

ISSN 1316-7939

DIKAIOSYNE

Revista de filosofía práctica

Mérida – Venezuela
Enero-julio, 2000
Nº 3-4



3-4

ÍNDICE

	Pág.
<i>Barreto, Luz Marina</i> Bioética y derechos humanos.....	13-25
<i>Belandria, Margarita</i> Reflexiones acerca de la enseñanza de la lógica en los estudios jurídicos	27-42
<i>Casanova, Carlos</i> Filosofía primera y otros modos de discurso en Aristóteles	43-63
<i>Casanova, Carlos</i> La universidad como espíritu de un pueblo	65-87
<i>Jáuregui, Ramón</i> Filosofía y ciencia	89-96
<i>Ramis, Pompeyo</i> Notas sobre el valor antropológico de la ontología medieval	97-109
<i>Suzzarini, Andrés</i> Profesores y filósofos	111-120
<i>Vásquez, Eduardo</i> Moral y Derecho	121-131
 INTERDISCIPLINARES	
<i>Rondón Nucete, Jesús</i> El proceso constitucional durante las dictaduras andinas	135-162
 TRADUCCIÓN	
Roger Daval La metafísica de Kant (Traducción de Eduardo Vásquez).....	165-218

BIOÉTICA Y DERECHOS HUMANOS

Luz Marina Barreto
Doctorado de Filosofía
Universidad Central de Venezuela
lbarret@reacciun.ve

Resumen

Este trabajo es una reflexión acerca de los criterios sobre los cuales se fundamenta la bioética. Se pone de manifiesto que la manera más fecunda de enfrentar dichos criterios es vincularlos con los problemas de fundamentación de los derechos humanos. Hay dos razones importantes para intentar esta vinculación de un modo sistemático. La primera es que las formas tradicionales de justificación de la ética fracasan frente a la complejidad de las visiones del mundo y del ser humano que caracterizan la moral moderna. Son éticas de raigambre aristotélica: se apoyan en una teoría de las virtudes que convienen al hombre excelente y que le procurarán una vida feliz. La segunda razón para vincular la reflexión de la bioética contemporánea con la fundamentación de los derechos humanos es que un criterio de decisión muy favorecido actualmente para regular algunos dilemas de la bioética es la referencia al derecho positivo.

Palabras clave: Bioética, Derechos humanos, Suicidio, Autonomía.

BIOETHICS AND HUMAN RIGHTS

Abstract

This paper is a reflection on the criteria on which the bioethics is based. It makes clear that the best way of facing said criteria is to link them with the problems that ground the human rights. There are two important reasons to attempt this link in a systematic manner. The first one is that the traditional forms of justification of ethics fail before the complexity of the world and human being visions that characterized the modern morality. They are of aristotelian roots; which are supported by a theory of the virtues that are good for the excellent man and that will give him a happy life. The second reason to link the reflection on contemporary bioethics with the human rights ground is that a present decision criterion to regulate some dilemmas of bioethics is the reference to positive law.

Key words: Bioethics. Human rights, Suicide, Autonomy.

Tal vez el problema más difícil de esa disciplina llamada bioética es el de la fundamentación o justificación de sus prescripciones y recomendaciones, así como el de la escogencia de los criterios con los cuales un individuo (digamos un médico o un investigador, pero también el productor de alimentos o medicamentos transgénicos) decidiría o no seguir adelante con sus acciones. La misma definición de “dilema de la bioética” depende de lo que decidamos que está siendo violado por las nuevas tecnologías médicas o científicas.

¿En qué consiste la bioética, en efecto? En un sentido restringido, la bioética se confunde con la ética biomédica en el sentido de que aspira a ofrecer al médico un sistema de normas que le permita orientar su juicio y sus acciones frente a pacientes cuya autonomía está impedida o puede ser afectada por su práctica médica. Por supuesto, la práctica médica, por su propia naturaleza, ha estado vinculada desde siempre a la moral. Lo que vuelve hoy en día a la ética biomédica en un asunto más complejo es, sin embargo, la multiplicidad de alternativas de acción y formas de intervención que están disponibles para el médico. De forma cada vez más creciente, el médico puede impedir que la naturaleza o el azar sigan su curso, lo que le permite intervenir causalmente allí en donde, tradicionalmente, las cosas sucedían por la voluntad de Dios o por capricho de la naturaleza.

En un sentido amplio, la bioética concierne la reflexión sobre normas morales o prescripciones para la acción que se encontrarían en equilibrio reflexivo con nuestras intuiciones morales y que son exigidas por las nuevas formas de intervención, sobre la naturaleza humana y la naturaleza en general, que han sido abiertas por la investigación científica contemporánea. En este sentido, no es la práctica médica como tal sino la innovación en el conocimiento científico y tecnológico la que puede entrar en pugna con nuestras intuiciones morales establecidas o tradicionales. Inspirada en la expresión de Rawls, creo que la bioética aspira encontrar un equilibrio reflexivo con las mencionadas intuiciones. No obstante, el problema de la fundamentación de las recomendaciones morales que podrían surgir de la

reflexión de la bioética se habría sólo desplazado. La cuestión de cómo justificar la deontología que emergería de la bioética seguiría abierta.

Una manera fecunda, me parece a mí, de comenzar a enfrentar los criterios de fundamentación de la bioética es vincularlos con los problemas de fundamentación de los derechos humanos. Hay dos razones importantes para intentar esta vinculación de un modo sistemático. La primera es que las formas tradicionales de justificación de la ética fracasan frente a la complejidad de las visiones del mundo y del ser humano que caracterizan la moral moderna. Son éticas de raigambre aristotélica: se apoyan en una teoría de las virtudes que convienen al hombre excelente y que le procurarán una vida feliz. Hay algunos estilos de bioética que se inspiran en este tipo de ética tradicional como, por ejemplo, aquella que fundamenta sus prescripciones en la religión. Las figuras morales inspiradas en las religiones se caracterizan por referir la justificación de las normas bioéticas a la palabra sagrada o a lo que se atribuye a la voluntad de Dios.

