad frente a intereses particulares. Esta libertad, por cierto, incluye, como en todas las entidades asociativas o corporativas, la posibilidad de asociar como partícipes de la vida propia, a quienes estén capacitados para ella; en el caso de las universidades, asociar a los profesores y estudiantes a la vida y a la corporación académica, según criterios académicos y libres⁷.

Los abusos cometidos por los pseudoacadémicos, pero —sobre todo— la indefensión de los verdaderos académicos ante la fuerza de las pasiones desatadas y la desaparición de instancias imparciales de discusión racional, nos hace temer lo peor para la Academia en Venezuela.

La masa popular está ya ganada por un discurso demagógico, aunque se noten ciertas resistencias débiles que dejan un resto de esperanza. En tal

clima, los razonamientos sutiles de los universitarios verdaderos pueden ser arrasados, para desgracia de todos. Y nadie entiende la importancia de los bienes que están en juego. Pero si hubiera una reacción oligárquica, el futuro no sería mucho más prometedor. Tanto los ricos como los pobres están lanzados en un ambiente dogmático, en el sentido platónico: están sumidos en la dóxa, y no ven, en quien los contraría, por más razón que pueda tener, sino un miembro del partido contrario. En dicho contexto, los académicos, que piensan con libertad, que no se someten a los intereses de ninguno de los dos partidos, están a merced de la fuerza.

Los peligros que se ciernen sobre la Universidad son, pues, los siguientes:

El más obvio de todos, ahora, es la sujeción al poder político. Para comprender su gravedad, es preciso hacer algunas consideraciones teóricas e históricas. Desde que en los mundos griego y hebreo surgieron las figuras del filósofo y el profeta, las comunidades que heredaron esa diferenciación del campo social en dos dimensiones, la política y la espiritual, ya no pueden vivir sanamente⁸ si un gobernante intenta encarnar la verdad que debe buscar o representar la Academia o el profeta. Menos si ese caudillo se considera un representante del pueblo.

El pueblo no es la verdad. Pero el democratismo moderno ha hecho posible que se identifiquen voluntad general y verdad; y, también, que un caudillo pueda juzgarse la encarnación de la voluntad general y, en consecuencia, el contralor de la verdad⁹. Hoy en día, pues, y entre nosotros, puede surgir una tiranía totalitaria que pretenda, entre otras cosas, controlar la Academia.

La historia reciente pone ante nuestros ojos las terribles consecuencias de estas tiranías. Hace poco, y ante acontecimientos insólitos ocurridos en la Universidad Simón Bolívar, que son sólo el prelude de lo que puede venir, el profesor Salvatore Giardina nos decía: "Me viene a la memoria el discurso pronunciado por Karl Jaspers en la apertura de las conferencias de profesores en Heidelberg en 1946, «El espíritu viviente de la Universidad», publicado en la Revista de Occidente en 1953:

[...] La historia de nuestro espíritu se desenvuelve en este momento como un jinete sobre las aguas del lago Constanza. No parece notarse el peligro, y cuando se piensa en él se tiene que quedar aturdido. Pero lo que trae el futuro y de qué manera la Universidad ha de ocupar el lugar de la verdad en él, esto no puede preverlo ningún programa ni hacerlo ninguna organización. Probablemente este futuro del ser humano será decidido por lo que hoy hacen los individuos en la soledad y el silencio. Lo único que hoy vemos es que suben las aguas en las que todo puede quedar anegado. La catástrofe venía [antes del ascenso de los nazis al poder] de manera muy distinta de la que entonces fue predicha. En Alemania surgió un partido que la condujo a su presente anonadamiento, que sobrepuja a todos los anteriores. Una irrupción política, enérgicamente llevada y continuada por la embriaguez de la población arruinó la Universidad. En lugar de un cuerpo autónomo quedó una escuela, que había de obedecer a las órdenes de Berlín. Persistieron los puestos de Rector y Decano, pero estos cargos eran nombrados por los nacionalsocialistas. Destituciones, ascensos, cambios, produjeron un montón de ruinas, aparentemente ordenadas [...].

Pero no se piense que el peligro se da sólo en el nazismo. Existe en toda tiranía totalitaria. Veamos algunos rasgos de la soviética. En su seno, y sobre todo en la época de Stalin, pero no sólo en ella, la intelligentsia baja ocupó el espacio cultural de la élite, por la sencilla razón de que ésta no era controlable como aquélla:

A partir de 1928, el Comité Central dirige las actividades intelectuales y artísticas.

[...] El escritor, el científico, el artista, que no comparte con entusiasmo la fe, si quiere sobrevivir, debe escribir para su cajón.

Eso vale para los científicos, los ingenieros y los técnicos, para los cuales se crea una institución ad hoc, la sharashka:

una cárcel para esos especialistas, para que puedan servir al Estado con sus talentos. Es el primer círculo, descrito por Solzhenitsyn. Toda la ciencia cayó bajo el fuego de los nuevos inquisidores: " las ciencias filosóficas, naturales y matemáticas tienen el mismo carácter político que las ciencias históricas" , declaró la revista Marxismo y Ciencias Naturales [...]

Así se instaló la autocracia ideológica del Vozhd [de Stalin...].

La consecuencia de la revolución cultural fue la desaparición de la búsqueda de la verdad. Una afirmación se rechaza no en función de criterios científicos o filosóficos, sino porque contradice la doctrina oficial. [...] La historia del lysenkismo es ejemplar.

En 1932, la conferencia de genética reunida en Leningrado ordenó "poner de acuerdo la genética y el materialismo dialéctico". Se trataba, como dijo Lysenko (un joven científico sin talentos especiales, pero comunista), de repudiar a "los seudocientíficos burgueses adeptos de Weismann, Mendel y Morgan".

En efecto, "si no se admite la transmisibilidad de los rasgos adquiridos, la teoría materialista de la vida se vuelve impensable". A la ciencia "clerical" occidental se opusieron los éxitos del botanista Michurin, creador de variedades botánicas insensibles al frío o a la sequía; pero nada garantizaba la constancia de las nuevas cualidades adquiridas. Lysenko, campeón del "diamat" (materialismo dialéctico), fue encargado de gobernar la genética rusa. En 1939 una nueva conferencia decidió sustituir la genética "burguesa reaccionaria" con una "ciencia auténticamente soviética". En 1940, el gran científico Nicolai Vavilov, quien se atrevía a acusar a Lysenko de resucitar el oscurantismo medieval, fue arrestado y deportado. Todos los científicos fueron "liquidados" y los lysenkistas se apoderaron de la Academia, de los laboratorios, de las revistas¹⁰.

Podríamos extendernos más, viendo cómo fueron golpeadas otras áreas del saber o de la cultura. Pero para el propósito actual basta con lo dicho.

El otro peligro es más sutil, pero no menor. En Sócrates puede apreciarse que la vida académica no es política, pero tampoco es "privada". Hoy en día, el mundo occidental corre el peligro de perder de vista cuán importante fue en Europa el movimiento histórico que llevó a los hombres a independizarse de poderes privados, de señores feudales. Cada vez más, crecen y crecen dichos poderes bajo nueva forma, y exentos de verdadero control, y ante ellos las instituciones políticas acaban siendo juguetes sometidos al lobbying. Las grandes corporaciones empresariales de todo tipo (sobre todo las de comunicación), y los servicios de inteligencia, cada vez más controlan la vida de los pueblos, por encima o al margen de las instituciones representativas. Las universidades también están cada vez más sometidas a los intereses privados de las empresas que las financian. Veamos, sobre este punto, un resumen de un artículo de The Telegraph (del 15 de febrero), que nos facilitó el profesor Vicente de Castro en la Universidad Simón Bolívar:

Un sondeo de quinientos científicos e ingenieros, hecho por un instituto de profesionales, demuestra que uno de cada tres investigadores está dispuesto a ignorar las conclusiones de sus trabajos con tal de ganar el favor de los que financian su labor y poder obtener más fondos. El número de científicos dispuestos a comprometer la objetividad de sus datos ha aumentado desde el último sondeo de 1991, y Highfield (el autor del artículo) opina que se debe al recorte de los fondos públicos destinados a la investigación, que ha puesto a los centros de investigación más a merced del sector comercial.

El treinta por ciento de los científicos consultados admite haber alterado sus conclusiones, por diversos motivos. Un diecisiete por ciento lo hizo porque se le pidió para dar gusto a los que encargaron el trabajo. Un diez por ciento, para conseguir ulteriores contratos. Y un tres por ciento porque se le desaconsejó la publicación de los resultados. El instituto que realizó el sondeo hizo notar que la mitad de los científicos está buscando un nuevo empleo.

Por otra parte, un cuarenta por ciento de los científicos consultados opinó que la privatización del financiamiento había hecho más difícil ofrecer un trabajo independiente que tomara en cuenta los intereses públicos. Aun en los centros públicos de investigación, hoy en día, en el mundo de los anglosajones, son muchos los científicos que dependen de los fondos privados.

En todo caso, debe captarse la importancia que tiene el que haya una instancia de búsqueda de la verdad que no esté sometida a intereses particulares. Y, por tanto, que haya una institucionalidad académica que cuente con financiamiento público. Y esto no tiene por qué ser un obstáculo para la autonomía, como no lo es en el caso de los jueces, ni lo ha sido por siglos en Alemania, Italia o España recientemente; ni en toda Europa durante la Edad Media o en la América española durante la colonia, en las que la Iglesia ocupaba una posición pública.

Ante la gravedad de los peligros actuales, y en el entendido de que los bienes en juego no dependen de una declaración formal, debemos defender con toda nuestra fuerza dialéctica y con nuestras escasas fuerzas físicas, la recta autonomía de nuestras universidades. Poco importa si se incluyen en el artículo 109 de la Constitución de 1999 como “universidades autónomas” o “experimentales”. Como decía el artículo 50 de la Constitución de 1961, la enumeración positiva de derechos no puede entenderse en menoscabo de otros derechos que sean inherentes a los sujetos sociales en la situación histórica concreta en que se encuentren. No puede entenderse en menoscabo del Derecho natural¹, bien entendido.

Notas

¹ Cfr. VOEGELIN, Eric. *Order and History*. Louisiana State University Press, Baton Rouge y Londres, 1983. Volumen III, pp. 225-226. Según este autor, aunque Platón alcanzó la

diferenciación entre Espíritu y Poder, quiso siempre mantener una vinculación muy estrecha entre ambos.

² JAEGER, Werner. Aristóteles. Fondo de Cultura Económica. México, 1984, pp. 132-143.

³ En Occidente hay otra corriente de influencias. El pueblo hebreo contuvo dentro de sí, en los tiempos del Antiguo Testamento, la figura de los profetas. Ellos, con independencia de los reyes y del poder político, señalaban cuál era la voluntad de Dios. Heredera de esta tradición es la Iglesia que, sin embargo, en varias épocas ha tenido que asumir la educación, también racional, de diversas sociedades.

⁴ Cfr. CHALBAUD CARDONA, Eloy. El Rector Heroico. ULA. Publicaciones del Rectorado. Mérida, 1965. En particular, pp. 271-283.

⁵ Esta Reforma tuvo efectos muy beneficiosos también para la Universidad Simón Bolívar, como para toda la academia venezolana. Sus caracteres más relevantes fueron la insurgencia contra la dirección gubernamental o eclesiástica de las universidades; contra la estrechez de sus fines, que habían llegado a limitarse a la sola formación de profesionales; y contra una estructura demasiado jerarquizada. En este último punto, el balance de la Reforma es ambiguo. Sin duda, se produjo con frecuencia una excesiva democratización de las universidades, que puso en manos de estudiantes irresponsables la misma disciplina académica (Cfr., por ejemplo, La reforma universitaria de Córdoba, de Carlos Tünnermann Bernheim. FEDES. Colección Universidad y Post-Secundaria. Caracas, 1983, pp. 75 y ss.). Pero esto no quiere decir que, aun en este aspecto, fuera errado todo lo que anhelaron los estudiantes argentinos. Es cierto que las universidades son entes corporativos y en ellos debe tener un papel decisor todo miembro académico. Deben ponerse, sin embargo, cortapisas que aseguren el predominio del saber (no de privilegios absurdos) dentro de la institución. No es igual un estudiante universitario del Medioevo, que era un clérigo y que iba a dedicar su vida a la institución, que un estudiante de una profesión en nuestro tiempo, que está de paso por la Universidad. Parece una solución más o menos acertada la de nuestra Ley de Universidades (artículo 30), que pondera en un 25% el peso de la votación estudiantil total, en el caso de las decisiones que son tomadas en Asamblea.

⁶ El marxismo fue pensado para un contexto socio-político-económico distinto del nuestro.

⁷ Por supuesto que esto no excluye el anhelo de la accesibilidad universal a la educación, que fue también una de las preocupaciones de Córdoba. No debe haber discriminaciones de raza ni de condición social o económica, ni de ningún tipo. Pero no es una discriminación el excluir a quienes, por la causa que sea, no tengan la preparación

académica para enfrentar las exigencias de la Universidad. Y la educación gratuita es uno de los mecanismos dirigidos a lograr la accesibilidad universal, pero no el único, ni indispensable.

⁸ Como pudieron hacerlo, por ejemplo, las tribus caribes, donde la dimensión contemplativa no se había desgajado tan claramente de la política.

⁹ Esto no ocurre en una tribu: en ella el cosmos es tan obviamente un obstáculo para la voluntad del cacique que no hay peligro de totalitarismo. En realidad, el totalitarismo es un fenómeno reciente, del siglo XVIII. Nace con Helvecio y Bentham, según quienes, por una parte, el pueblo no tiene en su alma un órgano con el que alcanzar la verdad o el orden, pues según la antropología de ambos el hombre sólo puede buscar el bienestar, que consiste en la posesión de placeres físicos y la ausencia de dolores. Pero, por otra parte, el Analista es el Único que puede dictar el orden a ese material moralmente neutro que son los otros hombres. Cfr. VOEGELIN, Eric. *From Enlightenment to Revolution*. Duke University Press. Durham, Carolina del Norte, 1975, pp. 56-73. Nótese que Platón está muy lejos de estos filósofos ilustrados por dos razones: la primera, porque él piensa que todos los hombres tienen noûs, un centro de orden en el alma que los hace susceptibles de la persuasión. La segunda, que la verdad reside en unas esencias eternas que el hombre, también el gobernante, debe contemplar y a las que debe sujetarse. Pero ahora no conviene extenderse más en este punto.

¹⁰ MEYER, Jean. "De Rusia y sus imperios", p.16. Extractos del libro publicados en *La Gaceta del Fondo de Cultura Económica*. México, marzo de 2.000, No. 351, pp. 15-24.

¹¹ El Derecho natural, según Aristóteles en el libro V de su *Ética a Nicómaco* (capítulo 7), es algo variable, igual que todos los asuntos humanos, pero no sometido al arbitrio del legislador.

SIMÓN RODRÍGUEZ Y LA SOCIEDAD REPUBLICANA

Ramón M. Jáuregui
Departamento de Filosofía
Escuela de Educación
Facultad de Humanidades
Universidad de Los Andes
ricardojt@hotmail.com

Resumen

Simón Rodríguez ha sido estudiado como maestro del Libertador, como educador e, incluso, como filósofo. Sin embargo, se ha dejado de lado lo que en verdad da sentido a su obra, que es su deseo de completar la obra realizada por Bolívar por medio de las armas: construir la Sociedad Republicana.

Para lograr este objetivo propone, por una parte, la transformación de cada persona que vive en sociedad, la de la sociedad misma, la de su forma de gobierno; y por la otra, la unión de todos los países latinoamericanos frente a la sabia Europa y al rico país de EE.UU.

Palabras clave: individuo, sociedad, educación, gobierno, unión latinoamericana.

SIMON RODRIGUEZ AND THE REPUBLICAN SOCIETY

Abstract

Simón Rodríguez has been studied as a teacher of the El Libertador, as an educator and, even, as a philosopher. However, it has been set aside what, in truth, gives sense to his work, that is the desire of completing the work accomplished by Bolivar by means of arms: to build the Republican Society.

To achieve this objective proposes, on the one hand, the transformation of each person that lives in society, the society itself, its form of government; and in the other hand, the union of all Latin American countries as compared to the wise Europe and to the rich country of U.S.A.

Key Words: Individual. Society. Education. Government. Latin American Union.

La sociedad republicana

El fin de toda la obra de Don Simón Rodríguez es la creación de la SOCIEDAD AMERICANA. Y, sin embargo, ningún estudioso se ha fijado al estudiar sus obras, ni siquiera superficialmente, en que la sociedad que aspira a fundar, como colofón a la obra independentista por las armas realizada por Bolívar, daba sentido a su vida.

Reflexionando sobre esta idea, he releído una y otra vez sus escritos hasta tomar conciencia, con absoluta claridad, de que es esta Sociedad Republicana la que da unidad a su pensamiento y la que explica también su constante peregrinar por América del Sur.

Sin la concepción de esta Sociedad, no se puede comprender su obra en su totalidad y su estudio quedaría en aspectos circunstanciales de su pensamiento (no por ello despreciables). Su concepción educativa, por ejemplo, si no está enmarcada en este contexto, queda inconclusa y no puede ser entendida.

Fue este descubrimiento el que me hizo comprender porqué no hay en su obra un tratado específico sobre filosofía, religión e, incluso, educación, sino que todo está entremezclado sin aparente orden. Jamás intentó Rodríguez hacer tales tratados que son sólo partes de una unidad superior, la *Sociedad Republicana*, para cuya construcción necesitaba de la filosofía, de la religión, de la política, etc. Con todo ello estaba proponiendo la creación de una nueva sociedad.

Para estudiar y penetrar en el sentido de esta nueva sociedad, vamos a seguir los pasos que Rodríguez señala como necesarios: transformación del individuo (empezando por los niños), transformación de la sociedad (y concomitantemente del Gobierno) y, por último, la unión latinoamericana.

Sin individuos no hay sociedad y sin sociedad no hay gobierno. Pero el proceso inverso es igualmente verdadero: sin buen gobierno no hay sociedad estable y sin sociedad estable, el individuo-social no puede desarrollarse armónicamente. Todos —nos dice— necesitamos de todos. De ahí que los pueblos se necesiten entre sí para protegerse y, en casos extremos, para defenderse de agresiones del exterior. Es un proceso complejo pero necesario. Veamos cada uno de estos aspectos por separado.

1) Individuo: El mal del hombre —la ignorancia— no es algo intrínseco a su naturaleza como puede ser el pecado original y ni tan siquiera se debe al medio en donde vive o a la sociedad, al estilo de lo predicado por Rousseau, sino a algo externo e independiente del hombre como es el “no saber” o la “ignorancia”¹. De ahí que *“privar a un hombre de los conocimientos que necesita para entenderse con sus semejantes... es inhumanidad... puesto que sin ellos su existencia es precaria y su vida... miserable. La instrucción es para el espíritu lo que para el cuerpo el Pan... (no sólo de Pan vive el hombre) y así como, no se tiene a un hombre muerto de hambre porque es de poco comer, no se ha de condenar a la ignorancia porque es de pocos alcances...”*².

Este mal, la ignorancia, se remedia a través de la educación, modificando las dos facetas de las que se compone todo hombre: su parte personal, en tanto que individuo, y su parte social o relación con el medio en donde tiene que vivir; o con otras palabras, en cuanto ser social. Por eso la educación es un “derecho natural”³, que ni los mismos padres lo pueden impedir porque es un derecho necesario para que cada persona *“salga de su ignorancia y sea dueño de sí mismo”*⁴

De ahí que todo niño, al mismo tiempo que estudia, tenga que aprender un oficio para que pueda acceder a la propiedad personal y pueda llevar una vida independiente⁵. Para esto propone la creación de escuelas de artes y oficios⁶ donde cada niño, al salir, esté preparado para ejercer un determinado oficio, prestándole la escuela, si fuera necesario, el dinero, mediante un pequeño interés, para montar su propio taller⁷.

En su aspecto social, Rodríguez afirma que no es suficiente con aprender lo que se le enseña en la escuela, sino que debe comprender lo aprendido, terminando así con la enseñanza memorística o mera instrucción⁸, que no tiene la capacidad de formar voluntades, sino sólo de repetir, sin entender, cierto número de conocimientos⁹ que se vuelven estériles al no saber utilizarlos.

Es más, no basta con saber leer y escribir con comprensión¹⁰ sino que para ser ciudadano cada niño debería conocer previamente sus “*deberes y obligaciones*”¹¹. Pero una educación de este estilo “*pide mucha filosofía*”¹² sobre todo “*social*”¹³ que es desconocida, incluso, en Europa¹⁴. Sólo mediante esta educación se conseguirá la independencia política ya que “*la Independencia es el resultado del trabajo material —la Libertad no se consigue sino pensando: resistirse, combatir y vencer son los trámites de la primera— meditar, proponer y contemporar son los de la segunda*”¹⁵.

Rodríguez señala a continuación que “*los preceptos sociales son pocos y sus aplicaciones muchas. Pretender que se enseñe lo poco que se debe saber para no errar en los muchos casos que ocurren cada día... es filosofía; esperar que si todos saben sus obligaciones y conocen el interés que tienen en cumplir con ellas, todos vivirán de acuerdo porque obrarán por principios... no es sueño, ni delirio... sino...filosofía*”¹⁶.

La escuela tiene que dar al niño una educación verdadera que consiste en enseñarle un oficio con el que pueda vivir libremente el día de mañana, creándole al mismo tiempo una voluntad de servicio y de respeto hacia quienes le rodean. De ahí que la escuela y el hogar tienen que trabajar conjuntamente y no ir cada uno por su lado. Por eso el niño tiene que llevar semanalmente la boleta a la casa para que los lunes sea devuelta al maestro debidamente firmada por sus padres¹⁷ y en caso de posible expulsión del niño, el maestro consultará previamente esta decisión con los padres¹⁸, porque “*la conducta de los niños debe estar sujeta a tres inspecciones: a la de los padres en sus casas, a la de los Maestros en sus Escuelas y a la de la Policía en las CALLES*”¹⁹.

2) Sociedad: esta sociedad, conformada por las personas arriba formadas, va a tratar de mantener un justo equilibrio entre las partes y el todo y va a ser definida como algo que “*se compone de hombres íntimamente unidos por un común sentir de lo que conviene a todos, viendo cada uno en lo que hace por conveniencia propia, una parte de la conveniencia general*”²⁰. En otras palabras, una sociedad en donde se respeten los principios de solidaridad y subsidiaridad, donde al mismo tiempo que la sociedad vela por todos y por cada uno de sus componentes, cada miembro en particular vele por el todo. Una sociedad cuyo fin es entre-ayudarse²¹, hacer que la vida sea menos dura para todos²²; en fin, una sociedad en donde no haya amos ni tutores²³, sin vivir por eso, como animales, sino gobernándose por la razón que es la autoridad de la naturaleza²⁴.

La base que va a dar estabilidad a esta nueva sociedad es la familia. No se preocupa de la posibilidad del divorcio —inexistente en ese tiempo— sino de los niños que van a nacer en su seno. Por eso recalca la paternidad y, por consiguiente, la maternidad responsable. Para Rodríguez, tener hijos no es engendrarlos, echarlos al mundo irresponsablemente para abandonarlos después “*en la infancia muchos... en la Pubertad los más*”²⁵, porque “*no hay viejo que se eche el escapulario de una hermandad, sin estar impuesto en la regla y el mismo viejo está echando hijos a pares!, en las calles, sin decirles siquiera lo que es poblado*”²⁶.

Al referirse a la paternidad responsable la distingue expresamente de la prohibición que se desea imponer ya en su tiempo, cuando “*piensan, al mismo tiempo prohibir el matrimonio a los POBRES, para que no procreen... Ni como proletarios quieren que gocen de los bienes de la vida social*”²⁷, afirmando que sólo se empieza a ser padre no cuando se procrea, sino cuando se empieza a dar educación al hijo.

Se queja de que no exista una formación sistemática para la vida del hogar al comparar la formación de los religiosos con la de los casados. Dice así: “*un año de noviciado exigen (sic) los Monjes para profesar... y en la sociedad nacen los hombres profesos. Cada casa es un convento y cada padre*

un prelado... ¡Qué millares de reglas!... (que no haya dos semejantes es la única regla general (sic)). Los monjes arreglados son un modelo de fraternidad, porque nunca se levanta, entre ellos, la menor disputa sobre el espíritu de la secta. ¡¿Es posible que, para vivir bien con sus semejantes, sea menester retirarse de la gran comunidad y privarse de todo comercio con ella?!... ¡¿qué los hombres, en masa, se llamen mundo... siglo!... y (para hacerse un favor más)... que las mujeres (tan unidas como son) hagan fiesta el día en que una amiga se va a encerrar, por no perderse en su compañía, y que cuando, en ciertos días del año, les es permitido hablar... POR EL TORNO,.. tengan que oírse tratar (sin ofenderse) de...POBRES JENTES DE LA CALLE”?!²⁸. Y continúa lamentándose Rodríguez de la poca importancia que se da a la buena educación social del pueblo.

Como en su tiempo se vivía en una sociedad rural, los dirigentes de esta sociedad deberían de preocuparse por hacer menos dura la vida en el campo²⁹ y evitar la emigración campesina hacia las ciudades, procurando llevar los beneficios de las ciudades al campo. Se tiene que dar, igualmente, el justo valor al trabajo manual que nada tiene de despreciable³⁰ y en las escuelas se enseñará un oficio manual³¹ para crear puestos de trabajo en beneficio de la región en la que viven³².

Para el desarrollo del campo Rodríguez propone la creación de un Banco al servicio de los agricultores³³, nuevas clases de tribunales³⁴, y se opone a cualquier clase de explotación del hombre por el hombre, denunciando el estado de pobreza al que han sido llevados algunos ciudadanos “*a quienes se les concede por toda gracia, acción a la leche y a los cuidados de la madre, mientras se ponen en estado de servir, como hacen los potros que nacen de sus yeguas*”³⁵. “*Los hombres —continúa Rodríguez— no están en sociedad para decirse que tienen necesidades, ni para aconsejarse que busquen cómo remediarlas, ni para exhortarse a tener paciencia, sino para consultarse sobre los medios de satisfacer sus deseos, porque no satisfacerlos es padecer*”³⁶.

En otra parte aclara que “*entreyudarse para adquirir cosas, no es un fin social... entreyudarse para proporcionar medios de adquirir, no es un fin social tampoco...*”, su fin es “*pensar cada uno en todos para que todos piensen en él...*” o “*ver en los intereses del prójimo los suyos propios, que constituye la máxima más perfecta que puede haber inventado el egoísmo, cada uno para sí y Dios para todos*”³⁷.

3) Gobierno Republicano: la sociedad que acabamos de ver “*que se compone de hombres ÍNTIMAMENTE UNIDOS por un común sentir de lo que CONVIENE A TODOS, viendo cada uno en lo que hace por conveniencia propia, una parte de la conveniencia general*”³⁸, debe, como cualquier otra sociedad, tener una forma determinada de gobierno. Y todo lo anterior, la formación de los individuos y la educación de la misma sociedad, tiene como fin el crear un nuevo gobierno Republicano, democrático, en donde el poder repose en el pueblo³⁹, con una autoridad libremente elegida, a la que los ciudadanos obedecerán libremente⁴⁰, porque están educados políticamente⁴¹ ya que la verdadera democracia implica “*gobierno*”⁴²

De esta manera cumple con el propósito que lo trajo de Europa a América “*por venir a encontrarme con Bolívar, no para que me protegiese, sino para que hiciere valer mis ideas a favor de la causa*”⁴³, porque Rodríguez regresa a América “*no porque nació en ella, sino porque tratan ahora de una cosa que me agrada porque es buena, porque el lugar es propicio para la conferencia y para los ensayos y porque es usted quien ha suscitado y sostenido la idea*”⁴⁴.

Adentrándonos en este Gobierno Republicano, dice que “*la misión de un gobierno liberal... LIBERAL, se entiende..., es cuidar de todos los hombres en la infancia... de TODOS, de TODOS, sin excepción, para que cuiden de sí mismos después y cuiden de su gobierno*”⁴⁵.

Como para alcanzar esta clase de gobierno se requiere de mucha madurez política, Rodríguez insiste una y otra vez en la obligación que tiene todo

verdadero gobierno de educar al pueblo para que conozca sus deberes y derechos⁴⁶, que siempre tienen que ir juntos.

Hablando concretamente sobre el gobierno, lo concibe así:

“después de tantas verdades y tantas consecuencias es natural que LOS QUE NO SABEN, pregunten cuáles son las condiciones que ha de llenar el gobierno y cuáles las aptitudes que ha de tener el gobernante. La respuesta es:

Las condiciones del gobierno son: 1) Arreglo en las aspiraciones. 2) Plan de cooperación establecido. 3) Orden en el trabajo. 4) Consecuencia en las providencias. 5) Respetabilidad interior y exterior. 6.- Constancia.

Las aptitudes del gobernante son :

1) Moralidad. 2) Sentimientos sociales. 3) Conocimiento práctico del estado económico. 4)...del estado civil. 5) ...del estado político.6) ... del estado militar.

Condiciones y aptitudes del pueblo:

Condiciones:

1.- Continuamente instruyéndose en sus deberes. 2) Continuamente ocupado en cosas útiles. 3) Sometido a las leyes.

Aptitudes:

1) Dueño de un capital productivo, aplicado a cosas útiles. 2) Dispuesto a auxiliar, socorrer y amparar a sus semejantes. 3) Capaz de defenderse y dispuesto a tomar las armas.

Porque está instruido, obra sin violencia y con acuerdo.

Porque está ocupado, adquiere.

Porque tiene, subsiste.

... A ninguno le es permitido exentar a otro del trabajo necesario para su subsistencia.

*No hay legados ni herencias por sucesión*⁴⁷.

Vemos, pues, expuesto su pensamiento en cuanto a cómo debe llevarse un verdadero gobierno.

Además de estas funciones, debe preocuparse: a) de la conservación de los recursos renovables y no-renovables del país, para que las próximas generaciones puedan encontrar un mundo habitable, porque tienen derecho a ello⁴⁸; b) del desarrollo agrícola e industrial del país porque los gobernantes tienen que “*dirigir los establecimientos industriales que se hagan en el territorio, porque sólo él (el gobierno) debe considerar las conveniencias económicas, civiles, morales y políticas de la industria y la condición de los productores*”⁴⁹; c) de realizar una selección entre quienes quieren entrar al país, aceptando sólo a quienes satisfagan las necesidades para un desarrollo armonioso de la industria⁵⁰, porque primero son los propios habitantes y luego los que desean venir a vivir a América. Es una supervisión de los intereses del país no para ahogarlos, sino para orientarlos en beneficio de todos.

No olvida Rodríguez el papel que tienen, en cualquier sociedad, los militares, cuyo rol —afirma— no es el de hacer Constituciones⁵¹, que es algo propio de los políticos, sino el de sostener a las nuevas Repúblicas una vez que han alcanzado su independencia por las armas, porque “*los militares han transformado una Colonia en Nación y llaman a Consejo para constituir la NACIÓN en REPUBLICA...*”⁵², y les aconseja que “*un filósofo os llamó perros de la Nación por vuestra fidelidad, vigilancia, docilidad, va-*

lor y, sobre todo, por vuestra devoción al que os cuida. De todas estas cualidades habéis dado pruebas.

NO MORDAIS AL AMO (A) AUNQUE RABIEIS, es lo que os recomienda un compatriota que siente no poder ser MILITAR”⁵³

Partidos políticos

En toda auténtica democracia existen —o deben de existir— partidos políticos para ayudar al buen manejo de la sociedad. Veamos la descripción que nos hace de ellos.

Empieza por la definición de partido: “*el sentimiento primitivo de la palabra PARTIDO es un todo hecho partes. Es consiguiente que las partes estén OPUESTAS, porque quedan unas enfrente de otras, hasta haberse separado o apartado; pero no que SEAN opuestas, porque entre las partes que componen un todo no puede haber REPULSIÓN, que es el sentido que COMÚNMENTE se da a la palabra oposición. Signifique la palabra PARTIDO, OPOSICIÓN, pero no ENEMISTAD, como lo entiende el vulgo...*”⁵⁴.

Imbuido de este espíritu democrático, critica a los políticos que —ya en su tiempo— aceptan la corrupción para llegar al poder, sea haciendo directamente trampa en las urnas electorales, comprando votos, etc., y se aprovechan no tanto de la mala fe de los ciudadanos como de su ignorancia aún no erradicada en el país⁵⁵.

Si ahora todos pensáramos y actuáramos como él nos ha enseñado

“no habría amos porque no habría ESCLAVOS ni TÍTERES, porque no habría quien los hiciera BAILAR,, ni guerras, porque no habría a quien arrear al matadero... LOS AMERICANOS estarían viendo el suelo que pisan, no mirando las Estrellas, esperando lo que está en el Orden, no que el Olmo dé Peras, buscando su vida en el trabajo, no rezando el

*padrenuestro para pedir qué almorzar, contando con lo que tienen, no con lo que les promete, el que no tiene qué dar*⁵⁶.

Pintura que no se sabe si lo hace con visión profética para nuestros días o que se limita a su tiempo, porque aún hoy los americanos seguimos viviendo exactamente igual que entonces, todo porque la educación que se da al pueblo es o deficiente o nula y la ignorancia no ha sido erradicada de nuestro continente.

Para terminar sus consejos sobre la forma de gobierno, recuerda a los que nos gobiernan que *“una verdadera revolución política pide una revolución económica”*⁵⁷, porque *“si los americanos quieren que la revolución POLÍTICA que el paso de las cosas ha hecho, y que las circunstancias han protegido (sic) les traiga verdaderos bienes, hagan una revolución ECONÓMICA y empiécela por los campos; de ellos pasarán a los Talleres de las pocas artes que tienen y diariamente notarán mejoras que nunca habrían conseguido empezando por las ciudades”*⁵⁸.

Unión latinoamericana

No basta, para Rodríguez, que el individuo, la sociedad y el gobierno funcionen perfectamente. América Latina es algo más que una suma indiscriminada de gobiernos tomados como mosaicos separados. Es preciso que los nuevos gobiernos, siguiendo el pensamiento de Bolívar al convocar el Congreso de Panamá⁵⁹, se unan entre sí para trabajar en estrecha colaboración. De ahí que el fin del Congreso de Panamá fuera, como dijo Vidaurre en el discurso de apertura, el de autoprotegerse y evitar dos terribles escollos:

“El primero es el deseo que algunos estados tienen de expandirse a costa de los otros; el segundo es el de ver elevarse a un ambicioso que no aspira el poder sino para encadenar a sus hermanos” para “evitar las guerras acabando con todas las querellas a través de las mediaciones...” Y continúa: “el segundo peligro puede ser evitado por disposiciones muy

simples: 1) que los gobiernos federados se garanticen su libertad y su independencia. 2) que no se confíe a un individuo más poder que el necesario para el cumplimiento del cargo para el que fue nombrado. 3) que, cuanto más grande sea el poder, más sea limitada su duración. 4) que a quienes les confíen la fuerza, dependan siempre de la parte de la sociedad que está desarmada. 5) que no existan fuerzas armadas permanentes más que en tiempo de guerra, que este terrible flagelo, irreconciliable con el orden interior de las sociedades sea apartado, por todos los medios que somos capaces, pero que sean compatibles con el honor y la prudencia....”⁶⁰

Finalmente pide una unión latinoamericana, sin injerencias de otros países porque se cree que los latinos son capaces de resolver sus propios problemas.

Rodríguez desea una América “*original*”⁶¹, que desconfíe tanto de la sabiduría de Europa como del poder económico de los EE. UU.⁶², porque estos países proponen modelos políticos, sociales y económicos que no son propios para nuestro continente y cuya ciega imitación hace que “*la prosperidad sea una opulencia fundada en el apocamiento de las clases que tienen oprimidas*”⁶³.

Conclusión

Así concibe Don Simón Rodríguez la Sociedad Republicana. Si viaja incansablemente por el Continente americano, aparentemente sin rumbo, es sólo porque al haber fracasado en sus experimentos educativos tanto en Bogotá primero como en Chuquisaca (Bolivia) después, sólo le queda el recurso de escribir sus ideas para legarlas a la posteridad.

Esta es la Sociedad Republicana a la que aún aspiramos los latinoamericanos propuesta por Simón Rodríguez en pleno siglo XIX, ideas que aún son demasiado avanzadas para que podamos ponerlas en práctica.

Bibliografía

Jáuregui, Ramón:

“*Vida y obra de Simón Rodríguez*”, Consejo de Publicaciones, Universidad de Los Andes, Mérida, 2.000.

Rodríguez, Simón:

“*Obras Completas*”, Tomos I y II, Universidad Simón Rodríguez, Caracas, 1975.

Notas

¹ *Rodríguez, simón, Obras completas, T.- I y II, Universidad Simón Rodríguez, Caracas, 1975. T. I, pp. 283, 324, 365, 469; T. II, pp. 13, 114, 131, 146, 169, 411.*

² *Ib., p. 325.*

³ *Ib., p. 426.*

⁴ *Ib., p. 427.*

⁵ *Ib., pp. 272, 277, 299, 346, 356, 409.*

⁶ *Ib., T. II, p. 323.*

⁷ *Ib., p. 354.*

⁸ *Ib., T. I, pp. 232-3; T. II, pp. 104-5, 1356.*

⁹ *Ib., p. 354.*

¹⁰ *Ib., p. 74; T. I, p. 242.*

¹¹ *Ib., T. II, p. 22.*

¹² *Ib.*, p. 266; *T. II*, p. 237.

¹³ *Ib.*, p. 266; *T. II*, p. 237.

¹⁴ *Ib.*, *T. II*, pp. 16, 170.

¹⁵ *Ib.*, p. 237.

¹⁶ *Ib.*, *T. I*, p. 131.

¹⁷ *Ib.*, *T. II*, p. 9.

¹⁸ *Ib.*, p. 10.

¹⁹ *Ib.*, *Ib.*, p. 11.

²⁰ *Ib.*, *T. II*, pp. 381-2.

²¹ *Ib.*, *T. II*, p. 414.

²² *Ib.*, p. 113.

²³ *Ib.*, p. 63.

²⁴ *Ib.*, *T. I*, p. 332.

²⁵ *Ib.*, p. 379

²⁶ *Ib.*, *T. II*, p. 132.

²⁷ *Ib.*, p. 12.

²⁸ *Ib.*, p. 132.

²⁹ *Ib.*, pp. 469, 350.

³⁰ *Ib.*, p. 366.

³¹ *Ib.*, T. I, pp. 237, 448; T. II, p. 320.

³² *Ib.*, T. II, p. 45.

³³ *Ib.*, T. I, pp. 397ss.

³⁴ *Ib.*, pp. 398ss.

³⁵ *Ib.*, T. II, pp. 426-7.

³⁶ *Ib.*, T. I, p. 321.

³⁷ *Ib.*, pp. 222-229.

³⁸ *Ib.*, pp. 382-3.

³⁹ *Ib.*, p. 321.

⁴⁰ *Ib.*, p. 331.

⁴¹ *Ib.*, p. 331.

⁴² *Ib.*, p. 230.

⁴³ *Ib.*, T. II, pp. 50, 516.

⁴⁴ *Ib.*, pp. 504, 516.

⁴⁵ *Ib.*, T. I, pp. 229, 333,

⁴⁶ *Ib.*, p. 284.

⁴⁷ *Ib.*, T. II, pp. 352-2.

⁴⁸ *Ib.*, T. I. pp. 223-4.

⁴⁹ *Ib.*, pa, 410.

⁵⁰ *Ib.*, p. 331.

⁵¹ *Ib.*, T. II, p. 198.

⁵² *Ib.*, p. 354.

⁵³ *Ib.*, p. 255.

⁵⁴ *Ib.*, T. II, p. 323.

⁵⁵ *Ib.*, T. I, pp. 328-9.

⁵⁶ *Ib.*, T. II, p. 63.

⁵⁷ *Ib.*, T. I, p. 469.

⁵⁸ *Ib.*, p. 469-70.

⁵⁹ *Ib.*, p. 469.

⁶⁰ Véase, Ramón M. Jáuregui, “Discursos de apertura del congreso de Panamá, *Correo de Ultramar*, N. 2-3, Mérida, Marzo-noviembre 1887, pp. 97 – 101.

⁶¹ Rodríguez, Simón, T. I, p. 226.

⁶² *Ib.*, T. I, p. 132.

⁶³ *Ib.*, pp. 122, 178.

TERMINOLOGÍA PLATÓNICA EN LA DIFERENCIACIÓN ENTRE “DISPUTA” Y “DISCUSIÓN”

Marco Ortiz P.
Escuela de Ciencias Políticas
Universidad de los Andes
ortizmar@telcel.net.ve

Resumen

Este artículo pretende dar una caracterización inicial de los términos usados por Platón para diferenciar la postura de la *disputa* de la *discusión*. Entendiendo por la primera una posición en que el valor de los argumentos individuales no es tan importante como el lograr “vencer” al adversario; mientras que por discusión se entiende la reflexión hecha, punto por punto, sobre el tema en cuestión, valorando las consecuencias de cada argumento por separado y su utilidad hacia el resultado final. Se reflexiona sobre el origen de la posición sofística a favor de la disputa, relacionándola con la forma política de Atenas y con el modo en que debieron enfrentarse a ella para dar respuestas teóricas acerca del carácter del hombre democrático y cómo este origen marcó su posterior desarrollo en la filosofía; mientras que Platón parte de un punto diferente, que es el de argumentar punto por punto, observando las congruencias de las partes hacia la formación de una respuesta global. Se estudian, principalmente, los términos con los que Platón caracteriza la posición sofística del combate en los diálogos Menón, República, Teeteto, Cármides y Protágoras. Se concluye con una contraposición de los términos usados para caracterizar la discusión Platónica.

Palabras clave: Platón, sofistas, disputa, discusión, retórica.

PLATONIC TERMINOLOGY DIFFERENTIATING “ARGUMENT” FROM “DISCUSSION”

Abstract

The article is an attempt to characterize the terms used by Plato to differentiate *argument* from *discussion*. In the first case, the intrinsic value of statements is less important than the need to “defeat” the adversary; while “discussion”

presupposes that a theme will be considered point by point, each statement being evaluated for its implications and usefulness in leading to a conclusion. The origin of the Sophists' position in favor of argument is considered, relating it to the Athenian political system and the need to struggle with this to provide theoretic answers to the question of the nature of a democratic man, at the same time as showing how this origin influenced the development of philosophy. Plato has a different point of departure: to "argue" from point to point, seeing how each part leads to a harmonious, global conclusion. The main focus of the article is the terms used by Plato to characterize the Sophists' debating position in *Menon*, *The Republic*, *Theaitetos*, *Charmides* and *Protagoras*. It concludes by comparing the terms used to characterize Platonic discussion.

Key words: Plato, Sophists, argument, discussion, rhetoric.

Introducción

La permanente reflexión platónica sobre la utilidad de las técnicas sofísticas puede clasificarse, de forma general, bajo tres preguntas: ¿cuál es el valor del conocimiento obtenido según las teorías y técnicas sofísticas? ¿puede la retórica ayudar a construir un orden político justo? ¿puede el hombre sofista contribuir a un desarrollo del conocimiento y el orden político? Ciertamente, la última cuestión subsume las primeras y nos coloca frente al actuar del sofista en cuanto personalidad concreta. Así, Platón, indaga, en cada caso particular, el valor de las teorías propuestas por cada sofista.

Existe, además, un denominador común entre todos los sofistas y que nos conecta con la política. Independientemente de la teoría particular de la cual un sofista fuera portador, estaba dispuesto a utilizar las armas de la retórica para convencer a sus adversarios teóricos, imponiendo su postura. Esta actividad combativa del sofista debe sus orígenes a la forma particular de la democracia ateniense y el tipo de hombre que desarrolló, antes que al desenvolvimiento independiente de técnicas estrictamente lógicas en la filosofía. La democracia por asamblea proporciona la victoria a quien puede persuadir a los demás. Y los sofistas, cuyo origen histórico es suplir la

necesidad de conocimiento en este sentido, desarrollando técnicas de persuasión, trasladan esta forma de combate a las discusiones ya no tan políticas de asamblea y más filosóficas sobre el origen y desarrollo del conocimiento en aras de llegar a la verdad. Por otro lado, sus teorías, particularmente de Protágoras y Gorgias, sobre el carácter del hombre y su modo de acercarse a la verdad también impulsan a llevar el combate (o disputa como lo llamaremos aquí) a la arena de la reflexión fuera de las asambleas. Y esto es así porque sus propuestas intentaban llenar el vacío acerca de cómo debe ser concebido el hombre que discute; vale decir, el hombre de la democracia griega.

Platón, por su lado, intenta separar la teoría del conocimiento de estos orígenes prácticos, intentando llegar a un método capaz de alcanzar la “verdad”, oponiéndolo a las verdades individuales o a las producto de la persuasión. Observa este filósofo que la orientación general de la sofística es convencer, por persuasión, a personas particulares del valor de una teoría específica, obviando que una persona puede (y debe, según Platón) acceder a un conocimiento específico develándolo de su propia alma, convencido de que algo es así por reflexión propia, observando el valor de cada argumento dentro del discurso total. Esta postura, completamente opuesta a la sofística, será diferenciada por Platón y puesta al descubierto en diversos diálogos, independientemente de la época en que se hayan escrito. Nuestro objetivo es, por lo tanto, separar algunos de los términos usados por Platón para referirse a la postura sofística de los usados para referirse a su propio procedimiento para acceder a la verdad.

Así, es importante dar cuenta, al menos de manera inicial, de las palabras usadas por Platón para diferenciar entre la *disputa* (ἀγωνιζόμενος) y la *discusión* (διαλεγόμενος)¹. Ciertamente esta exposición no pretende ser exhaustiva para la obra platónica, pues los términos con los cuales Platón se refiere a esta distinción varían y aun los más constantes pueden cambiar de sentido de diálogo en diálogo. Su utilidad constituye un análisis interpretativo ajustado al uso en Platón únicamente.

Los términos usados por Platón para diferenciar la persona que *discute* y la que *disputa* son variados a lo largo de su obra, sin que pretenda hacer una distinción clara entre todos ellos. Donde sí se pretende establecer una separación tajante es en las situaciones a que se enfrenta la persona cuando pretende establecer un juicio acerca de la verdad de algo. Platón, basado en que es diferente el discurso hecho para convencer a un auditorio o refutar a un adversario de aquel dirigido a buscar la verdad, establece una distinción entre lo que aquí llamaremos *disputa* y *discusión*. Por la primera entendemos una situación en la que la persona que habla intenta imponer *su verdad* sobre otra persona considerada como su *adversario* o sobre un auditorio. Por *discusión* entenderemos una situación en la cual, al menos dos personas, intentan buscar la *verdad* sin importar quién es el que plantea una u otra tesis, sino refiriéndose únicamente a la validez o no de los argumentos.

La “verdad” presentada por Protágoras y los sofistas en general, apuntaba a establecer el criterio de cada uno como válido, teniendo como objetivo fundamental que el auditorio al que se dirigían quedase convencido de tal verdad. El método propuesto por Platón quería que ese convencimiento fuera logrado no como aceptación global, alejada de la razón y emotiva, sino a partir de un convencimiento propio de cada persona, en el cual se aceptara cada una de las partes tendientes a una conclusión, basándose en la aplicación de principios lógicos y dejando de lado cualquier inflexión del discurso tendiente a predisponer al oyente. El procedimiento resultante, que analiza cada elemento del discurso y que no excluye la guía de alguien es el de preguntas y respuestas. Esto contrariaba toda la acción sofística, dirigido a presentar sus “verdades” como instrumentos de guía para las asambleas y no como argumentos que debían ser estudiados en su validez.

La confusión que ve Platón en los sofistas entre persuadir y “hallar la verdad” sólo puede ser comprendida ateniéndose al hecho de que ellos observaban que su misión era formar líderes capaces de *persuadir*, haciendo ver que lo que decían era “verdad”. La política definió, así, la forma de adquirir conocimiento, viciando el nivel en que se producía, primero por concebir a

aquel que presentaba una tesis distinta como un adversario y, luego, considerando su propia enseñanza como susceptible de ser refutada de esa misma manera. La distinción φύσις-νόμος dejaba de tener sentido ontológico-político y pasaba a ser meramente argumentativa. Y esto por concebir que la fuerza de la “verdad” residía solamente en el nivel de la aceptación social y no en ver que aun su propia eficacia residía en instrumentos separados de ella, aunque también logran aceptación social.

Esta situación es la que Platón pretende distinguir de lo que son sus propios planteamientos. Los términos que usa son elocuentes en este sentido. Precisaremos aquí algunos de ellos en el uso que hace en varios diálogos. Agregamos además la distinción hecha por Pródico en el *Protágoras*².

ἔρις: la discordia

Uno de los términos usados por Platón para significar la *disputa* es el término que se traduce como *discordia* (ἔρις). Este término es usado con preferencia por Platón en el *Menón*³ y en la *República*⁴.

Las referencias en el *Menón* y la *República* hacen de ἔρις un estado en el cual los hombres discuten sobre las palabras y extraen de ellas conclusiones en apariencia contradictorias, pues no han establecido las definiciones atinentes a las circunstancias en que se ha planteado el problema.

El uso de ἔρις en el *Menón* no diferirá sustancialmente del hecho en la *República*. En ambos se plantea una conclusión por reducción al absurdo que es inaceptable para el avance de la discusión. En el caso del *Menón* el absurdo no es puesto al descubierto por Sócrates, y el argumento tiene por conclusión no una falsedad de acuerdo al contexto (en algunas situaciones es válida la distinción por naturaleza entre hombres y mujeres), sino que incorpora, además, una total imposibilidad de actuar con respecto al tema del conocimiento. El argumento “erístico” en este caso es el siguiente: No hay posibilidad de investigar nada, pues lo que se sabe no necesita ser investigado y lo que no se sabe no puede ser investigado, porque no se sabe qué investigar⁵.

Tal como lo hará posteriormente en la *República*, Platón no aclara aquí lo particularmente “erístico” de esta proposición. Del contexto puede considerarse que el haber esgrimido este argumento “empantanaría” la discusión acerca de qué sea la virtud. Ahora bien, en lugar de resolverla buscando su contradicción interna, Platón recurrirá a una *explicación distinta* para superar el argumento: la teoría del “conocimiento como recuerdo”. Este ataque externo a la argumentación lo justifica por el hecho de que el argumento erístico es para almas blandas y pasivas y no para quien efectivamente quiere saber algo. Reconoce, en todo caso, que así como el erístico persuade (πείθεσθαι), él confía (πιστεύων) en el suyo.

ΣΩ. ... οὐκ οὐκ δεῖ πείθεσθαι τούτῳ τῷ ἐριστικῷ λόγῳ· οὗτος μὲν γὰρ ἂν ἡμᾶς ἀργοὺς ποιήσῃ καὶ ἔστι τοῖς μαλακοῖς τῶν ἀνθρώπων ἡδὺς ἀκοῦσαι, ὅδε δὲ ἐργαστικὸς τε καὶ ζητητικὸς ποιεῖ· ὃ ἔγὼ πιστεύων ἀληθεῖ εἶναι ἐθέλω μετὰ σοῦ ζητεῖν ἀρετὴ ὅτι ἐστίν⁶.

No se plantea, por lo tanto, una refutación interna, sino que se la reemplaza por otro argumento considerado más efectivo en lo que se desea investigar, sin preguntarse cuál tenga mayor coherencia. Esta forma de apartar los argumentos, si bien no es extraña en Platón, no forma parte de su actuar general⁷. En cuanto a los aspectos más psicológicos del asunto, es de destacar que la “erística” desempeña un papel que predispone al que la usa a adoptar conductas que no ayudan en el avance de la investigación.

En cuanto al uso hecho en la *República*, tenemos el ejemplo de la discusión entre Sócrates y Glaucón con relación a si las tareas de los hombres y las mujeres deben ser las mismas en el Estado que están diseñando. Con anterioridad habían establecido y aplicado el principio de que a naturalezas diferentes corresponden oficios diferentes. De esto y del dato de que es diferente la naturaleza del hombre y de la mujer, parecería seguirse que les corresponden oficios diferentes. Ésta es, según Sócrates, la conclusión a

que habría llegado un “ἐριστής”⁸. La situación de ἔρις, según Platón, al no contextualizar las situaciones, conduce a absurdos como el querer separar los oficios de acuerdo a si los hombres son calvos o no⁹. Es decir, se comete una *falacia no formal de equivocación*¹⁰ que sólo puede ser resuelta explicitando a cuál *diferencia* se señala al hablar de separar géneros. Esta incapacidad queda resumida en la siguiente frase:

ΣΩ. ... διὰ τὸ μὴ δύνασθῆι κατ’ εἶδη διαιρούμενοι τὸ λεγόμενον ἐπισκοπεῖν, ἀλλὰ κατ’ αὐτὸ τὸ ὄνομα διώκειν τοῦ λεχθέντος τὴν ἐναντίωσιν, ἔριδι, οὐ διαλέκτω πρὸς ἀλλήλους χρώμενοι¹¹.

La superación de la situación de ἔρις se logra separando las formas en discusión (κατ’ εἶδη διαιρούμενοι) y pasando a un estado “dialéctico” que permita distinguir las. Este estado incorporaría un cese de la disputa, donde las partes quieren salir vencedoras, y buscaría el “traspaso” de palabras de una posición a otra con objeto de aclarar las *formas* de lo que se quiere investigar para así establecer conclusiones pertinentes.

Ya en un diálogo más temprano como el *Protágoras*¹², Platón se había encargado de establecer unas distinciones iniciales por boca de Pródico. Este sofista, tal como lo presenta Platón, establece una distinción entre ἀμφισβητεῖν y ἐρίζειν. Añadiendo a ésta otras tres dimensiones paralelas: εὐδοκιμεῖν-ἐπαινεῖσθαι, φίλος-ἐχθρός, εὐφραίνεισθαι-ἡδεσθῆναι¹³, con el objetivo de deslindar claramente los términos iniciales. Ἐρίζειν se distingue de ἀμφισβητεῖν porque, en primer lugar, la discordia se hace entre los enemigos (ἐχθρός) y los que tienen diferencias, mientras que los amigos (φίλος) discuten en buena voluntad. Al lado de esta distinción moral, Pródico señala que ἐρίζειν no es una actitud adecuada para aquellos que quieren aprender y están dispuestos a cambiar su pensamiento de forma consciente. La parte correspondiente al auditorio tampoco es descuidada por Pródico. La “consideración” (εὐδοκιμεῖν) se distingue del “ser alaba-

do” (ἐπαινεῖσθαι) en que la primera es sincera, mientras que esta última no. Finalmente, el que disputa busca realizar un “placer” personal físico (ἡδυσθαι); pero el que discute busca la “satisfacción” del alma (εὐφραίνεισθαι) en las cosas que dan conocimiento y sabiduría.

Si bien la distinción es bastante exhaustiva, no precisa finalmente cómo es la forma de la disputa (ἐριζειν). Se examina el ambiente, la posición del auditorio y de los que argumentan, pero finalmente no se dice cuál debe ser el contenido de las proposiciones para que sean “erísticas”. En este sentido, Pródico complementa la distinción hecha por Platón en la *República*, situando el ámbito en que diferentes formas de argumentación se realizan. Esta contribución no es de desechar, pues lo que Platón busca deslindar son “situaciones” en las cuales el intercambio de ideas puede convertirse simplemente en una victoria personal frente a un auditorio, de aquellas en las que se logre un efectivo avance del conocimiento. Suponiendo un *ceteris paribus* en cuanto a las condiciones materiales (i.e. la existencia de un auditorio) en que se realiza la *disputa* y la *discusión*, Pródico logra distinguir el “espíritu” que anima a interlocutores y auditorio.

Ἐντιλογικὴ τέχνη: el arte de la contradicción¹⁴

En sentido semejante a ἔρις introduce Platón los términos ἀντιλογικὴ τέχνη⁵, ἀντιλογικός⁶ y ἀντιλογικῶς⁷.

Ἐντιλογία, por su contenido etimológico, hace referencia a una situación en que se presentan dos razones contrapuestas que pudieran impedir el avance del discurso. En este sentido es que Platón toma el término para referirse a diversas situaciones en las cuales se llega a “puntos muertos” que es necesario resolver y que la ἀντιλογία no está en capacidad de hacerlo, pues sólo puede llegar hasta plantear la contradicción. El hacerlo, sin embargo, no lo considera Platón un acto casual sino que es susceptible de ser puesto como arte (τέχνη) y, en consecuencia, ser practicado conscientemente por ciertos tipos de hombres.

Platón no considera únicamente la ἀντιλογία bajo este punto de vista. Al lado de esta contradicción entre los argumentos está también el hecho de que se ha llegado a ella por basarse en supuestos falsos que se encuentran fuera del uso mismo de la argumentación lógica, y sí más bien en el contenido que se les ha querido dar.

La liberación de este arte sólo puede lograrse mediante lo que aquí hemos llamado (sintetizando los diversos términos platónicos) la *discusión*, descubridora del punto en el cual se cambió el contexto de las proposiciones. Así, por ejemplo, en el diálogo que se lleva a cabo en *República* 451 c4-456 b1 acerca de si las mujeres guardianes deben cumplir o no las mismas funciones que los hombres, no puede tomarse la diferencia entre “engendrar” y “parir” como válida para separar los géneros en función de lo que se desea explicar. No busca Platón, de otro lado, que se demuestre positivamente lo que él afirma, sino que no pueda ser contradicho, con lo cual su planteamiento queda intacto. De esta manera, lo que hace Platón es poner en evidencia que la diferencia propuesta por el ἀντιλογικός es inaceptable, y si no puede colocar una aceptable el argumento de Platón queda intacto.

Ἐντιλογικὴ τέχνη lo usa de modo paralelo a los derivados de ἔρις ya vistos en el pasaje de la *República* estudiado; de tal manera que este “arte de la contradicción” se referiría, al menos aquí, a la creación de esas falacias de equivocación en las cuales no se contextualizan los términos a analizar. Queda claro, entonces, que este arte se relaciona con la “erística”, vista en su aspecto más estrecho de “arte de la discordia”, en que su utilidad está en lograr una victoria personal a favor del argumento sostenido y no en el avance efectivo del conocimiento.

El uso hecho en el *Teétetes* del término ἀντιλογικός no difiere del de la *República* en cuanto que se usa para calificar a personas capaces de establecer contradicciones. El primer caso¹⁸ contiene no únicamente la expresión en su forma adverbial (ἀντιλογικῶς), sino que, además, ofrece un ejemplo resaltante de esta forma de contradicción. Aquí, Sócrates muestra a Teétetes que se han comportado como “luchadores” (ἀγωνισταί) frente

a las tesis de Protágoras, disfrutando (ἀγαπᾶν) el vencer a alguien mostrando la contradicción en las palabras. Aunque no haya un señalamiento positivo en el texto, la distinción ἀγωνισταί-φιλόσοφοι hace pensar que este último tiene como objeto el superar tales contradicciones que sólo conducen a vencer (περιγίγνομαι) a un adversario y no aportan nada al conocimiento.

El ejemplo explicado por Platón, y que resume la anterior discusión, se refiere a la teoría de considerar la ciencia como percepción. El argumento, reconstruido, sería el siguiente:

El que tiene ciencia es porque ve (y sólo por eso).

El que recuerda no ve.

∴ El que recuerda no tiene ciencia.

Esta conclusión es inaceptable para Platón, no tanto por haber destruido el argumento de Protágoras, como por no responder la pregunta inicial acerca de qué es la ciencia y por la conducta “contradicente” en que se han comportado Sócrates y Teétetes. Esta actitud, reconvenida por el primero, muestra que se espera otra cosa de ellos, al considerarse φιλόσοφοι, que meramente destruir argumentos y establecer conclusiones contrarias y absurdas con lo que se quiere definir, pues nadie aceptaría que el recuerdo no es conocimiento.

En el segundo texto revisado¹⁹ Platón pide poder ejercer una mayor libertad en el discurso que permita establecer qué es el “tener ciencia” (τὸ ἐπίστασθῆναι) aún sin haber establecido qué es la ciencia (ἡ ἐπιστήμη). Según él, esta libertad no sería tan fácil de ser tomada si se estuviera frente a un ἀντιλογικός ἄνθρωπος, el cual inmediatamente podría mostrar algún desacuerdo en explicar el verbo sin haber definido el substantivo correspondiente. Esta “aparente”²⁰ *petitio principii* es desechada por Sócrates a favor del “provecho” (προὔργον) que podría resultar para la discusión.

En ambos casos queda claro que el objetivo de Platón no es establecer una discusión acerca del contenido de términos (ἀνομολογησάμενοι πρὸς

τάς τῶν ὀνομάτων ὁμολογίας²¹) sin haber establecido antes claramente cuál sea su definición, entendiendo por esta no meramente lo denotativo, sino su concordancia en lo externo. Es decir, la definición debe “sacar a la luz” de forma explícita lo que ya hay en el alma y concordar con ella en la identificación de los objetos externos. Esta posición no excluye en uso ἀντιλογικός; pero pide ir más allá de él, tanto en el aspecto relativo al avance del conocimiento, como en el referente a desechar las posiciones del adversario.

Ἄγων: la lucha

Quizá el término que mejor da la idea de lo que Platón quiere hacer entender como la forma en que fatalmente es conducida la *disputa* es el ἄγων, con su verbo ἀγωνίζω y su sustantivo personal correspondiente ἀγωνιστής. La “lucha”, con su visión de combate entre dos hombres y la necesaria victoria de uno de ellos, caracteriza la manera en que él contempla la sofística. El ἄγων es caracterizado por Platón en el *Teétetes*²² como una situación contraria a su postura del “diálogo” (διαλέγεσθαι). La puesta en escena de esta caracterización no puede ser más particular. No es Sócrates directamente quien hace la caracterización, sino que éste expone cuál sería la respuesta de Protágoras a todas sus objeciones.

El ἄγων es, según el “Protágoras” de Sócrates una situación que puede usar el método de preguntas preferido por Sócrates; pero se diferencia del dialogar en que usa “juegos” y “engaños”. Si oponemos τὸ ἀγωνίζειν a τὸ διαλέγεσθαι, veremos que el diálogo debe ser llevado con diligencia y corrección, haciendo ver al dialogante sólo aquellos errores que surjan de sus propias proposiciones anteriores.

ΣΩ...ἀδικεῖν δ' ἐστὶν ἐν τοιούτῳ, ὅταν τις μὴ χωρὶς μὲν ὡς ἀγωνιζόμενος τὰς διατριβάς ποιῆται, χωρὶς δὲ διαλεγόμενος, καὶ ἐν μὲν τῷ παίξει τε καὶ σφάλῃ καθ' ὅσον ἂν δύνηται, ἐν δὲ τῷ διαλέγεσθαι σπουδάζῃ τε καὶ ἐπανορθοῖ τὸν προσδιαλεγόμενον, ἐκεῖνα μόνον αὐτῷ ἐνδεικνύμενος τὰ σφάλματα, ἃ αὐτὸς ὑφ' ἑαυτοῦ καὶ τῶν προτέρων συνουσιῶν παρεκέκρουστο²³.

Como se ve, ambas situaciones son colocadas como contrapuestas. Lo que posee el ἀγωνίζεσθαι es de lo que carece el διαλέγεσθαι y viceversa. El hecho de pedir que los errores sólo tengan como fuente las propias proposiciones aceptadas con anterioridad pone de manifiesto un punto relevante. El ἀγὼν hace uso de todo lo que esté a su alcance, no para refutar, sino para invalidar las afirmaciones de aquel que es considerado como adversario.

Es de hacer notar que paralelo al término ἀγωνίζω, el “Protágoras” de Sócrates coloca el adverbio μαχητικῶς (de manera guerrera), que acentúa el carácter de combate-victoria que caracteriza la situación de ἀγὼν. Contrapuesta a esta “manera guerrera” se sitúa la “buena voluntad” (ἰλεων) en la búsqueda de la verdad.

Algo alejado, topológicamente, del texto de estudio, pero en relación con la diferencia *disputa-discusión*, se sitúa el reclamo del mismo “Protágoras” en versión socrática de que no se han de atacar las palabras, sino el sentido que ellas encierran.

ΣΩ. ... τὸν δὲ λόγον αὖ μὴ τῷ ῥήματι μου δίωκε,
ἀλλ' ὥδε ἔτι σαφέστερον μάθε τί λέγω²⁴.

Antes se había dicho que la antilogía se hacía sobre nombres fuera de contexto y ahora “Protágoras” reclama que se ha de observar el “sentido del argumento” y no sólo las palabras sueltas. Esta diferenciación tiende a precisar al ἀγὼν en cuanto que no observa lo contenido y su relación con aquello que se quiere investigar, sino que atiende sólo al sentido de los términos aislados, haciendo posible caer en falacias.

El otro uso de ἀγωνιστής lo encontramos en el pasaje ya revisado referido al término ἀντιλογικῶς²⁵. Señala aquí, nuevamente, la relación entre el uso de la contradicción en los nombres como la forma que tiene el “agonista” de refutar a un adversario.

σοφιστικῶς: a la manera sofística

Tanto en el primer capítulo como en el anterior hemos estudiado las características del sofista en cuanto que persona, y aun habremos de hacer referencia a él posteriormente. No es, pues, la intención aquí volver sobre este asunto. Únicamente tomaremos ahora un pasaje de Platón para ilustrar la vinculación que, en puntos precisos, él establece entre lo que hemos venido llamando *disputa* y los procedimientos sofísticos.

Dos puntos establece Platón, de todo lo que hasta ahora hemos estudiado, que para él, en este pasaje, caracterizan la manera sofística. El primero se refiere a que es característico de ésta el oponer discursos refutatorios como la única fuerza de que disponen luego que han agotado el pensamiento. A los largos discursos se une el hecho de que la oposición es personal y vista como un combate (συνελθόντες σοφιστικῶς εἰς μάχην). Platón, ante esto, plantea un cambio en la forma de combatir. Ésta no debe ser personal, sino que debe dirigirse a ver si los pensamientos mismos, producto del examen atento del objeto y propio del que se dirige al estudio de manera casi “virginal” (y que en su ironía califica de “ignorante”, tal como le parecería al sofista), son los que se combaten y no las personas.

Sócrates: Si uno y otro fuésemos sabios, y hubiésemos agotado las indagaciones sobre todo lo que es el resorte del pensamiento, no nos quedaba más que ensayar mutuamente nuestras fuerzas; disputando a la manera de los sofistas, y refutando resueltamente unos discursos con otros discursos. Pero como somos ignorantes, tomaremos el partido de examinar ante todas cosas lo que tenemos en el alma, para ver si nuestros pensamientos están de acuerdo entre sí, o si ellos se combaten²⁶.

Este cambio del “combate” desde las personas hacia los pensamientos, que revisaremos en alguna extensión posteriormente, es fundamental en la crítica platónica a los sofistas. Representa el paso de lo personal a lo argumentativo y prefigura la forma típica de refutación platónica por la

cual el argumento se mantiene como verdadero mientras no haya nada que lo refute, entendiendo por la tal refutación la surgida del uso correcto del pensamiento que Platón se dedica, en sus primeros diálogos a desbrozar, tal como lo hemos visto en el tratamiento a las falacias del lenguaje, ya sea en su forma personal o ante la asamblea. Así, con la consideración que acaba de hacer, rechaza de plano que su forma de refutar tenga algo que ver con las modalidades de la sofística.

σκοπεῖν: observar con atención, investigar

Damos comienzo ahora a la terminología usada para caracterizar las formas de la *discusión*²⁷. Es de hacer notar que los términos usados por Platón son, nuevamente, varios, cambiando además de período en período, y que sólo trataremos aquí algunos de ellos.

El *Cármides* introduce la palabra σκοπεῖν en dos ocasiones con relación al λόγος. El vocablo, que es tomado aquí en el sentido de “investigación” tiene un significado inicial que se relaciona con “observar”. Ahora bien, no todo acto de la vista entra en el espectro de σκοπεῖν, teniendo un sentido restringido hacia el observar desde alguna distancia sin que necesariamente sea uno observado a su vez, teniendo en mente algún fin. Este acto casi de espionaje (que es su sentido en la variante σκοπέυειν) introduce la idea de que el λόγος, al convertirse en objeto directo de σκοπεῖν debe ser mirado como perteneciéndose a sí mismo, con un sentido propio, en vez de juzgar sobre su valor por el hecho de haberse originado en alguien.

Aplicando este sentido, Platón introduce el verbo con el objeto de denotar una investigación precisa sobre el “argumento” (λόγος), alejada de toda referencia a la persona, esto es, aislando el objeto de estudio y aislándose de él con la idea de que el propio observador no se vea afectado por factores ajenos al λόγος mismo, especialmente su portador. Discutiendo la cuestión acerca de la definición de σωφροσύνη con Critias, éste acusa a Sócrates de querer combatirlo personalmente y no la tesis que presenta, pues ésta es, a juicio de Critias, evidente por sí misma. Sócrates le responde que él considera la investigación como alejada de todo carácter personal y que las

preguntas hechas se las podría dirigir a sí mismo. Sócrates busca, en todo caso, proporcionar un beneficio común (κοινόν ἀγαθόν) llegando a conocer el ser de algo. Así, el término usado para significar esta *investigación* alejada de la persona en particular y dedicada únicamente a lo argumental es σκοπεῖν.

ΣΩ. ... καὶ νῦν δὴ οὖν ἔγωγέ φημι τοῦτο ποιεῖν,
τὸν λόγον σκοπεῖν μάλιστα μὲν ἑμαυτοῦ ἔνεκα,
ἴσως δὲ δὴ καὶ τῶν ἄλλων ἐπιτηδείων· ἢ οὐ κοινὸν
οἶει ἀγαθὸν εἶναι σχηδόν τι πάσιν ἀνθρώποις,
γίγνεσθαι καταφανὲς ἕκαστον τῶν ὄντων ὅπη ἔχεις²⁸.

Resalta entonces que hay una contraposición entre el beneficio personal y el común y aun entre el beneficio personal tal como lo observa Critias y como lo ve Platón por boca de Sócrates, siendo σκοπεῖν el término que denota el diferente beneficio común (y personal de Sócrates) y el de Critias. Sócrates considera que lo bueno es buscar conocer qué son las cosas y esto acarrea una bondad tanto desde el punto de vista común como individual. Critias, por su parte, sólo busca la bondad individual que concede el tener un argumento irrefutable a su juicio, considerando que todo intento de destrozarse su argumento se dirige a atacarlo a él como persona. Esta unidad del argumento y la persona portadora de él sólo es concebible en un clima de ἀγών, al cual se opone Sócrates, quien, dado el caso, podría refutarse a sí mismo sin considerarlo una desgracia; pero obtiene un beneficio al lograr la respuesta del “qué es” un objeto, independientemente de quien la realice.

Siendo Critias mismo el que será sujeto de la refutación, Sócrates propone que se desentienda del aspecto personal que puede significar para él el ser refutado y se coloque, más bien, en una posición de observador independiente de sus propios argumentos, dándose cuenta de cómo ellos son refutados. La fórmula es “aplicar el entendimiento al argumento mismo” y no al adversario. Esta operación requiere de un valor no cotidiano, y así lo reconoce Sócrates; pues implica la separación de lo personal para no verse afectado por una posible derrota argumentativa.

ΣΩ. ... Θαρρῶν τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, ὦ μακάριε, ἀποκρινόμενος τὸ ἐρωτώμενον ὅπη σοι φαίνεται, ἔα χαίρειν, εἴτε Κριτίας ἐστίνεϊτε Σωκράτης ὁ ἐλεγχόμενος· ἀλλ' αὐτῷ προσέχων τὸν νοῦν τῷ λόγῳ σκόπει ὅπη ποτὲ ἐκβήσεται ἐλεγχόμενος²⁹.

Mención aparte merece la partícula ὅπη. Es usada de manera distinta tres veces, pero con un punto que nos parece común. En el primer sentido, se refiere a la forma de los entes: “τῶν ὄντων ὅπη ἔχει”³⁰. La siguiente hace referencia a la necesidad de que un individuo responda tal como le parece: “ἀποκρινόμενος ... ὅπη σοι φήινετῆ”³¹. La última, a la manera en que se desarrollarán los argumentos de la refutación: “σκάπει ὅπη ποτὲ ἐκβήσετῆ ἐλεγχόμενος”³². Es posible que Platón aspirara al establecimiento de una correspondencia entre el nivel argumentativo, el parecer individual y lo que el ente es. A mi juicio, el uso de este adverbio no es casual y pretende obtener un impacto que muestre la relación entre estos tres niveles, de forma tal que lo que *es* debe concordar con lo que *parece* a cada uno en particular, llegando a ello de un modo *argumental*.

ἀμφισβητεῖν: la refutación justa, el rebatir³³

La refutación en general (ἐλεγχος) se puede producir de dos maneras, por un modo argumental correcto o no. Platón hace que Protágoras y Pródico reserven el término ἀμφισβητεῖν para la refutación que es lograda de modo correcto.

Protágoras, en versión Platónica, opone ἀμφισβητεῖν, que debe ir unido a un λόγος, a la refutación “injusta”, en la cual es ridiculizada la persona con la que se dialoga. Protágoras observa, además, que el “rebatir”, identificado también con τὸ διαλέγεσθαι, descubre los errores que se han producido en la argumentación, es decir, se debe mostrar las contradicciones internas del argumento.

Pródico³⁴ introduce el elemento de amistad como característico del ἀμφισβητεῖν, y lo opone a ἐρίζειν, como propio de los enemigos y de los que intentan ponerse por encima de los otros. El rebatir es guiado, por lo tanto, por la “buena voluntad” (εὖνοια) y produce una más bella asociación, tanto entre los hablantes como en los oyentes: καλλίστη ἡμῖν ἡ συνουσία γίγνοιτο³⁵.

Dadas las circunstancias, ya anotadas, en que se desenvolvía la discusión en la Grecia clásica, esta distinción amigo-enemigo no deja de ser relevante. Pródico intenta eliminar el elemento personal de la lucha expresado en el ἀγών y, aunque lo reemplaza con el no menos personal de la φιλία, ésta es la única forma que tiene de expresar un ambiente en el cual nadie sea víctima de otro, y no una condescendencia engañosa como podría parecer a primera vista.

ἀντιδιερχέσθαι: contraponer

En sentido correlativo a ἀμφισβητεῖν y en el mismo contexto, el Protágoras platónico introduce este término, en su forma participial, ἀντιδιεξελθῶν, para significar la oposición refutadora. En este caso, Protágoras hace referencia a que ésta debe ser hecha con argumento (λόγῳ)³⁶ para que sea válida. De esta manera, se seguirá al poseedor del entendimiento (νοῦς) del sentido completo en una forma correcta.

διαλέγεσθαι: el dialogar³⁷

Este término significa para Platón la discusión por antonomasia. Se refiere a un estado en el cual el λόγος fluye (διά) de uno a otro participante de la discusión. Aunque Platón considera que el método socrático, que incorpora al διαλέγεσθαι, se opone a la presunción de Protágoras del hombre como medida de todas las cosas, no deja de poner en boca de éste una concepción del diálogo cercana a la vía del método mayéutico.

Sócrates y Protágoras no dejan de tener puntos de confluencia, reflejados en la práctica de ambos antes que en sus doctrinas. Así, Protágoras, tal como lo muestra Platón, es partidario de las demostraciones exactas, “al modo de los geómetras”³⁸ y pide que al darse una discusión por medio de preguntas y respuestas se practique ésta de modo tal que sean los argumentos los evaluados. A esta forma particular de discusión la llama τὸ διαλεγέσθαι, identificándolo con el “obrar justo” en una discusión. Oponer a esta situación la “diatriba” (ἡ διατριβή) y considera que el diálogo debe llevarse a cabo seriamente, sin burlas, sacando a la luz los errores cometidos en la propia argumentación, asignándoles un sentido unívoco a las palabras, separándolas del uso múltívoco con que uno se encuentra en la discusión ordinaria de οἱ πολλοί. Las ventajas de este método no están solamente en el logro de conclusiones válidas, también en las retribuciones que lograrán al unirse a personas predispuestas para estos mismos fines y que harán avanzar la filosofía³⁹.

Estas precisiones hechas al método mayéutico de Sócrates y puestas en boca de Protágoras por Platón, son, quizá, las mismas que Sócrates hubiera esgrimido a su favor. La mayor diferencia en el actuar es que Protágoras prefería los discursos largos, aunque no rechazaba el diálogo. Platón tomaba al diálogo como ejemplar, mientras que rechazaba el otro.

El dialogar para Platón, tal como lo expone en la *República*⁴⁰, requería de un examen a fondo de las diferencias que se deseaban establecer en orden a observar su validez o no. Que el filósofo haya planteado expresamente este hecho es importante. En efecto, Platón, muy fuerte y sostenidamente, se opone a la sofística en el aspecto procedimental que crea diferencias que permiten explicar varios campos, sin buscar lo común que puede haber entre diversos aspectos. Así, Protágoras separa la política de las demás artes, mientras que Platón, mediante la analogía del barco, el piloto y los marinos, la iguala.

Platón trata de buscar principios unitarios que hagan explícitas cosas como que si un médico tiene un arte por objeto, un filósofo también debe tenerlo.

Frente a esta homogeneidad, sin embargo, Platón no duda, en un momento dado, en buscar el modo en que debe llevarse a cabo una analogía fundada en una “diferenciación válida”. Separar los oficios de los hombres de las mujeres por razón de su sexo es una referencia que no se basa en la naturaleza del objeto que se está examinando, pues las aptitudes para una labor no dependen del sexo. Es decir, Platón señala la necesidad de establecer analogías válidas y las que él plantea intentan fundarse así. La necesidad del uso de términos unívocos, puesta en boca de Protágoras, intenta subsanar esta situación.

Por sus características, τὸ διαλεγέσθαι intenta concentrar en sí todos los aspectos del hablar conducente a algo, basado en el intercambio constante y puntual de argumentos. Evita, en este sentido, el uso de largas argumentaciones en las que se pueden diluir los tópicos particulares que sostienen y fundamentan la conclusión final. Platón considera que estos tópicos deben ser revisados uno a uno y deben estar concatenados de manera no contradictoria.

Conclusión

La revisión hecha no es, en modo alguna, exhaustiva. Su objeto fue mostrar claramente la distinción platónica entre el modo “sofista” de hacer las cosas y el propuesto por él. Del lado de los sofistas observamos que el proceso de convencimiento es visto como un combate; pero no entre argumentos, sino entre personas. La victoria ante un público (del cual puede ser miembro el mismo oponente) se convierte en lo central, quedando denotado por los términos utilizados para describir esa situación.

También se observa que hay varios “niveles” de “sofistas”, tal como nos los presenta Platón. Protágoras es llamado en auxilio para realizar distinciones necesarias para el desarrollo argumentativo del mismo Platón. La “imitación” Platónica de Protágoras⁴¹ revela que el enfrentamiento con este sofista en particular poco tiene que ver con los modos personales en que estaban situados los demás. Éstos habían concebido la discusión como algo

personal, mientras que el filósofo de Abdera partía de un modo de concebir el mundo y discutía de acuerdo a él. Es decir, sentado su universo, discutía lógicamente en torno a él. Platón eleva el discurso lógico hasta poner en duda el mismo mundo de Protágoras.

La forma de refutar platónica presenta un giro radical frente a la que usaban los sofistas y esto se muestra en la necesidad de implementar un nuevo tipo de lenguaje que, a la vez, lo diferencie de aquellos. Este tipo de lenguaje no muestra un alto nivel de precisión técnica, en tanto que no era usado unívoca y sistemáticamente a lo largo del *corpus* platónico. En esta revisión nos hemos centrados en los períodos inicial y medio que es aquel donde se realiza efectivamente el deslinde de la sofística “agonal” y se pone de manifiesto la intención de la reflexión platónica que lo animará en toda su obra.

Bibliografía citada

1. Fuentes

PLATÓN. Charmides. *Platonis Opera (Tomo III)*. Nueva York, Oxford University Press, 1995.

Meno. *Platonis Opera (Tomo III)*. Nueva York, Oxford University Press, 1995.

Menón. *Madrid. Instituto de estudios políticos*, 1970.

Protagoras. *Platonis Opera (Tomo III)*. Nueva York, Oxford University Press, 1995.

Respublica. *Platonis Opera (Tomo IV)*. Nueva York, Oxford University Press, 1995.

La République. *Platon Ouvres complètes (Tomo VII)*. París, Les Belles Lettres, 1946.

Teeteto. *Platonis Opera (Tomo I)*. Nueva York, Oxford University Press, 1995.

2. Traducciones

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

Obras Completas. *Madrid, Aguilar*, 1973.

3. Libros y artículos

COHEN, Marc: “Meno’s Paradox”. En D. Anthony Strom’s Web Site on Plato. <http://www.2xtreme.net/dstrom/plato/links>. 1997.

CORNFORD, Francis M.: La teoría platónica del conocimiento. *Barcelona, Paidós, 1983.*

FINE, Gail: “Inquiry in the Meno”. En KRAUT, Richard (editor). *The Cambridge Companion to Plato. Chicago, Cambridge University Press, 1992.*

FRIEDLÄNDER, Paul: Platón, verdad del ser y realidad de vida. *Madrid, Tecnos, 1989.*

GADAMER, Hans G.: Verdad y Método. *Ed. Sígueme. Salamanca, 1997.*

PEDRIQUE, Lionel. Consideraciones epistemológicas acerca de la percepción en el diálogo “Teeteto” de Platón. *Mérida, Universidad de Los Andes (mimeo), 1993.*

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

Notas

¹ TET 167 e.

² PRO 337a1-c4.