Como todas las éticas de corte aristotélico, la bioética que se apoya en la tradición religiosa no pasa la prueba de la fundamentación racional. En otras palabras: puestos bajo la exigencia de una justificación racional de la prohibición del aborto o la prohibición de hacer transfusiones, aquel que abraza una ética tradicional está condenado a referirse a lo que supone que es la voluntad de Dios, tal y como se expresaría en algún libro sagrado o en alguna otra fuente profética. Pero si uno sigue preguntando por qué Dios querría esto o lo otro, el defensor de la ética tradicional no puede sino guardar silencio.

La segunda razón para vincular la reflexión de la bioética contemporánea con la fundamentación de los derechos humanos es que un criterio de decisión muy favorecido actualmente para regular algunos dilemas de la bioética es la referencia al derecho positivo. En muchos casos, la reflexión de la bioética contemporánea tiene que referirse a los principios que presiden el trato intersubjetivo en los países democráticos. Esto es una consecuencia del alcance restringido de la ética tradicional en el mundo contemporáneo.

La mayoría de los dilemas éticos actuales no pueden ser resueltos de acuerdo con las normas morales que informan el trato intersubjetivo cotidiano dado que, por su carácter público, afectan prácticas enteras y grupos humanos amplios. Constituyen antecedentes y podrían consolidar usos. Esto significa que si bien la justificación de los derechos humanos tiene, sin duda, su asidero en una motivación moral previamente existente, que es producto básicamente del proceso de socialización del infante, la presencia de un sentido moral y de los sentimientos morales en los adultos (tales como la capacidad de sentir culpa, indignación y vergüenza), los criterios en los que se apoyará la reflexión moral en un adulto no pueden estar simplemente basados en su capacidad de empatía y respuesta moral.

En otras palabras: la referencia a los derechos humanos es tanto más necesaria cuanto los dilemas morales planteados por nuevas técnicas y nuevos conocimientos científicos transforman no sólo la relación de un médico o un investigador con personas que le son cercanas, sino que son susceptibles de transformar el tenor de las relaciones humanas y nuestra relación con la naturaleza. Los derechos humanos básicos, que garantizan la igualdad, la libertad y la dignidad de las personas, y que informan como principios las Constituciones de los países democráticos y el derecho positivo, definen el punto de referencia desde el cual y para el cual podemos sopesar el impacto moral que tienen nuevas formas de relacionarnos con lo humano. Al mismo tiempo, en un mundo en donde la ética tradicional como criterio de decisión ha colapsado o no ofrece elementos de juicio suficientes, la moral tiene que apoyarse en una concepción abstracta y universalista del respeto a lo humano. En pocas palabras: en la noción de autonomía y dignidad del individuo humano.

Pero si Uds. están de acuerdo conmigo en que es en relación con ese respeto universal al individuo humano que debiéramos examinar el impacto moral de los nuevos desarrollos científicos y tecnológicos, es decir, que nuestra idea de lo que es moralmente correcto está indisolublemente ligada al respeto de los derechos humanos básicos, no es menos cierto que tampoco los

derechos humanos ofrecen criterios nítidos e indiscutibles para la decisión. Este es un hecho habitualmente tenido en cuenta por la reflexión moral contemporánea. La cuestión de en qué se apoya la pretendida dignidad del hombre o los problemas logísticos que plantea la cuestión de la igualdad, así como las dificultades que muchos tienen para tomar un punto de vista universalista (debido, básicamente, al apego irracional a formas tradicionales de la ética), vuelven polémica la aplicación de los derechos humanos a problemas concretos y su traducción al derecho positivo. Pese a las dificultades, creo que no existe una vía para enfrentar los problemas de la bioética que no pase por una reflexión sobre cómo los nuevos desarrollos científicos y tecnológicos afectan los derechos humanos básicos y las interpretaciones que hemos dado de ellos. Quisiera ilustrar esto a la luz de un ejemplo.

El mismo toca la noción de libertad y autonomía y se refiere al derecho que tiene un paciente terminal, ayudado por su médico, a decidir la forma y hora de su muerte.

La pregunta de si un paciente tiene derecho a terminar su vida con la ayuda de un médico ha recibido algún tipo de consideración creciente por parte de los medios de comunicación porque muchos médicos se han atrevido a divulgar públicamente que han ayudado a pacientes terminales a morir (el caso más conocido es el de Jack Kervokian, quien hizo pública su adhesión a este tipo de prácticas). Un caso interesante, que quisiera discutir aquí con detalle, fue decidido por la Suprema Corte de los EEUU en 1997. Ese año, un grupo de médicos y pacientes terminales liderados por Thomas Quill demandó al fiscal general de Nueva York con base en el argumento de que la prohibición, vigente en el estado de Nueva York, que prohíbe el suicidio asistido, viola la Decimocuarta Enmienda de la Constitución de los EEUU, que garantiza igual protección legal a los ciudadanos de ese país. Por otro lado, de acuerdo con esos médicos, el suicidio asistido no contradice sus estándares éticos dado que se trata de suministrar medicamento letal a pacientes conscientes y competentes.¹

El fallo resultó favorable en primera instancia a los demandantes, pero la suprema corte revirtió este fallo y decidió a favor del fiscal general. Es interesante examinar los argumentos de los demandantes a favor del levantamiento de la prohibición del suicidio asistido. Está basado en la consideración del derecho básico que garantiza igualdad de todos los ciudadanos ante la ley. Hay una regla general que subyace a la Décimocuarta Enmienda que pide tratar los casos iguales de forma igual y los desiguales de forma desigual. La regla general sugiere que no pueden establecerse diferencias entre los individuos si los casos que se presentan a consideración de los organismos judiciales son iguales. En el caso que nos ocupa, el argumento de los demandantes consistía en establecer que si la ley permite a un paciente terminal decidir autónomamente suspender un tratamiento doloroso o ineficaz, la ley no podría impedirselo. Es decir, la Constitución de los Estados Unidos garantiza el derecho de los ciudadanos a decidir de forma autónoma si acepta o no continuar con alguna forma de intervención médica. Consecuentemente, razonaban los demandantes, si un paciente puede decidir no seguir con un tratamiento destinado a prolongarle la vida, puede también decidir, en base al mismo fuero autónomo, terminar su vida con ayuda de un médico si eso es lo que desea.