³ MEN 80 e2, 81 d7.

⁴ REP 454 a5, 454 a8.

⁵ Aunque aquí no lo muestra Platón, hay otra falacia de equivocación, pues el término “lo que se sabe”, de la primera parte del argumento, puede ser concebido como: 1° “Se sabe la pregunta que se quiere responder” ó 2° “Se sabe la respuesta a esta pregunta”. Vid. para ampliar COHEN, Marc. “Meno’s Paradox”. En D. Anthony Strom’s Web Site on Plato. <http://www.2xtreme.net/dstrom/plato/links>. 1997, p.1. Vid. también FINE, Gail. “Inquiry in the Meno”. En KRAUT, Richard (editor): *The Cambridge Companion to Plato. Chicago, Cambridge University Press, 1992, pp. 204-213.*

⁶ MEN 81 d6-e3. “Sócrates: De ningún modo, por lo tanto, hay que aceptar el argumento polémico ese; porque mientras ése nos haría pasivos y es para los hombres blandos para quien es agradable escuchar, este otro en cambio nos hace activos y amantes de la investigación; y es por eso que yo confío en que es verdadero por lo que deseo investigar contigo qué es la virtud”.

⁷ Vid para ampliar ibídem.

⁸ Es de hacer notar que Platón sólo usa el verbo, el sustantivo abstracto y el adverbio, pero no califica a la persona que realiza el arte.

⁹ REP 454 c1-5.

¹⁰ Es decir, se usa el término “distinción por naturaleza” sin aclarar la forma en que se va a distinguir de entre todas las posibles.

¹¹ REP 454 a5-9. “Sócrates: ... Esto procede de que por no distinguir los diferentes sentidos de una proposición, se deducen contradicciones aparentes, tomando aquellos a la letra, y de aquí la disputa [§k4H]; cuando lo que se debe hacer es ilustrarse interrogándose mutuamente”.

¹² Para las cuestiones relativas a la datación de los diálogos vid. PEDRIQUE, Lionel: Consideraciones epistemológicas acerca de la percepción en el diálogo “Teeteto” de Platón. Mérida, Universidad de Los Andes (mimeo), 1993, pág. 33, quien sigue la clasificación de Rufener a la que nos hemos ceñido.

¹³ PRO 337a8-c3.

¹⁴ Para una caracterización más general de la “antilogía” y otros detalles de la técnica sofística vid. para ampliar ROBIN, León: El pensamiento Griego y los orígenes del espíritu científico. México, UTEHA, 1956. pp. 135 y ss.

¹⁵ REP 454 a2.

¹⁶ TET 197 d1.

¹⁷ TET 164 c7.

¹⁸ TET 164 c7-d10.

¹⁹ TET 196 d10-197 a5.

²⁰ “Aparente” para nosotros, pues es difícil establecer una jerarquía entre el sustantivo y el verbo. En todo caso, Sócrates se refiere a que las operaciones nombradas con el “tener ciencia” serían parte del todo que es la ciencia. En este sentido, sí habría alguna contradicción con lo que es su método en general, si lo pensemos como el llegar a lo más general para luego derivar las especificidades; pero visto desde el lado de “hacer avanzar la discusión” es la superación temporal de un obstáculo mediante un “atajo”.

²¹ TET 197 c7-8.

²² TET 167 e3-168 a2.

²³ *Ibíd.* “Sócrates: ... *Es conducirse injustamente en la conversación el no hacer ninguna diferencia entre la disputa y la discusión; el no reservar para la disputa los chistes y travesuras, y en la discusión no tratar las materias seriamente, dirigiéndose a aquel con quien se conversa, y haciéndole únicamente percibir las faltas que él mismo hubiese reconocido, como resultado se las conversaciones anteriores*”.

²⁴ TET 166 d8-e1. “Sócrates: ... *no es una novedad que se me ataque sólo sobre palabras, pero penetrarás más claramente mi pensamiento con lo que voy a decir*”.

²⁵ TET 164 c7-d2.

²⁶ TET 154 d8-e5.

²⁷ *Para las semejanzas y diferencias de Sócrates con los sofistas vid. para ampliar ROBIN. Op.cit. p. 152.*

²⁸ CAR 166c8-d7. “Sócrates: ... *¡Pero qué! ¿Puedes creer, que si yo te estrecho con mis preguntas sea por otro motivo que por el que me obligaría a dirigirme a mí mismo y examinar mis palabras; quiero decir, el temor de engañarme pensando saber lo que yo no sabría? No, te lo aseguro; sólo un objeto he tenido : ilustrar la materia de esta discusión; primero por mi propio interés, y quizá también por el de algunos amigos. Porque ¿No es un provecho común para todos los hombres, que la verdad sea conocida en todas las cosas?*”

²⁹ CAR 166d9-e3. “Sócrates: *Ánimo, pues, amigo mío, responde a mis preguntas, según tu propio juicio, sin inquietarte si es Critias o Sócrates el que lleva la mejor parte; aplica todo tu espíritu al objeto que nos ocupa, y que sea una sola cosa la que te preocupe: la conclusión a que nos conducirán nuestros razonamientos*”.

³⁰ CAR 166d7.

³¹ CAR 166d10.

³² CAR 166e3.

³³ El término *ἀμφισβητεῖν* se traduce también como “duda”. El “ir entre dos cosas” de la etimología de la palabra, justifica en muchos casos ese uso. No es el único posible, sin embargo. La relación que aquí hacemos se refiere únicamente al uso, en algún grado técnico, que hace Platón y que se refiere más bien a la selección de un camino entre dos alternos.

³⁴ PRO 377a7-b3.

³⁵ PRO 337b3.

³⁶ “*ἀμφισβήτει λόγῳ ἀντιδιεξελθῶν*”. Dado lo intransitivo de los dos verbos es difícil saber con cual concuerda *λόγῳ*. Me inclino a pensar que va con *ἀντιδιεξελθῶν* por razones de sintaxis y construcción de la oración.

³⁷ Vid. para ampliar, FRIEDLÄNDER, Paul: Platón, verdad del ser y realidad de vida. Madrid, Tecnos, 1989, pp. 155-169. Vid. también GADAMER, H.G: Verdad y método. Salamanca, Sígueme, 1997, pp. 555-556. Se explica el sentido de la “dialéctica platónica” en la conversación. Hay que tomar en cuenta que “dialéctica” es un término multívoco, por lo que aquí nos ceñiremos a lo que vayamos definiendo de ella y no a otras cosas que puedan nombrarse con el mismo término. CORNFORD (La teoría platónica del conocimiento. Madrid, Paidós, 1983, p. 42), por su parte, define la dialéctica como “una investigación conjunta que se lleva a cabo entre dos personas cuyos espíritus se hallan, por igual, aplicados no a conseguir el mejor argumento sino a alcanzar la verdad. Una afirmación que se quiere poner a prueba (hipótesis), lanzada por uno de los interlocutores, será corregida y mejorada hasta que todo su significado quede claramente expresado”. Esta es obviamente una reconstrucción que intenta dar sentido a la labor de Platón, por lo que vale la pena conocerla.

³⁸ TET 162d3-163a1.

³⁹ TET 167e3-168c5.

⁴⁰ REP 454a5-b8.

⁴¹ En el Protágoras y en el Teeteto.

EL DERECHO Y LA POSMODERNIDAD (O DE LO JURIDICO, EL MAL Y EL SENTIMIENTO TRÁGICO DE LA VIDA)

Malín Pino de Casanova
Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas
Centro de Investigaciones en Ciencias Humanas (HUMANIC)
de la Fac. de Humanidades y Educación
Universidad de los Andes
malin_ve@latinmail.com

Resumen

Comúnmente suele oponerse el Derecho, lo jurídico, lo legal, al mal, al cual también comúnmente se le otorga una dimensión moral, contrapuesta a lo bueno, a lo ético, a lo moral y a lo jurídico. Para nosotros “el mal” es una energía vital que yace bajo la transparencia del consenso, una especie de “energía inversa” siempre actuante en el desarreglo de las cosas, en el desorden, en la lógica contradictoria de los sistemas. El principio del mal no es moral, es un principio de desequilibrio y vértigo. En esta perspectiva, lo jurídico, en su visión actual, moderna e ilustrada, se contrapondría entonces a la energía social siempre en acción, obrando continuamente para crear novedosos vínculos sociales, en suma, para crear una nueva socialidad. ¿Cómo hacer entonces para conciliar las necesidades sociales de reglamentación y orden con la efervescencia social? ¿Cómo armonizar los diversos elementos y tendencias sociales, multiformes y diversos, sin aniquilar las diferencias? ¿Cómo preservar, en suma, la alteridad integrando la diferencia? ¿Cómo convivir con aquellas fuerzas “disipativas”, provocadoras de desorden y caos, pero fundantes de otros órdenes, sin que eso que entendemos como el Derecho, como lo jurídico, destruya la energía vital, la efervescencia social, destruyendo, en consecuencia, esta fuerza creadora? He allí el reto fundamental del mundo normativo jurídico en este momento de transición epocal, paradigmática, epistemológica, efervescencia de un discurso a mil voces, politeísmo evidente de valores, surgimiento aquí y allá de todo tipo de diferencias. Pretendemos mostrar cómo el Derecho, el orden de lo normativo jurídico coexiste, para muchas veces integrar a él, con otras dimensiones y formas normativas, con otras reglas, evidenciando así la complejidad de nuestro mundo, la pluralidad de las formas sociales, la necesidad de mantener abierta la alteridad de dichas formas así como la imposibilidad de una reconciliación absoluta de las diferencias. En efecto, el “orden social” se

nos revela hoy día como desorden fundamental, fundacional y fundante; como efervescencia y complejidad creciente; como politeísmo de valores instituyente. Y frente a ese desorden, que es movimiento instituyente, se impone la construcción de un mundo (u “orden”) jurídico, novedoso también, acorde con esta nueva sensibilidad social emergente, con esta nueva epistemología, con la nueva ciencia, con esta riqueza matricial. He allí entonces el reto de lo jurídico en la posmodernidad.

Palabras clave: mundo jurídico, Derecho, posmodernidad, principio del mal, desorden, caos, ley, regla, alteridad, diferencia.

Abstract

Commonly the law, the juridical thing, the legal thing, usually opposes to the evil, to the one which also commonly is granted a moral dimension, opposed to the good thing, to the ethical thing, to the moral and the juridical thing. Nevertheless, for us the evil is always a vital energy that lies under the transparency of the consent, kind of an inverse energy working in the disorder, in the contradictory logic of the systems. The principle of the evil is not moral, it is an imbalance principle. In this perspective, the juridical thing, in his current, modern and cultured vision, would be opposed to the social energy in action, always working to create novel social bonds, in sum, to create a new social world. How to make then to reconcile the social necessities of regulation and order with this social effervescence? How to harmonize the diverse social elements, the diverse social tendencies, without annihilating the differences? How to preserve, in sum, the alterity integrating the difference? How to cohabit with those “spendthrift” forces, fonders of disorder and chaos, but fonders of other orders, without that that we understand as the law, as the juridical thing, destroy the vital energy, the social effervescence, destroying, in consequence, this creative force? There is, at this transition time, the fundamental challenge of the juridical world. We seek to show how the law, the juridical order, coexists, for many times to integrate him, with other dimensions and normative forms, with other rules, evidencing this way the complexity of our world, the plurality in the social ways, the necessity to maintain open the otherness in this ways as well as the impossibility of an absolute reconciliation of the differences. Indeed, the social order is revealed nowadays as fundamental disorder; as effervescence and growing complexity; as polytheism of fonders values. And in front of that disorder, that is fonder movement, the construction of a novel juridical world (or “order”) is also imposed, chord with this new emergent social sensibility, with this new epistemology, with the new science, with this wealth matrix. There is the challenge of the juridical thing in the postmodernity.

Key words: juridical world, law, postmodernity, principle of evil, disorder, chaos, rules, alterity, otherness, differs.

“La belleza del mundo es polisémica y en consecuencia ambivalente. Es la aceptación de esta realidad lo que, empíricamente, más allá de todo deber-ser abstracto, constituye el único deber-ser vivido: aquél de la complejidad. Complejidad contradictoria que jamás podrá ser dialéctica-mente superada pues es la alteridad absoluta lo que constituye el fundamento mismo de la humanidad”.

(Michel Maffesoli : “L’Instant Eternel”).

“La ciencia no habla únicamente de lo que le concierne, dice más. A veces, a riesgo de perderse, cuando se aventura por los caminos de un sincretismo que vincula su propia racionalidad con las tradiciones exteriores, sobre todo las de Oriente: así, el Tao puede habitar la física actual gracias a la habilidad de un Fritjof Capra. Los recorridos menos aventureros conducen a una epistemología reavivada, a la renovación de la filosofía de las ciencias, a una correlación de las concepciones presentes de la naturaleza, del hombre y de lo social, a una interrogación de los lenguajes”.

(Georges Balandier: “El desorden”).

“Hay soluciones para los principales problemas de nuestro tiempo; algunas muy sencillas, pero requieren un cambio radical en nuestra percepción, en nuestro pensamiento, en nuestros valores. Nos hallamos sin duda en el inicio de este cambio fundamental de visión en la ciencia social y en la sociología, un cambio de paradigmas tan radical como la revolución copernicana”.

(Fritjof Capra: La trama de la vida)

Comenzando a decir

Comúnmente suele oponerse el Derecho, lo jurídico, lo legal, al mal, al cual también comúnmente se le otorga una dimensión moral contrapuesta a lo bueno, a lo ético, a lo moral y a lo jurídico. Ahora bien, para nosotros “el mal” es una energía vital que yace bajo la transparencia del consenso, una especie de “energía inversa” siempre actuante en el desarreglo de las cosas, en la virulencia, en el desorden, en la lógica contradictoria de los sistemas,

en la aceleración, en el encadenamiento de los efectos, en el exceso, en la paradoja, en la extrañeza radical, en los encadenamientos inarticulados.

El principio del mal no es entonces moral, “*es un principio de desequilibrio y vértigo, un principio de complejidad y de extrañeza, un principio de seducción, un principio de incompatibilidad, de antagonismo y de irreductibilidad. No es un principio de muerte, al contrario, es un principio vital de desunión*” (Jean Baudrillard, 1990:112).

En esta perspectiva, lo jurídico, en su visión actual, moderna e ilustrada, se contrapondría entonces a la energía societal siempre en acción, obrando continuamente para crear novedosos vínculos sociales, en suma, para crear una nueva socialidad.

¿Cómo hacer entonces para conciliar las necesidades sociales de reglamentación y orden con la efervescencia societal? ¿Cómo armonizar los diversos elementos y tendencias sociales, multiformes y diversos, sin aniquilar las diferencias? ¿Cómo preservar, en suma, la alteridad integrando la diferencia? ¿Cómo convivir con aquellas fuerzas “disipativas”, provocadoras de desorden y caos, pero fundantes de otros órdenes, sin que eso que entendemos como “lo jurídico”, como Derecho, como legalidad, destruya la energía vital, la efervescencia social, destruyendo así esta fuerza creadora? He allí el reto fundamental del mundo normativo jurídico en este momento de transición epocal, paradigmática, epistemológica, efervescencia de un discurso a mil voces, politeísmo evidente de valores, surgimiento aquí y allá de todo tipo de diferencias.

Pretendemos mostrar cómo el Derecho, el orden de lo normativo jurídico, coexiste para muchas veces integrar a él, con otras dimensiones y formas normativas, evidenciando así la complejidad de nuestro mundo, la pluralidad de las formas sociales, la necesidad de mantener abierta la alteridad de dichas formas así como la imposibilidad de una absoluta reconciliación de las diferencias.

Hemos escogido para esta reflexión la forma del ensayo por considerarla la más ajustada a nuestra actual visión del mundo, mundo que “*se ha despla-*

zado de la armonía newtoniana al orden oculto en el caos...(y) el trayecto conduce a la desmenzación de las representaciones del mundo, a la multiplicación de las preguntas más que de las respuestas, a la identificación de posibles más que a la capacidad de formular una explicación verdadera” puesto que la misma ciencia “tiene toda la seriedad de un juego en el cual la verdad de lo real queda “fuera de juego” (Georges Balandier, 1988:56).

Y el ensayo, justamente, cifra mas no descifra, presenta una realidad escu-ridiza y enmascarada, juguetona siempre, que cuando la creemos descifra-da nos vuelve a seducir poniéndose siempre otra máscara ya que es “impo-sible llegar a una descripción absolutamente lógica de la totalidad del mundo porque siempre estará presente una falla bajo la forma de proposi-ciones indecibles, en las cuales el carácter de verdad o falsedad será inde-mostrable (y) ningún lenguaje formal podrá alcanzar el grado de perfec-ción que permita evitar esa trampa” (ibídem). Porque existe siempre la incompletitud y el ensayo fluye, es un devenir constante como el propio mundo que pretendemos nombrar y que diciendo construimos.

La propuesta (o presentando el problema)

“Lo trágico es la pura expresión de esta antinomia (cielo-tierra/arriba-abajo/vida-muerte). Al mismo tiempo, esto empata con una corriente vitalista: desde que algo es imperfecto se hace también fecundo. La perfec-ción es signo de muerte. Cuando hay fricción-oposición, contestación des-orden, hay vitalidad. A menudo es en el desorden y en la locura que se construyen las obras de ciencia y de cultura”. Michel Maffesoli : “L’Instant Eternel”

La emergencia de una nueva sensibilidad social, la efervescencia, la com-plejidad, la riqueza de esta nueva socialidad, obliga a todos aquellos que reflexionan sobre el hombre y lo social a dar un lugar especial en sus re-flexiones a nociones tales como el mal, el desorden y el caos. En efecto, el mundo ya no se nos presenta como un conjunto ordenado ni fácil de orde-nar sino como un conjunto caótico donde el desorden, las estructuras disipativas, el mal, los atraedores extraños constituyen ocasión vital de

mutación, razón y condición de órdenes y/o desórdenes nuevos. La naturaleza no es lineal y el orden se oculta tras el desorden, lo aleatorio está siempre en acción... Se trata de una comprensión diferente del mundo... en la cual la consideración del movimiento y sus fluctuaciones predomina sobre la de las estructuras, las organizaciones, las permanencias.

Y no se trata de una “apología del desorden” sino de otra representación del mismo, de ponerlo en su lugar. Porque *“la ciencia actual ya no intenta llegar a una visión del mundo totalmente explicativa sino parcial y provisoria. Se enfrenta con una realidad incierta, con fronteras imprecisas o móviles, estudia el juego de los posibles, explora lo complejo, lo imprevisible y lo inédito. Ya no tiene la obsesión de la armonía, le da un gran lugar a la entropía y al desorden, y su argumentación, si bien enriquecida con conceptos y metáforas nuevos, descubre progresivamente sus propias limitaciones. (...) el movimiento que aligera la pesadez del orden preexiste, la abundancia de lo nuevo, lo que da todas sus oportunidades a una libertad nueva y fecunda: el desorden se vuelve creador...”* (op. cit.10-11).

Igualmente nociones tales como la solidaridad y la cooperación, dentro de las más nuevas explicaciones de la organización de la vida, conforman el eje clave para comprender la organización de los sistemas vivos y, por ende, nuestra propia organización, individual, biológica y también social. Las hacemos entonces nuestras en este itinerario.

En efecto, ahora sabemos que no es la exclusión ni la competencia salvaje lo que ha permitido a las formas vivas perdurar y afirmarse en ese proceso que durante dos siglos ha sido llamado selección natural. Todo lo contrario, aquellos organismos que mejor cooperan con las demás especies, con ellos mismos y con su entorno son aquellos que logran adaptarse mejor y lograr mayores formas de complejidad y, sobre todo, son aquellos que han podido responder a los nuevos retos de la existencia.

Podríamos referirnos a Maturana, Varela y Margulis en sus nuevas visiones sobre la organización de la vida (citados por Capra, 1996). Conceptos tales como la simbiogénesis, que contemplan la creación de nuevas formas de vida a través de acuerdos simbióticos permanentes como el principal cami-

no de evolución a seguir para los organismos superiores ilustran bien lo que tratamos de decir. Esta nueva visión *“ha obligado a los biólogos a reconocer la vital importancia de la cooperación en el proceso evolutivo. Mientras que los darwinistas sociales del siglo XIX únicamente veían competencia en la naturaleza —“naturaleza roja en dientes y garras”, como decía el poeta Tennyson—, empezamos ahora a ver la cooperación continua y la mutua dependencia entre todas las formas de vida como los aspectos centrales de la evolución. En palabras de Margulis y Sagan: “la vida no conquistó el globo con combates, sino con alianzas”* (Citado por Fritjof Capra, 1996:242).

Y esto, como nos dice el mismo Capra, tiene implicaciones filosóficas profundas, pues *“todos los organismos mayores, incluyéndonos a nosotros mismos, son testimonio de que las prácticas destructivas no funcionan a la larga. Al final los agresores acaban por destruirse a sí mismos, dando paso a otros que saben cómo cooperar y llevarse bien. La vida es mucho menos una lucha competitiva por la supervivencia que el triunfo de la cooperación y la creatividad”* (ibídem:254). A tal punto esto es cierto que categorías como el amor llegan a formar parte de los argumentos científicos. Oigamos a tales efectos a Humberto Maturana: *“...La única trascendencia que podemos experimentar en nuestra soledad individual surge a partir de la realidad consensual que creamos junto con los demás; esto es, en el amor de unos a otros”* (Maturana, citado por Mires, 1996:176). ¡Bellísima metáfora sobre la cooperación! Nociones entonces como solidaridad y cooperación serán igualmente claves para comprender nuestras organizaciones y comunidades sociales, y por ende lo jurídico dentro de ellas.

El “orden social”, de acuerdo a las ideas presentadas precedentemente, se nos revela hoy día como desorden fundamental, fundacional y fundante; como efervescencia y complejidad creciente; como politeísmo de valores instituyente. Y frente a ese desorden que es movimiento instituyente se impone la construcción de un mundo (u “orden”) jurídico, novedoso también, acorde con esta nueva sensibilidad social emergente, con esta nueva epistemología, con la nueva ciencia, con esta riqueza fundacional y matricial. He allí entonces el reto de lo jurídico en la posmodernidad.

Porque si en la visión moderna del Derecho, lo jurídico ha sido comprendido como solución a los conflictos sociales, y desde esta perspectiva la diversidad ha sido sacrificada, al igual que lo heterogéneo y la complejidad de elementos, de intereses y de fuerzas, de formas y actores sociales en juego, todo esto para resolver las contradicciones en nombre de la unidad, podríamos más bien ahora referirnos a una unicidad en tensión, a una armonía precaria, a la pacificación o negociación de las diferencias.

La riqueza de la vida societal, los diferentes y variadísimos elementos que la integran, nos presentan la danza de la vida; que esta sea biológica, individual o social, poco importa. La aceptación de la diferencia, la mirada sobre el otro y la coexistencia de lo múltiple en la complejidad se imponen entonces hoy más que nunca. Y allí está precisamente *“la dialéctica poder-potencia (que) explica el drama de lo político: este es dependiente de una base que lo soporta y a la vez está invariablemente tentado de abstraerse de ella. De un lado está lo social, con su vitalidad, su desorden fundador, la sociedad sin cualidades formada por hombres y mujeres ordinarios; del otro el Estado, en cualquiera de sus modulaciones, su orden mortal y su razón unidimensional”* (Pedro Alzuru, 1999:93).

Es evidente, pues, que hay un divorcio entre la riqueza y la efervescencia de la vida societal, de lo instituyente y matricial frente a la rigidez y a la inmutabilidad de lo instituido, frente a la razón unidimensional de un Derecho y de un Estado que desconoce ese discurso a mil voces del tejido social. Y no se trata *“de un retorno a lo íntimo desechando la esfera de lo público, ni de una exaltación de lo irracional en detrimento de lo racional, ni de la socialidad contra la sociedad. Lo público, lo racional y lo social permanecen pero relativizados y complejizados por lo que hasta ahora se tenía por menor: lo doméstico, lo irracional, la socialidad”* (ibídem:38).

La respuesta de lo instituido es entonces, las más de las veces, un eco discordante. Y el reto se erige en consecuencia gigantesco para todos aquellos que piensan y construyen lo institucional, y por eso lo jurídico nos atañe, porque —como dice Mires— somos en ese sentido responsables de la vida que tejemos así como de las instituciones que construimos en nuestro universo social (Mires, 1996).

La compleja trama de lo social, en sus diferentes niveles y expresiones, por muy desordenada que parezca al orden normativo jurídico termina muchas veces aceptada por este último a fin de pacificar las diferencias, integrando en esta forma la otredad, así sea a manera de simple reconocimiento.

Testimonio de esta tendencia lo constituye el movimiento contemporáneo de reconocimiento a los derechos humanos, la institucionalización de ciertos derechos para la mujer, para los homosexuales, para las bestias... El «mal», en tanto que lo diferente o desestructurante, rompiendo la armonía de lo homogéneo, comienza a integrarse de dosis homeopáticas, brutales a veces, tal vez porque el mundo de lo instituido comienza a comprender que tantos siglos de modernidad y de ilustración en su intento por exorcizarlo no han hecho sino potenciarlo, haciéndolo cada vez más peligroso para la constitución y la potenciación del orden y del equilibrio.

Lo arcaico, lo incomprensible, lo mágico, lo mítico, lo patológico, lo irracional, regresan con fuerza para recordarnos que no hay conceptos homogeneizantes sino formas para ordenar los juegos, incluso el juego de la vida. Sobre esta idea ha trabajado bastante Jean Baudrillard, como lo recogen sus reflexiones sobre la virulencia del mal, luego del intento desesperado de nuestras sociedades por exorcizarlo.

Así, nos plantea este autor que todos los sistemas, integrados y sobreintegrados, aquellos técnicos, nuestro propio sistema social, el pensamiento mismo, tienden hacia un límite de inmunodeficiencia. Buscando la eliminación de toda agresión exterior segregan su propia virulencia interna, su reversibilidad “maléfica”. A un cierto punto de saturación, asumen sin quererlo esta función de reversión, de alteración, tendiendo a su propia destrucción.

Es así como en un mundo expurgado de sus viejas infecciones, en un mundo clínico ideal, se despliega una patología impalpable, implacable, nacida de la misma desinfección. Una patología que no es la del accidente o la de la anomia, sino aquella de la anomalía. El cristal se venga y el “pícaro genio de la alteridad” toma la forma del accidente o de la falla. Y esto,

porque sacrificando el equilibrio natural de las formas, la danza de la complejidad, a la convergencia artificial del código y de la fórmula nos enfrentamos al riesgo de un desorden más grave, de una desestabilización sin precedentes (Jean Baudrillard, 1990:67-71). Ahora bien, las ideas planteadas nos llevan a desarrollar de forma más precisa algunos aspectos tales como:

- ¿Qué es la posmodernidad?
- ¿Por qué el mal como categoría fundamental y cómo vamos a comprenderlo?
- ¿Por qué partir del desorden y del caos?
- ¿Cuál es la relación de lo jurídico con estas nociones?
- ¿Cómo integrar la alteridad sin destruirla?

Nos abocaremos seguidamente a su desarrollo.

1.- La posmodernidad

“La posmodernidad, surgida de la arquitectura para referirse a un determinado estilo de construcción, ha pasado a ser...el nuevo Satán que hay que exorcizar. Posmoderno, por muchos, es entendido como algo antimoderno; como defensa de lo irracional; o como un postulado conformista. Lo cierto es que ninguno de los furibundos anti-posmodernistas ha logrado una visión coherente de posmodernidad, con lo que el concepto amenaza con ser vaciado de contenido, salvo que posmodernidad sea todo lo que contradiga a los anti-posmodernistas. Decir ‘posmoderno’ es como decir pos-medieval, o pos-renacentista, o pos cualquier cosa que existió en el pasado. Lo que si parece claro, es que, llámese como quiera, un determinado modo de entender el mundo está siendo reemplazado por otro que no fue imaginado (o soñado)”.

Fernando Mires “La Revolución que Nadie Soñó”

“Dyonysos, el ambiguo, el más femenino de todos los dioses vuelve para reintroducir naturaleza (physis) en el seno de la ley (nomos). Desorden fecundo... en tanto que dinamiza una energía debilitada de la cual ya habíamos incluso olvidado el sentido. Violencia fundadora en tanto que ella es anamnésis del ser con los demás. Crisis bienvenida que reflorece la vida”.

Michel Maffesoli “L’Instant Eternel”

Hemos querido situar nuestra reflexión dentro de un espacio epocal que se ha dado en llamar posmodernidad. Y para nosotros posmodernidad significa un deslizamiento epocal. Se trata de la emergencia de una nueva sensibilidad, de un nuevo estilo, entendiendo por estilo aquello con lo cual se escribe una época¹.

Desde esta perspectiva, hay ciertos rasgos que podemos observar en esta nueva forma de sentir, de vivir, de percibir el mundo. Se trata de la emergencia de un sentimiento trágico de la vida, que si bien es cierto ya ha caracterizado otros momentos sociales, vuelve ahora para conformar el tejido societal que emerge. Así, asistimos al retorno de lo arcaico, conjugándose él mismo con formas de altísimo desarrollo científico y tecnológico.

Asistimos a una especie de efervescencia social donde lo emocional y lo afectual toman la escena conjugándose con lo científico, lo lógico, lo racional. Escuchamos un discurso a mil voces; presenciemos un politeísmo de valores, la revalorización de lo presente, del aquí y del ahora. Somos testigos de un nuevo proceso de secularización que, en el decir de Mires (1996), conforma un movimiento social generalizado que desacraliza la ciencia como dogma, desestructurando así el paradigma moderno, descosificando, desbiologizando y desracionalizando la realidad para dar paso a la emergencia de órdenes y desórdenes nuevos, fecundos, fundantes, instituyentes de nuevos tejidos sociales, de nuevas socialidades, condición de nuevos proyectos, de nuevas formas de vida individual y colectiva. Y sin embargo —y esto es importante señalarlo— la posmodernidad no significa desaparición de lo anterior, lo cual persiste en muchas de sus formas,

pero matizado, coexistiendo con lo que emerge, en una sinergia de lo múltiple, de lo plural, de lo complejo.

El retorno de lo arcaico, rasgo fundamental con el que escribimos esta época, se expresa en la efervescencia de lo religioso, entendido como “religio”, como “religare”, como aquello que une a los individuos de una comunidad en un mismo sentimiento “eucarístico”, entendido como ethos, como factor de cohesión, como cimiento de la socialidad grupal. Que se trate de la música, las diferentes formas religiosas tradicionales o emergentes, el deporte, la vida de las celebridades, la muerte de Lady Di, los 100 años de la Reina de Inglaterra, el primer beso de la princesa de Mónaco, ciertas formas alternativas o complementarias de la medicina, poco importa. Es la comunión alrededor de sentimientos compartidos, y esto ahora potenciado por las posibilidades que nos ofrece la tecnología, la televisión, los medios, la red de Internet, lo que hace posible repotenciar fractalmente, al infinito, esas formas de comunión, de eucaristía social.

Como nos dice Michel Maffesoli (2000), se trata de la sinergia del arcaísmo con el desarrollo tecnológico, del sorprendente retorno de valores arcaicos a la escena social, de una sensibilidad trágica donde el tiempo se desacelera en oposición a la velocidad que constituyó la marca del drama moderno. Inversión de la polaridad temporal que induce la presencia de la vida, favoreciendo el sentimiento de pertenencia tribal, considerando la vida ordinaria y banal como destino.

El gran cambio de paradigma, el gran deslizamiento, está en función del presenteísmo, deslizándonos de una concepción del mundo egocentrada a otra lococentrada. De una modernidad crepuscular, con un individuo racional viviendo en una sociedad contractual, hacia una posmodernidad emergente donde los grupos y las neo-tribus ocupan espacios específicos y se acuerdan a ellos. *“Si en el drama moderno encontramos la pretensión optimista a la totalidad: del yo, del mundo, del Estado, en lo trágico posmoderno encontramos la “enteridad”², lo cual conlleva a la pérdida del pequeño yo en un Ser más vasto, aquel de la alteridad, natural o social. El narcisismo es dramático; la primacía de lo tribal es trágica”* (ibídem:11).

La posmodernidad supone igualmente que en la tríada del tiempo presente-pasado-futuro haya una revalorización de lo actual, del aquí y del ahora, desestructurando también así el paradigma moderno, fundamentado en el futuro, en un más allá siempre exponencial, divino, histórico o social, poco importa, pero que siempre se ha revelado como inalcanzable.

La ausencia de proyecto, la crisis de lo político, la ruptura del contrato social, el deslizamiento del sujeto a la persona, la identificación con máscaras sucesivas en lugar de la identidad, son otros rasgos que marcan esta sensibilidad emergente.

“La cadena que se había formado —nos dice Mires (1996:123)— entre puesto de trabajo, familia, comunidad y Estado, comienza a romperse en sus partes fundamentales, (...) los ligamentos sociales de la sociedad industrial se encuentran disueltos (...) El pacto social que había suscrito (el individuo) por medio de sus organizaciones sociales y políticas ya no rige para él ...”, y sin embargo se abren nuevos espacios para lo político, que se deslocaliza, se abre a la imaginación inagotable de los actores sociales convirtiéndose así en civilidad. Se presenta, en esta forma, la posibilidad de concebir lo político “en el marco de una geometría compleja...donde se encuentran múltiples actores que recorren diferentes direcciones, produciéndose colisiones y alineamientos que no se ajustan a ningún plan preconcebido” (ibídem:133).

Se trata, en suma, de la emergencia de un estilo sensualista, de la desestructuración de un paradigma basado en el trabajo, eje articulador de la modernidad, para dar paso, tal vez, al hedonismo de lo cotidiano.

La sensibilidad moderna, marcada por el sentimiento dramático de la vida, va dando paso a esta otra sensibilidad, a este otro estilo, trágico, plural, politeísta y complejo. Ya no se trata de la reducción a la unidad, de la resolución de los conflictos eliminando lo diferente, exorcizando la alteridad en la llamada “síntesis dialéctica”. No. Se trata ahora de lo heterogéneo, de lo diverso, de lo múltiple, de lo plural. Coexistencia de la pluralidad, suerte

de aglomeración de lo social donde no se trata de eliminar formas anteriores sino de conjugarlas en la diversidad. Es la unicidad en tensión la que marca este nuevo estilo, sustentando la trama de esta nueva socialidad. En efecto, *“La decadencia no es una aniquilación total (de lo anterior), sino más bien el hecho de que ciertos elementos, habiendo participado a la constitución de un mundo, se saturan. En adelante van a metamorfosearse para permitir la emergencia de otras formas sociales”* (Maffesoli, op.cit.:149).

No se trata entonces de una competencia descarnada entre “especies” o formas de lo social, sino más bien de la aglomeración y coexistencia de las mismas. Es ahora lo complejo, lo diverso y lo múltiple aquello que ocupa la escena de la vida en una sinfonía que a veces parece discordante o descoherente pero que no es más que la riqueza de lo societal fundante.

Es lo instituyente frente a lo instituido, lo fundante frente a lo fundado, lo societal frente a lo social, el estado y su razón unidimensional frente a las personas religadas en una suerte de eucaristía social, ética de la estética, emoción y sentimiento común tejiendo la trama de la vida. Trama que, como dijimos anteriormente, no es más aquella de la competencia descarnada, sino aquella que se escribe con la solidaridad y la cooperación entre todas las formas vivas, haciendo (en el caso de la especie humana) del amor, de lo afectual, de lo emocional, base fundante de su vida biológica, individual y societal.

“El paradigma ahora en recesión ha dominado nuestra cultura a lo largo de varios centenares de años, durante los que ha conformado nuestra sociedad occidental e influenciado considerablemente el resto del mundo. Dicho paradigma consiste en una enquistada serie de ideas y valores, entre los que podemos citar la visión del universo como un sistema mecánico compuesto de piezas, la del cuerpo humano como una máquina, la de la vida en sociedad como una lucha competitiva por la existencia, la creencia en el progreso material ilimitado a través del crecimiento económico y

tecnológico, y, no menos importante, la convicción de que una sociedad en la que la mujer está por doquier sometida al hombre, no hace sino seguir las leyes naturales”

(Fritjof Capra, 1996:28).

Ahora surgen nuevos espacios de lo social y de lo político. Lo político se deslocaliza, se fractaliza, apareciendo y construyéndose estos espacios en el propio movimiento de los actores sociales que, en sus colisiones, en sus movimientos desordenados, alumbran mundos con sus peculiares formas de socialidad. Porque “el mundo” que todos vemos, al decir de Maturana y Varela, no es *el* mundo sino *un* mundo alumbrado por todos nosotros (Citados por Capra, 1996:299).

El Derecho, lo jurídico, lo normativo jurídico, no pueden escapar a esta dinámica, a esta efervescencia. Lo fundado, lo instituido, se sacude, se desestructura, se escribe otra vez con este nuevo estilo, expresando la vitalidad de lo societal fundante, de lo instituyente. El desorden, el caos, el “mal”, lo diferente, la otredad, la alteridad de las formas, se convierten así en ocasión vital de mutación, de cambio, haciendo incluso de las catástrofes, biológicas, individuales, sociales condición de nuevas formas de vida individuales o colectivas.

En efecto, las catástrofes, “*quizás puntos de bifurcación planetarios, han sido seguidas por intensos períodos de crecimiento e innovación. Así, la desastrosa reducción de hidrógeno en la atmósfera hace dos mil millones de años, condujo a una de las mayores innovaciones evolutivas: el uso del agua en la fotosíntesis*” (Capra, op.cit.:248). El caos se vuelve matricial y el desorden es creador de nuevas complejidades

Nos toca ahora repensar estas categorías, arrastradas en este movimiento social desacralizador y secularizante, pues ya no somos actores de una realidad objetiva sino protagonistas de una sociedad que creamos en y con nuestros movimientos diarios, nuestras proyecciones y nuestros sueños; con nuestra razón racionalista, sí, pero también con nuestras emociones y nuestros afectos.

Repensar lo jurídico y lo político desde esta nueva sensibilidad que emerge del corazón de las propias ciencias fundamentales supone acoger el principio de flexibilidad, planteado por las ciencias actuales de la organización de la vida³. Es decir, *“una correspondiente estrategia de resolución de los conflictos los cuales se resolverán mucho mejor desde el establecimiento de un equilibrio dinámico que desde las decisiones rígidas. Esto supone la comprensión de que ambas partes de un conflicto pueden ser importantes en función del contexto y de que las contradicciones en el seno de una comunidad son signos de su diversidad y vitalidad y contribuyen por lo tanto a la viabilidad del sistema”* (op.cit:313).

Al decir de Capra, un sistema complejo es resistente, pues contiene en su seno la multiplicidad (op.cit.). En las comunidades humanas ocurre algo similar: la diversidad étnica y cultural significa distintos tipos de relaciones, distintos modos de enfrentarse al problema. Una comunidad humana diversa es una comunidad resistente, capaz de adaptarse a situaciones cambiantes. Y esto pasa evidentemente por el reconocimiento de la otredad.

En el caso del Derecho, es uno de los retos fundamentales que se le plantean. Tanto en lo que concierne a la teoría jurídica como a la estricta legalidad. Y algunos pensadores ya han comenzado a dar cuenta de ello. En Venezuela, por citar algunos, el trabajo de Ana Julia Bozo es ilustrativo al respecto, expresando la autora el anclaje del Derecho al paradigma moderno e ilustrado: *“La Filosofía del Derecho producida y enseñada hasta ahora en las universidades de Venezuela y del resto del mundo responde a esa conceptualización. Los problemas filosófico-jurídicos: concepto de Derecho, la hermenéutica jurídica, y muchos otros han sido trabajados desde esa perspectiva ilustrada o moderna que concibe el Derecho como el único sistema de normas legitimado para regular la conducta humana social a partir de la concepción legal del mundo y de la vida reflejada en las disposiciones positivas”* (Ana Julia Bozo, 1998:54).

Concluyendo la autora que a finales del siglo XX nos vemos forzados a reconocer *“que el Derecho es en sí mismo una forma discursiva culturalmente específica; que no hay una uniformidad (valorativa) pre-*

existente explicativa de la cultura (pues) hay heterogeneidad y multiplicidad cultural (y que, en consecuencia) la autoridad del Derecho fundada en una metanorma jerárquicamente superior y subyacente al Derecho positivo o, en un propósito social legitimado monoculturalmente, se ha tornado crecientemente problemática” (ibídem:57). Nos propone Ana J. Bozo una racionalidad perspectivista para trabajar desde la Filosofía Jurídica y la Filosofía Política sustituyendo la justicia legal por una justicia creativa, entendida ésta como “la justicia de una sociedad activa, que asume un mundo turbulento caracterizado por la diferenciación y los cambios vertiginosos...” (ibídem:59).