Aunque en primera instancia se falló a favor de los demandantes, la Suprema Corte revirtió la decisión porque no hay diferencias entre las personas en los casos expuestos: el estado de Nueva York permite que *cualquiera* rechace tratamientos si así lo desea y que *nadie* reciba asistencia para suicidarse.

Se violaría la Decimocuarta Enmienda si se hubieran establecido excepciones o tolerado diferencias entre los individuos que se acogen a ambas reglas. Lo que los demandantes habían sugerido es que permitir que un individuo rechace ayuda médica que podría prolongarle la vida es más o menos un suicidio asistido. En el alegato que rechaza la demanda, sin embargo, se argumenta que dejar que un paciente muera y hacerlo morir comporta importantes diferencias lógicas y racionales: ambas formas de muerte involucran un tipo de causalidad diferente. En el primer caso, se deja al paciente morir, en el segundo, se le provoca la muerte.

Una vez establecida la diferencia lógica entre dejar a alguien morir y provocar intencionalmente la muerte de alguien, cabe todavía preguntarse por qué el estado de Nueva York prohíbe el suicidio asistido aun cuando es solicitado por un paciente lúcido y autónomo. En la sentencia, se alega que prohibir el suicidio asistido se encuentra acorde con previsiones legales establecidas que prohíben el homicidio intencional y promueven la preservación de la vida. Pero, más importante aún, y lo que hace que esta sentencia sea interesante desde el punto de vista de la justificación de medidas de carácter bioético, la prohibición busca “mantener el papel del médico como el curador de sus pacientes, proteger a gente vulnerable de indiferencia, prejuicio y presión psicológica y financiera para acabar con sus vidas, y evitar un desliz posible hacia la eutanasia...”²

La cláusula que ordena igual protección de todos bajo una misma ley no crea, de acuerdo con la sentencia, ningún derecho substantivo. Supone simplemente que los casos iguales serán tratados de modo igual y los desiguales de modo desigual. Por lo tanto, de acuerdo con la sentencia, la prohibición no afecta ningún derecho fundamental: “La Constitución no requiere que las cosas que son diferentes de hecho u opinión sean tratadas por la ley como si fueran iguales”. Igualmente, la prohibición de asistir en un suicidio tampoco afectaría ningún derecho fundamental.

Según yo lo veo, esto es falso. Si reconocemos como derechos fundamentales básicos el derecho a la igualdad, libertad y dignidad y si reconocemos que ellos tienen primacía en el ordenamiento legal de una sociedad, entonces prohibir que una persona tome una decisión autónoma respecto de concluir su vida o no sí constituye una violación de derechos básicos por parte del Estado. No tiene una explicación racional que alguien tenga derecho a rechazar intervención médica que podría salvarle la vida y no tenga derecho a acelerar su muerte si así lo desea. La misma razón por la cual yo tengo derecho a rechazar una taza de café es la que sustenta mi derecho a servirme una taza de té: esta razón, que nunca aparece con claridad en la sentencia ni es elaborada de manera adecuada, es que como ciudadano tengo derecho a disfrutar del ejercicio de mi autonomía. Esto es precisamente

lo que se desprende de los derechos básicos garantizados por las Constituciones democráticas de Occidente.

Lo que choca aquí son dos fuerzas contrapuestas que están en la raíz del ordenamiento jurídico de una sociedad. La primera, nominalmente o no, insiste en el papel fundador de los derechos humanos básicos en relación con la estructura de las instituciones sociales. La segunda contrapesa el fuero individual y autónomo con el bienestar común. En filosofía, ambas fundamentan de modo distinto las instituciones públicas y se conocen como liberalismo y utilitarismo. Este último toma, a veces, la forma de un bienestarismo y, en el caso que nos ocupa, de un cierto paternalismo vs. el principio de autonomía.

El núcleo de la sentencia en contra del suicidio asistido es, en efecto, paternalista y tiene un carácter utilitarista. En su espíritu, se trata simplemente de proteger a los ciudadanos de los abusos que podrían cometerse en nombre del principio de autonomía. Aparte de las distinciones causales que hacen que no sea posible permitir el suicidio asistido en base a la Decimocuarta Enmienda, el problema de fondo es si permitimos que la gente actúe como bien le parezca en relación con este problema. Es decir, que la gente ejerza su autonomía.

El principio de autonomía está a la base de los ideales de las sociedades democráticas y está orientado a proteger al individuo de interferencia a su privacidad y en el ejercicio de su inclinación personal. Se apoya en la idea de la inviolable dignidad humana. Es una idea típicamente occidental que encuentra su formulación filosófica más elaborada en el pensamiento de Kant. Para Kant, las personas tienen un valor intrínseco y no instrumental y merecen que se les respete como personas y como detentores de determinados derechos ligados a esta condición de ser personas. Podría decirse incluso que la exigencia de igualdad y libertad se apoyan en esta idea de la dignidad fundamental de individuo humano, es decir, que la noción de autonomía puede servir de guía para definir el contenido del derecho igualitario, dado que funda una sociedad basada en el mutuo respeto, la no dependencia y la prohibición de interferencia en la autonomía de los demás.³

Modernamente, la autonomía se entiende como una meta-capacidad: la capacidad de reflexionar críticamente sobre nuestros deseos de primer orden para dar una orientación racional a nuestras vidas. Es una capacidad para concebir deseos de segundo grado que pueden modificar los deseos de primer grado en concordancia con distintas reflexiones y consideraciones.⁴ Pero, si bien es una capacidad que, en principio, se atribuye a todos los miembros de una sociedad, consideraciones de justicia social y bienestar vuelven muy problemáticos los intentos de organizar una sociedad de acuerdo con los derechos derivados del respeto a la autonomía y la libertad de los agentes morales.

En las sociedades modernas el respeto a los derechos humanos básicos, que poseen un status fundante y preeminente, choca en muchos casos con las obligaciones positivas que el Estado adquiere con la ciudadanía para constituir un orden político justo. Estas obligaciones positivas consisten en tomar todas las medidas necesarias para promover el bienestar del mayor número de ciudadanos. Las consideraciones bienestaristas, como suele suceder con el punto de vista utilitarista, atienden a las consecuencias sociales de una determinada norma, que condiciona su legitimidad en un orden social dado. La prohibición del suicidio asistido es un caso típico del papel que consideraciones de carácter consecuencialista pueden desempeñar en la justificación de una norma. Aquí lo que importa no es la violación de un derecho básico, sino las consecuencias que en el grupo social tomado como un todo puede tener un levantamiento de la prohibición.

Es muy interesante constatar que, en la argumentación de la fiscalía del estado de Nueva York, estas consideraciones consecuencialistas o utilitaristas toman característicamente la forma de una desconfianza frente al principio de respeto a la autonomía. Se teme que el levantamiento de la prohibición o la radicalización del derecho a decidir sobre la propia vida y la propia muerte modifique el papel del médico como promotor de la salud y la vida y ponga en peligro pacientes especialmente vulnerables, en el sentido de que podrían ser presionados para terminar sus vidas en base a consideraciones financieras, raciales o de otra índole. De esta manera, lo que, en pocas pala-

bras, se estaría tratando de evitar es que personas juzguen libremente sin poseer un nivel de autonomía adecuada. Es decir, que decidan morir sin que la decisión derive de un proceso adecuado de reflexión autónoma.

Hay dos formas de ver este temor: una, como negación radical del principio de autonomía, que pasaría a ser lo que es, de hecho, en las sociedades modernas: un saludo a la bandera en el preámbulo de las Constituciones democráticas. La otra, consiste en comprobar que el Estado no puede, simplemente, limitarse a suponer a priori que los actores políticos son agentes autónomos: debe al mismo tiempo promover las condiciones adecuadas para un ejercicio efectivo de la autonomía.

De nada sirve, en efecto, poseer un derecho a priori al ejercicio de la autonomía si no se tiene la capacidad real de ejercerla. Tradicionalmente, como hemos visto, la autonomía se entiende como el derecho a la no interferencia. Pero una manera de interpretar este derecho es como derecho a la no dependencia de otros. No sólo los obstáculos pueden restringir mi autonomía. Existen restricciones mucho más sutiles: unas de carácter interno, como la ignorancia, la falta de información adecuada, la sugestionabilidad, la vulnerabilidad psíquica. Otras más objetivas: el acceso a la educación y a los recursos que tienden al desarrollo de la integridad y salud mental.⁵ Esto ha llevado a autores como Amartya Sen, premio Nóbel de Economía en el pasado año, a sugerir que una sociedad, aparte de promover un respeto abstracto a los derechos humanos, debe promover igualmente el desarrollo de las capacidades que facilitan el ejercicio de los derechos. Esto también puede entenderse como la ampliación de los derechos humanos básicos en derechos económicos y sociales, entendidos como un complemento esencial, aunque polémico, a la Declaración Universal de los Derechos del Hombre suscrita por las Naciones Unidas en 1948.

Sin embargo, todavía creo que, aun cuando pudiera justificarse una restricción al ejercicio de la autonomía en nombre de una mejor garantía para el ejercicio de la misma (como cuando restringimos la autonomía de una adolescente para que no tenga relaciones sexuales demasiado pronto), la prohi-

bición del suicidio asistido muestra que una sociedad regida por principios paternalistas prefiere limitar la autonomía de sus ciudadanos, en nombre de políticas públicas que preserven el bien común y atendiendo a sus consecuencias, antes que permitir su libre ejercicio.

Al enfoque utilitarista se le ha reprochado desconocer las diferencias entre las personas. La decisión del estado de Nueva York es utilitarista también en este sentido, en la medida en que al sancionar una prohibición absoluta, restringe el derecho de quien pudiera idealmente cumplir con las condiciones que justifican el respeto a la autonomía individual para maximizar la autonomía de quien pudiera estar amenazado en su propia vulnerabilidad. Una analogía con la prohibición del consumo y tráfico de drogas podría ilustrarnos respecto de lo que significaría no restringir el derecho a la autonomía: el primer obstáculo a una liberalización del consumo drogas es que no tenemos ni criterios ni recursos suficientes para decidir, entrevistando a las personas una a una, si abusará o no de la libertad que le otorgaría la sociedad al legalizar el consumo.

Mutatis mutandis, una sociedad que tomara en serio los derechos individuales, se vería inevitablemente traspasada por los problemas de coordinación que esto plantearía. No sólo no tenemos criterios para establecer de modo concluyente si alguien es verdaderamente autónomo o no, sino que la sociedad carece de recursos para hacer los análisis del caso en cada uno de los interesados. Por esta razón, la decisión del estado de Nueva York prefiere evitar una liberalización que podría escapársele de las manos, en el sentido de que no sólo podría prestarse a los abusos del caso, sino transformar el sentido mismo de la labor del médico como sanador de sus pacientes y promotor de la salud y la vida.

La conclusión más importante que se desprende de todo esto es que las decisiones bioéticas sólo aparentemente conciernen a los implicados, es decir, al médico y su paciente. Esto sería así si la Constitución de un país garantizara el ejercicio irrestricto de los derechos básicos. Pero hemos visto que este es sólo un desideratum o una idea regulativa en las sociedades

democráticas. En última instancia, por el contrario, las decisiones bioéticas, en la medida en que tienen consecuencias que podrían afectar la atmósfera moral de una sociedad, conciernen a la sociedad civil y deben ser decididas en un marco jurídico que tenga presente el punto de vista del bienestar común, precisamente como lo sugiere el utilitarismo. De esta manera, los comités de bioética no pueden estar conformados sólo por médicos o investigadores científicos, sino por miembros de la sociedad civil que puedan representar la voluntad común.