En el mismo orden de ideas se sitúa José Manuel Delgado Ocando en su interpretación de Boaventura de Sousa⁴ (J.M. Delgado Ocando, 1998), al proponer la racionalidad estético-expresiva como base del principio de comunidad con fines emancipatorios. La posición del autor, al igual que la de Sousa, implica el reconocimiento de lo complejo, de lo múltiple, de lo plural, significando estas posiciones también un cambio de sensibilidad dentro del terreno de la Filosofía Jurídica y Política.

En efecto, el reconocimiento de *“una legalidad interna paralela y, a veces en conflicto, con la legalidad oficial..., suerte de pluralismo jurídico producido en un contexto sociológico particular; que fortalece el momento retórico del derecho y que propugna el desarrollo de la comunidad y no el control social, que es lo propio de la regulación por medio del derecho”* ilustran el deslizamiento paradigmático también en el campo del Derecho.

Boaventura de Sousa, interpretado por Delgado Ocando, nos ilustra muy bien dicho deslizamiento al referirse al Derecho de Pasagarda, el cual no es en su apreciación un sistema cerrado y autosuficiente, sino que permanece y coexiste con el derecho oficial como un Derecho jurídico parcial. He allí la coexistencia de lo diverso en la complejidad. Esto significa, obviamente, una pérdida progresiva del monopolio jurídico por parte del Estado pues, como bien lo expresa Delgado Ocando, *“este derecho marginal es no profesional, accesible, participativo y consensual”*. Evidentemente que por ahora el pluralismo jurídico, planteado desde la emergencia de esta nueva

sensibilidad, “*es un intercambio desigual entre el derecho oficial y no oficial, pero que, pese a la integración de este último al giro dominante del Estado, puede realzar aspiraciones que el propio Estado declara legítimas...*” (ibídem:10-11). Igualmente podríamos referirnos a Mires y a Rawls, pero sobre estos autores volveremos más adelante.

2. El mal (o la lógica de lo contradictorio)

“*Lógica tensional y no sintetizadora. Lógica de la diseminación también, en tanto que ella fecunda a partir de aquello que es plural y diferente. Más allá del simplismo propio a la instrumentalización de la razón moderna, se trata de un pensamiento profundo y paradójico que aprecia las cosas en ellas mismas sin buscar un ideal lejano, cualquiera que sea*”. Michel Maffesoli “*L’Instant Eternel*”.

Nos ha parecido interesante tejer este itinerario alrededor de la noción del “mal”, que para nosotros no es moral, pues constituye más bien un principio de desequilibrio, de vértigo, de aquello que desliga; en suma, un principio vital de desunión, de no uniformidad, de no homogeneidad, expresándose en el desorden fundante, en las fuerzas disipativas que actúan para tejer nuevas socialidades, en los encadenamientos inarticulados y fatales de los acontecimientos que alumbran así nuevos órdenes y nuevos equilibrios. Porque “*bajo la transparencia del consenso, la opacidad del mal, su tenacidad, su obsesión, su irreductibilidad, su energía inversa siempre actuante en el desarreglo de las cosas, en su viralidad, en el desfase de las causas, en el exceso y en la paradoja, en la extrañeza radical, en los atractores extraños, en los encadenamientos inarticulados*”, ya que el principio del mal no es moral y no “*hace falta recurrir al diablo para entender el mal. El mal pertenece al drama de la libertad humana. (...) No es ningún concepto; es más bien un nombre para lo amenazador, algo que sale al paso de la conciencia libre y que ella puede realizar. Le sale al paso en la naturaleza, allí donde ésta se cierra a la exigencia de sentido, en el caos, en la contingencia, en la entropía, en el devorar y ser devorado, en el vacío exterior, en el espacio cósmico, al igual que en la propia mismidad, en el agujero negro de la existencia...*” (Rudiger Safranski, 2000:14).

En todo caso, el mal en nuestra perspectiva se identifica con el caos fundante y con el desorden matricial. Caos del origen para alumbrar un mundo. Caos que luego alumbra igualmente el contrato social, alumbrando así la propia sociedad. Mal, perturbación al orden, incluso en la historia bíblica, porque con el pecado original se abre una grieta en la creación, un desgarramiento tan profundo que Dios, según la historia de Noé, está a punto de revocarla. Pero, como nos dice Safranski “tras el diluvio universal se llega —por encima del abismo del mal— a una alianza divina, que es a la vez un pacto social. Esta es la segunda creación. La primera doma el caos, la segunda trae el dominio sobre el mal en el hombre. Se pone así de manifiesto cuán estrechamente se relacionan el caos inicial y el mal. Ambos exigen una creación... Primero se produce la creación del mundo y, luego, la de la sociedad” (ibídem:30). Caos fundante, desorden matricial, principio del mal como fuerza vital actuante en la emergencia de nuevos tejidos sociales, de socialidades novedosas.

El mal dentro de estas perspectivas significa entonces lo complejo, la otredad, lo diferente, aquello que contraviene a la “ley”, entendida ésta como lo normativo, y entendido éste como la homogeneidad, el consenso, la uniformidad en lo político, en lo social, en lo moral, en lo económico. A este respecto nos ha seducido el planteamiento de Baudrillard que diferencia entre *ley* y *regla*, partiendo del principio del mal, tal como lo hemos venido exponiendo.

En efecto, para Baudrillard, el bien consiste en una dialéctica del Bien y del Mal. Mientras que el mal consiste, precisamente, en la negación de esta dialéctica, en la desunión radical del bien y del mal y, en consecuencia, en la autonomía del principio del mal. Así, mientras que el bien supone la complicidad dialéctica del mal, el mal se funda en sí mismo, en plena incompatibilidad. Es, en consecuencia, señor del juego, convirtiéndose el principio del mal en el reino del antagonismo eterno triunfante, en la irreductibilidad total.

Y esta hipótesis de la “excomuni3n eterna” es aquella de la transparencia del mal, opuesta ella a la utopía universal de la comunicaci3n. Y esto, por-

que más parecieran las cosas, los acontecimientos, los seres orientarse hacia una comprensión y uniformidad universales más se impone de la irreductibilidad eterna... esa especie de fuerza de repulsión universal opuesta a la fuerza canónica de la atracción universal. Y es esto, justamente, lo que constituye para Baudrillard el exotismo radical y el principio del mal como *regla* del mundo y no como *ley*. Porque la *ley* constituye el principio universal de comprensión, el juego ordenado y reglado de las diferencias, la racionalidad moral, política, económica. La *regla* en cambio implica una predestinación arbitraria, “*como en las lenguas, irreductibles las unas a las otras, predestinadas ellas según su regla, su arbitrario, su lógica implacable*”. Una *ley* —dice Baudrillard— no es nunca ineluctable puesto que *es un concepto y se funda sobre un consenso*. La *regla*, en cambio, *es ineluctable, es fatal, no es un concepto sino una forma para ordenar el juego*, como la misma seducción que sería la figura más radical de la irreductibilidad total. La *regla* constituye la alteridad, la alteración de la esencia y del sentido, la alteración de la identidad y de los sujetos. Nos remite a lo fatal, a la imputación de toda cosa a una instancia perfectamente inhumana, exterior a lo humano y liberadora de lo humano. Plantea el problema del otro en una dimensión dual, ritual, dramática, simbólica. Y es precisamente esta dimensión simbólica la que falta a la *ley*, a la comunicación y al consenso. Porque el ‘otro’ no es igual nunca en derecho, ni es diferente, es solamente extranjero y extraño, como el huésped, como las bestias, los dioses y los muertos.⁵

Dentro de este mismo orden de ideas se sitúa Michel Maffesoli con sus ideas de la alteridad y de la efervescencia social. Así, se refiere el autor al mal como ese “daimon”, fundamento de la energía vital y del discernimiento intelectual. El exceso resurge; reaparece lo arcaico como principio del mal fundante y matricial, cuando hay fallas en los grandes sistemas interpretativos. Se produce una saturación tal que la palabra y el acto desarrugados, distendidos, liberados, se arrojan una nueva libertad y fluyen circulando nuevamente. La *ley*, para este autor, cualquiera que ella sea, no tiene validez sino en la medida en que sea contrabalanceada por su contrario. La crisis finalmente no sería otra cosa “*que el hecho de que una sociedad en su conjunto no tenga más conciencia de los valores que la han*

constituido ni confianza, a partir de allí, en esos mismos valores.” La voluptuosidad, la meditación, la atonía, retoman un lugar. El gozo se convierte en un valor prospectivo y alternativo siendo de memoria antigua y expresando el retorno de lo arcaico matricial. La orgía se convierte en estructura clave para taladrar profundamente el imaginario social, en tanto que compartir la pasión común, en tanto que renacer de la circulación y el intercambio, en tanto que comercio en su totalidad. La orgía ya no es una reliquia de eras primitivas sino el sustrato arcaico de todo ser social (ser con los demás). Es el derroche y el gasto, el exceso y la transgresión. La efervescencia está de vuelta para mostrarnos cómo se reemplaza una civilización que languidece por una cultura matricial y fundante.

El juego de las apariencias, la importancia cada vez mayor de las emociones y de los sentimientos, provoca un circuito en la concepción ascética y judeo-cristiana del mundo que ha dominado durante toda la modernidad. Y hay, evidentemente, un nexo indisoluble entre esta nueva sensibilidad emergente, entre esta concepción trágica de la existencia y el retorno de la pasión. Y cuando esta vitalidad social, aun cuando sea de forma desordenada, contradice los sistemas existentes, hay que saber aprehenderla. He allí el principio del mal.

Se nos presenta, en efecto, una antinomia de valores —como dice Maffesoli— que amerita ser pensada: la morosidad de lo instituido y el gozo de lo instituyente, porque pareciera que es la coerción, la constricción, la prohibición, lo que engendra el gozo o, al menos, lo que le proporciona a éste una innegable intensidad. El exceso irrumpe como un escalofrío que legitima y da sentido a la grisura cotidiana. La transgresión, la anomia —en palabras del autor— tienen necesidad de límites aunque sea para violentarlos. Desde esta perspectiva, las prohibiciones de toda índole no matan la vida sino que la exacerban. “*La antigua imagen de Dionisos, el Don Juan moderno, o las figuras contemporáneas del exceso no dejan de recordarnos que no se puede, de manera durable, evacuar la dimensión erótico-sensual de la existencia*” (Maffesoli, 2000:106)... “*Hay allí algo así como un “genio” maligno en el sentido más estricto: aquello que caracteriza una gens, un pueblo, una cultura. Esto asegura (...) la solidez del*

tejido social y conforta una socialidad que no se agota nunca en lo razonable ni en lo útil sino que tiene siempre, para sobrevivir, necesidad del elemento excesivo... He allí la lección de lo trágico: darle su lugar al gozo demoníaco de vivir” (ibídem:107)⁶.

Se trata, en suma, de lo social contrapuesto a lo societal; del Estado frente a la efervescencia de la socialidad; de lo instituyente frente a lo instituido. Es la dialéctica entre lo anómico y lo canónico. Es el discurso a mil voces frente a la voz unívoca del Estado. Es la diversidad de intereses, fuerzas y tendencias frente a los mecanismos institucionales que desembocan en los moldes de lo instituido. Es la razón racionalista frente al proceso cognoscitivo expresado en la percepción, lo sensible, y, por supuesto, también en lo racional, tan propio y exclusivo al hombre.

Ahora bien, no obstante los razonamientos precedentes, no podemos dejar de reconocer cómo, cada vez más, lo social, lo instituido, lo institucional, consideran e integran la efervescencia de lo societal convirtiendo en *ley*, en concepto ordenador de las diferencias lo que hasta entonces no ha sido más que *regla* en tanto que forma para ordenar los juegos, los acontecimientos, los seres y las cosas. Se plantea entonces una pregunta fundamental a nuestra mirada: ¿es que lo anómico está condenado a canonizarse? ¿es que siempre se termina sacralizando lo secular? ¿es que el destino es institucionalizar la diferencia? Pero sobre esto ya volveremos más adelante.

Cada vez más —decíamos— lo social, lo instituido, lo institucional consideran e integran la efervescencia de lo societal, de la vida común de los hombres y mujeres ordinarios, para expresarlo en la *ley*. El aborto y su legalización, el reconocimiento de la homosexualidad y su estatus legal, el reconocimiento de las terapias no convencionales hasta en las mismas escuelas de medicina alopática occidental, son una buena ilustración de nuestras afirmaciones. Porque cuanto más hemos querido exorcizar el mal, más presente se hace en el desarreglo de nuestros sistemas actuales, ya que como nos dice Baudrillard “*toda tentativa de exorcizar la parte maldita, el principio del mal, no puede sino instaurar nuevos paraísos artificiales, aquellos del consenso que, en realidad son un verdadero principio de muerte.*

(...) *Analizar los sistemas contemporáneos en su forma catastrófica, en sus fracasos, en sus aporías, pero también en la manera que tienen de triunfar y de perderse en el delirio de su propio funcionamiento, equivale a hacer resurgir el teorema y la ecuación de la parte maldita, significa verificar su potencia simbólica indestructible*” (Baudrillard, 1990: 112).

3. El desorden, el mundo de lo jurídico y la emergencia de una sensibilidad trágica (o sobre el caos fundante, el derecho y la justicia)

“La ciencia actual ya no intenta llegar a una visión del mundo totalmente explicativa. La visión que produce es parcial y provisoria. Se enfrenta con una realidad incierta, con fronteras imprecisas o móviles, estudia el juego de los posibles, explora lo complejo, lo imprevisible y lo inédito. Ya no tiene la obsesión de la armonía, le da un gran lugar a la entropía y al desorden...”

“...el movimiento que aligera la pesadez del orden preexistente, la abundancia de lo nuevo, lo que da todas sus oportunidades a una libertad nueva y fecunda: el desorden se vuelve creador”

(Georges Balandier “El Desorden”)

Hemos introducido el desorden como una noción conductora en el hilo de nuestra reflexión pues pensamos que la misma es parte del nuevo paradigma, de la nueva sensibilidad emergente, hebra fundamental en el tejido de la socialidad que construimos cotidianamente. En efecto, el desorden absoluto *“que en nuestra época de barbarie racional se ha vuelto imposible de negar, obliga a ver el mundo, al menos desde el punto de vista filosófico, sin unidad, ni sentido, ni orden verdaderos..., como si no fuese incluso un mundo, sino más bien un conjunto disparatado”* (M. Conche, citado por Balandier, op.cit.).

Siguiendo la reflexión de Balandier pudiésemos decir que se trata del nacimiento de una nueva ontología cuyos principios pueden esquematizarse así: todo ser es una organización donde orden y desorden se entremezclan

de manera inextricable, relacionándose en jerarquías entreveradas y generando nuevas formas de ser. Turbulencia incesante de mundos, donde en una historia destructora y creadora a la vez, se alumbran nuevos mundos y se abre paso a formas cada vez más complejas. Así, si durante mucho tiempo se temió el desorden, el mal como principio de desestructuración y disipación, se ha llegado a aceptar que el desorden es matricial y fundante, condición y origen de nuevos órdenes, biológicos, individuales y sociales. Se trata ahora de considerar las turbulencias, los movimientos en apariencia erráticos para interrogar al desorden o al caos (Balandier, op.cit.:54).

Aparecen nuevas voces, como la de Ilia Prigogine, que conducen al reconocimiento de las “estructuras disipativas” para expresar un hecho nuevo: la disipación de energía y de materia —generalmente relacionadas con las ideas de pérdida de rendimiento y de evolución hacia el desorden— llega a ser, lejos del equilibrio, fuente de orden pues la “*disipación se encuentra en el origen de lo que bien podemos denominar nuevos estados de la materia*” (Prigogine, citado por Balandier, op.cit:52).

En las ciencias sociales también emergen visiones novedosas donde se acuerda a la efervescencia societal, al desorden social, su fuerza matricial. Michel Maffesoli, entre otros, expresa estas tendencias cuando considera el gozo, lo lúdico, el politeísmo de valores, ejes fundantes de la socialidad que emerge. Socialidad tejida por una multiplicidad de acontecimientos y elementos complejos que entran en sinergia para constituir lo múltiple, completándose, a veces neutralizándose, en una danza interminable.. “*Vida compleja y barroca, nos dice el autor, hecha de pliegues organizándose ellos mismos*” sin proyecto o plan preconcebido pues el proyecto se crea en el movimiento de lo cotidiano donde todo se deja a la “*imaginación inagotable de los actores sociales*” (Mires, 1996).

Se crean espacios que cuestionan la vieja racionalidad, se abre paso lo sensible, se vuelve la razón a la vida, y es entonces cuando la “*sociedad se constituye como civil, mediante la actividad política de los ciudadanos que deciden ejercitar partes del poder que normalmente era delegado. La expresión fáctica de esa disconformidad es el apareamiento de iniciativas y*

movimientos sociales...” (ibídem:145). Civilidad que significa, al decir del mismo autor, que en el campo de lo social surgen espacios de lo político que no pertenecen exclusivamente al Estado. Lo político se desordena también, se deslocaliza para localizarse en adelante en distintos espacios, sin sitios preferenciales, por medio de desplazamientos. Lo político se convierte así “*en un campo de acción poblado de elementos politizables*” (Cfr. Mires, op.cit.).

La potencia de lo societal contrasta así con el poder de Estado: la ingenuidad, el conocimiento ordinario, las preguntas inocentes producen desorden y caos, acarreando desarticulación en los conceptos y transformaciones radicales en el ver y en el actuar. El desorden se expresa en la emergencia de elementos arcaicos, evacuados por la secularización científica, pero que al reemerger ahora con una fuerza nueva, integran el movimiento desacralizador de la ciencia como dogma. Es el caso de lo que Maffesoli denomina el resurgimiento de los orientes místicos, entendidos como resurgimiento de lo religioso, lo eucarístico, ethos de la nueva socialidad, de una nueva racionalidad sensible y afectual que descosifica la realidad. Ya no se trata de imponer nuevos órdenes, sino de crear las condiciones para que surjan órdenes (o desórdenes) que no estaban planificados de antemano (Mires, op.cit.:144).

“Los hechos cotidianos y la experiencia están allí, irremisibles. Hay algo de fatal en ellos: Y es este fatum el que hay que aprehender; lo cual significa la integración, tanto a nivel individual como colectivo, de aquello que es imprevisible o irreductible como fuente de acontecimientos decisivos” (Maffesoli, op.cit:10) porque si “*en el drama moderno encontramos la pretensión optimista a la totalidad, del yo, del mundo, del Estado, en lo trágico posmoderno hay preocupación por la enteridad, lo que induce a pérdida del pequeño yo en un yo más vasto, aquel de la alteridad, natural o social* (op.cit.:11). *Se trata de un deslizamiento de un tiempo monocromo, lineal, seguro, aquel del proyecto, a un tiempo policromo, trágico por esencia, presenteísta, que escapa al utilitarismo del cómputo burgués”* (ibídem:12). Lo lúdico entra en escena, desplazando al trabajo como columna vertebral y eje del paradigma anterior. Y ese desorden que pareciera

venírsenos encima es socialidad fundante, matriz de nuevos órdenes y de nuevos proyectos, más próximos y ya no ubicados en un más allá exponencial y siempre inalcanzable.

Y el desorden, ya lo hemos dicho, por disipativo y desestructurante es el “mal”, aquello que desliga, que desuniformiza y que, por lo tanto, contraría a la *ley*. Y sin embargo es *regla*, forma que ordena los juegos vitales, encadenamiento inarticulado de acontecimientos que, entretejidos, van configurando la nueva trama de la vida. “*El concepto de juego —como nos dice Mauricio Navia— abre para nuestra época una nueva comprensión del ser esencial de todas las cosas que son siendo en el modo de ser del juego; sin fin ni sentido, libres e inocentes, justas y placenteras, más allá del bien y del mal*” (1998:157).

Dentro de estas perspectivas, decíamos, lo jurídico, el Derecho, la justicia, se repiensa también. En ese movimiento social generalizado que desacraliza la ciencia como dogma encuentra el Derecho razón y ocasión para cambiar sus propias perspectivas, correspondiéndose así con esta nueva dinámica societal, con esta efervescencia, con este sentimiento más bien trágico que pareciera marcar esta nueva sensibilidad epocal. Y en efecto, en el mundo de lo jurídico hay quienes comienzan a comprenderlo así.

José Manuel Delgado Ocando nos habla, por ejemplo, “*de la necesidad de presentar una alternativa válida a la ortodoxia conceptual del dualismo Estado/sociedad civil. La tarea no es fácil, pero aunque las alternativas puedan parecer irrealizables, la reflexión hacia un nuevo sentido común político, jurídico y epistemológico, es factible, dada la crisis del paradigma moderno*” (J.M. Delgado Ocando, 1998:26).

En el mismo orden de ideas nos habla el autor citado al referirse “*al principio de igualdad jurídica pero también (al) principio de la diferencia*”; y refiriéndose al análisis de Boaventura de Sousa (op.cit.) nos muestra como en lo jurídico comienza a emerger una nueva sensibilidad. A este respecto nos hace notar Delgado como “*Santos propone lecturas alternativas del funcionamiento del Derecho, pues incluso una sociología funcionalista*

puede digerir el uso paralelo de jurisdicciones anómalas siempre que no se ponga en peligro la dominación política aseguradora del sistema. (...) lo que se propone entonces es el uso emancipatorio de los órdenes normativos parciales, nacidos por fuerza de las vicisitudes sociales, al lado de la legalidad establecida” (ibídem:10).

La complejidad, la pluralidad de reglas, ocupan la reflexión de estos autores, y la noción de interlegalidad es bastante ilustrativa a este respecto. En efecto, dichos pensadores nos traen a la conciencia *“el hecho de que el pluralismo jurídico es un intercambio desigual entre el derecho oficial y no oficial, pero que, pese a la integración de este último al giro dominante del Estado, puede realizar aspiraciones que el propio Estado declara legítimas..., haciendo posible así el manejo del derecho en el ambiguo quid pro quo de sus componentes” (ibídem:11).*

La noción de interlegalidad significa claramente un reconocimiento de lo múltiple en la mirada de ambos autores, cuando nos proponen *“una constelación de legalidades conflictivas: legalidad local informal, legalidad estatal, legalidad transnacional de derechos humanos, legalidad de derecho natural, legalidad insurgente y revolucionaria, e, incluso, legalidad subversiva (terrorismo)”*. Y muy interesante se nos revela también la afirmación según la cual *“la razón por la cual las teorías monopolíticas del derecho...fallan, se debe a que consideran la legalidad en un sentido puramente estatal, cuando en verdad de lo que se trata es de una interlegalidad abigarrada y compleja” (ibídem:18).*

La idea de descanonizar el derecho estatal está bien presente en estas reflexiones donde vemos cómo se abre paso, también en el ámbito de lo jurídico, el principio del mal, tal como lo hemos expuesto en páginas precedentes. El desorden de esa interlegalidad abigarrada y compleja es condición de nuevas perspectivas en el alumbramiento de mundos jurídicos novedosos.

Ana Julia Bozo también expresa esas búsquedas por repensar el Derecho y la justicia dentro de esta nueva socialidad. Escribirlo con este nuevo estilo

y ya no desde “*la perspectiva ilustrada y moderna que concibe el derecho como el único sistema de normas legitimado para regular la conducta humana social a partir de la concepción legal del mundo y de la vida reflejada en las disposiciones positivas*” (1998:53). Para la autora, esta visión del Derecho es un mito porque “*los conceptos e ideas que utilizamos los seres humanos para hacer el mundo que nos rodea inteligible y manejable se han alterado en su contenido y han perdido su cualidad de referentes éticos legitimadores de lo jurídico. Me refiero a conceptos tales como responsabilidad, libertad, autoridad, conocimiento científico, justicia, correcto/incorrecto, etc.*” (ibidem:54)

Es clarísimo cómo Ana Julia Bozo nos habla con otra sensibilidad y desde otra perspectiva. Su crítica tan pertinente a la noción ilustrada de identidad se emparenta claramente con reflexiones y nociones de diversos autores llamados posmodernos, especialmente con aquellas nociones de Michel Maffesoli tales como identificación (en lugar de identidad), persona (en lugar de sujeto), tribus, nomadismo, por sólo citar algunas. Así, nos dice la autora: “*La filosofía Jurídica y Política modernas tienden a enfatizar la noción de identidad (bien sea la noción de identidad propia del individual de la tradición liberal o la identidad del grupo social propia de la tradición marxista) cuando uno de los más claros y resaltantes aspectos de nuestra contemporaneidad es la erosión de nuestras tradicionales formas de identificación personal o social: el género, la clase, la raza, el gremio, la familia heterosexual fundada en la monogamia, etc*”. “*Muchos —continúa la autora—, por no decir la mayoría de los individuos, funcionan más eficazmente fuera de esos parámetros tradicionales de pertenencia y se acogen a otros criterios de identidad ad hoc (todavía en construcción) que son considerablemente más fluidos (...) Los individuos y los grupos, en nuestra sociedad de fines de siglo, experimentan un alto grado de inestabilidad en su pertenencia a una clase, a una etnia o incluso a un sexo. Estos contextos identificatorios se nos presentan sólo como narrativas fragmentadas, desagregadas de una generación anterior a la que vivimos*” (ibidem:55).

Igualmente quisiéramos referirnos, aunque someramente, a algunos pensadores como Rawls y Mires, quienes desde una cierta perspectiva

comunitarista⁷ han abordado la problemática del Derecho y la justicia con otra sensibilidad y con otro estilo, más cónsonos con la polisemia y la complejidad que parecieran marcar el momento actual.

En efecto, Rawls, dentro de una crítica liberal al propio liberalismo, supone que una sociedad “bien ordenada” es aquella donde se pueden expresar valores políticos que en condiciones relativamente favorables posibilitan un estado constitucional relativamente democrático que procese todos los valores que puedan enfrentarse en él. La impronta de lo relativo y de lo plural está bien presente en estas nociones.

No hay idea de proyecto subyacente en la mirada de Rawls, y esto es muy importante para asociarlo a esta sensibilidad trágica que nos ocupa, pues se trata para Rawls de darse un gobierno, no para resolver problemas, sino como medio institucional a partir del cual se puedan resolver los mismos. Estamos lejos entonces de una metanorma positiva estatal y mucho más cerca de relaciones dialógicas y discursivas, fuente y condición de prescripciones posteriores. La justicia en la mirada del autor es una justicia entendida como *fair play* puesto que se trata de condiciones mínimas, que surgen del consenso mínimo, para producir al mismo tiempo un mínimo consenso. Esta visión entraña una visión del ciudadano como *persona* igual y libre. No se trata de un ideal moral para regular la totalidad de la vida, sino más bien de un ideal que pertenece al ideal de la justicia política. El Estado para Rawls no es concebido como neutral sino como políticamente neutral, es decir, debiendo asegurar a cada ciudadano oportunidades para seguir cualquier concepción de “lo bueno” que ellos decidan voluntariamente, y dicho Estado no debe hacer nada para determinar o apoyar una determinada doctrina.

Esto nos luce importantísimo pues se trata de un pensamiento ajeno a la concepción de una metanorma positiva o natural reguladora de las escogencias de alternativas entre los individuos⁸. Es claro que dicha concepción no tiene nada que ver con la “*libido dominandi*” de lo social y de lo estatal tan anclada a la modernidad ilustrada, donde se trata de imponer,

para así subordinar la conducta de los “sujetos de derecho” a la metanorma positiva sancionada por el Estado y sus instituciones⁹.

Sentimos en esta corriente de pensamiento la impronta de un liberalismo fecundo y original que implica un Estado y una sociedad que a su vez permiten el desarrollo de diversas doctrinas y múltiples puntos de vista, pero sin basarse en ninguno de ellos, concibiendo a la justicia, y esto es primordial, como un *fair play* y no como poder. Esto significa que no prima la doctrina del más fuerte.

Ahora bien, si es cierto que la concepción de Rawls tiene ciertamente un contenido ético y prescriptivo, pues postula la igualdad ante la ley y la justicia social, ambos postulados no surgen de ningún contrato, sino que son la condición mínima para que un contrato sea suscrito. Es interesante observar cómo esta concepción no reconoce en lo político ningún proyecto ni misión, desacralizando así ese más allá exponencial, histórico o divino, implícito tanto en el socialismo como en el capitalismo, dos vertientes de un proyecto único, fundado en una concepción lineal del tiempo donde el futuro se revelaba tan esencial como inalcanzable.

Ahora bien, en esta idea de justicia como *fair play* se requieren ciudadanos dotados de virtudes que hagan posible *justamente* “la política como una práctica de justicia”; y esta idea implica que esta moral se deduzca de prescripciones, y las prescripciones remiten a la ley. Sin embargo la legalidad, y en esto suscribimos las ideas de Mires, no es sólo prescriptiva sino además discursiva. “Los ciudadanos de Rawls no vienen del cielo, sino, como diría Habermas, de la práctica comunicativa... (la cual) transcurre en distintos niveles, como la discusión política, la prensa, las iniciativas sociales. (Y) esos niveles requieren de espacios de asociación” (Mires, op.cit.: 139).

Esto remite a la noción de comunidad, pues los teóricos de las teorías comunitaristas reclaman la existencia de nexos asociativos para el ejercicio y la constitución de esos espacios lo cual nos introduce lógicamente en la noción de comunidad. En efecto, la necesidad de reintegración de los indi-

viduos en comunidades básicas, del yo individual en un yo más vasto, es una idea muy propia a la socialidad emergente, al sentimiento eucarístico, de comunión, que pretende dar cuenta, no sólo del “yo” que vive en el “nosotros”, sino del “nosotros” que vive en el “yo”. *“Sin esta última constatación, el, “yo” se presentaría como una entidad desfigurada, inconsciente de sus relaciones de pertenencia, que no sabe de dónde viene, y... tampoco sabe hacia donde va. En cambio, el “yo” que asume relaciones de pertenencia, sin dejarse necesariamente determinar por ellas, “sabe” de donde provienen sus valores. No es sólo un alguien o algo, sino un “de alguien y de algo”. Por lo tanto, no habría contradicción entre la moral prescriptiva de los liberales y la moral socialmente deducida de los comunitarios”* (Mires, op.cit. :140).

Encontramos bien claro en estas visiones, el sentimiento de pertenencia a un grupo del cual se es parte por compartir afectos y emociones, por ser parte de la misma historia. Surge así la noción de esos novedosos espacios sociales, lugares de intercambios múltiples, nuevas razones y condiciones de lo político, ahora campo de acción de lo politizable... Porque *“ser miembro de una comunidad no significa sólo adscribir a un espacio o territorio. La comunidad es también un lugar de pertenencia histórico... Ser parte de una historia que no sólo es la de uno sino también la de gentes que por algunas razones estás más cerca de uno que otras, al compartir la misma o parte de la misma historia...”* (ibídem: 143).

El planteamiento de estos pensadores comunitaristas *“religa”* muy bien con esa especie de espíritu del tiempo al cual hemos venido aludiendo a lo largo de este ensayo. Visiones comunitaristas, en cierta forma *“eucarísticas”*, ecológicas en el sentido usado por Capra, quien entiende la percepción ecológica como una percepción espiritual o religiosa, cuando el concepto de espíritu es entendido como el modo de conciencia en que el individuo experimenta un sentimiento de pertenencia y de conexión con el cosmos como un todo (Capra, 1998:29). Es la idea de Maffesoli del resurgimiento de lo arcaico en lo que él llama los *“orientes místicos”*, retorno de lo mítico, de lo trascendente, de lo trágico, que paradójicamente es el asombro frente a lo que parece y la inocencia del aquí y del ahora, haciendo perenne

y trascendente lo efímero del instante. “*La bella expresión de ser con los demás... (la cual) acentúa la interacción y la reciprocidad. Aquello que, según el autor, remite a lo indistintamente fecundo del yo y del tú en Gabriel Marcel, o lo lejano y lo próximo en R. Bastide, sin olvidar la metáfora del puente y de la puerta en G. Simmel*”. En suma, todo aquello que este pensador, desde hace ya tiempo, ha venido llamando socialidad, es decir, el mundo compartido, “el mundo con”, lo que entraña asimismo nuevas formas de generosidad y de solidaridad (Cfr. Maffesoli, op.cit.: 232).

Ahora bien, todas estas perspectivas nos confrontan sin embargo a un problema que no parece de fácil solución: Si el Derecho, lo jurídico, trasciende la legalidad, la esfera de lo estatal institucional y al ámbito de lo formal institucional, ¿cómo y dónde ubicar todas aquellas diversas normatividades diferentes al Derecho? Porque, se nos ocurre, que la diversidad de sistemas normativos, de *reglas*, en el sentido que ya hemos propuesto, al ser en su totalidad asimiladas a lo jurídico perderían su singularidad y, al hacerlo, institucionalizando la diferencia, lo singular, estaríamos destruyendo la alteridad.

En este mismo orden de ideas y frente a reflexiones como aquellas que proponen el principio de flexibilidad en la resolución de los conflictos, partiendo de que los mismos se resuelven mejor desde el establecimiento de un equilibrio dinámico que desde las decisiones rígidas, lo cual supone la comprensión de que ambas partes en conflicto pueden ser importantes en función del contexto y de que las contradicciones son signos que expresan vitalidad y diversidad (Capra, op.cit.:313), nos hemos llegado incluso a preguntar sobre el devenir y el destino del Derecho en su perspectiva actual. Porque ¿cómo conciliar la integración de la diferencia con la necesidad de mantener abierta la alteridad de las formas? A este respecto hay incluso quienes tienen ideas bastante pesimistas alrededor de lo jurídico, como por ejemplo Jean Baudrillard, pensador de los fenómenos extremos.

Nos habla en efecto dicho autor del “*Derecho como referencia universal, como instancia garantizadora de todas las diferencias. Hegemonía que tiene poco que ver con la cosa pública y la institución colectiva, y mucho*

más con esa especie de contrato que sanciona indistintamente la pérdida de las cualidades naturales. Así como el derecho a la existencia sanciona la pérdida de la cosa más preciosa conseguida sin tener derecho a ella: la vida. Así el derecho al aire puro sustituye a la asfixia, el derecho a la libertad sustituye su práctica, el Derecho sustituye al deseo bajo la forma de derecho al deseo, etc. El Derecho es lo que moviliza las energías de un cuerpo social enervado. Valor débil de una existencia bajo fianza, de una sociedad formal, aseguradora y sin riesgos” (Baudrillard, 1995:186-187).

Dentro de esta perspectiva, la institucionalización de la diferencia, cuya expresión máxima la constituirían los llamados derechos humanos, acarrea lo que él llama el “nuevo orden victimario” que se inicia con la confesión de la miseria: “Redención, expiación, blanqueamiento, profilaxis, promoción y rehabilitación, ya no sabemos cómo denominar todos los matices de esta conmiseración general que procede de una indiferencia profunda y va acompañada de una estrategia feroz de chantaje y de recuperación política de todas estas pasiones negativas...” (ibídem:188).

Porque, en efecto, nos muestra Baudrillard a esta sociedad victimaria como la forma más trivial de la alteridad, como resurrección del otro pero en tanto que desgracia, que víctima, que coartada... La nueva identidad es ahora la de la víctima —nos dice— y todo se organiza alrededor de ese sujeto expoliado, frustrado, minusválido. Cualquier diferencia, según el autor, se “afirma en las formas victimarias de la recriminación”. Se trataría de lo social como “clínica de los derechos del hombre”.

Planteamiento bastante extremo donde la victimalidad variada de los derechos del hombre es presentada por el autor como una ideología fúnebre. Como un nuevo orden moral, como una nueva y buena convivencia basada en la legitimidad de la diferencia, aunque sea aquella de lo negativo. Es este un planteamiento extremo, cierto, escenario radical del destino que nos esperaría al institucionalizar toda diferencia, destruyendo, en consecuencia, la singularidad de las formas... Porque en este pensamiento la alteridad no se puede negociar. La irreductibilidad es total para este pensador. A la vez “*incontrable e irreductible. Incontrable como alteridad*”

en sí (evidentemente un sueño) pero irreductible como regla del juego simbólico, como regla del juego del mundo. La promiscuidad y la confusión general de las diferencias no alteran esta regla del juego en tanto tal. No se trata de una ley racional ni de un proceso demostrable. Jamás tendremos pruebas, ni metafísicas ni científicas, de este principio de extranjería y de incomprendibilidad. Sólo hay que apostar a él” (Baudrillard, op.cit.:153).

No pretendemos presentar soluciones a las interrogantes planteadas.. Nos acogemos a la nueva perspectiva de la ciencia, de las ciencias, según la cual *“el trayecto conduce a la desmenuzación de las representaciones del mundo, a la multiplicación de las preguntas más que de las respuestas, a la identificación de posibles más que a la capacidad de formular una explicación verdadera” (Balandier, op.cit.:56).*

4. Terminando de decir

“En adelante, aquello que desde un punto de vista moral puede ser considerado como disonante, no dejará por eso de ser un elemento signifiante de una armonía general. He mostrado, por mi parte, que pueden existir los ‘moralismos éticos’. Situaciones, fenómenos, actitudes anómicas en relación a una moral general y sin embargo factores de cohesión: un cimiento, un ethos para el grupo portador”.

Michel Maffesoli : “L’Instant Eternel” .

Si bien en las páginas precedentes hemos venido planteando el reto del Derecho, anclado a una sensibilidad dramática, propia del paradigma moderno e ilustrado, frente a la emergencia de una nueva sensibilidad con perspectivas tan diferentes para ver y percibir el mundo, y, en consecuencia, para actuar en él, quisiéramos resumir ahora un poco nuestras ideas al respecto.

En efecto, hemos mostrado que desde el propio mundo de lo jurídico también comienza a emerger una nueva sensibilidad que propone otra escritu-

ra, otro estilo, para el Derecho y para la justicia. Las respuestas podríamos verlas desde dos ópticas distintas. Una, que distingue con su mirada respuestas de carácter teórico-filosófico. Otra, que distingue en las propuestas una institucionalización de lo que ahora es múltiple y plural. Indudablemente que es mi mirada la que hace la distinción, pues las propuestas de índole teórica que nos hemos encontrado entrañan en sus enunciados la posible institucionalización de las diferencias y la conversión, de esta manera, de lo que hemos llamado *regla en ley*.

Es el caso, aunque no sea probablemente la intención de los autores, de lo que nos sugiere el término de la interlegalidad, puesto que al no diferenciar en el enunciado la legalidad de su diferencia, estaríamos ante la perspectiva de reducir nuevamente lo múltiple a lo uno, la complejidad a la totalidad, entendida ésta como reducción dialéctica de lo diverso.

El pluralismo jurídico, enunciado más matizado como significante, nos lleva finalmente a plantearnos la misma interrogante. Se trataría de lo jurídico plural, pero jurídico al fin. Es la reducción de las formas que ordenan los juegos sociales, desde diferentes ángulos y perspectivas, tan ricos y legítimos todos como ricos y legítimos son los grupos que los construyen o que los intuyen a conceptos como juego ordenado de las diferencias.

Distinguimos entonces en nuestra reflexión algo así como dos tendencias. Una que propone la integración de la diferencia, del mal, de la regla o reglas, a dosis homeopáticas, en tanto que diferencias negociadas, coexistencia de lo múltiple en la diversidad, pero reconociendo la otredad, reglamentándola a veces, incorporándola a la mirada del orden instituido y, en consecuencia, cambiándolo también. Sería el caso de los planteamientos de Michel Maffesoli, Ana Julia Bozo, Boaventura de Sousa y Delgado Ocando.

Otra, más radical —y aquí incluiríamos a Jean Baudrillard— la del planteamiento de una alteridad absoluta, como la de la medusa, a quien no puede verse sin morir. Por aquello de que la comprensión del otro es apenas un deseo piadoso para tranquilizar conciencias, ya que el otro no puede ser

reconocido jamás ni, por lo tanto, ser instituido en su identidad o en su diferencia.

Por supuesto que ambas tendencias no son siempre tan netamente separables. A veces los propios autores se contradicen, se niegan, para luego volverse a afirmar, por aquello de que el lenguaje no descifra, apenas cifra un mundo que nos seduce, sobre el cual fijamos un proyector creyendo que la realidad es tan ingenua como para dejarse tomar... Pero cuando creemos que la hemos tomado, ella adopta otra máscara... y así el juego interminable de la seducción entre el lenguaje, la teoría y un mundo que siempre permanece misterioso sin dejarse descifrar¹⁰.

El gran problema teórico que se plantea entonces es cómo integrar la diferencia sin destruir la alteridad, porque el reconocimiento de la otredad podría acarrear su institucionalización, la integración del mal y la uniformidad de todas las formas singulares. No reconocerla (a la otredad) conllevaría a la evacuación del mal, lo cual supone, tal como lo hemos planteado en páginas precedentes, su remontada exponencial, produciéndose entonces una fragmentación de tal magnitud que la socialidad podría verse seriamente afectada.