Sin embargo, es claro también que esta conclusión resulta insatisfactoria. Parece monstruoso no poder decidir autónomamente cuando y cómo morir, sobre todo si no es posible para la instancia legal que juzga decidir que uno no es autónomo. Tampoco resulta una solución satisfactoria al dilema seguir un procedimiento parecido a las disposiciones legales que permiten el aborto en algunos países, en donde se garantiza el ejercicio de la autonomía en las mujeres que desean abortar, pero la sociedad se reserva el derecho de prohibirlo si, después de largas entrevistas y complicadas disposiciones legales, la mujer no parece lo suficientemente autónoma. No es satisfactoria porque es una clara intrusión en mi autonomía establecer que no soy autónoma, dado que los criterios de juicio para semejante aserto están sujetos a discusión y sólo son nítidos en contadas ocasiones (cuando hay enfermedad mental evidente o impedimentos cognitivos).

En definitiva, pues, pareciera que la decisión del estado de Nueva York no está a la altura de la dignidad humana y de los derechos humanos. Pero dada la complejidad de las decisiones, cabe preguntarse si alguna decisión bioética, por su propia naturaleza, podría alguna vez satisfacer sus requerimientos de modo satisfactorio.

Que los dilemas de la bioética repiten los problemas de fundamentación que caracterizan a todos los juicios morales no debería resultar sorprendente. La pugna entre el deontologismo ligado a los derechos humanos y el utilitarismo o consecuencialismo afecta todo intento de justificar una propuesta moral. Pero lo que sí resulta sorprendente es que los dilemas de la bioética parecen apuntar a una imposibilidad de prescindir completamente

de las respuestas utilitaristas o del punto de vista consecuencialista en la justificación de las políticas públicas que afectan las prácticas morales de un grupo humano. La polémica bioética exige un punto de vista que trasciende la pugna de intereses contrapuestos entre actores que tienen que coordinar sus acciones. Desde el inicio, comporta la referencia a un otro que no está allí todavía: la especie humana o las futuras generaciones. Los problemas de complejidad que esta referencia implica exigen, tal vez, una atención a las consecuencias que tiene que ir más allá del punto de vista normativista que caracteriza la defensa de los derechos humanos básicos. La imposibilidad de honrar completamente estos derechos tal vez sea un defecto crónico de la reflexión de la bioética.

Referencias y notas

Páramo, Juan Ramón: “Bienestar, derechos y autonomía” en Muguerza, J. y otros: *El fundamento de los derechos humanos*, editorial Debate, Madrid, 1989.

Tugendhat, E.: “Liberalism, Liberty and the Issue of Economic Human Rights” en Tugendhat, E.: *Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt, 1992, p. 366.

“VACCO, ATTORNEY GENERAL OF NEW YORK, et al. v. QUILL et al. No. 95-1858.

Argued January 8, 1997, decided June 26, 1997.”

¹ Una descripción detallada del juicio puede encontrarse en: <http://laws.findlaw.com/US/000/95-1858.html>

“VACCO, ATTORNEY GENERAL OF NEW YORK, et al. v. QUILL et al. No. 95-1858. *Argued January 8, 1997, decided June 26, 1997.”*

² *Op. cit.*

³ *Cfr. Tugendhat, E.: “Liberalism, Liberty and the Issue of Economic Human Rights” en Tugendhat, E.: Philosophische Aufsätze, Suhrkamp, Frankfurt, 1992, p. 366.*

⁴ *Cfr. de Páramo, Juan Ramón: “Bienestar, derechos y autonomía” en Muguerza, J. y otros: El fundamento de los derechos humanos, editorial Debate, Madrid, 1989.*

⁵ *Cfr. ibid, p.260.*

REFLEXIONES ACERCA DE LA ENSEÑANZA DE LA LOGICA EN LOS ESTUDIOS JURIDICOS¹

Margarita Belandria R.

“Grupo Investigador Logos: Filosofía Derecho y Sociedad”

Centro de Investigaciones Jurídicas

Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas

Universidad de los Andes

belan@faces.ula.ve

*Ser humano no es pertenecer a una clase de mamíferos
parientes de los gorilas y los chimpancés.
Nacemos humanos pero eso no basta:
tenemos también que llegar a serlo.*

F. Savater

Resumen

Este trabajo fue presentado en el I Coloquio Nacional de Lógica celebrado dentro del marco del V Congreso Nacional de Filosofía en la Universidad Central de Venezuela, en noviembre del año pasado. El tema central del Coloquio fue “la enseñanza de la Lógica”, razón por la cual en mi ponencia analizo tres relevantes aspectos en torno a esa problemática. El primero de ellos es el deficiente nivel de cultura general pero especialmente de cultura lingüística de nuestros bachilleres, el cual es uno de los más agudos escollos que hay que allanar previamente para tener un mediano éxito en la enseñanza de esta materia. En segundo lugar, el grave problema de la masificación, como consecuencia de los recortes presupuestarios y las políticas populistas en la administración matricular. Y por último, el eterno problema de qué enseñar y cómo enseñar. Con respecto a este último, considero más adecuada para los estudios jurídicos de pregrado, la enseñanza de la lógica aristotélica tradicional.

Palabras clave: Enseñanza de la lógica. Cultura lingüística. Masificación. Lógica aristotélica.

¹ Ponencia presentada en el **I Coloquio Nacional de Lógica**, celebrado en el marco del V Congreso Nacional de Filosofía en la Universidad Central de Venezuela. Caracas, 22 al 26 de noviembre de 1999.