En efecto, la diversidad étnica y cultural hace resistentes a las comunidades humanas. En este caso, *“diversidad significa distintos tipos de relaciones, distintos modos de enfrentarse al mismo problema. Una comunidad humana diversa es pues resistente, capaz de adaptarse a situaciones cambiantes. No obstante, la diversidad es sólo una ventaja estratégica si se trata de una comunidad verdaderamente vibrante, sostenida por una red de relaciones. Si la comunidad se halla fragmentada en grupos o individuos aislados, la diversidad puede fácilmente convertirse en una fuente de prejuicios y fricciones. Pero si la comunidad es consciente de la interdependencia de todos sus miembros, la diversidad enriquecerá todas las relaciones y en consecuencia a la comunidad entera...”* (Fritjof Capra, op.cit.:313).

*Diversidad entendida como “concidentia oppositorum,
fundamento y cimiento de una vitalidad que no tolera que se*

le ampute ni uno sólo de sus elementos pues ella “sabe” que es esta coincidencia de cosas opuestas lo que constituye el motor de la expansión, de la multiplicación, de la dinámica existencial”

(M. Maffesoli, op.cit.:167).

Pero, ¡cuidado! Lo propio de la sensibilidad trágica, a diferencia del drama, es la no solución de lo diverso. Ella es, por construcción, plural, como la tragedia griega, y remite al simbolismo al mantener el conjunto diverso de los elementos más diversos de la realidad humana. Se trata del verdadero humanismo, en palabras de Maffesoli, aquel que sabe integrar en un vasto conjunto todos los aspectos de la naturaleza humana. Incluso aquellos que puedan parecer chocantes a las certezas morales, políticas, económicas.... Se trata de algo así como de un impulso vital, en palabras del autor, que está en la base de la estructuración individual y social. *“Podríamos pensar en un desequilibrio puntual garantía de la gestación de algo mejor. Se trata del equilibrio conflictual que reposa, no en una solución dialéctica de los conflictos y de los problemas sino, más bien, sobre la tensión de los elementos que la componen”* (ibídem:114).

Es cierto que algunas de las posiciones referidas pudiesen chocarnos por extremas, pero todas nos remiten a la misma reflexión fundamental: ¿Es que el Derecho implica reglamentar la diferencia o, por el contrario, se puede integrar a su universo toda norma, toda forma para ordenar los juegos de la vida? Si es así, ¿dónde ubicar el conjunto de reglas que escapan al ámbito actual de lo jurídico constituido, normativa a veces reñida con la legalidad?

Las diferencias negociadas, pacificadas, sin solución dialéctica, armonía en tensión, complejidad en la unicidad y no en la unidad, pareciera ser lo que más se ajusta a esta nueva sensibilidad emergente, trágica y pagana, lúdica y gozosa. Porque finalmente *“pareciera inútil negar o desconocer el mal bajo sus formas más diversas. Igualmente es inútil tratar de superarlo, lo cual es propio de la actitud dramática. Lo mejor es integrarlo. Es la característica de lo trágico”* (ibídem:182).

O pudiéramos también preguntarnos, si esta sensibilidad trágica debilita a tal forma lo jurídico que su destino estaría profundamente comprometido, pues los rituales, los signos de reconocimiento, las prácticas específicas del lenguaje, las maneras de ser con los demás en ese yo más vasto que el yo individual del sujeto responsable de su destino y de la Historia, constituyen las *nuevas reglas, las nuevas formas para ordenar los juegos, “nuevas éticas y nuevos cimientos del vínculo social. Éticas vividas en el presente y mucho más fuertes que la moral universalista y lejana: aquella de los derechos del hombre, de la política, del contrato social, de la ciudadanía, de la democracia, propias de una modernidad obsoleta”* (ibídem:225).

Bibliografía

ALZURU, Pedro: *Elogio del Hombre Ordinario (una indagación de la noción de sujeto en Michel Maffesoli)*. Universidad de los Andes. Consejo de Estudio de Post-grado. Mérida, Venezuela, 1999.

BALANDIER, Georges: *El Desorden (Las teorías del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad y el movimiento)*. Gedisa, Barcelona, España. 1999. (Título del original en francés *Le Désordre*. Fayard, 1998, Paris)

BAUDRILLARD, Jean: *Las Estrategias Fatales*. Anagrama, Barcelona, España, 1984. (Título de la edición original en francés *Les Stratégies Fatales*. Grasset, 1983, Paris).

BAUDRILLARD, Jean : *La Transparence du Mal*. Galilée, Paris, 1990.

BAUDRILLARD, Jean : *El Crimen Perfecto*. Anagrama, Barcelona, España, 1996. (Título de la edición original en francés *Le Crime Parfait*. Galilée, 1995. Paris).

BOZO, Ana Julia: “*Hacia una Teoría del Derecho Postmoderna*” en DIKAIOSYNE No. 1 pp. 53-61. Revista del “Grupo Investigador Logos: Filosofía, Derecho y Sociedad”. Universidad de los Andes. Mérida, Venezuela. 1998.

CAPRA, Fritjof: *La Trama de la Vida (Una nueva perspectiva de los sistemas vivos)*. Anagrama, Barcelona, España. 1998. (Título de la edición original en inglés *The Web of Life*. Anchor Books, New York, 1996).

DELGADO O. José M.: “*Hacia una comprensión posmoderna del Derecho*” (Textos y Escolios de Boaventura de Sousa). En DIKAIOSYNE No. 1. pp. 53-61. Revista del “Grupo Investigador Logos: Filosofía, Derecho y Sociedad”. Universidad de los Andes. Mérida, Venezuela, 1998.

MAFFESOLI, Michel : *L'Instant Eternel (Le retour du tragique dans les sociétés post-modernes)*. Denoël, Paris. 2000.

MATURANA, Humberto: *La Democracia es una obra de Arte*. Cooperativa Editorial Magisterio. Bogotá, 1995.

MEJIA QUINTANA, Oscar: *Justicia y Democracia Consensual (la teoría neocontratualista en Jhon Rawls)*. Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 1997.

MIRES, Fernando: *La Revolución que nadie Soñó (o la otra posmodernidad)*. Nueva Sociedad, Caracas, 1996.

NAVIA, Mauricio: "Ética y Estética". En DIKAIOSYNE No. 1, pp. 155-161. Revista del "Grupo Investigador Logos: Filosofía, Derecho y Sociedad". Universidad de los Andes. Mérida, Venezuela, 1998.

PINO, Malín: "Alteridad, diferencia y espacios cotidianos (de la medicina popular, el lenguaje y el transporte colectivo: ¿el simulacro o la revancha de los espejos?)". En ESTETICA No. 4, Revista del Grupo de Investigaciones Estéticas (GIE). Universidad de los Andes, Mérida, Venezuela, 1999.

RAWLS, Jhon: *Teoría de la Justicia*. Fondo de Cultura Económica, México, 1979. (Título original *A Theory of Justice*, 1971. The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge Mass).

SAFRANSKI, Rudiger: *El Mal (o el drama de la libertad)*. Tusquets Editores Barcelona, España, 2000. (Título original *Das Böse oder das Dramader Freiheit*. Carl Hanser Verlag. Munich-Viena, 1997). Tusquets Editores. Barcelona, España, 2000.

Notas

¹ En francés *stylo=stylographique*

² La palabra en francés es "entièreté" y ha sido usada por Maffesoli en su libro *L'Instant Eternel*. Denoël, Paris, 2000.

³ Ver Maturana y Varela: *Autopoiesis: The organization of the Living*. En *Autopoiesis and Cognition*, D. Reidel, Dordrecht, Holanda, 1980.

⁴ Toward a New Common Sense. Law Science and Politics in the Paradigmatic Transition. New York, London, Rouledge, 1995.

⁵ Cfr. Jean Baudrillard : *La Transparence du Mal*, 1990, Galilée, Paris: 144-150.

⁶ Sobre estas ideas trabaja Michel Maffesoli en su libro *L'Instant Eternel (Le retour du tragique dans les sociétés postmodernes)*. Denoël, Paris, 2000. pp. 92-131.

⁷ Cfr. Fernando Mires, *La Revolución que nadie Soñó (o la otra posmodernidad)*, 1999, especialmente el capítulo referido a la revolución política, pp. 116-149) y Jhon Rawls, *Teoría de la Justicia*, 1971, especialmente los dos primeros capítulos.

⁸ Es el llamado, en Sociología jurídica, “fenómeno jurídico bajo el poder”, en tanto que comportamientos y actitudes del “sujeto de derecho” que puede acatar o transgredir la norma en cuestión.

⁹ Cfr. Malin Pino (1999). “Alteridad, diferencia y espacios cotidianos (de la medicina popular, el lenguaje y el transporte colectivo: ¿el simulacro o la revancha de los espejos?)”. En *ESTETICA, Revista del Grupo de Investigaciones Estéticas (GIE)*, Universidad de los Andes, No. 4.

UN CASO DE “IUS NATURAE” EN EL DERECHO POLITICO

Pompeyo Ramis Muscato
Maestría en Filosofía
Facultad de Humanidades y Educación
Universidad de los Andes
ramis1@telcel.net.ve

Resumen

En el Acta de la Independencia venezolana destaca de modo especial una visión racional y desapasionada de los principios de derecho político, tal como aparecen expuestos a través de la tradición clásica y moderna del derecho natural y de gentes. Estamos ante un documento que dista mucho del estilo roussoniano que se podía esperar en tiempos de influencia enciclopedista y al calor de los acontecimientos peninsulares recién sucedidos. En lugar de un memorial de agravios y de una actitud vindicativa, se aprecia en el Acta una serena alusión a la doctrina del derecho natural con respecto a la posesión de los propios territorios y la competencia de dominio y autoridad sobre ellos.

Palabras clave: Independencia, autoridad, dominio, libertad, racionalidad, voluntarismo, razón, naturaleza, gracia, derechos naturales.

A CASE OF “IUS NATURAE” IN THE POLITICAL RIGHTS

Abstract

In the main document relating to its Independence, the new State of Venezuela keeps a rational and objective vision of the principles concerning natural rights, as have been exposed through the classical and modern tradition. We are considering a document, which looks very far from the roussonian style, that could be supposed in the age under the “encyclopedical” influence, and in full view of the happenings in the Spanish peninsula. The document is not a display calling to the mind all the offences of the past, but a quiet reference to the doctrine of the natural rights concerning the possession of the own territory, and to the autonomy of its government.

Key words: Independence, authority, dominion, liberty, “rationality”, “voluntarism”, nature, grace, natural rights.

Hoy , cuando todavía se plantean problemas de legitimidad de los poderes públicos y tantos territorios siguen en reclamación, más que nunca es oportuno recordar los clásicos principios de derecho político que defendían los iusnaturalistas de la Escolástica renacentista, así como los de la Ilustración dieciochesca. Como los modelos históricos de aplicación de aquellos principios fueron varios en diversos países en vías de emancipación colonial, sólo dedicaremos nuestra atención al Acta de la Independencia de Venezuela, del 5 de julio de 1811. Haremos una breve exposición de los que, a nuestro juicio, son sus principales aspectos: la racionalidad de la del movimiento emancipador y los derechos a la posesión territorial y a la formación de un gobierno propio.

Basta una simple lectura del documento para notar la serenidad que respira. Ningún gesto de exaltación roussoniana, ni en el estilo ni en las ideas; y esto a los solos treinta y tres años de la muerte de aquel tribuno de la plebe que algunos dan por inventor de la democracia y de la soberanía popular. Lo único que en el Acta resalta de modo especial son tres aspectos de un *ius naturae* de puro corte salmantino: la racionalidad de la acción emancipadora, el derecho de posesión territorial y el de formar un gobierno propio.

1. Racionalidad de la independencia

Todo el mundo hubiese aceptado como algo muy natural que el Acta de la Independencia hubiese reflejado encendidos sentimientos, vindicta de un pueblo que había vivido en sumisión colonial durante tres largos siglos. Es probable que si el estilo de aquella proclama hubiese incurrido en excesos de fondo y forma contra tan prologada dominación extranjera, el mundo espectador de aquella época, y, posteriormente, el de la Historia, no habrían mostrado extrañeza ni reproche alguno. Al contrario, los habrían comprendido como reacción justa y natural. Pero en su lugar se encuentran ante un testimonio de frío contenido doctrinal.

En efecto, no otra cosa que una apelación a la razón natural son las expresiones que desde las primeras líneas nos hablan de “patentizar al universo las razones[...], autorizar el libre uso que vamos a hacer de nuestra soberanía” (Cf. *Antología documental de Venezuela*, compilación de Santos Rodulfo Cortés, Caracas, 1960, p. 187). Un pueblo que había sufrido por tanto tiempo el imperio de la voluntad por encima del de la razón, se presentaba en cambio, desde el primer momento de su independencia, anteponiendo la segunda a la primera.

La declaración de la Independencia no es un acto de exacerbación volitiva, incitador de un uso compulsivo de la libertad y soberanía largamente anheladas, sino una visión intelectual de unos derechos naturales que por fin se imponían a favor de un pueblo que emprendía por sí mismo la ruta hacia un nuevo destino. Los representantes del pueblo venezolano no consideran la necesidad de un alegato clamoroso en forma de espectáculo, sino que, al contrario, empiezan proponiendo un olvido de agravios. Como si trataran de llevar a la práctica el principio que dice que “nadie es buen juez en causa propia”, dejan que sean los espectadores imparciales quienes ponderen los derechos a la recuperación de unos territorios y al ejercicio de la soberanía sobre ellos. No se adivina ningún afán reivindicativo, sino una razón escudriñadora de los más íntimos motivos, pretextos y excusas que suelen acompañar a los hechos políticos y sociales. De hecho, aparecen clarificados dos tipos de acontecimientos: los *humanos*, protagonizados por fracciones de conquistadores carentes del sentido del derecho y la justicia; los *políticos*, que eran las actitudes claudicantes del trono español en las estipulaciones de Bayona y todas las convulsiones derivadas de la pérdida de un poder moral, más que de un poder político.

Parece que el documento no quiso insistir en la denuncia del primer tipo de acontecimientos que, por ser los más sentidos en carne propia, podían poner mejor de relieve el fenómeno emotivo de aquellos momentos, que habría excusado ante el mundo cualquier acto irreflexivo. No menos probable parece que el Acta quisiera considerar sólo a las personas en sí, prescindiendo de las acciones ya pasadas, muchas de las cuales se suponían repu-

diadas por la misma conciencia de sus protagonistas. Se reconocía implícitamente la posibilidad de que algunos de los antiguos opresores se sintieran de buena fe instalados en el marco jurídico del derecho de conquista en que ellos creían; suposición que llevaría también a creer que no todas las empresas de los conquistadores llevaban sello negativo. Las que fueran positivas quedarían absorbidas en la razón común: no se repudiarían jamás.

Por eso el ámbito de racionalización se centró más en los acontecimientos políticos, que no dejaban tanto campo a la emotividad. Desde cierto tiempo la Colonia intentaba justificar ante los americanos la degeneración de una autoridad que había perdido el respaldo legítimo, al entender el gobierno y la ley como fundados en la voluntad más que en la razón. El Acta desmiente aquellas falsas justificaciones, oponiéndoles los clásicos principios del derecho natural y de gentes. Efectivamente, un poder que había caído en la ilegitimidad, fraccionándose en poderes múltiples desprovistos de orientación común, no podía menos que ser sustituido por una autoridad que se constituyera en verdadera causa formal de la sociedad. (Cf. *ibid.*, p. 188).

Toda la efectividad racional del Acta de la Independencia estriba en haber puesto en claro, una vez más, las clásicas distinciones entre autoridad y poder. El poder es respaldado por la autoridad, la cual supone una facultad moral, o un “estado de preeminencia”, que dimanen de la misma naturaleza de la sociedad, en cuya esencia se halla su propia necesidad de ser dirigida hacia la consecución de sus objetivos.

Atestigua el documento que los españoles hacían gala de un poder por el que les era dado “insultar” y reprimir impunemente “una parte de la nación”. Pero faltaba a ese poder el apoyo de la autoridad, que va acompañada de las condiciones antes citadas. Con esto los firmantes del Acta salían al paso de la última y definitiva catástrofe que puede sufrir una sociedad: la disolución de su causa formal.

Grandes juristas del Renacimiento, como Vitoria, Soto y Suárez, haciéndose eco de viejas doctrinas, ya se habían mostrado concordes en admitir que no puede haber sociedad alguna sin una autoridad que oriente y unifique la

multiplicidad y dispersión que suelen surgir cuando se trata de tomar decisiones relacionadas con el bien común. Nos bastará recordar las lecciones de derecho político que dictaba en las aulas de Salamanca el primero de los autores citados: “Porque si cada fracción, según su sentencia y arbitrio, tiende hacia la diversidad, necesariamente se distraerá la república y se disolverá la ciudad, a menos que intervenga alguna providencia unificadora en procura del bien común. [...] Así como el cuerpo del hombre no puede conservar su integridad sin una fuerza ordenadora que disponga la actividad de todos los miembros en función de todo el compuesto humano, de modo semejante es necesario que intervenga en la sociedad una potencia ordenadora hacia el bien público”(Vitoria, F., *De potestate civili*, 6).

De esta manera la nueva nación independiente razona desde las alturas del derecho natural y se antepone como primera finalidad la de la conservación de su pueblo. En efecto, eso era, para Miranda el movimiento emancipador: una acción encaminada a conservar a un pueblo en la estabilidad de un régimen fundado en la razón natural. Y la sustitución del gobierno colonial no debía interpretarse como el momento de la vindicta, sino como el de la aplicación de unos postulados del derecho de gentes. De aquí que el Acta trate de limpiar las áreas de cuanto suponga memoria de agravios. “Nos gloriamos” —dice— “de fundar nuestro proceder en mejores principios”. Si tal era el pensamiento que al fin se había impuesto, no es de extrañar que el precursor Miranda instara a los venezolanos a que manifestasen ante el mundo las *razones*, y no los pretextos, que inspiraban su empresa emancipadora. No los pretextos de sentimientos como el odio o la venganza, sino las razones de la justicia y de la propia conservación. (Cf. Miranda, F. de, *Textos sobre la Independencia*, selección de José Nucete Sardi, ed. Sesquicentenario de la Independencia, Caracas, 1959, p. 116).

Encuadrado el movimiento emancipador dentro del marco de esta racionalidad, no podía menos que despertar expresa o tácita aprobación a los ojos del mundo, sin excluir a los de la parte más conspicua de los peninsulares. Tal vez por eso se explique la escasa opinión que provocó ante los intelectuales españoles. Si las ideas favorables a la independencia, que desde tiempo indefinido ya circulaban por España, se hubiesen considerado moti-

vo de insulto para la causa nacional, habrían alzado su voz apóstoles de esta causa como un Donoso Cortés o un Balmes, quienes, por cierto, nos dejaron con ganas de conocer sus opiniones personales en torno a la emancipación hispanoamericana y sus justificaciones doctrinales.

Bien es cierto que Balmes nos la trasluce con su doctrina del predominio de la razón sobre la voluntad en el ejercicio del poder civil. Y al referirse a la independencia norteamericana, nos la presenta como “una causa de la razón y la justicia”, en contraste con la orgía de sangre que caracterizó a la Revolución Francesa. Y encuentra que la principal diferencia entre la revolución de Estados Unidos y la de Francia está en que la primera era de signo democrático, mientras que la segunda no fue más que una sucesión de poderes destructivos. (Cf. Balmes, J., *Obras Completas*, Biblioteca Perenne, Barcelona, 1948, vol. I, p. 1537).

Es precisamente el carácter pacífico otra de las notas que se hacen resaltar en el Acta, entendiendo la insurrección como una cuestión de dignidad recuperada por la espontánea y pacífica vía de una eventualidad política como la de los “sucesos” que acababan de ocurrir en la península. Así la “dignidad natural” aparece como la primera conquista del pueblo venezolano: un hecho de evidencia objetiva que no es necesario descubrir mediante teorías roussonianas. La emancipación venezolana, en fin, viene a ser semejante a lo que fue la norteamericana en opinión de Balmes: “una causa de la razón y de la justicia”.

2. Derecho de posesión sobre el propio territorio

Recobrada su independencia, queda la nación instalada en su propio territorio, que tendrá que administrar como dueña y señora. Es la primera condición material para constituir un gobierno también propio e independiente. Por consiguiente, el derecho a la posesión territorial está enmarcado dentro de la racionalidad del movimiento emancipador

Siendo así, la Independencia supone al mismo tiempo la recuperación de un conjunto de bienes materiales que un día fueron injustamente enajena-

dos a sus legítimos dueños. Al recuperar Venezuela el territorio que le pertenecía, se crea ella misma un conjunto de condiciones externas y objetivas para la iniciación de una república fundada en “una ordenación de la razón hacia el bien común”. Efectivamente, en toda república debe realizarse la soberanía dentro de unas delimitaciones territoriales que en principio pertenecen al Estado en cuanto que soberano, pero que, en acto directo de posesión, están también destinadas a cualquiera de sus miembros particulares, en la medida en que cada uno de ellos está ordenado a ejercer una función parcial dentro del bien común.

En resumen, con la posesión territorial Venezuela entra en uso y disposición de aquel grupo de bienes que conforman el bien común externo, base indispensable para la extensión del derecho subjetivo de posesión aplicable a todos y cada uno de los ciudadanos de la nueva república.

Los hechos acontecidos implican, sin embargo, la aclaración de que aquellos bienes externos y objetivos no los gana o conquista Venezuela con su emancipación, sino que los *recupera*. Lo que significa que no estamos ante una situación de *hechos consumados*. A partir de aquellos momentos se hace verdad práctica y evidente lo que en tiempos de Vitoria y Domingo de Soto, y sólo dentro de su ambiente académico, no pasaba de ser una verdad teórica. Quizás el primero que la planteó *sur le vif*, al contacto directo con las acciones depredadoras de algunos conquistadores, fue Fr. Bartolomé de las Casas. Reconocía el jurista dominico que no eran pocos los que, pretextando razones de evangelización, invadían por la fuerza tierras ocupadas por legítimos dueños y se las apropiaban, creyendo, de buena o mala fe, que el estado de infidelidad de aquellos habitantes era incompatible con el derecho de posesión y dominio.

A los que así pensaban no les faltaban prestigiosos ideólogos al estilo de un Sepúlveda o un Bernardino de Arévalo, que les daban a entender que la única base para pretender derechos era la profesión de fe cristiana; que en una república cristiana no había más indicio de racionalidad que la aceptación de sus dogmas.

Resulta fácil de imaginar que una tal ideología causase poca o ninguna repugnancia en una sociedad fuertemente comprometida con la causa “católica” del Imperio. Análogamente, tampoco es gratuito suponer con cuánta complacencia aceptarían aquella ideología algunos encomenderos ávidos de aventura, cuya acción aparecía externamente como buena allanadora del paso de los evangelizadores. No había causa de remordimiento; todo lo justificaba la empresa misionera.

Pero otro grupo de teólogos y juristas, con mucha menos popularidad que Sepúlveda, sostenían desde las cátedras universitarias una doctrina completamente opuesta. Su punto de partida era el reconocimiento de la dignidad humana de los indios como realidad independiente del estado de infidelidad. Salamanca era el centro de esa humanitaria concepción. Numerosas tesis que se fueron siguiendo sobre el tema contribuyeron a la formación del derecho humano internacional. Sin embargo, aquellas discusiones no llegaron a interesar seriamente a las altas esferas cortesanas, bien fuese por la natural incomodidad que causaban, o por su carácter frecuentemente sutil y plagado de deformaciones metodológicas heredadas de la baja Escolástica.

Por consiguiente parecía natural que una ideología como la de Sepúlveda, el humanista cortesano adulador de los poderes, fuese mucho mejor entendida y acogida en aquellos momentos en que, además de las circunstancias citadas, dominaba en el campo intelectual la preferencia por la buena latinidad, condición que resaltaba muy poco en los maestros salmanticenses neo-escolásticos.

Pero la situación de Fr. Bartolomé de las Casas no era la misma. Él estaba sobre el terreno práctico y, obedeciendo a un imperativo de conciencia, se propuso defender unos derechos naturales que eran atropellados en nombre de teorías jurídicas y teológicas. Aunque la porfía fue larga, logró al fin que la parte más conspicua de los juristas cercanos a la corte fuera ganada a favor de sus tesis, y más tarde tuviera lugar la redacción de las Leyes de Indias. De hecho, siguiendo la doctrina salmanticense, puso en claro los siguientes puntos:

- Que naturaleza y gracia son dos órdenes distintos entre sí, y que, por consiguiente, el estado de gracia o de pecado en que se hallen las personas no es materia de dictamen positivo o negativo por parte de juez alguno.
- Que el estado de gracia no es una forma substancial, sino accidental, y que, siendo de origen sobrenatural, no puede concebirse como realidad natural; por consiguiente, basta el orden de la naturaleza, con su *recta ratio*, para que todos los hombres se tengan en igualdad de condiciones y posibilidades, sin más límites que los atributos de cada uno.
- En consecuencia: “Por ningún pecado de idolatría, ni de otro alguno por grande y nefando que sea no son privados los dichos infieles señores ni súbditos de sus señoríos, dignidades, ni de otros bienes “*ipso iure vel ipso facto*”. (De Las Casas, B., *Tratado de Indias y el Doctor Sepúlveda*, Biblioteca de la Academia de la Historia, Caracas, 1962, p. 159).

Estas conclusiones de Fr. Bartolomé, que al mismo tiempo pretenden tener valor de principios, no son más que la aplicación al caso concreto de los indios de la proposición vitoriana según la cual no debe imponerse un tratamiento distinto entre personas que viven en estado de gracia y otras que permanecen en pecado; en la aplicación de la ley humana nada cuenta el advenimiento de Cristo ni su redención, pues la administración de justicia legal pertenece al orden de la naturaleza. (Cf. Vitoria, F. de, *De indis*, I, 9, ed. BAC, Madrid, 1960, p. 691).

Pero De Las Casas va mucho más lejos que su correligionario Vitoria, trayendo a colación aquella distinción tomista que habla de infieles *secundum negationem* e infieles *secundum contrarietatem*. De hecho, parece que Tomás de Aquino había comprobado ya en su tiempo que el imperio católico tendía a confundir el orden de la naturaleza con el de la gracia sobrenatural. Por eso deseó clarificar mejor los diferentes tipos de infidelidad, distinguiendo la meramente negativa (*secundum negationem*), de la positiva (*secundum contrarietatem ad fidem*).

La primera actitud del infiel es la propia de quien no posee la fe por no haber recibido noticia de ella, o no haberla escuchado atentamente en vis-

tas a plantearse el problema de la aceptación o rechazo. La infidelidad positiva, en cambio, supone un acto expreso de voluntad por parte de quien, habiendo recibido noticia sobre la fe y teniendo ocasión de reflexionar sobre ella, decide voluntariamente rechazarla y hasta combatirla. Sólo en este segundo aspecto puede hablarse de pecado de infidelidad a todos los efectos. (Cf. 2^a 2^ae, q. 10, a. 1 c.)

A Fr. Bartolomé sólo le interesa el tipo de infidelidad negativa, que era concretamente la de los indios. Por tanto él, como Vitoria y los demás escolásticos renacentistas, trataba de situar el problema de la infidelidad en el foro de las conciencias y no en el terreno de las leyes positivas. Por eso vemos cómo hacen resaltar el concepto de naturaleza como cosa distinta del orden sobrenatural de la gracia. Y la confusión que en ello reinaba no se debía, por cierto, a la parte doctrinal, que siempre se había manifestado muy clara, sino a una ideología que movía poderosos intereses.

Los adversarios de Fr. Bartolomé y de Vitoria trataron de invalidar estos argumentos indicando que, según jurisprudencia fundada en doctrina tradicional, todo infiel podía ser expropiado de sus bienes. Lo cual podía parecer cierto, pero haciendo un taimado escamoteo de textos. Porque en realidad el infiel no podía ser expropiado por mera causa de infidelidad, sino por conductas delictuales que nada tenían que ver con la fe.

Concretamente, la confiscación se imponía: o porque el infiel era reo de algún delito que exigía ser pagado con esta pena, o porque mantuviese en forma pertinaz una conducta probadamente perturbadora del orden público, y en tal grado que la impunidad implicara cohonestación de una injusticia; y aun en esos casos la confiscación sólo podía ejecutarla la autoridad pública previo proceso probatorio. (Cf. Tomás de Aquino, 2^a 2^ae, q. 10 a. 10 c.).

3. Derecho a la formación de un gobierno propio

Una vez establecido el derecho de los indios a la posesión de sus territorios, necesariamente venía a consideración el de su soberanía política. Los maes-

tros salmanticenses convienen en que ambos derechos se implican mutuamente. Pero el derecho a formar gobierno propio planteaba problemas especiales que eran objeto de nuevas discusiones, en las cuales vuelve a diferenciarse el carácter doctrinal del ideológico.

Lo ideológico solía basarse en ciertos textos bíblicos, acomodaticamente seleccionados para infundir la convicción de que la Iglesia Católica no debía permitir la posibilidad de que sus fieles cayeran bajo dominio de los infieles. Eso sería —decían— abandonar la fe a una situación de grave peligro.

Contra este temor, Bartolomé de las Casas opone el hecho de que entre los indios existían verdaderos príncipes y señores que desde tiempo inmemorial se venían sucediendo en el poder político de acuerdo a los usos y costumbres de aquellas gentes, y no había razón alguna para creer que, con el venida de Jesucristo, hubieran perdido aquellos pueblos el derecho a tener gobierno propio. De nuevo se invocaba el mismo argumento: la gracia no anula la naturaleza. (Cf. *Tratado de Indias*, Biblioteca de la Academia de la Historia, Caracas, 1962, p. 158).

Era una lucha doctrinal con gran desigualdad de armas; disputa con fuentes de pensamiento por un lado e interpretaciones acomodaticias por el otro; entre un jurista no eximio, pero muy fiel a lo que aprendió, y un equipo de canonistas y moralistas casuísticos, hábiles en el manejo de la letra muerta y en la distorsión del espíritu de las leyes. Bien es cierto que, por otra parte, si se examinan los textos tomistas referentes a la autoridad política de los gobernantes infieles, es imposible disimular su intención conservadora. Ningún teólogo jurista de los que vivían en pleno régimen del Sacro Imperio tenía plena libertad de opinión para tratar fríamente la cuestión de un gobierno gentil en una sociedad de creyentes. Sin embargo, aquel pensamiento, aun con las reservas con que debe ser leído, sigue representando el lugar que corresponde a las doctrinas puras. Expone las dificultades políticas y religiosas de tales gobiernos, pero no les niega la posibilidad de ser legítimos. Lo que le hace afirmar a Fr. Bartolomé: “La autoridad del hombre sobre el hombre en lo que respecta a los oficios de decidir y dirigir, lo

que en otros términos se llama jurisdicción, es de derecho natural y de gentes” (*Principia...*, C.S.I.C., Madrid, 1969, pp. 631-632). Dado este principio, viene en seguida la aplicación al caso de los indios: “De lo dicho se sigue que también entre los indios existen dominios y jurisdicciones en lo que se refiere a decidir y dirigir”.

Ya desde las cátedras de Salamanca se decía que, si no hay diferencia entre cristianos e indios en materia de decisión y liderazgo político, hay que dejar que las consecuencias se sigan. Y Vitoria las formula bien claras: “Aunque el Emperador fuese el señor del mundo, no por eso podría ocupar las provincias de los bárbaros y constituir nuevos señores, y deponer a los antiguos, o cobrarles tributos”. (*De Indis*, I 33). Así decía Vitoria porque existía la convicción, no muy extendida, pero sostenida por autores influyentes, de que el poder de jurisdicción de un emperador incluía el derecho de usufructuar y disponer de las propiedades de todos sus súbditos. De ahí que el teólogo insistiera tanto en hacer resaltar la posición contraria como una verdad de derecho natural.

No menos insiste en la misma Domingo de Soto. Por mala casualidad se ha perdido la obra donde él exponía su posición doctrinal a propósito del problema de Indias. Pero a pesar de esta deficiencia, aún quedan suficientes pasajes de otros escritos suyos en que consta su posición al respecto. Después de establecer como principio “que sólo a los que gozan de entendimiento y libre albedrío conviene la razón de dominio”, pasa a enumerar algunas clases de dominio, haciendo hincapié en el único jurídicamente interesante: el de las cosas terrenas (*sublunarium dominium*). En este orden de cosas se consideran señores todos aquellos cuya razón les permite usar de las cosas según su comodidad, independientemente del grado de capacidad en que se halle el sujeto. El fundamento de este derecho está en el dominio que el hombre, radicalmente y en virtud de su especie, posee sobre sus propios actos. Se trata de un derecho que es igual para todos. “El que está en gracia de Dios nada tiene de más o de menos en punto a dominio que el que está en pecado”. (De Soto, D., *De iustitia et iure*, I,4,q.1 a. 2).

A través de los textos, se adivina que De Soto entiende la posesión de las cosas externas como punto de partida para la imposición de un gobierno

político. Nos lo hace suponer así el hecho de que el jurista considera la invasión de territorios como un falso título de dominio político. Y a este propósito, al explicar el sentido de la sentencia paulina “non est potestas nisi a Deo”, aclara que la potestad civil debe interpretarse como ingrediente propio de la naturaleza social del hombre.

Ahora bien, si dentro de una sociedad civil corresponde a cada miembro una participación en la administración de los bienes materiales, también convendrá a la misma colectividad política que los condivide la puesta en marcha de mecanismos directivos propios de una soberanía. Por consiguiente, no sólo es natural que existan potestades civiles en sociedades cristianas, sino también en las paganas, pues la fe no cambia la naturaleza humana ni condiciona sus derechos. (Cf. *op. cit.*, I, 4, q. 4. a. 1).

Si tuviéramos que recorrer las doctrinas de todos los juristas españoles que, más o menos contemporáneamente, escribieron tratados tocando el mismo tema, formaríamos una lista demasiado larga y tediosa. Hallaríamos también que la casi totalidad de ellos repite los mismos conceptos. Poca era la preocupación, al parecer, por la originalidad de los planteamientos, pues no se puede ser original allí donde no hay más cosas que decir que las que se nos imponen a todos con la misma fuerza de la evidencia objetiva.

En definitiva, el proceso emancipador para toda la América Latina tiene su origen remoto en la misma Controversia de Indias, cuando las víctimas de injusta ocupación no estaban todavía en condiciones de protestar colectivamente contra el estado a que se les había reducido.

En aquellos momentos, los únicos que podían tener ideas emancipadoras eran algunos compatriotas de los mismos conquistadores, los catedráticos universitarios, acostumbrados a manejar doctrinas y no personas. Los demás, conquistadores e indios, se hallaban demasiado alejados de los incentivos doctrinales que hacen despertar la conciencia humana. Los primeros obraban compulsivamente, movidos en parte por intereses varios y en parte por pretextos ideológicos, de los cuales ellos mismos no alcanzaban siquiera a reconocerse como instrumentos ejecutores. Los segundos carecían de

capacidad organizadora para hacer sentir la fuerza de sus derechos, aparte de que, tal vez, aún no tenían suficiente conciencia de ellos.

Sin embargo, la acción política emancipadora sólo podía ser promovida por las mismas víctimas de la ocupación, cuando llegara el momento de madurez para ello. Al fin y al cabo, hubiera sido absurdo esperarla de los conquistadores, porque la naturaleza humana no es tan perfecta —ni aun roussonianamente entendida— como para deponer espontáneamente unas ventajas secularmente acumuladas. Los derechos perdidos hay que reconquistarlos violentamente; ningún conquistador está dispuesto a devolverlos bajo pacífica reclamación.

Cuando la conciencia emancipadora llega a su plenitud, van surgiendo en Venezuela y en otros países latinoamericanos los líderes capacitados para llevarla a cabo. Y no la realizan solamente con las armas, sino también con la persuasión de las doctrinas. Miranda y Bolívar no son sólo capacitados y expertos militares, sino también humanistas y pensadores; militares ilustrados, partidarios de alternar las armas con las letras. Y aunque hayan leído a Rousseau y a Montesquieu, sus ideas no son las típicas de un enciclopedismo sectario, sino fruto de una reflexión sobre la naturaleza social del hombre, al estilo de los filósofos y juristas del Renacimiento. Miranda, primer prócer que reclama la emancipación como derecho natural, procede con las mismas ideas de Vitoria, Soto y Suárez, aunque, por explicables circunstancias de temperamento y formación, no se observe en él la misma tranquilidad de ánimo, ni la misma asepsia mental ni el mismo rigor metodológico; cualidades que, por otra parte, la naturaleza de sus escritos y discursos no exigía. Las ideas admiten todos los estilos, cuando son claras y evidentes.

ESTADO, CULTURA Y ESCUELA*

Eduardo Vásquez
Doctorado de Filosofía
Universidad Simón Bolívar
eduardovasquez@cantv.net

Resumen

Para entrar en una discusión con sentido habría que definir con precisión los términos que dan título a este trabajo. Lo que entendemos por Estado y por Cultura. Proponemos que en vez de tratar de definir con precisión lo que es el Estado nos aproximemos a lo que concebimos cuando hablamos de Nación. Pues nos parece que el Estado hunde sus raíces en la Nación. El Estado es la nación organizada consciente y políticamente, y ésta no es solamente un grupo de seres humanos que viven en un mismo territorio y tienen en común un idioma, costumbres, religión, ritos y leyes. La nación se configura y se estructura plenamente en la universalidad del Derecho, de la que surgen sus instituciones fundadas en los valores, cuyo descubrimiento, transmisión y conservación son tarea indeclinable de la escuela en su primordial propósito de educar a las personas para que sean capaces de pensar por sí mismas y a la vez capaces también de hacer prevalecer la justicia.

Palabras clave: Nación. Estado. Cultura. Educación. Escuela. Valores.

STATE, CULTURE AND SCHOOL

Abstract

To enter in a discussion with sense it would be necessary to define accurately the terms that give title to this work. What we understand for State and for Culture. We propose that instead of trying to define what is the State accurately we approach to what we conceive when we speak of Nation. Because we find that the State sinks its roots in the Nation. The State is the conscious organized nation and politically, and this is not only a group of human beings that live in same territory and they have a language, customs, religion, rites and laws in common. The nation is configured and it is structured fully in the universality

* Ponencia presentada en el Foro realizado en el marco de la Feria Internacional del Libro. Universidad de los Andes. Mérida, junio de 2000.

of the Right, of which their institutions been founded in the values whose discovery, transmission and conservation are unrefusable task of the school in its primordial purpose of educating people arise so that they are able to think for themselves and at the same time capable also of making prevail the justice.

Key words : Nation. State. Culture. Education. School. Value.

Para entrar en una discusión con sentido habría que definir con precisión los términos que dan título a este trabajo. ¿Qué entendemos por Estado y qué por cultura? Propondríamos que en vez de tratar de definir con precisión lo que es el Estado nos aproximemos a lo que concebimos cuando hablamos de Nación. Pues nos parece que el Estado hunde sus raíces en la Nación.

No soy un experto pero creo no correr mucho riesgo si afirmo que el Estado es la nación organizada consciente y políticamente. Una nación no es solamente un grupo de seres humanos que viven en un mismo territorio, tienen un idioma común, costumbres, religión, ritos y leyes que cumplen y respetan. Esto significa que la nación es excluyente. Es también importante que tengan la voluntad de seguir unidos, de formar parte del mismo grupo humano, de aquello que los identifica como nación. Así pues la nación no es constituida por un fundamento meramente natural como serían la raza o la lengua. La unidad de la nación se mantiene y se basa en el Derecho, en las instituciones y no en el mito de la raza.

Renán pudo decir que la Nación como voluntad de vivir unidos, descansa también en el olvido. En el origen de una nación se encuentran frecuentemente las guerras; las civiles o de religión; las provocadas por disputas por territorios fronterizos o distantes. Pero la unidad de la nación exige que no se evoquen continuamente esas luchas, esos antagonismos que pueden provocar divisiones en la unidad actual: “el olvido y hasta diría el error histórico —escribe Renán— son un factor esencial de la formación de una Nación”. Su unidad consciente será puesta de manifiesto cuando haya que excluir o que incluir, de trazar sus límites.

Sieyès coloca a la nación en el lugar que ocupaba la monarquía. En ella reside la soberanía. La soberanía nacional ocupa jurídicamente ese lugar, según Carré de Malberg (1861-1935). En la época moderna, la nación será el sitio en el que vienen a alojarse las instituciones republicanas. En su seno se instalará la discusión democrática, se instituirá el conflicto político, se ubicará la “indeterminación democrática”, en el lenguaje de Claude Lefort.

La nación se configura y se estructura plenamente en la universalidad del Derecho, de la que surgen sus instituciones. Sin embargo, esa idea de soberanía que fundamenta a la nación, tan cara a Renán, será criticada por Hannah Arendt ya que, según ella, es generadora de tiranía. En vez de adhesión a la soberanía propone H. Arendt la *obediencia a la ley*. Según nuestra autora el concepto de soberanía lleva dentro de sí una contradicción, ya que la misma Nación está sometida a leyes que provienen de los derechos del hombre y al mismo tiempo, como soberana, no está vinculada a ninguna ley universal y no reconoce nada superior a ella misma. Soberanía contra derecho.