REFLECTIONS ON THE TEACHING OF LOGIC IN LEGAL STUDIES

Abstract

This paper was presented at the I National Conference on Logic held during the V National Philosophy Congress at the Universidad Central de Venezuela in november of this year. The main theme of the Conference was the “teaching of logic”. For this reason, in this paper I analyze three relevant aspects with regard to that topic. The first is the deficient general cultural level of our undergraduate students, especially as regards linguistic culture. This is one of the most serious difficulties we must overcome in order to be moderately successful in teaching logic. The second serious problem is the great number of students, a situation that is aggravated by the budget reduction and populist policies in the enrollment process. Finally, there is the perpetual problem of what to teach and how to teach it. With respect to the latter, I consider that the teaching of traditional Aristotelian logic is more suitable for undergraduate legal studies.

Key words: Teaching of logic. Language. Great number. Aristotelian logic.

Sobre la Lógica no voy a exponer nada nuevo. Mis reflexiones giran en torno a la serie de dificultades con que tropieza el profesor a la hora de enseñar la lógica a los estudiantes en general —de distintas carreras—, y muy especialmente al estudiante de la ciencia jurídica.

La enseñanza de la lógica no es un hecho aislado. Hablar de la enseñanza de la lógica implica hablar de carencias de todo género: de aulas abarrotadas con cientos de pupitres clavados al piso, de analfabetos funcionales, de políticas irresponsables, etc. Voy a tratar de enunciar las más relevantes, que se pueden resumir en tres:

Primero: La deficiente cultura intelectual de nuestros bachilleres y, además, la ausencia de estímulo para querer superar esa condición.

Segundo: Las políticas populistas, entre otras, en materia matricular.

Tercero: Qué enseñar y cómo enseñar la lógica.

Primero. Tanto la creación de las leyes como su interpretación y aplicación a los casos particulares se hacen, previa reflexión, a través del lenguaje. Así, la aproximación del Derecho a la Justicia dependerá principalmente del buen entendimiento de sus cultores e intérpretes y de la exacta comprensión del lenguaje que éstos tengan.

La enseñanza de cualquiera de las materias que componen el plan de estudios de la carrera de Derecho, supone ya en el estudiante una formación suficiente que lo acredite como poseedor, en gran medida, de las dos cualidades señaladas: buen entendimiento y buen dominio del lenguaje. Pero la experiencia ha constatado reiteradamente las dificultades que ellos tienen para la comprensión de los distintos temas de estudio. Eso, aparte de otras condiciones objetivas, parece tener sus causas en la tendencia a la simple memorización de los conceptos sin reflexionar acerca del objeto representado por esos conceptos, y en la carencia de herramientas conceptuales como consecuencia de un limitado y defectuoso manejo del lenguaje. Pues los estudiantes, salvo raras excepciones, poseen un grado de cultura lingüística y literaria tan escaso que les impide emprender con éxito las tareas académicas. La mayoría están formados en esa “cultura” que se “pega” sola, que se adquiere sin ningún esfuerzo: la de los medios de comunicación, y tienden en su lenguaje a reproducir el de los locutores y telenovelas que también es muy inculto.

La capacidad de abstracción, imprescindible para cualquier aprendizaje, es exigua, por falta de ejercitación y por el mal hábito de pensar que lo que no se percibe por alguno de los sentidos o no existe o es irrelevante. Como resultado de ello, les cuesta mucho trabajo poner de lado sus creencias y prejuicios religiosos, morales o de cualquier índole para aprehender los distintos fenómenos con objetividad. Y para completar ese cuadro menesteroso, poseen una burda concepción de la ética: en general, todo lo concerniente a la moral lo refieren inmediatamente al sexo; es inmoral andar

desnudo o hacer el amor en la calle o en el parque —aunque sean dos personas que se aman—, pero no parece inmoral el comercio sexual, copiarse en los exámenes, o ponerle 10 puntos a un alumno que no ha estudiado la materia, eso es “solidaridad”. En fin, a los estudiantes les cuesta comprender que el estudio académico es un intento científico de captar dichos fenómenos con espíritu crítico y objetivo.

Pero no debemos alarmarnos tanto porque en verdad esta situación no es nueva. Ya en el año 1959 Angel Rosenblat había denunciado el fracaso del bachillerato (El Nacional, 25.2.59). Reproduzco aquí parte de lo que él denunciaba:

“Estoy bajo la impresión de 474 pruebas de ingreso en la Fac. de Medicina. Estuvo a mi cargo la prueba de castellano. Elegí un tema fácil y sobre el cual se pudiera escribir rápidamente una página en 15 minutos: “mi idea de la Medicina y por qué quiero ser médico”. El resultado ha sido realmente entristecedor, de las 474 pruebas sólo 92 podían considerarse admisibles. El 80.4% eran insuficientes. Muchos tenían una ortografía calamitosa o no sabían hacer una frase correcta. O redactaban de un modo pueril, indigno de un 6º grado. Se ve que no tienen el hábito de expresarse por escrito o de desarrollar una idea. La mayoría de nuestros bachilleres haría un papel tristísimo aun al escribir una carta a la familia”.

Cuatro décadas después esta situación se ha agravado dramáticamente. Un abrumador porcentaje de bachilleres egresados tanto de escuelas públicas como privadas, tanto de ciencias como de humanidades, no sólo ignoran conceptos elementales de la zoología, botánica, es decir de las disciplinas que tienen que ver con el entorno natural, sino que no tienen la menor idea del objeto de las ciencias sociales. No saben si la Antropología es una ciencia de la naturaleza o de la cultura; tampoco saben distinguir entre el objeto de ésta y el de la psicología. Dudan si la edad media fue una etapa anterior a Cristo o después. Ignoran si Marx vivió en el siglo pasado o en el

medievo; algunos creen que fue un héroe de la revolución francesa. La historia patria y la universal, la literatura y la poesía son materias perfectamente desconocidas. La mayoría no sabe qué se conmemora el 17 de diciembre; la diferencia entre la teoría geocéntrica y la heliocéntrica ni quiénes las propusieron; ni cuál es el único mamífero que pone huevos. Los que saben que el Quijote lo escribió Cervantes no atinan a ubicarlo históricamente. Me parece que un bachiller no tiene porqué saber el contenido del “Capital”, ni cuántos y cuáles diálogos escribió Platón, ni la estructura de la Metafísica de Aristóteles, pero no merece tal título si ignora la existencia de éstos y no tiene una clara comprensión de la historia del pensamiento humano y su desenvolvimiento en el decurso histórico.

Pero el drama mayor está en la comprensión del lenguaje. Hago un sondeo a mis alumnos de lógica en primer año. Le pido a una alumna que pase a la pizarra y escriba sin pensar la primera palabra que se le ocurra. Escribe la palabra HOMBRE. Les pregunto: ¿gramaticalmente qué clase de palabra es esa?. Me responden en coro: es un ser racional. Les aclaro que no estoy pidiendo una definición. Les doy tiempo para que piensen. Luego empiezan a llover las respuestas: es una oración; es una esdrújula; es un gerundio; es una frase; es un verbo; es un indicativo; es un calificativo. Eso me da una idea de cómo están y por ahí empiezo: a enseñarles los oficios de las palabras en la oración. ¿Tendrá algún sentido que comience a enseñarles los temas del programa de lógica?. Luego de explicarles lo que es una oración, sus elementos: sujeto y predicado, vamos al trabajo práctico. Algunos ya traen la información de que “el sujeto es la persona o cosa de quien se dice algo en la oración”, pero fallan graciosamente a la hora de identificarlo en un ejemplo cualquiera. Escribo en la pizarra “*en la bodega de la esquina compraron pan para Pedro*”. El sujeto varía enormemente: puede ser “la bodega”, “Pedro”, “el pan” o “la esquina”. Agotadas todas las posibilidades del “acertijo”, algunos llegan a una cándida y razonable conclusión: “entonces el sujeto tiene que ser *compraron*”. Asimismo, en la oración —que en otro contexto me enseñara el profesor Jorge Albornoz Olivier cuando tuve el privilegio de ser su alumna— “*para el hombre honesto no prescriben las obligaciones*”, además de que les resulta incom-

previsible, sólo atinan a decir que el sujeto es “el hombre honesto”. Parece descabellado, pero para estimularlos y hacerles comprender la importancia de la Lógica y del lenguaje, les hago ver que quien no sabe distinguir el sujeto, corre el riesgo en un proceso judicial de sentenciar a la víctima, al testigo o al Fiscal del Ministerio Público, e indemnizar al victimario.

He tenido alumnos de quinto año, que dejan para cursar la lógica después de que han aprendido de todo. Los resultados no son mejores. Aparte de las tremendas fallas en ortografía y sintaxis, están atiborrados de copiosa información imposible de digerir. Cuando le hice este planteamiento a una de las autoridades, de que estábamos graduando gente con ese nivel, se ofuscó y me dijo que eso era un ataque contra la Facultad, que esas cosas sólo las decían los enemigos de la Universidad. Y ante la insistencia de que entendiera mis razones, agregé que no me preocupara, que él y yo nos habíamos graduado allí, y que así como nosotros lo hicimos, los muchachos ya tendrían la oportunidad de superar eso cuando hicieran sus postgrados. Yo me pregunto: ¿No piensan igual los maestros de preescolar, de básica y diversificada? ¿No estamos trasladando irresponsablemente el problema a cada nivel superior? Y por último ¿cuántos abogados están conscientes de sus carencias y quieren o tienen la posibilidad de hacer postgrados si la mayoría se gradúa con tal arrogancia que creen que ya no les cabe ni una gotica más de saber y los pocos que saben que no saben carecen de recursos para proseguir?

No hace falta decir que un correcto dominio del lenguaje es la herramienta primordial para emprender cualquier estudio académico. Quien sabe leer y escribir correctamente es alguien que ya tiene educado el intelecto y por tanto está en capacidad de seguir cualquier disciplina para la cual sienta inclinación. El estudio consciente del lenguaje afina el entendimiento y lo hace flexible y fértil.

Tomando en consideración tan acentuadas carencias, que no son precisamente de orden patológico en la mayoría de los casos sino descuido en el cultivo de la facultad intelectual, como consecuencia de un erróneo proce-

so de educación, y conscientes del estruendoso fracaso de la educación preuniversitaria y como consecuencia de ello la orfandad intelectual en que se encuentran nuestros estudiantes —salvo rarísimas excepciones—, antes de entrar al estudio de las diversas materias jurídicas es necesario *hacer un trabajo previo* que consiste en dotar al estudiante de las herramientas metodológicas y conceptuales que le permitan abordar con eficacia el estudio de las mismas y muy especialmente el de la lógica. Y el profesor que no quiera fracasar en la enseñanza de la lógica se convencerá de la necesidad de emprender la previa tarea de educarlos lingüísticamente con métodos idóneos, porque de lo contrario, seguirá repitiéndose la consabida historia de “yo vi lógica, y la aprobé con buena nota, pero nunca entendí de qué se trataba”. Esa fue también mi historia personal. Pero, justamente, quizás por no haberla comprendido fue que me quedó hacia ella una muy rara curiosidad. Y, ya egresada de la Escuela de Derecho con un promedio respetable, tuve que llegar a la Maestría de Filosofía y tener un maestro como Andrés Suzzarini para saber en qué consistía esa cosa tan “obvia” y por ello también tan difícil que era la lógica. Angel Rosenblat sostiene que la labor del profesor es descubrir y estimular el talento de sus estudiantes. Eso fue lo que hizo el profesor Suzzarini. Y el primer descubrimiento que me ayudó a hacer fue a darme cuenta de mis propias carencias, especialmente en materia de lenguaje, pues a pesar de que desde la infancia me había inclinado a la lectura de buenos autores, tenía sólo un conocimiento empírico del lenguaje, pero no había reflexionado sobre él. Algo así como quien usa diariamente una máquina de coser sin ocuparse de limpiarla, aceitarla y ver cómo funciona. En obsequio de la verdad, debo añadir que el profesor Suzzarini no sólo me enseñó a descubrir mi propia ignorancia —que socráticamente constituye el principio de todo saber—, sino que vivencialmente me mostró las bases de cómo llegar a ser mejor persona.