Esta contradicción se ha presentado en nuestra historia actual con nefastas consecuencias. ¿Puede haber una soberanía que anule todas las conquistas legales, todos los derechos adquiridos y consagrados en la memoria y el ser históricos? ¿No es ello justamente la muerte de la nación organizada en el Derecho y constituida por él? Siempre, según H. Arendt, el hecho de que la soberanía se colocara por encima de los derechos a los que tenía el deber de proteger, consolidar y garantizar hizo que la nación perdiera su apariencia jurídica y racional. Esto es lo que ha permitido a los románticos (de entonces y de ahora) interpretar al Estado como la representación nebulosa de un “alma nacional” de algo, como suele decir el Presidente Chávez, que está “más allá” de toda ley y que le permite envolverse con el aura pseudomística de la arbitrariedad que ignora o desconoce toda ley. ¿Puede estar el supuesto interés nacional por encima o “más allá” de toda ley, de todo Derecho?

En el momento actual estamos viviendo la crisis de otro duelo en el seno de la Nación, los derechos humanos proclamados como herencia inalienable de todos los seres humanos se ven reducidos a no ser más que la herencia

particular de naciones específicas. Alasdair Mac Intyre reduce la universalidad de los derechos humanos a ser sólo propios de un contexto histórico y, por tanto, limitados a ese contexto. No tienen validez universal: los derechos humanos son propios sólo de los países occidentales, de su cultura, y son ajenos a otras culturas. Por eso no pueden ser impuestos a otras culturas, con tradiciones diferentes a la occidental. Ninguna cultura puede por esta razón proclamar su superioridad respecto a otra. Es el llamado derecho a la diferencia.

¿Existe algún criterio válido para decidir entre el *relativismo* establecido por el derecho a la diferencia y el universalismo de los derechos humanos? Es un problema de *valores*, pues los derechos humanos no son otra cosa que valores.

¿Qué entendemos por tales? En nuestro libro *Cultura, valores y democracia* sostenemos que valor es aquello que desarrolla la humanidad en el hombre, que lo acerca a un ideal de humanidad. Por ejemplo, el derecho a expresar libremente el pensamiento, el de libertad de conciencia, el derecho a ser considerado inocente hasta que no se pruebe culpabilidad, el derecho a no ser torturado. Todos estos valores (y hay muchos más) establecen la *dignidad* del hombre, su libertad. La libertad de los hombres se establece en sus derechos. No se trata solamente de la libertad política, la cual es una de las más importantes. Se trata también del derecho al conocimiento, a la investigación, a la difusión del conocimiento y a recibirlo sin censura u obstáculos.

Los derechos humanos se encuentran en la constitución de todos los países occidentales, y sus gobiernos, esto es, los distintos poderes (legislativo, judicial y ejecutivo) tienen como obligación hacerlos cumplir y supervisar su realización e inviolabilidad.

No es el gobierno el que crea los valores. ¿Cómo y dónde surgen?. Este es uno de los más hermosos temas de la filosofía. Hemos intentado dar una respuesta a ese problema en *Cultura, valores y democracia*. Nos atendre-

mos a que ya existen, que ya han penetrado las conciencias y las instituciones. Nuestro es el de la difusión y la afirmación de los valores.

No cabe duda de que los valores pertenecen a la esfera de la cultura humana. Si son constitutivos del ser humano, o se han desarrollado sólo en algunos países, cabe preguntarse si deben ser difundidos, si deben serlo por cuanto su carencia o su inexistencia le arrebataría al ser humano carente de ellos parte o la totalidad de su humanidad.

¿Nos sentimos humanos cuando nos imponen la censura, cuando no tenemos seguridad jurídica, cuando nos someten a situaciones de indefensión? ¿Se sienten respetadas en su dignidad las mujeres a las que se les imponen maridos, las que se les niega el derecho de estudiar y se les reduce al papel de reproductoras y de serviles esclavas? Los valores, para ser verdaderos valores, tienen que ser universalizables, tienen que ser considerados como constitutivos de la esencia humana, de lo que hace que un ser humano sea tal y sin lo cual dejaría de serlo. Por tanto, siendo así, no pueden ser exclusivos de un grupo humano, de un pueblo, de una nación. La exclusión de un grupo humano, de una nación, de un valor universalizable conduce al racismo y a la xenofobia.

Desde el punto de vista de la cultura universal (Homero, Platón, Aristóteles, Sto. Tomás, San Agustín, Descartes, Kant, Shakespeare, Cervantes, Buda, Dostoievski, Bach, Beethoven, Brahms, Mahoma, etc.), no hay una cultura europea, asiática, o africana. Esos gigantes del pensamiento, de todas las cualidades nobles del alma, no se reducen al folclore, son creadores de valores accesible a todos los hombres y pertenecientes a la cultura universal. No sólo es universalizable la ciencia, también lo es la cultura. Son transmisibles, comunicables, comprensibles, puede demostrarse que si un grupo humano queda excluido de ellos perderá parte de su humanidad.

En un importante artículo J. Billard sostiene que la primera inculcadora de los valores es la familia y, siempre según él, realiza su obra *antes de la aparición del pensamiento crítico*, y por sus propios medios *que son de*

orden afectivo. Si pensamos en los valores universales pondremos en duda esa afirmación de Jacques Billard. El fondo de sus tesis es que los valores son *creencias*. De allí que diga que los valores son indemostrables. Desde luego, esto es cierto si se toma a demostrable reduciéndolo al ámbito de las matemáticas o de las ciencias experimentales. Pero el valor pertenece a otro campo y no es una cosa o un ente.

Aunque no estamos de acuerdo con Jacques Billard en lo concerniente a la esencia del valor tenemos que reconocer que en su artículo hay tesis de gran importancia. Entre ellas, la de la estrecha relación entre la escuela y la república. La educación como inculcación de valores universales es esencial para la república y más aun para la constitución de una humanidad. La escuela tiene que transmitir o enseñar valores universales. La escuela comunitaria, que se limita a lo que es propio de una comunidad, pone fin a la idea de humanidad y a la idea de libertad. “En efecto —escribe J. Billard—, en la lógica comunitaria está combatir a aquellos no que forman parte de ella e imponer una regla de hierro a aquellos que están en ella”, es por esto, —concluye Billard— que “la recaída en el comunitarismo es la mayor amenaza contra la humanidad”.

La escuela tiene como misión fundamental la enseñanza de la cultura, la elevación de los estudiantes a lo universal, al arte, a la ciencia, al pensamiento. Lo universal se opone a lo local, al espacio geográfico en que se tienen las raíces, y al tiempo. Todo lo que restringe lo intelectual y el sentimiento al *aquí* y al *ahora* es contrario a la cultura. Hay que descartar el lugar común de que la cultura es un entretenimiento, un pasatiempo, que se adquiere sin esfuerzo.

Un educador nuestro expuso la oposición entre la cultura concebida como un objeto y la cultura concebida como una construcción. Ambas concepciones se refieren a lo que ocurre en el aula de clase. Según nuestro educador, en sus propias palabras, el conocimiento que se transmite, según la teoría objetivista, es concebido como un objeto, “una cosa más allá del hombre y su pensar. En una condición tal que podría ser transmitida de igual manera que otras cosas materiales como el agua por acueductos o la

gasolina por mangueras”, “y siempre —según nuestro autor— ello obliga al estudiante a la pasividad” (*La construcción de Laura y la reforma educativa*. Autor: Arnaldo Esté. El Nacional 17-4-2000).

Para acreditar esta concepción no se cita a educador o teórico alguno autor o partidario de esa teoría. En el aula de clase tradicional el estudiante que está escuchando una clase de un maestro *nunca es pasivo*. Su cerebro tiene que trabajar para apoderarse del contenido que se está exponiendo. La cultura no es una torta o una cosa que se recibe pasivamente. Esto jamás ha ocurrido ni ocurrirá.

Comprender, relacionar, asimilar, es uno de los mayores esfuerzos que hacemos intelectualmente. Si se es totalmente pasivo, si no nos abrimos a lo que se está diciendo, el contenido permanecerá ajeno y externo a nuestro pensamiento. Por otra parte, el contenido cultural que recibimos en una clase tiene una estructura objetiva, opone resistencia a cualquier deformación absurda o inconsecuente que se le quiera imponer. No es un *objeto*, es cierto, pero tampoco es una especie de plastilina para todo capricho.

Continuando con la reflexiones de Arnaldo Esté sobre la cultura y la escuela, en el mismo artículo nos expone su teoría del constructivismo. No se extiende mucho, pues se limita a decirnos que “el constructivismo en un sentido muy general, propone el conocimiento como fruto del sujeto y sus esquemas”; más adelante nos dice que implica, entre muchas cosas, la reivindicación y activación del hombre y su acervo en los procesos de aprender, comprender, conocer y crear”. No hay en esas líneas precisión sobre si se trata de cómo se construye originalmente el conocimiento o si se refiere a cómo se adquiere el conocimiento ya producido en oposición al objetivismo. Parece referirse al constructivismo en la enseñanza ya que el inicio del artículo nos habla de “constructivismos *versus* objetivismo”.

Respecto a esa tesis, nos parece más acertado lo que asienta Jacques Billard:

“... la cultura no es creada por la escuela; menos aun lo es por el Estado. La cultura es creada por la vida misma cuando

se extiende. Es la relación real y compleja de los hombres entre sí lo que crea la cultura. Así, pues, la escuela encuentra la cultura fuera de ella misma, en cierto modo, ya hecha, sin nunca engendrarla ella misma.”

Así, pues, una de las misiones de la escuela es la transmisión de la cultura. Pero también se le asigna otra: la formación para una profesión. Esta exigencia puede actuar nuevamente sobre la misión esencial de la escuela, esto es, transmisión y difusión de la cultura.

La sociedad tiene todo el derecho de exigir que se dé a sus jóvenes la capacitación profesional. Pero ello no puede dirigirse hasta la eliminación de toda formación cultural. Así como no puede exigirse que un técnico o un profesional de más alto nivel tenga un conocimiento profundo de los fundamentos científicos de sus destrezas y habilidades técnicas tampoco puede exigirse que el que se dedica a la investigación, a la más altas esferas del saber, tenga habilidades y destrezas técnicas. La escuela no puede colmar todas las expectativas. La conclusión que deriva Jacques Billard de estas dos exigencias es que la finalidad cultural de la escuela y la finalidad profesional deben coexistir sin entorpecerse mutuamente.

Saber cultural y saber técnico son dos finalidades de la escuela. La finalidad de la cultura no es la de la producción. Los que exigen la formación técnica exigen que esta sea productiva. Recuerdo que en 1963, cuando era miembro del consejo de la Facultad de Humanidades, un estudiante introdujo un proyecto de tesis de grado sobre la fenomenología de Husserl. Un distinguido profesor, muy imbuido de ideología revolucionaria objetó el proyecto con el siguiente argumento: “¡No hay que aceptar ese proyecto. Husserl no sirve para la reforma agraria!”.

Otra amenaza contra la finalidad cultural de la escuela es la ideología del consumo. La cultura no es un objeto de consumo. Es todo lo contrario a este, pues para reflexionar hay que abstenerse de actuar. Por eso, el renunciamiento al consumo parece contrario a la vida. Convertir a la cultura en un objeto de consumo, en un producto, es destruir el concepto de cultura.

Estamos viendo como el cine, los medios de comunicación, convierten la cultura en un producto vendible y consumible como cualquier otro.

La escuela sirve a la familia cuando se propone darle un porvenir a sus hijos y complementar su educación. Pero la escuela no es la prolongación de la familia ni se reduce a sus exigencias.

La escuela sirve al Estado. Se propone formar hombres capaces de pensar por sí mismos, como decía Kant, y a la vez capaces también de hacer prevalecer la justicia sobre sus intereses particulares. Pero la escuela no es ni debe ser una escuela del Estado.

La escuela sirve también a la sociedad civil (la de la producción y consumo) formando actores sociales eficaces y consumidores prudentes, pero ella no está a su servicio y debe ser protegida contra ella. También es cierto que la escuela no debe actuar contra la sociedad civil.

La escuela debe formar parte de un sistema de educación que realice un equilibrio entre tendencias contradictorias: la familia, la sociedad, el Estado.

Es un equilibrio precario, que siempre deberá ser restablecido, ya que cada una de esas tendencias tratará de imponerse a las otras.

*Mérida 7 de junio del 2000
Eduardo Vásquez.*

JURIDICIDAD PRIMITIVA: LAS FICCIONES FREUDIANAS Y LOS ORÍGENES DEL DERECHO

Peter Fitzpatrick

*Queen Mary and Westfield
College University of London*

Traducción del inglés por Mayda Hocevar y José Antonio Ramos Pascua.

Vincular el Derecho a la violencia del origen suele remitirnos a un origen cuya violencia tiene una palpabilidad fija y poderosa, pero en el argumento que desarrollaré aquí el origen se impregna de lo no existente, y su violencia resulta constantemente impelida por esa misma nada. Tal escena del origen es la que visitaré por medio de una revisión analítica de un mito occidental del surgimiento violento. Este es uno de los mitos más influyentes de la modernidad, no tanto en su macabra inmediatez como en sus atenuaciones psicoanalíticas. Es la historia del asesinato y fagocitación del padre primordial que aparece en la obra de Freud *Totem y Taboo* (Freud, 1960). No sólo vemos allí al Derecho saturado de violencia originaria, sino que también lo encontramos ocupando completamente el lugar del origen. No puede haber nada previo a este Derecho. O, dicho de otro modo, lo que está antes de este Derecho sólo puede ser la nada. O dicho aún de otro modo, el Derecho en última instancia no viene de ninguna parte. No está sujeto a nada anterior a él. Eso es lo que demandaría la regulación jurídica. Pero en la compañía de Freud los atributos de esa demanda puede que sean más intimidatorios de lo que suele suponerse. Así, se ha dicho fácilmente que la primacía del Derecho es un atributo esencial del orden civilizado. Freud no discreparía. Sin embargo, su potente mito insinuaría también un salvajismo indomable dentro del Derecho y dentro de su orden civilizado, un salvajismo que igualaría y prestaría su fuerza a la nada de la que el Derecho viene.

He presentado en extenso la escena del parricidio original en un reciente ensayo (Fitzpatrick, 1997). Habrá alguna pequeña repetición aquí, pero debería bastar introducimos en la historia a medida que avanzamos. Para los propósitos presentes, lo que debería enfatizarse del ensayo previo es la incertidumbre de Freud en cada una de las narraciones del cuento acerca de si «la hazaña», el asesinato del padre, ocurrió en realidad (por ejemplo, Freud, 1960: 159-61).

En la evasividad de los orígenes no puede saberse si la hazaña tuvo o no lugar, puesto que la hazaña origina la cultura humana y nuestra habilidad para conocer y para ordenar y representar lo que conocemos ¿cómo podremos llegar a conocerla a fondo alguna vez? Lo más que podría ser es una débil, tal vez extraña, evocación, tantalizadora, siempre fuera de alcance. Lo que precede a la hazaña misma sería presumiblemente más inasible aún. Freud sólo puede explicarlo en sus propios términos explícitos apelando a las categorías culturales que la hazaña nos ha proporcionado. La hazaña crea la sociedad, pero ya se había creado una sociedad para realizar la hazaña. La configuración edípica resulta de la hazaña, pero todos sus componentes estaban ya en su lugar motivando la hazaña. Y así sucesivamente. El origen se convierte en un lugar donde ya estábamos. Pero si tenemos que originar algo, debemos venir de un lugar en el que no hayamos estado.

Ahora exploraré estas antinomias del origen en tres asuntos conectados que emergen del asesinato: sociedad o civilización, sujeto individual y complejo de Edipo. Luego se unificarán en el enfoque del origen que atribuye Freud al Derecho. Así descubrimos que el lugar del origen está compuesto por una combinación integral de Derecho y salvajismo, y esta combinación es la que da lugar al origen del ser o sujeto occidental.

Antinomias del origen

Comencemos, pues, con sociedad o civilización. La «horda» primitiva de Freud, aunque el nombre pueda tener una cierta connotación de indisciplina, representa una escena intensamente social. Ciertamente, expresa poco del caos que normalmente precede al origen premoderno. Hallado primeramente en compañía de Darwin, tiene que ver con el «estado social de los hombres primitivos». Lo que parece especialmente social es el pacto entre los hermanos. En una versión «aparecieron juntos... un día» o, en otra diferente, un «gran apego...había surgido entre ellos durante la época de su exilio» del dominio exclusivo del padre; o se dice que «vivieron juntos en una comunidad» y «se asociaron» para superar al padre. Hubo, en todo caso, una «organización que los hizo fuertes». «Pudo haber estado basada en sentimientos y actos homosexuales». En suma, estos «sentimientos sociales fraternales...fueron la base de toda la transformación» (Freud, 1960: 125, 141,144,146; sin fecha: 103-4).

Se supone, sin embargo, que la escena social posterior al evento es algo radicalmente diferente. «El gran crimen» fue «el comienzo de la sociedad». Fue «el gran evento con el que comenzó la civilización». O, en otra versión, después del evento los hermanos celebran «una especie de contrato social» (Freud, 1960: 140, 150; sin fecha: 104). Sin embargo, en cierto modo a la inversa, la sociedad que se origina en su diferencia de la horda primitiva es considerada todavía capaz de asumir las características de la horda primitiva (Freud, 1985c: 154-5).

Hay un tipo de solución, tan simple como significativa, a esta indecisión entre la identidad y la diferencia del origen. Puede entreverse en una indicativa ambivalencia según el estado de la horda primitiva. Freud pretende que sea esta la condición original del «hombre» o de la «humanidad» (Freud, 1960: 125. Freud, 1985a: 155). Este es el origen como continuidad proteica, como lo mismo. Pero Freud también quiere decir que la horda primitiva es cualitativamente diferente de lo que viene después. Él equipara esto con lo animal, especialmente en su referencia a la etología darwiniana. En términos más generales, «el abismo que se abrió más tarde entre él mismo y los animales no existió para el hombre primitivo» (Freud, 1960: 125; sin fecha: 104). Homo, en la horda primitiva, no es todavía sapiens.

Toda la acción allí es instintiva, el pensamiento no está separado de la acción. No había individualidad, sólo «impulsos colectivos» y «voluntad común» (Freud, 1960: 159-61; sin fecha: 104; 1985a: 155). Entonces, con el entendimiento reflexivo inducido por el parricidio y la advertencia de la futilidad de la continuación de la batalla por la sucesión del padre, los hermanos entran en un contrato social y crean «la primera forma de organización social acompañada de la renuncia a la gratificación instintiva» (Freud, s. f.: 103-104). Pero, aún más, esta incipiente civilización es también el producto del «apego» de los hermanos en la horda primitiva.

Este estado inicial salvaje provee la materia del mito primitivo por el que la civilización adquiere forma por vía del novus actus del parricidio. Y ese estado salvaje tiene una fuerza de continuación mítica que persiste dentro de la civilización. Atenderé más ampliamente al salvaje adaptable dentro de unos momentos.

Así pues, el origen irresoluto de la sociedad o de la civilización fuerza una resolución. La sociedad es tanto una continuación proteica como una ruptura de lo

anterior. Ese enigma puede considerarse ahora «resuelto» en la división de la sociedad, de modo que es en parte persistente y similar a lo anterior y en parte nueva y disímil. Y es el tótem salvaje (o más bien la tendenciosa versión que le da Freud) lo que constituye la institución básica que lleva esta disparidad a una relación y provee a la sociedad de su lugar distintivo. Para Freud, «el clan totémico» es «la siguiente forma de sociedad humana» después de la horda primitiva (Freud, 1985a: 157). Es una repetición en términos sociales del parricidio primitivo y conlleva la fuerza y el efecto de su origen mítico.

El lugar del padre es ocupado, en un sentido inmediato, por un animal totémico que se mata y devora periódicamente en un banquete ritual. Aunque Freud derivó esta sustitución del animal por el padre, en parte de la consideración de que ambos eran igualmente fuertes y temidos, y en parte de las pretensiones antropológicas según las cuales el sacrificio del animal fue «la forma más antigua de sacrificio», se basó principalmente en casos psicoanalíticos de fobia a los animales en los niños (Freud, 1960: 126-34, 161; s. f.: 104).

El único caso de fiesta totémica que Freud cuenta en detalle es especialmente satisfactorio en su meticulosidad. Es una interpretación tomada de «un ritual de sacrificio, corriente entre los beduinos del desierto del Sinaí al final del s. IV d. C.» (Freud, 1960: 138). Un camello vivo «se ata a un altar toscó» y después de las solemnidades iniciales:

En el acto, todo el grupo cae con sus espadas sobre la víctima, arrancando pedazos de carne trémula y devorándolos crudos con tan salvaje precipitación que, en el corto intervalo que va desde la aparición del lucero del alba, que marcó la hora para el comienzo del servicio, hasta la desaparición de sus rayos antes de la salida del sol, el camello entero, cuerpo y huesos, piel, sangre y entrañas, es completamente devorado.

(vid. Freud, 1960:138)

El compromiso del salvaje con «la totalidad del grupo» y la absorción completa por parte del grupo del equivalente simbólico del padre y de su poder ilimitado evoca la totalidad o la plenitud de la condición primitiva y afirma su persistencia como el reino de lo social. Aún más, el banquete totémico también marca el corte. Es una «repetición y conmemoración de... (la) hazaña criminal que fue el comienzo de tantas cosas (de la organización social, de la restricción moral y de

la religión)» (Freud, 1960: 142). Así pues, la «cultura totémica pavimentó en todas partes el camino de una civilización más avanzada» (Freud, 1960: 101).

Sobre todo, en un sentido literal, el tótem fue el marcador inexorable de la continuidad en la identidad de un grupo (Freud, 1960: 103-8). Todos los miembros del grupo lo eran del tótem. Lo ingirieron y lo incorporaron dentro de sí mismos. En este sentido ellos eran el tótem, identificándose con él tal como se identificaban con el padre. Pero, como un marcador de la continuidad de la identidad del grupo, el tótem no puede en última instancia ser contenido por alguno o incluso por todos sus miembros. De alguna manera, es verdad que los miembros de un grupo totémico «no se someten a nada más que» a sí mismos (Borch-Jacobsen, 1991: 76). Pero los miembros se someten sólo en o a través de formas, rituales o ceremonias del festín totémico. Es el delito cardinal contra el grupo por parte de cualquiera o, debería añadirse, por parte de todos sus miembros individuales, matar o comer el tótem animal actuando al margen de las formas, rituales y ceremonias; es decir, fuera del reino de lo sagrado.

Lo sagrado y, lo que viene a ser lo mismo, lo social se sitúan más allá de cualquier individuo o conjunto de individuos. En el festín totémico:

Cada hombre es consciente de que está realizando un acto prohibido al individuo y justificable sólo por medio de la participación del clan entero; no debiendo nadie ausentarse de la matanza y la comida.

(Freud, 1960: 140)

Más aún, quienes participan en el banquete toman de él su ser social. Se identifican con y a través del tótem. «Adquieren santidad» en la consumición de «una víctima sacrosanta»: «la participación en la misma substancia establece un vínculo sagrado entre aquellos que la consumen» (Freud, 1960: 137, 140). La cualidad social del vínculo parece condensada en el exceso que acompaña a la fiesta totémica, aunque Freud no se refiera directamente a ello (cfr. Durkheim, 1915). «Una fiesta es un exceso permitido, o más bien, obligatorio...» y en ese exceso «todo instinto se desahoga y hay permiso para todo tipo de placer» (Freud, 1960: 140). Los impulsos primordiales se enganchan de este modo a lo inconfundiblemente social. La paradoja de un exceso obligatorio, de un autoabandono impuesto, capta bien la posición ambivalente de un salvajismo que está todavía fuera, que está todavía en contra de una sociedad controlada y civilizada.

Freud propone dos razones de peso para explicar el dramatismo de lo social. Una está emparentada con las teorías del contrato social. Sin un cierto acuerdo entre los hermanos después del parricidio, «la nueva organización se habría derrumbado en una guerra de todos contra todos, porque ninguno de ellos era tan superior en fuerza como para poder ocupar con éxito el puesto del padre» (Freud, 1960: 144). O más extensamente:

Es razonable suponer que al asesinato del padre sucedió una etapa en la que los hermanos pelearon entre sí por la sucesión, que cada uno de ellos quería obtener únicamente para sí mismo. Finalmente vieron que estas peleas eran tan peligrosas como fútiles. Este costoso entendimiento (así como el acuerdo de la hazaña de la liberación que habían logrado juntos y el apego que había crecido entre ellos durante la época de su exilio) condujo al fin a una unión entre ellos, una especie de contrato social. Así surgió la primera forma de organización social acompañada por la renuncia a la satisfacción instintiva; el reconocimiento de obligaciones mutuas; la declaración de algunas instituciones como sagradas e inviolables; en definitiva, los orígenes de la moral y del Derecho.

(Freud, s. f.: 103-4).

Pero tiene que haber más. El acuerdo entre individuos no sería sólo eso. Sería insuficiente para fundar la especificidad de lo social. Freud proporciona otra razón de peso, aún más eficaz a estos efectos. «El sistema totémico fue algo así como un convenio de aquéllos con su padre», con un padre muerto que «se volvió más fuerte de lo que lo había sido en vida». Se acordó una «obediencia diferida» a este padre y después «en el totemismo y en la religión en general» se le recordó a través de «expresiones de remordimiento e intentos de expiación» (Freud, 1960: 143-5).

Esta expiación e «identificación» con el padre supone un contrato social de un tipo más hobbesiano. Aquí el padre insinúa un poder soberano más allá del alcance de los individuos. Esto es muy similar a otra hazaña asesina, esta vez la muerte de Dios a nuestras manos, como la cuenta el loco de Nietzsche. «Esta hazaña está más distante aún de ellos que la más distante de las estrellas; y sin embargo, la han realizado ellos mismos» (Nietzsche, 1974: 182. 125 —énfasis del autor—).

Las cualidades correspondientes del tótem persisten en la evolución de la sociedad. Habitan, por ejemplo, «todas las religiones posteriores» (Freud, 1960:145). Y al igual que el tótem, la «tarea» de la civilización «es la de unir en comunidad individuos separados» (Freud, 1985c: 333). Hay, en parte, un desarrollo alejado de los orígenes salvajes, un desarrollo que Freud opone, no sólo a los instintos salvajes persistentes en los individuos, sino también a las previsiones de una sociedad que retorna a la integridad salvaje de la condición primitiva, algo que, en su opinión, estaba ocurriendo en 1921 y que le impulsó a escribir *Psicología de grupo y análisis del ego*:

Los grupos humanos exhiben de nuevo el retrato familiar de un individuo de fuerza superior entre un tropel de compañeros iguales, un retrato que está contenido también en nuestra idea de la horda primitiva.

(Freud, 1985a: 154).

Sin embargo, el verdadero ímpetu que hace emerger y subsistir a la sociedad procede de su diferencia y oposición a su pre-creación salvaje. La civilización queda constantemente ensombrecida por una antítesis anterior a ella. A pesar de ser una fuerza positiva, «orgánica», a pesar de su inveterado carácter hereditario y de su progreso acumulativo durante «edades incalculables», la civilización permanece siempre en precario (Freud, 1985c: 285-7, 313, 333, 1985d: 361).

Pero los conflictos en los orígenes de la civilización y, por lo tanto, en la civilización misma son más íntimos que esto. La civilización se originó y se sostuvo en el asesinato de un padre que, de nuevo, «se volvió más fuerte de lo que había sido en vida» (Freud, 1960: 143). En cierto sentido hay «dos padres» implicados aquí: uno de salvajismo brutal y otro de autoridad civilizada (vid., por ejemplo, Salecl, 1993: 9-11; i-ek, 1992b: capítulo 5). Pero todavía son el mismo padre, como indicaría la previsión de retorno a la condición de horda primitiva y el gobierno por «un individuo de fuerza superior». Es más, la civilización no sólo procede de una identificación subordinada con el padre muerto, sino que fue también el violento «triumfo sobre el padre» por medio de la acción concertada de los individuos (Freud, 1960: 145). Y los individuos, con sus siempre ingobernables instintos, no están nunca para Freud completamente subordinados a una sociedad civilizada. Así, después de todo, lo salvaje e ingobernable no es un asunto de desviación excepcional sino algo que convive íntima y estrechamente con la civiliza-

ción en su «estado normal». Cualquier «formación de grupo» retiene en sí «la supervivencia de la horda primitiva» (Freud, 1985a: 155). Y con todo el liberalismo de Freud, el estado de su ansiada civilización no puede apartarse del todo del de la horda primitiva. Los líderes tienen que ser fuertes y sus seguidores tienen que seguirlos; «los últimos ... necesitan una autoridad que tome decisiones por ellos y a la que ellos mayoritariamente ofrecen una sumisión incondicional» (Freud, 1985d: 359).

Es poco asombroso, entonces, que la civilización tenga que «hacerse permanente», si se puede dar a la frase una cierta cualidad que supere lo literal (Freud, 1960: 134). Dicho de otro modo, la sociedad civilizada, a fin de subsistir, tiene que rehacerse continuamente. El servicial beduino proporciona de nuevo a Freud la «forma elemental» de este imperativo:

Quienquiera que haya comido el más pequeño bocado con alguno de estos beduinos o haya tomado un trago de su leche no necesita seguir temiéndole como enemigo sino que puede sentirse seguro de su protección y ayuda. Sin embargo, no durante un tiempo ilimitado; estrictamente hablando, sólo mientras los alimentos comidos en común permanezcan en el cuerpo. Tal fue la visión realista del vínculo de unión. Necesitaba repetirse para confirmarse y hacerse permanente (Freud, 1960: 134).

Asimismo, mediante la consumición repetida del tótem, «los miembros del clan reforzaron su identificación con él y la de unos con otros» (Freud, 1960: 140). Pero esto no implica simplemente una repetición de lo mismo:

....se convirtió en un deber repetir el delito de parricidio una y otra vez en el sacrificio del animal totémico, siempre que, como resultado de las condiciones cambiantes de la vida, el apreciado fruto del delito (apropiación de los atributos paternos) amenazaba con desaparecer (Freud, 1960: 145).

El constante desafío de lo diferente es lo que provoca la afirmación de lo que es nominalmente lo mismo (cfr. Caillois, 1959: 101-3). Esto es lo que ocurre con todos los mitos del origen en los que el acto originario se evoca repetidamente y

se aplica a situaciones nuevas que, por consiguiente, se incluyen en su alcance formativo y normativo (Eliade, 1965: capt. 1). De la misma manera, «cada sacrificio repite el sacrificio inicial y coincide con él» (Eliade, 1965: 35). Los dioses son convenientemente voraces. La expiación última no es posible, y el «retorno» al origen tiene que ser «eterno». O, regresando a Freud a través de Nietzsche, «el asesinato colectivo» se convierte en «el motor del movimiento perpetuo» (Girard, 1988: 242).

Las antinomias de lo social se repiten en el origen de los seres individuales, y a este origen podemos ahora superponer una oposición adicional, la que se da entre el individuo y la sociedad. Los escritos de Freud sobre la horda primitiva vacilaron entre la primacía del grupo y la primacía individual, y a veces les otorgó el mismo status (Freud, s. f.: 101; 1985a; Borch-Jacobsen, 1988: 234-6).

En Psicología de grupo y análisis del ego, propone una condición primitiva de absoluta simplicidad colectiva en la que no hay lugar para la voluntad o la acción individual. Pero casi inmediatamente después de hacer esto, «una reflexión adicional» le lleva a proponer una «corrección» radical. «Los miembros individuales (sic) del grupo» estuvieron absolutamente atados en la comunalidad, pero esta atadura no incluyó al padre. La razón de la incapacidad de los miembros ordinarios para dejar de estar subsumidos en lo colectivo era el poder total e «ilimitado» del padre, la total determinación de su ser por parte de éste (Freud, 1960: 148; Borch-Jacobsen, 1991: 72-5). «Pero el padre de la horda primitiva era libre. Sus actos intelectuales fueron fuertes e independientes incluso en soledad, y su voluntad no necesitó el refuerzo de otros» (Freud, 1985a: 156).

La transformación de esta escena pone en relación al padre y a los hijos. Después del «gran crimen» los hermanos son capaces rápidamente de individualizarse en su adquisición del «sentimiento de culpa». El surgimiento de la autoridad se siguió de aquí, junto a la internalización necesariamente individual del ilimitado poder del padre. El sentimiento de culpa «edifica el superyó mediante la identificación con el padre; le confirió a ese organismo el poder del padre» (Freud, 1960: 143, 150; 1985c: 325). Y así «lo que era el exterior se convierte en el interior» (Lacan, 1988: 169).

Hay en todo esto algunos enigmas obvios, paralelos a los que se refieren al origen de la sociedad. Si el poder del padre en la horda primitiva era completamente abarcante, de manera que cada uno de los hijos quedaba sujeto en el ámbar colec-

tivo ¿cómo pudieron provocar la ruptura y producir el origen que produjeron? Lo hicieron por ser lo mismo antes del origen que lo que fueron después. Crearon «vínculos» entre ellos aparte y en contra del padre. Eventualmente «formaron bandas» y premeditadamente acordaron matarle. La «solución» puede también agotarse en antinomias similares a las que se encuentran en el origen de la sociedad. Se divide al individuo entre un salvajismo persistente y las demandas de una civilización apremiante, y ninguna de estas cosas puede separarse en último término de la otra.

Y mientras que un salvajismo renaciente puede siempre desalojar a la civilización de su precario dominio sobre el individuo y sobre la sociedad, la civilización misma nunca puede superar el salvajismo que está dentro del individuo o de la sociedad. Después de todo, la civilización depende enteramente de este mismo salvajismo, como ya vimos. Sin embargo, sin que importe cuán efectivo sea el retorno de la condición primitiva, una condición que en 1921 Freud vio «exhibir una vez más» a ciertos «grupos humanos», el padre/líder no es capaz de eliminar totalmente «la personalidad individual consciente» (cfr. Freud, 1985a: 154). Y si los individuos deben, debido a sus instintos destructivos, «ofrecer una sumisión incondicional» incluso a «líderes» civilizados, esto sólo lo ofrece «la mayoría» (Freud, 1985d: 359). En conjunto, el individuo ahora persiste y no se pierde en el grupo. Sin embargo, como hemos visto, hay una supresión del mismo individuo en el tótem, en lo sagrado, en la sociedad.

El complejo de Edipo aparece para ofrecer una solución global, puesto que los orígenes de la sociedad, el individuo y otras cosas, todas «convergen en él» (Freud, 1960: 156). Pero el complejo de Edipo mismo parece lejos de hallarse inmune a la indeterminación del origen. Parece existir exuberantemente antes y después de su mismo nacimiento. Para identificar la fuerza que lo origina

....sólo necesitamos suponer que la tumultuosa multitud de hermanos estuvo llena de los mismos sentimientos contradictorios que podemos ver activos en los ambivalentes complejos de padre de nuestros hijos y pacientes neuróticos.
(Freud, 1960: 143).

También podríamos concluir rápidamente, a partir de la equiparación que hace Freud de los hermanos originarios con el salvaje contemporáneo, que aquéllos, como el salvaje, estuvieron desgarrados por el conflicto edípico (Freud, 1960:

159-61). Después de todo, los hermanos fueron expulsados por el padre porque quisieron ser como el padre en lo de tener acceso a la madre/mujer.

Y Derrida observa que el asesinato del padre «no inaugura nada, puesto que el arrepentimiento y la moralidad tuvieron que ser posibles antes del crimen» (Derrida, 1982: 198 —énfasis suyo—). Así, resulta tentador simplemente extender mi argumento anterior sobre la sociedad y el individuo al complejo de Edipo (el argumento de que lo originado precede al origen).

Hay, sin embargo, una diferencia que en un primer momento puede parecer poco más que un matiz, pero que, como veremos pronto, resulta vital. Aunque todos los componentes de la configuración edípica estaban en su lugar antes del asesinato del padre, sólo entraron en juego después del crimen.

*Una vez que se deshicieron de él, lograron satisfacer su odio
y realizaron su deseo de identificarse con él, el afecto, que
había sido apartado todo este tiempo, se vio obligado a hacerse
sentir*

(Freud, 1960: 143).

Los hermanos, en su condición primitiva, fueron edípicamente ambivalentes hacia el padre. «Lo odiaban pero también lo amaban» (Freud, 1985c: 325). Y «en la medida en que la presión ejercida por el padre primitivo podría sentirse, los sentimientos hostiles hacia él estaban justificados, y el remordimiento ... tendría que dejarse para otro día» (Freud, 1960: 160). La «presión» del padre se extendía a todo, su poder carecía de límites (Freud, 1960: 14; Borch-Jacobsen, 1991: 72-4). Y después del asesinato del padre, este poder persiste e incluso aumenta; «el padre muerto se vuelve más fuerte de lo que fue en vida» (Freud, 1960: 143). Hay problemas obvios y ahora ya familiares con todo esto. ¿Cómo podría derroscarse a quien tiene un poder ilimitado, y cómo podría ese poder ser quizá más fuerte en su persistencia que el poder ilimitado? La respuesta debe ser que Freud está indicando también la emergencia de un nuevo modelo de poder, el que depende de la amorosa y arrepentida sumisión a un padre muerto de potencia ilimitable (Freud, 1985c: 325).

Amor para Freud pueden ser muchas cosas, no siempre esplendorosas, pero aquí significa una especie de autocordialidad con cualquier cosa que el padre muerto pueda requerir, y no ya tanto un deseo de imponer el poder, pura y completamente

determinado, del «libérrimo padre primitivo» (Freud, 1960: 149). En suma, «la revancha tomada por el depuesto y reinstaurado padre fue cruel: el dominio de la autoridad estaba en su climax» (Freud, 1960: 150).

La transición originadora de la que habla Freud está, entonces, perpetuamente forzada entre dos imposibilidades. Una es la imposibilidad de la completa determinación desde fuera; la imposibilidad del poder ilimitado, brutal, del padre, o la imposibilidad de un completo poder de la voluntad común.

Hubo varias pruebas de esa imposibilidad, tal como el hecho de que los hermanos fueran individuos que pudieran unirse, matar al padre y hacer pedazos la comunalidad. Pero ese resultado por sí mismo es igualmente imposible. Si la condición primitiva eliminara la individualidad, su sucesión no sería sino individualidad. Sin más, esto tendría como resultado la fatigosa y brutal «guerra de todos contra todos», la reaparición del líder todopoderoso y, por lo tanto, el retorno a la condición primitiva (Freud, 1985a: 169-70; 1985c: 284). De un modo inmediato, la solución mítica de Freud implica una inversión de los papeles de los actores.

El padre, antes un completo salvaje, se convierte en el depositario permanente de una civilización siempre incipiente. Los hijos, antes los procreadores de la civilización, se convierten en sus brutales oponentes. Pero estos nuevos papeles implican la persistencia de los viejos. Permanece allí una falta total de integración a la historia, una absoluta escasez de «mediación» mítica. Ahora hablaré del salvaje como la figura de mediación. Pero también tendrá que haber más que esto. Los mitos, en última instancia, ni resuelven ni se autoimponen. Aquí es donde el Derecho entra en juego y pasa a ocupar el lugar del origen.

Salvajismo

El retrato que hace Freud del salvaje es estereotipado, pero significativo como tal. Su contribución más notable es la equiparación enfática del salvaje con los miembros de la horda primitiva (por ejemplo 1960: 142). Al hacer esto, agudizó las contradicciones, dado que entonces no era posible llegar a una componenda respecto al problema de los orígenes y decir que los miembros de la horda primitiva fueron «semihumanos» o «más o menos humanos» (adoptando designaciones corrientes de Atkinson, una de las principales fuentes de Freud) (1903: capt.

IV). El salvaje era humano tanto antes como después del parricidio primitivo transformador. Pero la horda primitiva y el salvajismo también manifiestan la diferencia respecto a esos atributos distintivos de la humanidad que siguen al asesinato del padre. Así pues, el salvaje tiene que ser social y sin embargo no social, individual pero no individual, y así sucesivamente. Tiene que combinar una continuidad proteica con una separación de ruptura.

Es el salvaje, en suma, quien ocupa el imposible lugar del origen en este mito paradigmático de la modernidad. Dicho de otro modo, el lugar de irresolución en el mito del origen lo sostiene el salvaje (cfr. Derrida, 1976: 2 parte, capt. 3) O, todavía en otras palabras, el salvaje es una fantasía que llena el espacio del origen (ibid. 1991a: 211). Convenientemente cargado, el salvaje exhibe, en el texto de Freud, los caracteres contradictorios y no desarraigables que han persistido en la modernidad. En cuanto diferente, como el lado negativo de la división de ruptura erigida por los mitos de origen, el salvaje es la materia prima «sin forma y vacía», esa realidad indiferenciada que «impide que el mundo se haga o que persista» (Eliade, 1965: 20).

Freud contó con dos imágenes para expresar estas cualidades o falta de cualidades (imágenes que son de nuevo significativas por su falta de originalidad). Una es la animalidad y la otra la condición de la infancia. Freud identifica al «hombre primitivo» con una animalidad de instinto desenfrenado, crueldad, agresión y pasiones asesinas (Freud, s. f.: 104; 1960: 2; 1985b: 225; 1985e: 81). El salvaje del totemismo vivía «completamente identificado con su tótem animal» (Freud, 1960: 131). Como esclavos de instintos animales, los miembros «individuales» de la horda primitiva estaban perdidos en la comunalidad del grupo (Freud, 1985a: 155). Tan completa era la falta de diferenciación de los salvajes respecto a todo lo demás que no podían distinguir el pensamiento de la acción (Freud, 1960: 158-60). El salvaje creyó que su pensamiento era omnipotente y que podía llevar a cabo cualquier cosa (Freud, 1960: capt. III).

Al escribir sobre su ensimismamiento cuando trabajaba en *Tótem y tabú*, Freud dijo: «he sido todo omnipotencia, totalmente salvaje» (Gay, 1995: 325). El paralelismo entre todo esto y las nociones freudianas del niño apenas necesita mayor explicación. «Los primitivos de nuestro tiempo, nuestros hijos» fueron especialmente significativos para Freud por sus fobias animales y por su semejanza en esto con la ambivalente relación del salvaje con el tótem (Freud, 1960: 126-32).

En general, el salvaje, animalizado y semejante a un niño, marca dentro del origen el punto de constante e insuperable diferencia o el punto de última alteridad de ruptura.

Sin embargo, un inmenso sin embargo, el salvaje tiene que ser todo lo contrario. Los salvajes «que todavía viven» presentan «un retrato bien conservado de una fase temprana de nuestro propio desarrollo», y esto lo hacen incluso «los salvajes más retrasados y miserables, los aborígenes de Australia» (Freud, 1960:1).

Lejos de estar completamente más allá de la división originaria, e incapaces de convertirse en algo distinto de lo que son, los salvajes pueden desarrollarse y siempre están convirtiéndose en algo distinto de lo que son. El salvaje, entonces, tiene que ser tanto lo mismo como lo absolutamente diferente de nosotros. Una criatura tan escindida no puede tener características coherentes en absoluto. Por ejemplo, Freud en una primera fase dotaría al salvaje de un tipo de «lenguaje primitivo», pero es un lenguaje aquejado de «vaguedad e ininteligibilidad» (Freud, 1960: 11). Se nos deja entonces con la divertida idea de un lenguaje ininteligible. En general, el salvaje tiene que ser una conexión proteica con todo lo que la identidad occidental es y será en su impelente y absoluta diferencia con un salvajismo de alteridad última. Esta identidad queda así conectada a un salvajismo de ruptura, y constantemente se han de tomar precauciones contra la posibilidad del retorno a un pasado completamente salvaje.

Así, el salvaje rompedor y el proteico son, en cierto sentido, uno solo. Muy parecida a la dinámica de los mitos premodernos del origen, la fuerza originada en la ruptura propulsa incesantemente y reside en todo lo que está desarrollándose en una modernidad universalizada. Esta dinámica oscura y transgresora ensombrece la civilización moderna y es siempre algo más que una coextensión de la misma. Ser diferente de lo universal es estar completa e irredimiblemente separado de ello. Sin embargo, lo universal siempre debe incorporar y extenderse a todo. Esto viene a equivaler en la modernidad a la batalla entre el bien y el mal, pero sin ninguna previsión de solución redentora. Hasta el extremo de que Freud resolvería el conflicto en la esfera del mal. «Incluso en el hombre actual, los motivos puramente razonables tienen poco efecto frente a los impulsos pasionales» (Freud, 1985a: 225). Y «todos los impulsos feos y peligrosos contra los que estamos luchando ... están más cerca de la naturaleza que nuestra resistencia a los mismos» (Freud, 1985d: 358). Los logros de esta resistencia son siempre tenues y

precarios. «El fortalecimiento del intelecto» —escribió Freud en 1933— se produce sólo cuando «comienza a gobernarse la vida instintiva» (Freud, 1985d: 362).

La dificultad que padece el intelecto y, con él, la civilización es radical. No es simplemente que la civilización cuente con el salvajismo como una antítesis que constantemente produce su existencia.

El salvajismo, como hemos visto, es también inherente a la civilización. Esta localización íntima puede indicarse recordando una vez más la observación de Freud de que «el padre muerto llegó a ser más fuerte de lo que lo había sido el vivo» (Freud, 1960: 143). El padre vivo careció de restricción alguna. Tuvo un «poder ilimitado» (Freud, 1960: 148-9). El padre muerto puede ser más fuerte que lo irrestricto e ilimitado, porque su poder opera en dos registros. Uno se deriva de la internalización, bastante literal, del padre por ingestión. Los hijos imponen individualmente ese poder sobre sí mismos. Pero eso no es ni puede ser todo. Una autoimposición tal podría revocarse mediante la decisión de alguno de los hijos. No sería entonces más fuerte que el libérrimo e ilimitado padre muerto.

Lo que sucede es que la raíz del poder paterno vivo y muerto, un poder que ninguno de los hijos podría asumir individualmente, se sitúa en un registro social distinto. «La única diferencia real» entre este poder social y el poder del padre vivo salvaje «reside en el hecho de que lo que prevalece no es tanto la violencia de un individuo cuanto la de una comunidad» (Freud, 1985d: 351). El paso mismo del salvajismo a lo sagrado y social es el resultado de un exceso salvaje sostenido mediante la repetición del sacrificio totémico. «Aunque mitigados después en muchas direcciones diferentes, el salvajismo y el exceso del sistema totémico persisten en lo social» (Freud, 1960: 139). «La horda primitiva» sobrevive en cada «formación grupal» (Freud, 1985a: 155). Mientras la civilización perdura, la fuerza del salvajismo dentro de ella es limitada, pero esos límites no son ni pueden ser fijados a la civilización porque, como vimos, el salvaje es siempre más que coextensivo con la civilización moderna.

Y el Derecho

La historia se concentrará ahora en el Derecho. En cierto sentido, las antinomias del origen parecen referirse cada poco al Derecho, del mismo modo que lo hacen al origen de la sociedad, del individuo y del impelente complejo de Edipo. Si,

como parece ser el caso, el Derecho es para Freud coetáneo con estas cosas, entonces, como ocurre con ellas, parece no estar resuelto en su origen hasta qué punto llegó a ser diferente o continuó siendo idéntico respecto a lo que vino antes. Y Freud observa la localización del Derecho tanto antes como después del parricidio originario. Atribuye a Atkinson en Derecho primitivo la comprensión de:

... que la consecuencia práctica de las condiciones que se dan en la horda primitiva de Darwin debe ser la exogamia para los machos jóvenes. Cada uno de ellos pudo, después de haber sido expulsado, establecer una horda similar en la que regiría la misma prohibición respecto a los actos sexuales debido a los celos de su líder. Con el paso del tiempo, esto daría lugar a lo que llegó a ser una norma jurídica consciente: «no debe haber relaciones sexuales entre quienes comparten hogar común»

(Freud, 1960: 126).

Pero Freud se refiere inmediatamente al punto de vista opuesto al anterior, que él mismo había adoptado previamente, según el cual fue el totemismo, el estadio de la sociedad que siguió a la horda primitiva, el que generó la ley de la exogamia (Freud, 1960: 105). Sin embargo, el conflicto puede, supuestamente, resolverse en «un sólo rayo de luz ... arrojado por la observación psicoanalítica» (Freud, 1960: 126). Pero este rayo de luz no ilumina inmediatamente.

Freud parece preocupado por tener que apartarse de una de sus fuentes principales: Atkinson. Para centrar el totemismo, hace uso de una extensa exploración de las fobias a los animales que sienten los niños, los equivalentes contemporáneos del salvaje, mostrando que las fobias reproducen los elementos esenciales del totemismo. Entonces se reafirma aún más en el banquete totémico y luego en el parricidio como el origen y el equivalente del totemismo. Y es este parricidio originador del tótem lo que crea la ley de la exogamia (Freud, 1960: 143). Al igual que esta solución tortuosa, el tratamiento que hace Freud del parricidio como delito sugiere que estaba localizando escrupulosamente el Derecho únicamente después de aquél. Si está describiendo el acto prospectivamente, lo hace como asesinato o superación del padre (p. e., Freud, 1960: 141; s.f.: 103). Cuando lo menciona retrospectivamente se convierte en un «delito». Y advierte que

«los preceptos morales más tempranos «fueron reacciones» frente a una hazaña (el parricidio) que dio a quienes la realizaron el concepto de «delito» (Freud, 1960: 159).

Esto no es tanto como negar que el Derecho esté también afectado por las antinomias del origen. Podríamos empezar a situar su peculiar relación con ellas regresando al complejo de Edipo y afrontando la presencia intimidatoria de «dos padres». Hay una clara contradicción en la potencia que se atribuye a ambos. Como sabemos, el poder del padre en la horda primitiva es «ilimitado» e «irrestringido» (Freud, 1960: 148-9). Con todo, «el padre muerto se volvió más fuerte de lo que lo fue el vivo» (Freud, 1960: 143). Estos dos padres sólo pueden permanecer juntos si hay alguna transformación cualitativa entre ellos, y tal cosa, como acabamos de ver, existe. El poder del padre en el estado primitivo fue de completa determinación: «él es todopoderoso y cruel hasta el extremo, un señor absoluto para el que no hay límites» (ibid. 1992b: 158).

Uno puede, entonces, simpatizar rápidamente con Borch-Jacobsen cuando atribuye a Freud la opinión de que «el macho celoso y dominante de la tribu darwiniana no es padre», aunque Freud denomine repetidamente a este macho el padre (Borch-Jacobsen, 1991: 72). En realidad, es difícil ver cómo un poder tan extenso puede ser una entidad definida de cualquier tipo, padre u otra cosa. Está más cerca de la fuerza mítica indiferenciada que vive en la materia original de la precreación; una fuerza que, a modo de ejemplo, Eliade llama también «el señor absoluto» (Eliade, 1965: 19). De alguna manera, esto deja todavía espacio para un deseo agudamente edípico de matar al padre y poseer lo que el padre tiene: acceso exclusivo a las hembras y poder ilimitado.

La muerte del padre ha liberado ahora medios y posibilidades en el mundo. Ya no hay más esa «igualdad» del salvajismo, la monótona condición invariable del estado «natural» que tanto aterrorizó a Diderot (véase Pagden, 1993: 151). El poder del padre vivo había sido un poder de simple y total determinación. En su totalidad, esta condición imposible no tiene conexión ni relación con nada ni con nadie. Es la condición de Dios, pero de un dios salvaje, un dios paradójicamente atrapado en su totalidad e incapaz de ser nada distinto de lo que es. Con esta completa configuración del complejo de Edipo desencadenado por el asesinato, los hijos reconocen su amor por el padre y, al resultar culpables, «se someten» a él.

El poder del padre se vuelve «irrevocablemente» completo para los miembros individuales de la sociedad (ibid. 1991b: 24). Pero esto no significa que los hijos sigan estando totalmente subordinados al padre de la misma manera. El poder del padre primitivo fue completo, ilimitado e irrestricto. Con todo, el segundo padre «se vuelve más fuerte» de lo que el primero fue nunca. Al tomar el poder del padre sobre o dentro de sí mismos, los hijos le dan un propósito perdurable y así aseguran el «dominio de la autoridad» (Freud, 1960: 150). Pero son ellos quienes están haciendo esto.

Freud indica los límites de esta decisión individual cuando establece un periodo de lucha entre los hijos tras el parricidio a partir del cual se dan cuenta de que ninguno de ellos podría ocupar el lugar del padre. Un lugar que va a ser ocupado por una socialidad que lo supera. Lo sagrado y el tótem toman la «fuerza» del padre primitivo, que es ahora «restaurado» como el segundo padre. Pero la decisión se efectúa ahora «en el nombre del padre», para adoptar un lenguaje que sugiera no tanto una cuestión de mera «fuerza bruta» cuanto una expresión de la sociedad entera (Freud, 1985c: 284). A fin de dar fuerza determinada y reconocible a esta expresión colectiva, dicha fuerza tuvo que filtrarse a través del ritual social. No podría traducirse adecuadamente en determinaciones por parte de alguno o de todos los individuos del grupo.

Persiste el problema de dar cuenta de esta transición desde un registro individual a uno social. Para Freud, el padre restaurado representa el poder y el punto de cohesión de lo social. Pero los hijos, misteriosamente emprendedores, a través del parricidio han debilitado decididamente, y al mismo tiempo han fortalecido, el poder del padre. Sólo mediante el asesinato del padre y la destrucción de su poder ubicuo pueden los hijos separarse del padre y del estado de horda primitiva. Es así como llegan «a ser» individuos. Aunque ingieren al padre y asumen sus imperativos como propios, ellos se hacen esto a sí mismos. Lo hacen como individuos diferenciados que han quebrado el dominio omnidecisorio del padre. Ninguno de ellos puede asumir el poder del padre vivo y ocupar un reino de completa decisión. Freud, como vimos, interpretó esto en términos hobbesianos como una incapacidad del individuo para dominar ampliamente a muchos.

Hay, sin embargo, una razón más convincente para explicar la incapacidad de un hijo para ocupar el lugar del padre vivo. Simplemente, el «poder ilimitado» del «irrestringido padre primitivo» ya no existe (Freud, 1960: 148-9). No está allí para que alguien lo pueda ocupar. Adoptando el dramático apotegma de Nancy, no es

posible «estar solo siendo uno solo» (Nancy, 1991: 4). Siendo, en su propia soledad o en su singularidad determinada es entonces un «estar con». Así, hay ahora una nueva dimensión que subsiste entre los hermanos pero que es todavía parte de su ser individual. Ya hemos visto cómo Freud intentó aclarar esa nueva dimensión mediante la formulación de «una especie de contrato social» y hemos visto lo que sucedió:

Así comenzó a constituirse la primera forma de organización social acompañada por la renuncia a la satisfacción instintiva; por el reconocimiento de obligaciones mutuas; por la declaración como sagradas de ciertas instituciones, que no podrían violarse. En suma, los orígenes de la moral y del Derecho

(Freud, s. f.: 104).

Esta versión de la historia perenne cae víctima de la crítica casi estándar de sus compañeras: que se apoya sobre la misma conducta que supuestamente origina. No sólo se apoya aquí Freud en el reconocimiento de obligaciones mutuas para crear el reconocimiento de obligaciones mutuas, sino que también fundamentaría el contrato en la sociabilidad que los hermanos formaron en la horda primitiva («los sentimientos sociales fraternales que fueron la base de toda la transformación») una sociabilidad que supuestamente no fue posible hasta que se originó por medio de la transformación (Freud, 1960: 144, 146; s. f.: 104).

Este ejercicio aparentemente vacío alcanza, sin embargo, un carácter bien distinto desde su dinámica consensual: «las instituciones declaradas como sagradas, que no pueden ser destruidas», surgen de repente de alguna manera (Freud, s. f.: 104). Y de alguna manera la sociedad totémica entonces resultante se convierte en otra clase de contrato, «un contrato con el padre» (Freud, 1960: 144). La fuerza decisoria del padre viene a ser efectiva no ya en cada uno de los hijos individualmente considerados sino también en la nueva dimensión que subsiste entre ellos en su misma soledad. Es en la forma del tótem, el «padre subrogado», en la que el padre adquiere esta nueva dimensión, y la adquiere en un doble sentido: convirtiéndose en ella y adecuándose a ella.

El poder abarcante del padre pasa ahora a manos de la sociabilidad superior del tótem; una sociabilidad que no puede ser interpretada en términos de los individuos del grupo totémico. Y así, ese incesto y ese asesinato del padre que «hasta

ese momento se habían evitado por su existencia real» (del padre) pueden ahora convertirse en «los dos tabúes fundamentales del totemismo» (Freud, 1960: 143). Un tabú no es contractual. No es algo que dependa siempre del consenso individual. Es, más bien, algo puesto aparte, sagrado e inaccesible (Freud, 1960: 18). Puesto que la efectividad de la prohibición no es tan invariable como la prevención a través de la «existencia real», el padre ahora prudente puede intensificar la imposición prestándole al proceso esa «violencia» última que prevaleció en la horda primitiva, una violencia que es ahora expresión de lo social (Freud, 1985d: 351). En general, el padre que ahora evoca Freud no parece tanto «reinstaurado» cuanto nunca «depuesto», nunca asesinado en absoluto (Freud, 1960: 150).

Freud puede, sin embargo, dar una ambivalencia incluso a la muerte. El asesinato del padre ilimitado capacitó a otros para ser libres, pero el padre sigue estando en relación con ellos. Lo que ahora se vuelve crucial es la naturaleza de esa relación. Podríamos resumir el resultado del parricidio primitivo diciendo que representa la verdadera liberación de los hijos en la destrucción del extenso poder del padre vivo que de forma persistente les une, como individuos y como sociedad unificada, al padre muerto. Los hijos son incapaces de realizar la fantasía liberal de una libertad sin límites. En vez de eso se liberan a sí mismos y se autodiferencian en relación con el padre. Se individualizan, por utilizar ese término, en continua relación con una unidad anterior a su propio origen dispersante.

El padre muerto, aunque ahora limitado en cierto aspecto, es todavía ilimitable. Y lo que limita pero es ilimitable es su muerte. Así, evidentemente, el tótem animal sólo puede afirmarse plenamente mediante su asesinato. En la específica y limitada cualidad del tótem, el que fue un día padre «irrestringido» pierde ahora algo a fin de existir. Para que la presencia ahora limitada del padre en el tótem se vuelva omnicomprendiva, para que el tótem encarne lo social, el tótem animal tiene que ser asesinado y los miembros de la sociedad participar ilimitadamente en el festín totémico. El tótem, podemos decir, tiene que perderlo todo a fin de serlo todo y así mantener «el dominio de la autoridad» y satisfacer la «venganza cruel tomada por el padre depuesto y reinstaurado» (Freud, 1960: 150).

Así, el tótem inaugura y está en armonía con la regulación del Derecho (Freud, 1960: 20). En la totalidad de su regulación, el Derecho combina la determinación presente del tótem con su ilimitable capacidad de sacrificio para responder a todo, en el sentido de que el Derecho puede siempre volver a la determinación e introducir cualquier cosa en su radio de acción.

Así, la prohibición contra el asesinato del padre o el tótem animal se amplía de tal manera que incluye a todos los miembros del «clan» y, mucho más tarde, «la prohibición dejó de limitarse a los miembros del clan y asumió la forma simple de no mataras» (Freud, 1960: 146). Órdenes que fueron «sagradas» y «totémicas» pueden, después de todo, «transgredirse». No son simplemente una afirmación de una identidad siempre presente, sino «un resultado de las circunstancias cambiantes de la vida», que responden al desafío constante de lo que está más allá, lo otro, lo diferente (Freud, 1960: 143, 145). La propia afirmación de orden invariable sólo puede sostenerse acomodándose a lo que siempre difiere de ella:

Así se convirtió en un deber repetir el delito de parricidio una y otra vez en el sacrificio del tótem animal, siempre que, como resultado de las cambiantes circunstancias de la vida, el apreciado fruto del delito —apropiación de los atributos paternos— amenazaba con desaparecer

(Freud, 1960: 145).

Es decir, el origen debe repetirse para ser el origen del modo en que las cosas son ahora. Y así, la conversión en Derecho del delito nunca puede afirmarse como algo final o que pueda cerrarse. Tiene que re-solver repetida y obligatoriamente la irresolución entre la determinación presente y lo que siempre está más allá de ella.

Podemos también «localizar» este Derecho reiterativo regresando a los comienzos de este trabajo y a la obsesión de Freud con la realidad de la hazaña. En Totem y tabú y en obras posteriores, Freud expresó repetidamente sus dudas sobre si realmente había existido un asesinato del padre. Haría esto siempre brevemente y a menudo con sentimiento, indicios obvios de lo apenas reprimido. Para que el esquema de Freud sea coherente, el padre tiene que ser asesinado y no serlo. Tuvo que haber un modo de combinar una continua fuerza determinante del padre vivo con esa repercusión más allá de la determinación que fue posible gracias a su muerte. Mediante esta indispensable combinación, el ambivalente origen de Freud puede escapar de la acusación común de que no origina nada en absoluto (p. e. Derrida, 1992: 199).

Freud, como vimos, más bien alegremente, situó la sociedad, el individuo y el complejo de Edipo tanto antes como después del parricidio que supuestamente los había hecho surgir. Pero parece haber sido específica e incluso elaboradamente

cuidadoso en no situar al Derecho antes de la hazaña originadora. En la horda primitiva, la absoluta o completa determinación de la existencia por parte del padre sólo puede distinguirse siempre y absolutamente de lo que está más allá de ella. Aquí una conjunción de existencia determinada y de algo que pueda ser diferente a ella es imposible. Sólo se vuelve posible con el asesinato y «reinstauración» del padre, y el Derecho es lo que lo hace posible, al combinar, como de hecho combina, un estado aparentemente determinado con lo que en algún momento o manifestación podría ser de otra manera.

Y así, según Lacan, «en la sociología de Freud de tótems y tabúes ... el Derecho está allí ab origine. Por lo tanto carece de sentido preguntarse por los orígenes; el Derecho está allí precisamente desde el comienzo, siempre ha estado allí» (Lacan, 1993: 83).

Aquí la benevolencia de Lacan hacia Freud no es del todo inapropiada, pero también Freud hace la pregunta. Antes del origen, antes del Derecho, encuentra un complejo de Edipo imbuido de tal odio hacia el padre que empuja a los hijos a matarlo. La solución del complejo se sigue del asesinato, cuando los hijos se dan cuenta de que siempre amaron al padre y lo reinstauran como autoridad. Esto no le puede plantear problemas a Lacan, que identificaría el complejo de Edipo en términos del Derecho. Pero es un problema para Freud, quien al situar el complejo motivador antes del origen (antes del origen del ser «individualizado», cultivado, conector) no puede entonces saber, o no sabe, si el parricidio anterior tuvo lugar. De ahí, una vez más, su vacilación en esa cuestión.

La cuestión es qué queda en el origen. Con la horda primitiva hay, como acabamos de ver, una división insalvable entre existencia determinada y lo que está más allá de ella. Cada parte de la división es una imposibilidad por o en sí misma. El parricidio hace posible a cada una respecto a la otra. Esta conjunción es la condición de la existencia «real» finita, y de ella surge la sociedad, el ser individual, etc. Desde esa condición no puede saberse si la conjunción originadora misma ha sido determinada por algo anterior a ella. Quedó siempre en interrogante. El Derecho asiduo no es, entonces, una respuesta procustea. No es lo que «no podría ser violado» (Freud, s. f.: 104). El Derecho emerge y permanece como algo necesario (como la necesidad de que haya una respuesta continuamente), pero cualquier manifestación de la respuesta sólo puede estar en una correspondencia relacional con lo que está más allá de ella.

Freud buscó una respuesta fundacional más segura en el salvajismo. En cierto modo, fue el salvaje quien resolvió la cuestión de si el parricidio ocurrió realmente. Los salvajes de «nuestros días» fueron lo mismo que los miembros de la horda primitiva. Prescindiendo de toda autoridad salvo de la suya, Freud dedujo que el salvaje contemporáneo no podía distinguir el pensamiento de la acción. Habría sido suficiente, entonces, que en la condición de la horda primitiva existiera el deseo de matar y comer al padre (Freud, 1960: 160). Sin embargo, todavía preocupado, Freud busca un último auxilio en la tautología. Con el «hombre primitivo» también ocurre que «el pensamiento pasa directamente a la acción» (Freud, 1960: 161). Así, habiendo pensado en la consumación del asesinato del padre, lo llevarían a cabo; una conclusión que «puede ser asumida con seguridad» pero «sin reclamar ningún carácter de juicio definitivo» (Freud, 1960: 161). Y con este precario apoyo en la realidad de la hazaña, Freud termina *Tótem y tabú*.

Desde su posición seminal, el salvaje responde, en cierto modo, la cuestión del origen. Nosotros sólo podemos tratar de saber qué hubo antes del origen en términos de lo que vino después, y, maravillosamente, el salvaje es el mismo antes y después del origen. Pero lo que viene antes del origen tiene que ser diferente de lo que viene después, y un salvajismo flexible acaba siendo abismalmente diferente de la civilización que origina. En este escenario, el Derecho para Freud, después de todo, no emergería simple o solamente «de su propia ausencia; literalmente ex nihilo» (cfr. Borch-Jacobsen, 1991: 73). Freud puebla esta nada con lo salvaje, una prima materia que precede pero también perdura monótonamente más allá del origen. El carácter irresoluto del Derecho entre lo determinado y lo que está siempre más allá, puede ahora asumir indicaciones de palpabilidad. El Derecho asume la violencia salvaje de la pre-creación como su ultima ratio, aunque ahora «no es ya la violencia de un individuo sino la de una comunidad» (Freud, 1985d: 351). Y precisamente como contenedor social de violencia salvaje, el Derecho viene a contraponerse al salvajismo y a identificarse con la civilización (Freud, 1985d: 351). La legalidad es para Freud «el primer requisito de la civilización» (1985c: 284). Tiene que hacerse constantemente aplicable, no inmediatamente por causa de su irresolución sino como defensa contra la constante amenaza del salvajismo a la civilización; un salvajismo que persiste tanto en la sociedad como en el individuo.

El Derecho, sin embargo, parece todavía afirmar un cierto dominio. El salvajismo puede prestar su fuerza violenta al Derecho, pero es el Derecho lo que cons-

tituye y contiene esa fuerza dentro de sí mismo. Y mientras que el salvajismo puede provocar el nacimiento de un Derecho civilizador, es el Derecho lo que delinea ese salvajismo al separarlo de la civilización. Pero, además, para que el Derecho responda al salvajismo, ese salvajismo debe mantenerse más que extensivo con él. Estos «lazos extraños» tendrán que ser explorados más adelante (cfr. Hofstadter, 1980: capt. XX).

JIANG QING, VIUDA DE MAO¹ *Una furia hecha de gritos**

Hercilia López
Universidad Central de Venezuela

Resumen

En este trabajo se intenta develar el perfil de un personaje femenino fundamental en la historia del siglo XX, lleno de atractivos de todo tipo, sugerente y atormentante, heroico y vil, pero, sobre todo, humano, que tiene una enorme significación tanto para el estudio del periodo histórico que va del triunfo de la Revolución China hasta la muerte de Mao Zedong (su líder máximo), como para el análisis de una personalidad que, atormentada por el poder y la venganza, concluye su vida destruida y de forma trágica.

Palabras clave: Personalidad. Miseria. Tormento. Venganza. Poder. Revolución.

JIANG QING, WIDOW OF MAO *A Fury made of Cries*

Abstract

In this paper is attempted to reveal the profile of a fundamental feminine personage in the history of the XX century, being the same full of all type of charms, suggesting and anxious, heroic and vile, but, above all human, that have a very great meaning both in the study of the historical period starting with the victory of the China Revolution and until the death of Mao Zedong

¹*Ponencia pronunciada en el Ciclo de Charlas La Mujer en la Historia que coordina el Grupo Investigador Logos: Filosofía Derecho y Sociedad. Centro de Investigaciones Jurídicas. Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas. Universidad de los Andes.*

** El presente texto fue escrito en septiembre de 1986 como trabajo final del Seminario Crítica e Investigación Literaria que dictó el psicoanalista y escritor Rafael Cordero en Caracas, en la Escuela de Letras de la Universidad Central de Venezuela y revisado en septiembre de 1996 después de un injustificado pero sano olvido de 10 años.*

(its principal leader), as well as the analysis of a personality that tormented by the power and the revenge, concludes her life destroyed and in a tragic way.

Key Words: Personality. Misery. Torment. Revenge. Power. Revolution

En 1981 fue editado en Francia, por la editorial Agency Star, el libro “L’Emperatrice Rouge”, escrito por la periodista francesa François d’Eaubonne. Su versión en español fue publicada por Editorial Bruguera en 1982. La lectura de esta versión fue el motivo mayor para escribir este trabajo el cual intenta acercarse a un personaje femenino fundamental en la historia del siglo XX, lleno de atractivos de todo tipo sugerente y atormentante, heroico y vil, pero, sobre todo, humano, que tiene una enorme significación tanto en el estudio del periodo histórico, que va del triunfo de la Revolución China hasta la muerte de Mao Zedong, su líder máximo, como en el análisis de una personalidad que atormentada por el poder y la venganza concluye su vida destruida y de forma trágica.

Los diez años transcurridos desde la escritura de este texto han sido válidos para una nueva mirada sobre él y para observar la historia reciente de la China post Mao Zedong, época que concluye con el juicio en 1981 de la famosa Banda de los Cuatro y con la condena a muerte de Jiang Qing, viuda de Mao. Esta sentencia a muerte fue conmutada por prisión perpetua en 1983 y por arresto domiciliario en 1989.

En Mayo de 1991 Jiang Qing, de 77 años, se suicida, cometiendo su última acto de rebelión. Un breve aviso fúnebre en la última página de la prensa oficial de Beijing, anunció su muerte y mostró con ello la decisión del gobierno chino de “borrarla de la historia”. Su participación directa entre 1962 y 1976 en la concepción y puesta en práctica de la siniestra Revolución Cultural, le hicieron ganar a Jiang Qing el repudio, el odio y el inmenso terror del pueblo chino, hasta hoy atormentado por los recuerdos que dejó en la memoria ese periodo tan cruel y bochornoso de su historia del cual fue Jiang Qing, entre otros, fue ideóloga y ejecutante.

1. El personaje

Después de muerto Mao Zedong, artífice y responsable de una de las revoluciones más completas y grandes que ha dado la historia de la humanidad, no sólo concluye una etapa de cambios profundos en la República China sino que se inicia un proceso interno de ajustes socio-económicos que reflejan la transformación protagonizada por la sociedad china gracias a la guerra librada por el pueblo chino y sus líderes desde los años 20 hasta el triunfo de la Revolución en 1949. A esta guerra de tantos años se fueron uniendo al Ejército Rojo miles de chinos. Dejando toda su vida atrás, se comprometieron con Mao a sacar a China del atrasado feudalismo causante de su miseria y humillación. Entre esa multitud de hombres y mujeres valientes, se encontraba Lang Ping, Manzana Azul, joven actriz de teatro, liberal y arriesgada, quien sería en un futuro la tercera esposa de Mao Zedong, el Dragón Rojo del Imperio Chino y una de las personalidades más influyentes en la esfera política de la revolución china.

Si bien este trabajo está basado en la personalidad de Jiang Qing y, por consiguiente, la atención recaerá sobre ella, es necesario reconocer la importancia del contexto histórico dentro del cual este personaje vivió y los procesos sociales tan profundos que sufrió China en este siglo, generadores de uno de los cambios políticos más relevantes en la historia de una nación. El concepto de la Nueva China es contundente y rigurosamente verdadero y el chino de hoy puede dar muestra de ello.

Para hablar de Jiang Qing debemos inevitablemente tomar en cuenta las transformaciones de todo orden que su sociedad ha sufrido, aún a pesar de la incomprensible lentitud con que actualmente avanza en lo político.

Intento entrar en algunas consideraciones psicológicas sobre la personalidad de Jiang Qing tomando como marco de referencia y análisis el texto en español de “La Emperatriz Roja” de d’Eaubonne.

En 1980 François d’Eaubonne, periodista francesa en Beijing, logra un permiso del gobierno chino para hacer llegar un grabador y varias cintas a

Jiang Qing, prisionera desde 1976 (año de la muerte de Mao), por traición a la patria, para que, en la soledad de su celda, relate los hechos más resaltantes de su vida personal y política.

Las fechas de estas grabaciones son de noviembre y diciembre de 1980, las cuales coinciden con el periodo de espera que se dio el tribunal de justicia chino para dictar sentencia sobre Jiang Qing y su “Banda de los Cuatro”. El 25 de enero de 1981, luego de un histórico juicio donde la viuda del presidente Mao adoptó siempre una actitud desafiante, gritando a jueces, fiscales y testigos, Jiang Qing es acusada de crímenes a la patria y sentenciada a muerte. Su relato es pues narrado mientras esperaba el veredicto.

*“Que tengan cuidado! Aprieto las mandíbulas y esta celda se convierte en gruta de loba.
Fui, soy, ser de deseo...” (p.38).*

En *La Emperatriz Roja* se lee la interpretación que hace Jiang Qing de su propia vida y de los acontecimientos históricos que le tocó vivir. Ella cuenta las experiencias personales que marcaron su carácter y decidieron su violenta forma de enfrentar la vida. El relato, ordenado y transcrito por la periodista, logra mantener bastante clara la forma de literatura oral de la que hizo uso Jiang Qing. Asombra, como lo hace toda realización china, por la diferente lógica, las distintas imágenes y entendimiento de las cosas que los chinos tienen con respecto a nosotros, el mundo occidental. El libro es un testimonio impresionante sobre una personalidad enferma de venganza y ávida del poder necesario para consumarla. Es, sobre todo, un manifiesto —en boca de una mujer y su especial patología— de la profunda fuerza expresiva del pensamiento chino y su cultura, y de la complejidad histórica de esta milenaria sociedad que entra al siglo XX como La Nueva China.

Intentamos entrar en algunas consideraciones psicológicas de la personalidad de Jiang Qing en la creencia de que siempre la psique de una persona ofrece variada y suficiente información a través de su discurso. En este caso, al narrar su historia, Jiang Qing se convierte en un recipiente lleno de

ricos símbolos e imágenes que nos conectan con su inconsciente y que abren paso a la manifestación de una patología individual. De sus propias metáforas, de sus propios principios morales e ideológicos, tomamos el enorme material que nos ofrece para tratar de entender su extremista actuación dentro de la escena política china.

No ha sido más que nuestra intuición la que nos ha llevado a escoger el atropellante testimonio de esta mujer que manifiesta “lo femenino” en forma tan peligrosa, destructiva y vengativa. Estamos conscientes de la importancia que tiene la mujer como regeneradora y reorientadora de los destinos de la existencia humana y entendemos también que las mujeres libramos una batalla interior, y cada día más pública, para transformar la imagen de inferioridad, sumisión y dependencia que nos ha legado la historia —y que siempre nos ha acompañado voluntaria o involuntariamente— por una nueva y refrescante visión que nos devuelva nuestra dignidad y nos reconozca como presencia activa e indispensable en los procesos de todo orden que vive la humanidad en la actualidad. Pero, debemos reconocer que Jiang Qing es un extremo de lo femenino. Ella nos recuerda el peligro del tan obsesivo fundamentalismo, el riesgo de llegar a volvernos locas y crueles en ese cambio que pedimos que haga la humanidad con respecto a la mujer.

La extremista Jiang Qing es una luz de alarma, una llamada a la prudencia, a la conciencia y a la reflexión. Plantea el conflicto y su contradicción, la claridad y la oscuridad que se mueven por dentro. Es la venganza de lo femenino vengando la injusticia masculina de los siglos, la venganza femenina usando las mismas armas con la que han sido ultrajados su espacio vital, su sensibilidad y su inteligencia. Es, al mismo tiempo, el deseo y el miedo de la libertad, el rechazo y el apego a la sumisión. Porque Jiang Qing responde a la rabia de sentirse manipulada, desplazada, violentada, desarmada con una «*furia que (la) castiga y (la) castra*» .

2. La celda (Prisión)

“Alzo la cabeza. Aquí está... aquí están las ruedas del carro de mi destino”.

Jiang Qing tuvo la ambición de ser emperatriz de China. En sus últimos años, sin corona ni emperador, sin súbditos, vivió atrapada por una prisión próxima a la “Ciudad Prohibida” (Ciudad Imperial). Su vida de prisionera fue el más real testimonio de una verdad cercana que tambaleó al más grande, antiguo y poblado estado de la tierra. Dice Octavio Paz en *Tiempo Nublado* (Seis Barral, pág. 114), que China es China desde hace tres mil años y que jamás —en ese tiempo— ha dejado de ser un estado. La osadía de Jiang Qing no sólo fue grande y exuberante sino también histórica (la historia de China es larga, compleja, y las mujeres han tenido subterránea y públicamente un rol muy importante dentro de ella):

“Tenemos nuestras amazonas, ya en el pasado rechazaron el veredicto y fueron cantadas por los más célebres poetas”
(p.12).

Pero desde 1976, año de su detención, Jiang Qing espera su muerte y la desea próxima. El destino le ha impuesto su condena: cadena perpetua por pena de muerte. Desde ese cuadrado, limpio y vacío, “mi buena celda”, ha dicho (p. 205), encuentra día a día una mayor tranquilidad. Cuida de su celda como si fuera el único lugar que posee en el mundo, allí dentro se siente protegida y por eso descansa como jamás antes lo había hecho. La “vieja mujer sabia” puede acudir por vez primera en su ayuda y Jiang Qing, la deja estar con ella para recibir sus consejos con paciencia y atención. Su cuerpo, que había sido golpeado desde su niñez, encuentra en la prisión todo el tiempo para recuperarse y comenzar a dar muestras de salud. La frustrada emperatriz lo ayuda con ejercicios matutinos de Tai-ch'í-chuan y con la dieta de arroz, soya y té, a la que estaba obligada en prisión. Supera de este insólito modo sus enfermedades de infancia y juventud y es posible que allí, a los 66 años, haya vuelto al placer por Hollywood y Greta Garbo y sustituido a la Reina Cristina de Suecia por María Estuardo de Escocia, interpretada por Vanessa Redgrave. De esta manera se identifica con la reina escocesa prisionera en la torre.

La rueda incansable que acorrala a Jiang Qing se ha detenido y sólo seguirá rodando dentro de ella, con paciencia y sin ninguna prisa. El mundo ha

dejado de aprisionarla, y atrapada en su celda, sus deseos de liberación han terminado. Todo comienza a suavizarse poco a poco y de otro modo en ella. El pasado, que ha perdido para Jiang Qing toda certeza y validez, comparte la fragilidad del presente que ahora vive en ella como lo único real y verdadero, aunque lo sea sólo para sí misma. Enclaustrada y solitaria, siente el tiempo pasar en su diminuta y fría celda que la mantiene alejada de Pekín, “La Paz Celeste”.

Pienso en ella desde mí. Imagino a mi emperatriz sin reino, anulada y encerrada. ¿Qué pasó? ¿Cómo lograr entender que una personalidad tan fuerte y decidida como la suya, con tanta pasión por el poder, se derrumbe una vez alcanzado el éxito? ¿Qué éxito? ¿Qué arrebató del deseo o cuál convicción oculta le otorgó la razón y la poseyó para convertirla en la furia vengadora, castigadora y juez de su propio pueblo? ¿Qué vengaba y por qué castigaba?. “Nada es culpa mía, nada” (p. 248). Pero, ¿culpa de quién, Jiang Qing? ¿de qué? Aún en su celda infinita, vacía y laberíntica, defiende su condición de mujer, denuncia su sumisión histórica y nos recuerda aquello que hace que las culpas recaigan sobre ella y no sobre “él”:

“En este país patriarcal, mi hendidura sexual fue la grieta de mi coraza” (p.38).

Para los chinos, es más simple: hay mujeres buenas y malas, y Jiang Qing era una mujer mala (puede verse en Ross Terrilí, Madame Mao. J. Vergara Editor, Buenos Aires, 1984, p. 10).

Y es que entre el Emperador y la Emperatriz lo normal es que si se trata de culpas estas recaigan sobre ella, quizás porque, como lo descubrió Freud en sus pacientes “las mujeres se consideran perjudicadas por la naturaleza, relegadas a un segundo término” (*Psicoanálisis Aplicado*, Alianza, p.37). A esto agregamos que la mujer ha internalizado su sentimiento de inferioridad con respecto al hombre a tal punto que hace responsable a la naturaleza de su complejo, lo que demuestra la dificultad que ella tiene para superar el problema de su sumisión al hombre. En Jiang Qing se hace bastante

evidente la forma como ella fue afectada por este conflicto. Es indudable que tuvo una fuerte conciencia del rol de “segunda” y de “la otra” a las que su cultura obligaba. Es por ese deseo de ser libre que “la furia” se apodera de ella (recordemos que las furias de la mitología antigua eran figuras de la noche que vengaban y hacían justicia a las mujeres que eran atropelladas y ofendidas).

“Una mujer sabe que si su lugar sobre la tierra es el que es, al poder del hombre se lo debe” (p. 71).

Esta frase tan dura y definitiva nos muestra de qué manera Jiang Qing ha interpretado lo que para la filosofía china es la justa relación entre lo masculino y lo femenino. En *El Libro de las Mutaciones I Ching* aparece definido el principio Yin, o femenino como “lo receptivo, lo blando, lo pasivo, lo abierto, lo femenino.. su calidad es la entrega ferviente... está bajo la guía del Yang (principio masculino), recibe su estímulo” (esto lo dice el segundo hexagrama del I Ching).

Jiang Qing desde muy niña se acostumbró al atropello del cual es víctima la mujer cuando no acepta ser sumisa, obediente y entregada al hombre. Encuentra demasiado injusto delimitar las cualidades femeninas y masculinas si en tal reglamentación la balanza se inclina a darle el derecho al hombre sobre la mujer:

“Haber encarnado la Nora de Ibsen había hecho que me eligieran para algunos papeles de mujer “nueva”, en los que yo le decía las cuatro verdades al Yang” (p. 35).

Una jovencita china que se revela frente al poder de lo masculino en los años veinte es casi imposible de pensar. Tan imposible como llamarse “Manzana azul” para cometer la osadía de convertirse en actriz de teatro y cine en el Shanghai de los años treinta. Más adelante, cuando Jiang Qing se une a la lucha popular liderizada por Mao, adoptará el nuevo apodo de “Afluente azul” y será esta, la camarada “Afluente Azul”, la que logra convertirse en la tercera esposa del Zhuxi Mao y quien pague más adelante por la ambi-

ción de querer ser la Nora de Casa de Muñecas en China y la Reina Cristina del imperio:

“Casa de Muñecas y las obras de Lenin fueron mi verdadero despertar” (p.25)... “por la noche tomo el candelabro y voy de una habitación a otra como lo hizo la Garbo en La Reina Cristina (p.244).

Pero analicemos ahora si fue necesario llegar hasta el extremo de competir con Mao y pretender gobernar detrás de él para reivindicar al débil Yin frente al poderoso Yang, y lograr con esto la igualdad de condiciones de los dos sexos. Veamos si detrás de toda esa lucha por alcanzar la libertad individual, intelectual y sexual, se encuentran en Jiang Qing sentimientos que nos expliquen, en una forma más profunda, su exceso de ambición y, lo que es más grave, su impresionante sed de venganza (la cual alcanzó al propio pueblo chino, o sea, a sus mil trescientos millones de habitantes). Porque recordemos que Jiang Qing logró obtener un poder tan grande en China que muchos de sus planes políticos lograron ejecutarse durante el gobierno de Mao. Y finalmente, veamos si Jiang Qing llegó a disponer de China para lograr sus propósitos de poder o si, al contrario, lo hizo convencida de que su país debía recuperar, entender y valorar el camino de salvación que “el padre Mao” había encontrado para ellos, por lo cual se empeñó en hacer de los chinos un solo chino, del pensamiento de Mao un solo pensamiento y de la revolución cultural un único concepto de vida humana:

“Desesperados al verme prohibir todo aquello a lo que se aferraban en su nostalgia por el pasado, se apartaban cada vez mas del “pensamiento maozedong” (p.180).

La mentalidad virginal no admite pluralidad de la naturaleza humana, está convencida de que existe una sola vía, una sola verdad, un solo poder en el mundo. Es quizás debido a este purismo excesivo que podemos imaginar a Jiang Qing en prisión, aceptando su destino sin quebrantar su moral, entendiendo el papel de víctima que le tocó jugar en la historia e insistiendo en la

importancia de sus reformas políticas y sociales: “¡Tenemos razón al rebelarnos!”[#] gritó Jiang Qing cuando oyó su sentencia a cadena perpetua:

“...no dejo de gritar, frenándome los pies, aferrándome mientras tiran de mí. Exhalo y exalto tu alma, Dragón rojo, en medio de este clamor en el que mi voz ha recuperado su fuerza y su juventud...” (p.258).

3. El pasivo Yin se enfrenta con el Dragón Rojo

“Liberadme, jueces inmundos. Liberadme de mi propio veredicto. La verdadera víctima soy yo, esposa de Mao” (p.249 y 251).

En el relato de Jiang Qing continuamente encontramos dos elementos simbólicos a los cuales ella acude para justificar su conducta y expresar su malestar anímico. Son el *bambú* y la *rueda*. En cuanto al bambú lo describe como “un relámpago blanco, cegador, resplandor pálido. Un gran rayo que crispa y ciega” (p.11). De la rueda dice: “Mi padre me acorralaba aún más de prisa que una rueda. Rueda de madera en el suelo (...) pulida bajo el agua, saltarines instrumentos de tortura” (p.12).

Las primeras referencias a la rueda y el bambú las hace Jiang Qing cuando evoca su infancia con imágenes de contenidos bastante claros con relación a lo que estos objetos significaron en su vida. Un ejemplo es el recuerdo que ella tiene de su nacimiento, donde se muestra la violencia de la cual se sintió objeto. Jiang Qing describe ese momento como una acto de brutalidad sobre su cuerpo (el primer objeto de violencia):

“Según la costumbre, aún húmeda por el caparazón que me alimentó, me colocaron en el suelo durante doce horas por ser una chica consagrada al Yin, a lo que es bajo, pasivo, frío” (p.12).

[#] *Consigna de la revolución cultural*. p. 258

Esta manera —incomprensible para nosotros— de consagrar a la hembra recién nacida a la tierra receptiva —costumbre que obligaba a la familia a colocar a la pequeñita en el suelo y dejarla allí en contacto con la tierra húmeda por espacio de doce horas— se constituyó para Jiang Qing en el primer acto violento ejercido sobre ella en su periodo de infancia y adolescencia lo cual le costaría una debilidad orgánica permanente, una tuberculosis y un cáncer prematuro. Esto es tan cierto que se dice que los primeros veinte años al lado de Mao, Jiang Qing los pasó en buena parte en cama, en hospitales y en tratamientos muy dolorosos para curarla de su diversas enfermedades, entre las cuales estaba el cáncer.

En su estudio sobre la personalidad de Leonardo Da Vinci, Freud nos dice que los recuerdos infantiles evocados mucho tiempo después «aparecen deformados, falseados y puestos al servicio de tendencias ulteriores, de manera que no resultan estrictamente diferenciables de la fantasía» (*Psicoanálisis del Arte*, Alianza, p. 25). No sabemos en qué momento de su vida Jiang Qing hace la versión del recuerdo de su nacimiento para convertirlo en un acto sádico y animal. En todo caso, sabemos que, por un lado, la cultura china parte de los principios de oposición Yin y Yang y que determina por medio de ellos las distintas cualidades de la naturaleza masculina y femenina. Por esta razón han existido en China costumbres sociales y religiosas que enseñan a los chinos a mantener bien marcadas estas diferencias, ya sean o no conscientes de ello. Es de suponer entonces que recibir a una criatura Yin haciendo uso de la costumbre de dejarla desnuda en contacto con la tierra a la cual pertenece por tradición, es un acto de agradecimiento, o de reconocimiento a la vida y sus leyes cósmicas. Sin embargo, observamos cómo para Jiang Qing la interpretación de este rito de nacimiento es muy distinta. Ella lo convierte en un acto de vejación a la mujer:

“Ese sexo odiado que me dio la vida para trasformarla en este Infierno de rueda y bambú” (p. 13).

O lo que es más claro, el infierno lo gana por el hecho de haber sido mujer. Ahora bien, debemos tomar en cuenta que seguramente el bautizo de Jiang

Qing debió de ser realizado en condiciones bastante primitivas, en cuanto su familia, que era de gran pobreza, vivía en un pueblo de la provincia de Schandong, al borde del Mar Amarillo, como sirvientes de una de las familias de la aristocracia local. Y es probable que las tradiciones se cumplieran sin tomar en cuenta las condiciones humanas, ambientales, sanitarias, etc.

Si esto es así, está bastante claro que dejar desnuda a una recién nacida en el suelo frío por doce largas horas llega a ser, aún sin ser reconocido, un acto de absoluta violencia contra un organismo que comienza a luchar por vivir. Imaginemos a ese cuerpecito que viene de estar protegido por el calor del vientre materno en contacto directo con un suelo frío. Sabemos que el frío aplicado tan directamente y por tanto tiempo sobre el cuerpo le quita al organismo su energía vital (el Ki de los chinos) y lo expone a cualquier enfermedad. Por dar un ejemplo, se ha comprobado que el yeso usado para curar fracturas o desviaciones óseas debilita a tal punto la parte enyesada que se recomienda que una vez que la zona enferma quede libre del yeso se tomen todas las precauciones para evitar que vuelva a dañarse, y esto es porque la zona ha estado sometida a la inacción y a la frialdad del yeso durante el tiempo de tratamiento, es decir, ha permanecido sin calor ni energía. Esta sensación del frío dentro de su cuerpo llegó a atormentar a Jiang Qing toda su vida:

“Odio al frío como un enemigo personal, por ello el tratamiento de refrigeración que me aplicaron en Moscú me fue imposible de soportar” (p.173).

Este primer frío unido a los fríos de la miseria que debió pasar en su infancia y su juventud (“mientras mis dientes castañeaban bajo mi manta raída” p.22) fueron interpretados por Jiang Qing como una humillación a la mujer:

“La civilización, la historia, la cultura, los reinados, las guerras, ... ¿ con qué podría identificarse en 1928 una pequeña campesina china muerta de hambre? No sólo como pueblo o como pobre, sino como mujer criatura del Yin?” (p.22).

Predispuesta en cuanto a la subestimación sexual y social que le dispensaba a las mujeres su cultura, Jiang Qing reclama: Mi madre había olvidado la diarrea que eso me costó. (p. 12). Esta frase es un reclamo a la madre por su sumisión a las reglas. ¿Por qué no pudo prever las consecuencias que aquellas le traerían a la salud de su hija?

El inicio de Jiang Qing en este mundo fue intensamente doloroso y sin lugar a dudas traumático. Fue para ella un atentado contra su Individualidad (el rito colectivo por encima de la integridad del individuo) y contra su cuerpo femenino (a la mujer se la entrega al Yin).

A este recuerdo se le une otro más delicado y complejo: el padre de Jiang Qing, carpintero, especialista en construir ruedas —de allí la *rueda* de sus sueños— ejercía el rol de padre Yang con gran severidad y violencia. Maltrataba físicamente, tanto a su hija como a su esposa, con varas de bambú “los relámpagos blancos cegadores”. Imponía su poder de varón atropellando física y moralmente a sus mujeres: “El bambú cruje, crujen los golpes relámpagos. Blanco. Rojo”. (p. 12). El testimonio que ofrece Jiang Qing de estos maltratos en su relato evidencia la forma tan rencorosa con que ella vivió esa vergonzosa etapa de su vida, en la cual la relación con el padre se definió como víctima y verdugo. Aún en su celda y a los 66 años llega a confesar:

“En mis sueños, pesadillas de la nubilidad, sueños de agotamiento junto a Mao, mi padre me acorrala aún más de prisa que una rueda” (p. 12).

Jiang Qing aprendió con su padre el ejercicio del poder del hombre sobre la mujer, el dominio del padre sobre la hija, del señor sobre la súbdita del esposo sobre la esposa, que su cultura imponía. Pero la personalidad de Jiang Qing se rebela desde muy niña frente a esta arbitrariedad de lo masculino. Y con la rebeldía queremos completar este recuerdo de infancia que llegó a ser tan determinante en la actuación política de “Afluente Azul”, la mujer de Mao. Ella reconoce que su padre “era un psicópata” (p. 20) al que “la miseria había convertido en un perro rabioso” (p. 14).

Nos cuenta Jiang Qing que un día siendo niña, durante la famosa Fiesta de los Faroles que se celebra en toda China, trata de defender a su madre que era golpeada, como tantas otras veces por su padre, pero en esa ocasión la madre, cansada de tanto maltrato, decide dejar al marido: “Me ató a su espalda con unas cintas, como un cesto o una vasija y abandonó a mi padre para siempre” (p. 20). No es difícil imaginar los terribles momentos que debieron vivir de allí en adelante la madre con su hija. Jiang Qing relata que estuvo tan mal alimentada que “mi sistema digestivo, deteriorado ya por el rito de acostar a una recién nacida sobre la tierra desnuda, ha sufrido las consecuencias hasta la madurez” (p. 20). Este será el tiempo en que Jiang Qing debe enfrentarse a la vida y defenderse como sea posible de la miseria y sus fantasmas. Sólo que para ella fue una cuestión no sólo de subsistencia, como lo fue para su madre, sino de independencia y de liberación: “frente al bambú y la rueda quise la libertad, y ésta solo pasaba por el camino del poder” (p. 14). Necesitaba ser libre y superar con la libertad su destino histórico. Todo menos aceptar una vida sometida a la familia y la pobreza. Para lograr esto debió desterrar de su imaginación infantil a los fantasmas y dragones “que en cuanto llegué al poder me apresuré a expulsar de la escena china” (p. 20).

Aquí ya vemos cómo, para no hundirse, Jiang Qing comienza por impedir que la dominen las debilidades propias del Yin. Pero aun cuando se cubrió con una armazón de guerrera invencible, las cicatrices de las humillaciones recibidas en su infancia quedaron marcadas en su cuerpo, convirtiéndolo en el punto débil y enfermo al cual poco pudo fortalecer o recuperar sino sólo mantener a duras penas.

Únicamente el *Dragón Rojo*, Mao Zedong el “el padre” de la Nueva China, el gran dragón que asumió para sí los miedos y las fantasías de su pueblo, pudo ser elegido por Jiang Qing para alcanzar el poder y lograr vencer de esa manera sus propios temores, asegurarse su independencia y vengar la injusticia de los sexos: “Inclinada ante su sombra maciza esperé la hora” (p. 88). Pero Jiang Qing, que acepta vivir bajo la sombra de Mao hasta la preparación y puesta en marcha de la Revolución Cultural en 1963, sacrifi-

ca su posible reivindicación como ser Yin, bajo y servil, para competir con el poder Yang y usarlo como medio de venganza. “...puedo cometer injusticias, pues se han cometido conmigo. ..la vida me debe una compensación” dijo Freud con respecto a Ricardo III de Shakespeare.

De esta manera Jiang Qing garantiza un futuro de libertad y se propone ser la emperatriz detrás del emperador y hace de él el Yang más severo y cruel de todos al proponerle a Mao la aventura de la Revolución Cultural, en la cual Jiang Qing toma el poder en sus manos y comienza poco a poco, paso a paso, cabeza a cabeza su apasionada venganza: “seré como el mármol, no habrá nadie que acabe con mi resistencia” (p. 37). Desde esta perspectiva el *animus* negativo de Jiang Qing la posee y, en consecuencia, debilita su sensibilidad femenina. Esta dura severidad la llevó a tomar una inflexible e impositiva postura consigo misma y con los demás.

Esther Harding, analista jungiana, dice que “el padre da al *animus* de su hija convicciones indiscutibles, verdaderas”. Atrapada dentro de la imagen de su padre, Jiang Qing comienza una enfermiza lucha por el poder, llena de maniobras y actos despóticos que muestran una infrenable proyección de autocastigo:

“... adopté el traje tubular de cuello recto y el pantalón de la misma tela gris, que, junto a la gorra, se convertirían en mi uniforme durante los años venideros” (p. 155).

Jiang Qing sabía por su propia experiencia que el poder se ejerce a expensas del pueblo. Ella lo sabe bien, pues nació pobre y mujer a un mismo tiempo y supo sufrir las consecuencias que trae esa doble condición. Sí ella dio el paso de la rebeldía en contra de este orden y aspiró al poder para alcanzar la libertad deseada, no pudo, sin embargo, dar el segundo paso para su verdadera independencia, aquél que se obtiene concientizando el trauma y la vergüenza a través de una superación de los injustos valores de dominación del fuerte sobre el débil, o dicho mejor, liberando a los verdaderos fantasmas sin intentar eliminarlos, sino cambiándolos por otros me-

nos malignos que aquellos que conoció en la infancia. Pero Jiang Qing fue en esto drástica y definitiva:

“...para ser a un mismo tiempo mujer y libre había que estar muerta. O ser emperatriz. Yo quise vivir” (p. 72).

De esta heroica forma “Afluente Azul” elimina a Jiang Qing para siempre, aquella pobre jovencita china que castañeaba los dientes de frío en un cuarto inmundo de Shanghai o de Beijing. Una mujer de deseo subyugada por el gran Yang de su cultura, desatento y temeroso del pequeño Yin que encuentra en el poder una vía única para defenderse y atacar en revancha. Convencida (su padre la convenció) de que la vida es de los fuertes, ella está dispuesta a ser uno de ellos.

Dice Foucault que en la prisión el poder se manifiesta en sus dimensiones más excesivas y se justifica moralmente. Jiang Qing lo sabe bien, por eso actuó sin piedad con sus enemigos, políticos y personales, incluyendo a Teng Hsia-ping, a quien humilló en forma vil durante la revolución cultural. Luego, recluida en prisión, hasta su muerte, sola y mujer al fin y como siempre, pudo recibir de la “justicia” un castigo, a pesar de que, al final, logró burlarlo quitándose la vida.

ALGUNAS IDEAS PARA LA REFORMA DE NUESTRA UNIVERSIDAD

Margarita Belandria
Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas
Departamento de Metodología
y Filosofía del Derecho
belan@ula.ve

Una revista de filosofía práctica, además de las temáticas que le son propias, debe contener reflexiones que miren a la vida misma de nuestras realidades cotidianas, y contribuyan activa y efectivamente al mejoramiento y rescate de la verdadera *esencia universitaria*, cuya misión primordial no es otra que la de orientar, por medio de la educación y el buen ejemplo, la vida cultural del país.

La Universidad, como expresión de los más elevados valores de la humanidad, tiene como esencia la muy especialísima función de ser paradigma de la sociedad. Y así lo ratifica la misma Ley de Universidades: ... *Las Universidades deben ejercer una función rectora en la educación, la cultura y la ciencia*".

Pero la universidad actual anda al garete; está en crisis, con la agravante de no tener una lúcida conciencia de esa crisis. A causa de ello ha invertido su función. En vez de orientar la vida del país —y a pesar de los esfuerzos de universitarios probos— reproduce estrepitosamente las formas de vida de un país azotado por los vicios y la voracidad de su dirigencia política: La actividad electorera, el clientelismo, la burocracia, la corrupción, la mala educación, la picardía, el lenguaje procaz, la chabacanería, la persecución, la extorsión, el chantaje, la irresponsabilidad, la masificación (resultado de la ristra de calamidades que estamos enumerando, de recortes presupuestarios y de una errónea interpretación de la educación democrática), etc., se han “institucionalizado” en la vida universitaria en abierta conspiración contra el *trabajo intelectual*, trayendo como resultado la banalización de

los estudios universitarios, lo cual se traduce en un afán de obtener y otorgar la mayor cantidad de títulos en el menor tiempo posible y con el menor esfuerzo posible.

La crisis institucional que vivimos, el calamitoso estado en que ha caído la Universidad en estos últimos años¹, nos invitan a una meditada reflexión: a examinar lo que hay, a conservar lo bueno y a erradicar el pragmatismo avasallante, los vicios, los desórdenes de toda índole que abierta o subrepticamente se han venido instalando en el seno de nuestra institución, desplazando su verdadera naturaleza.

En ejercicio de su Autonomía es imperativo que la Universidad inicie desde adentro su propia reforma para que pueda garantizar la realización de los fines que le son propios. Pues la Universidad cumple uno de los fines superiores del Estado y por ello está subordinada únicamente a la Constitución y a las leyes congruentes con las normas constitucionales, y nunca al libre parecer de quienes dirigen ya sea al país o a la Universidad misma. Y el Gobierno (que no es el Estado —como suele pensarse— sino uno de los elementos del Estado subordinado a los superiores principios éste), tiene como obligación primordial proveerla de los recursos necesarios para los propósitos de ésta, pues en la *autonomía universitaria* no tiene cabida la consabida consigna de que “quien solicita protección estipula obediencia”.

La autonomía universitaria ha sido con frecuencia mal entendida, distorsionados sus principios, pero sobre todo, interna e impunemente violada. Se suele creer que “autonomía” es sinónimo de libertinaje y anomia.

Por una nueva y auténtica Universidad, organizada de tal manera que pueda desplegar su elevada misión y, en consecuencia, destierre definitivamente la *impunidad*, y promueva y garantice una *educación de calidad*, proponemos la apertura de una discusión orientada a fijar las bases de su reforma, donde, entre otros, se tomen en consideración los siguientes aspectos:

Descubrir e idear métodos genuinamente académicos para rediseñar la estructura de la Institución y la selección de sus autoridades, que permitan erradicar la tan repudiable actividad electorera que se fue instalando en la Universidad; imitación de los procedimientos usados por los que conciben a la Universidad como un negocio suculento². En tal sentido, el número de autoridades debe ser reducido razonablemente y los Consejos de Facultad deben ser eliminados.

Puesto que lo específico de la Universidad es *el trabajo intelectual* para la búsqueda del conocimiento y, a través de éste, la formación de ciudadanos aptos para la realización de la justicia y la mayor clase de bienes, éste debe ser el criterio rector que ha de presidir todas sus actividades, y la regla única que ha de prevalecer en el quehacer de cada uno de sus miembros en lo relativo a títulos, ascensos, premios, cargos, etc. Por tal razón se hace necesario establecer criterios inconfundibles para: a) Diferenciar entre el trabajo intelectual y el trabajo administrativo, b) Eliminar la absurda distinción entre “docente” e “investigador”. ¿Se puede ser docente sin investigar? Por su parte, la investigación no es una diligencia para la vanidad y la hartura intelectual sino que la misma debe hacerse en función de la búsqueda del conocimiento, de la verdad, del cultivo personal y de la docencia, a fin de que ésta pueda llegar a ser una actividad fecunda. c) Establecer una normativa rigurosa para el ingreso y permanencia de los profesores y estudiantes.

Los cargos académicos de dirección universitaria deben ser provistos tomando en consideración únicamente los *méritos*: “la calidad del trabajo intelectual” de sus aspirantes, cuyas credenciales sean obtenidas legítimamente. Los aspirantes seleccionados deben ser, justamente, los que posean las más altas credenciales éticas y académicas, pero sobre todo, que éstas últimas sean legítimas. Deben tener, pues, una limpia y reconocida trayectoria académica. Pues es un irrespeto a la Academia estar subordinada a funcionarios cuya condición moral e intelectual es dudosa.

Asimismo, los aspirantes a los cargos anteriormente señalados deben ser elegidos por sus pares. Es decir, por aquellos profesores con credenciales

similares. ¿Por qué tienen que participar en su escogencia quienes no son profesores de la Universidad, o quienes siéndolo se limitan solamente a usufructuarla?

Los cargos estrictamente administrativos deben ser ejercidos, mediante concurso, por especialistas en el área de competencia. Los profesores que quieran ejercerlos deben concursar para el cargo, y por consiguiente, cambiar su condición laboral. Pues estos cargos son incompatibles con la delicada misión de enseñar, la cual requiere primordialmente de vocación, de tiempo para estudiar, para investigar y llegar a resultados en su investigación; tiempo para pensar no sólo sobre los conocimientos a impartir sino también acerca de cómo hacerlo; tiempo para preparar material didáctico, para crear y adecuar los planes de estudio a la realidad y a las exigencias actuales; tiempo para conocer a sus estudiantes y restablecer la necesaria relación alumno-profesor de vital importancia en el proceso educativo. Tiempo para el crecimiento espiritual y la creatividad en todas sus actividades.

Asimismo, no todos los que detenten cargos universitarios tienen que ser beneficiados con vehículos. La asignación de éstos debe quedar estrictamente restringida a aquellas autoridades de cuya muy especial actividad dependa el concierto de la vida universitaria.

De la misma manera, las “primas”, es decir, los pagos adicionales al sueldo por cargos de la índole que sean, deben ser eliminadas. Pues por muy nobles que sean esos oficios, es más que suficiente con la descarga docente de la cual gozan. Además, siempre cuentan con partidas para viáticos, pasajes, gastos de representación, etc. La eliminación de dichos emolumentos haría a tales cargos menos seductores, y con mayor probabilidad optarían a ellos sólo quienes pudieran ejercerlos eficazmente.

Uno de los factores que inciden en el deterioro de la Universidad es el flagelo de la masificación. De acuerdo a los más elementales derechos inherentes a la persona humana, todos tienen derecho al estudio. Pero ese

derecho no es absoluto: está restringido a la *vocación* y a las *aptitudes* de cada quien. El aspirante a estudiar en la Universidad, previo a su ingreso, debe demostrar esas dos cualidades: vocación y aptitudes. La vocación es una fuerza espiritual que inclina hacia un determinado saber. Todo saber, todo aprendizaje, humanístico, científico, tecnológico, etc., se obtiene por medio del lenguaje, en nuestro caso, a través de la lengua castellana. Naturalmente, una persona cuyo lenguaje sea deficiente prueba con ello que carece de ambas cualidades: de aptitudes y de vocación para una determinada carrera. Lamentablemente el título de bachiller ha dejado de ser una garantía de la aptitud y la calidad de los aspirantes a los estudios superiores. Una recta interpretación del concepto de *educación democrática* es la que deriva del concepto aristotélico de “justicia” (*dikaiosyne*), que consiste en tratar a los iguales como iguales y a los desiguales como desiguales. Sería contrario a dicho principio otorgar cupos a “bachilleres” que ignoran los más elementales rudimentos de la lengua castellana. El fracaso del bachillerato debe ser uno de los más urgentes problemas que la Universidad y el Ministerio de Educación deben abocarse a resolver.

La única forma de ingreso a la Universidad debe ser la presentación de la prueba de admisión o el *propedéutico*. En consecuencia, se deben eliminar las demás vías de ingreso, pues estas sólo han sido maniobras de la que hasta ahora se han valido algunas autoridades para ingresar familiares, amigos, acreedores, etc.

La disciplina y el respeto —de todos sus miembros— dentro del recinto universitario ameritan ser rescatados con urgentes y enérgicas medidas. Hay hechos que las autoridades deben investigar y castigar: estudiantes que reiteradamente lanzan morteros y bombas lacrimógenas en aulas y pasillos ¿De dónde las obtienen si estos artefactos son del uso exclusivo de los cuerpos policiales?. El orden y la disciplina son los pilares sobre los cuales se funda toda actividad humana de la que se espere un buen resultado. Más aún deben serlo en el proceso educativo. Ahora se estilan actos de bienvenida a los nuevos ingresantes: dan vergüenza y tristeza. En vez de mostrarles las creaciones artísticas de excelente calidad que produce la ULA (dan-

za, teatro, música, poesía, pintura, pantomimas, documentales, etc.), los reciben con grotescas pachangas étlicas que incluyen entretenimientos propios de otro nivel, es decir, más de lo mismo que la gente está cansada de ver y de oír en las calles, carreteras, etc. Ignoran que quien llega a la Universidad —se presume— va en busca de conocimiento, de cultivar el gusto, de mejorar su persona. La indisciplina estudiantil es consecuencia directa de los procesos políticos mediante los cuales se estructura la institución universitaria. Las autoridades lo permiten para no perder votos; los profesores también, o para no ser protestados; algunas para no perder su tierna fama pseudomaternal. Muchos profesores se ubican en uno de los dos extremos: o son auténticos verdugos o tienden a confundir los roles de padre-madre-profesor. Quienes intentan tomar sanas medidas disciplinarias son casi siempre denunciados y se hacen acreedores del desprecio general y hasta de apertura de expedientes.

Si queremos verdaderamente impartir una educación de calidad, se deben eliminar las aulas de grandes dimensiones con pupitres clavados en el piso que imposibilitan el trabajo creador. Tenemos que empezar por: a) Adecuar las aulas a la actividad de la enseñanza. Las mismas deben estar provistas de muebles reubicables, que permitan ser movilizadas de acuerdo a la actividad que se vaya a realizar, b) un número no mayor de 25 alumnos por sección; c) a los profesores se les debe asignar un máximo de tres secciones, de tal manera que puedan disponer de tiempo para el estudio, la investigación y su permanente formación intelectual.

La Universidad debe reforzar los estudios de pregrado para proporcionarle al país profesionales competentes. Asimismo, la Universidad debe orientar al Ministerio de Educación en la apertura de otras instituciones educativas que promuevan técnicos de buen nivel. El país necesita urgentemente técnicos capacitados en las distintas áreas de bienes y servicios, no chapuceros que por necesidad o por la razón que sea se atreven a hacer lo que no saben y nos convierten a todos en víctimas de su ignorancia. El país necesita buenos mecánicos, no adivinos; buenos cocineros, zapateros, panaderos, carpinteros, fontaneros, albañiles, etc., etc.

Las actuales autoridades que resultaron electas por sus justos méritos y por una inmensa necesidad de justicia de muchos universitarios, aparte de propiciar y llevar a cabo la reforma de la Universidad, deben abocarse inaplazablemente a *restablecer el orden infringido*. Los responsables de los fraudes cometidos contra la Universidad deben ser sancionados de conformidad con las leyes vigentes. Por ahí debe comenzar la Reforma: *atacando la impunidad*.

Para concluir, urge revisar exhaustivamente la antagónica escisión “ciencia- humanidades”, modelo que, entre otros muchos nocivos efectos (como el fracaso del bachillerato), ha desembocado en el desastre ecológico que tiene en peligro la vida del planeta. Al respecto, me permito citar el pensamiento esclarecedor de Albert Einstein: “...*un profesional sin formación humanística se parece más a un perro bien adiestrado que a un ser desarrollado integral y armoniosamente*”. La humanización de las carreras universitarias debe ser un hecho de primer orden. La Filosofía, la Historia, la Literatura, la Poesía, la Lógica y el Lenguaje deben ser los ejes centrales sobre los cuales deben discurrir los demás conocimientos. El profesional universitario debe ser por encima de todo una persona culta, es decir, una persona de alto relieve moral, intelectual y espiritual. Un acendrado sentido de la verdad, de la belleza, de la justicia, y un profundo conocimiento de la naturaleza humana han de ser la seña que oriente todos los actos de su vida profesional. —Un médico, por ejemplo, no puede ver a las personas como un conjunto desarticulado de mente, huesos, venas, vísceras y carne—. Todo profesional, mediante su formación universitaria, debe haber desarrollado la suficiente sensibilidad para ver por encima de su *cliente* al ser humano frágil, efímero y doliente.

Mérida, diciembre de 2000.

EL DEBER SER DE LA UNIVERSIDAD

Juan Mendiadua
Facultad de Ciencias
Universidad de los Andes

La Universidad es un producto histórico de la actividad humana. Con esto queremos significar que en su fundación y permanencia en el tiempo existieron y existen condicionantes históricos y culturales.

No existe, por tanto, una “esencia universitaria” fija e inmutable que permita referirse a ella para afirmar (con una intención normativa) cosas como “La universidad es...”» Desde luego que ese tipo de frases pueden utilizarse para describir la realidad de la Universidad. Pero cuando se utilizan con una intención normativa tendrían que ser substituidas por frases del tipo “la universidad debe ser...”, con lo cual queda explícitamente planteado que lo afirmado es el resultado de una opción realizada por el sujeto que afirma la frase.

El ser de la Universidad se puede modificar por dos vías: una de ellas, la más frecuentada, es por medio de las decisiones del día a día, tomadas sin la suficiente crítica y con visión inmediateista, algunas de ellas con buenas intenciones de remediar algunas aberraciones o de propiciar algunos cambios deseados por algún grupo de universitarios. Quienes así actúan olvidan, las más de las veces, que detrás de toda propuesta de estructura organizativa o de texto legal o de decisión sobre un problema, existe *necesariamente* (aunque no sea en forma explícita) una concepción determinada sobre la realidad, la sociedad, la universidad, el conocimiento, la justicia, el hombre, etc. La misma forma de acotar, definir, entender el problema está condicionada por esas concepciones filosóficas previas. En general, cuando éstas no han sido aceptadas en forma explícita críticamente consciente, ellas corresponderán a las de la ideología predominante en el ambiente social, político, cultural, económico en el que participa el indivi-

duo. Es ésta la vía que ha llevado primordialmente la Universidad a la situación actual, que muchos lamentamos. La otra vía pasa por definir el *deber ser* y luego por precisar cuáles son las decisiones a tomar, que permitan o favorezcan el tránsito del *ser* al *deber ser*.

En la actual situación universitaria, de profunda debilidad ética, y cuando comienzan a pulular un sinnúmero de propuestas sobre “la universidad que queremos”, hechas desde posiciones tomadas, y muchas de ellas sirviendo de máscara a otro tipo de intereses distintos a los enunciados, en esa situación decimos, es urgente construir una plataforma sobre el *deber ser* de la Universidad; plataforma que debe servir de estandarte que permita aglutinarse a quienes crean en ella. Es de suma importancia discutir suficientemente para explicitar ese *deber ser* antes de llevar la discusión al nivel inferior en el que deberán precisarse las decisiones a tomar; la discusión en este nivel solamente tiene sentido que se lleve a cabo entre aquellos que participan de un consenso sobre el *deber ser*. Ese *deber ser* de la Universidad tiene que formularse de acuerdo con el país que deseamos (el *deber ser* del país), y éste, a su vez, con el ideal de hombre que persigamos. Es decir, el *deber ser* de la Universidad debemos definirlo a partir del *deber ser* del hombre. La Universidad adquiere sentido por el hombre y para el hombre.

El hombre es un individuo social incompleto. Es incompleto en su individualidad y también en su socialidad. Esas tres facetas nutren tres realidades: la conciencia, la palabra, y la acción. Ellas son facetas de un único ser; no son realidades independientes sino manifestaciones relacionadas de ese único ser.

La individualidad tiene que ver con la conciencia de sí mismo, con el conocimiento, es decir con la verdad. Esa conciencia de sí mismo se realiza siempre en un entorno social (aunque sea embrionario en algunas ocasiones), por, consiguiente cultural, y en el que la palabra juega un rol, esencial. Tiene como trasfondo la conciencia de lo que no es «sí mismo» en la cual está incluida la conciencia de «el otro». La «socialidad» tiene que ver con el

lenguaje, es decir palabra y organización; el primer producto social es el lenguaje. Por medio de él, el hombre organiza y construye la realidad (incluida su «mismidad»), y especialmente la sociedad. En esta característica hay implícito un dar y un recibir. La sociedad que se construye debe ser tal que permita a *todos* desarrollarse como seres humanos; este concepto de “ser humano” debe ser explicitado, aunque sea en forma de bosquejo; él hace referencia a una meta que alcanzar, a una finalidad que debe orientar la vida del hombre. Debe incluir el ejercicio cada vez mejor de las cualidades o características del hombre (la racionalidad, la voluntad, el sentimiento, la emoción, su acción en el seno de la sociedad, es decir, su vida), el mejor conocimiento de sí mismo. El conocimiento de su mismidad se realiza al mismo tiempo que se construye conscientemente esa mismidad.

En esa sociedad que el hombre construye no puede haber excluidos. En la medida en que existan excluidos y ello sea tolerado por mí, en esa medida estoy cercenando mis posibilidades de desarrollo pleno como ser humano. Pues en el pleno desarrollo como ser humano va involucrado el ejercicio de la justicia, que es obligación de todo ser humano. A la justicia se puede faltar por acción y por omisión; es decir que una característica del “individuo social” es el compromiso con la sociedad que se debe construir.

La acción, como imperativo para llegar a completarse, a realizarse como ser humano en su doble vertiente individual y social, a desarrollar sus potencialidades, tiene que ver con la ética; juicio sobre lo bueno y lo malo referido a las acciones. Por medio de la acción el hombre va construyendo su “mismidad” (que es a la vez individual y social), pero es la conciencia de sí mismo la que puede dirigir la acción. Es decir, no tiene que ser una construcción ciega y fatal, sino que puede ser consciente y libre.

En estas tres facetas del hombre se encuentra el fundamento último del Estado, pues éste es la manifestación de la necesidad de estructurar y armonizar el lado social del hombre. Desde la vertiente de la individualidad ninguno tiene más derechos que otro; todos entran al proceso social en pie de igualdad. Esto es también el fundamento filosófico de la democracia

(que no significa ausencia de jerarquía), pues ésta proviene del reconocimiento de la igualdad de derechos, derivados todos del derecho primigenio a la plena realización como individuo social. El reconocimiento de ese “derecho primigenio” no es meramente un acto formal, o en teoría, sino que involucra la obligación de cada uno a actuar para que “los demás” y “uno mismo” dispongan de los medios para realizarse plenamente como ser humano. La Universidad debe aportar a la sociedad una concepción sobre la democracia, y debe permanentemente aportar su pensamiento crítico hacia todas las formas de concreción en la realidad de esa concepción. La Universidad tendrá necesariamente —para ser fiel a sus fines— que tener una forma particular de ejercer la democracia en su seno; forma particular que depende de los fines propios de la Universidad y del carácter pedagógico de su acción.

La Universidad debe pues fundamentarse en la búsqueda de la verdad (de toda verdad, no meramente de la llamada “verdad científica”). La Universidad debe ser una acción del hombre para buscar la verdad, por medio de la palabra, y en medio de la palabra y de una realidad social. El último fin de la Universidad, como obra de una sociedad, debe ser el de contribuir con ésta en el terreno que le es propio a ella para facilitar a los integrantes de esa sociedad —individuos sociales incompletos— el pleno desarrollo como seres humanos. ¿Cuál es ese terreno que le es propio? Ese terreno puede ir cambiando históricamente, de acuerdo con las características de la sociedad. Pero hay un aspecto que, en una sociedad bien orientada hacia su perfeccionamiento, no debe ser excluido de ese terreno, y es el rol de conciencia crítica de esa sociedad en todos los elementos que conforman a ésta: conocimiento, organización, producción, entorno natural, historia, etc. Por tanto, ese terreno es fundamentalmente el del conocimiento crítico, lo cual implica rigor, dedicación, excelencia. Esto impone algunas exigencias. El compromiso con la búsqueda de la verdad impone unas exigencias éticas, unas exigencias de acción, de conducta, en todos sus integrantes.

Ese compromiso es el que establece que la mayor “pertinencia” de la Universidad reside en su impertinencia (crítica de lo establecido, duda de lo

aceptado, expresión de lo silenciado...). Pero su fin último impone también exigencias sobre su estructura, su contenido, su acción. No existen estructuras “neutras”; todas responden, explícita o implícitamente, a una concepción filosófica. Comenzando incluso por las áreas del conocimiento que desarrolle y la forma en que las jerarquice; por ejemplo, una universidad que otorgue preeminencia teórica o práctica al conocimiento científico-tecnológico, responde de hecho a una filosofía con una visión empobrecedora del hombre. En una sociedad bien orientada hacia el pleno desarrollo humano de sus integrantes, el conocimiento científico-tecnológico deberá estar insertado en un ordenamiento jerárquico, en un conocimiento más fundamental, filosófico e histórico. Las decisiones sobre las estructuras son las últimas a adoptar, una vez que se haya decidido sobre fines, contenidos y acciones.

La Universidad debe preguntarse: ¿cómo es la sociedad con la que debo contribuir? ¿cómo es el hombre que la integra? ¿cómo es el hombre que accede a mí? ¿cómo puedo contribuir a su pleno desarrollo? ¿cómo puedo ayudar a la sociedad para que favorezca el pleno desarrollo de sus integrantes?, etc. Esta es la parte en que debe aportarse lo concreto del aquí y ahora, que es consecuencia, y heredero, del pasado. Evidentemente esa caracterización estará “tintada” por las posiciones, opciones y herencias del “yo” que hace la caracterización. Se trata de encontrar, como fruto del diálogo, una caracterización que pueda ser común (contar con el consenso) a un colectivo que comparta un *ethos* y un *telos* universitarios.

Las respuestas a esas preguntas deben llevar a realizar una opción (no es posible la “Universidad neutra”) dictada por la fidelidad a su compromiso con la verdad y con su fin último. No optar explícitamente por un tipo de hombre y por adecuarse para lograrlo es, de hecho, realizar una opción y, lo quiera o no, tenderá a un tipo de hombre, que seguramente no será aquel que persigue su pleno desarrollo como ser humano. Es, por tanto, ineludible que la Universidad opte por un tipo de país, ya que, dada esa característica de individuo social, no puede concebirse un tipo de hombre independientemente del tipo de sociedad que construye, y en la que está inmerso.

Buscar una Universidad “a-histórica” y “a-geográfica” es una manera de optar, así como buscar una Universidad “pertinente”, que se adapte a las fuerzas dominantes de la sociedad es también otra manera de optar, y ambas formas se alejan del hombre que busca realizar su plenitud.

Hay demasiado sufrimiento en nuestro país como para que nos quedemos tranquilos. Hay demasiada exclusión en nuestra sociedad como para que podamos desarrollarnos plenamente como seres humanos. Hay demasiada ignorancia como para que nos ufanemos de nuestras briznas de conocimiento. Hay demasiada carencia de oportunidades como para que malgastemos las privilegiadas posibilidades que como universitarios tenemos. Hay demasiada irresponsabilidad en nuestras clases dirigentes como para que guardemos un silencio cómplice. Hay demasiada mentira en nuestra sociedad como para que no gritemos la verdad de la Universidad. Hay demasiada corrupción e inversión de valores como para que no nos cuestionemos a nosotros mismos. Reflexionemos con crítica, hablemos con verdad y actuemos con ética. En ello nos jugamos la posibilidad de realizarnos plenamente como seres humanos.

Mérida, Octubre de 2000