En ese trabajo previo que señalábamos hace un rato, se motivará al estudiante con métodos idóneos para que ejercite su capacidad reflexiva y se le hará consciente de la necesidad de tener un adecuado dominio del lenguaje como base y principio de todo saber. En suma, se le estimulará para que asuma responsablemente su *cultivo personal*. Pero para esa tarea no se

cuenta con un texto apropiado. Justamente, en ese sentido estamos trabajando: idear y producir un texto que además de informar las nociones lógicas elementales, estimule y desarrolle la capacidad intelectual del estudiante. Con esta finalidad, el texto en cada tema incluirá un extenso compendio de ejercicios prácticos, realizados los cuales, se pondrá al estudiante en capacidad de emprender el estudio de la lógica, cuyo estudio supone una adecuada formación intelectual y sin la cual, al estudiante, se le hará poco menos que imposible inteligir el contenido de esa materia tan esencial para la correcta comprensión del Derecho y la Justicia.

El estudio concienzudo del texto y la realización de los ejercicios pondrá al estudiante sano e interesado, en la posibilidad de desarrollar sus potencialidades intelectuales, su capacidad para pensar lógicamente, reflexionar, analizar, sintetizar, resolver problemas, etc., sin perder de vista la flexibilidad y la gracia del pensamiento, de las ideas, de las palabras; en suma, se le orientará en una dirección distinta al encasillamiento y al pensamiento “cuadrado”, cuyo rigor formalista no deja lugar para la belleza ni el sentido común.

Mi experiencia docente y de la vida me ha enseñado a no tener malas sospechas acerca de la *perfectibilidad humana*, y por ello, comparto lo que he oído decir muchas veces: “no hay gente bruta sino gente mal enseñada”.

Segundo. Las políticas populistas en materia de educación. La masificación es un efecto desastroso, en parte de los recortes presupuestarios que desde hace varios años viene haciendo el gobierno nacional, y en parte de las políticas irresponsables de las autoridades de la universidad. Una errónea interpretación de la “educación democrática” ha dado lugar a este problema que es uno de los más graves a considerar.

Ciertamente, el principio constitucional consagra el derecho al estudio. Pero ese derecho no es absoluto. El mismo está subordinado a dos importantes condiciones: 1) la vocación y las aptitudes de cada quien, ambas

inseparables; y 2) la disponibilidad de recursos materiales y humanos, que el Estado está obligado a procurar. Es claro que un aspirante a los estudios jurídicos que no sepa leer y escribir correctamente, o que ignore los más elementales conceptos de esa asignatura que llaman “moral y cívica” o “formación ciudadana”, ni tiene vocación de jurista ni tiene aptitudes para estudiar. Tampoco podrá estudiar si no tiene profesores, aulas, pupitres, etc., es decir, si el Estado no cumple ese compromiso.

Dijimos que una de las causas de la masificación radica en las políticas populistas de las autoridades universitarias, en especial las de algunos decanos, que para hacer más rentables los votos, ejercen una generosa distribución de los cupos sin tomar en cuenta ni la vocación ni las aptitudes de los aspirantes; sin tomar en cuenta ni la existencia de profesores ni la de aulas adecuadas. No les importa que haya aulas antipedagógicas con cientos de pupitres clavados en el piso que hacen imposible el trabajo creador. No se dan cuenta o no quieren entender que la masificación desmejora considerablemente la educación porque obliga al profesor a usar métodos antipedagógicos, al monólogo infecundo, a no dar revisión de prueba que, aparte de ser un derecho del estudiante, es el único medio del cual se dispone para que el profesor se dé cuenta de si está siendo comprendido, y para corregir a tiempo las fallas y constatar los aciertos en el desarrollo del programa. De esa manera el alumno nunca sabe por qué sacó la nota que sacó. Además de que cada alumno tiene necesidades peculiarísimas, que sólo mediante la revisión de las pruebas se pueden detectar. Todo esto en menoscabo del fortalecimiento que ética y legalmente debe existir en la relación alumno-profesor.

Un aula masificada no sólo es un atropello a los derechos del profesor sino a los de los alumnos también. Las autoridades universitarias parecen ignorar que entre las recomendaciones que ha hecho la UNESCO en materia de educación está la de no asignar más de un máximo de 25 alumnos por profesor.

Aunado a ello, se observa una acentuada tendencia a privilegiar la burocracia en detrimento de la docencia y de la investigación, que en resumidas cuentas son la misión primordial del profesor. A los profesores que atienden cargos administrativos les asignan una sección o ninguna. A quienes nos destacamos en la investigación y en la docencia nos agobian con numerosas secciones y estudiantes numerosos. Muchos profesores andan en estampida de las aulas detrás de un carguito administrativo, y las autoridades complacientes si no los tienen, los inventan. Esta situación ha dado lugar —en contados casos, afortunadamente—, a extremos vergonzantes: burócratas que no asisten a clase y, sin embargo, mandan a una persona extraña a pasar la lista de asistencia a sus alumnos ¿No será esta una muy ilustrativa manera de enseñarles a cómo ser indecentes? ¿Será ético que un profesor que no cumple con sus obligaciones les exija a los alumnos que cumplan con las suyas? ¿No es acaso con el ejemplo como mejor se enseña?. Angel Rosenblat tiene razón: *“La autoridad y la disciplina en la enseñanza deben reposar en la capacidad intelectual y moral del profesor”*. Es muy típico de este tipo de “profesores” congraciarse con sus estudiantes evaluando los exámenes con calificaciones inmerecidas.

Ahora bien, para “administrar” las inmensas demandas estudiantiles se han creado mecanismos, entre ellos, las llamadas “pruebas de admisión”. Pero éstas han devenido en más males que bienes, y que a las autoridades se les hace imposible controlar. En torno a ellas ha surgido la jugosa y pujante industria de la estafa: Abogados inescrupulosos y sin la debida preparación dictan cursos para dicha eventualidad. En las afueras de las Facultades engañan a los aspirantes con pruebas de años anteriores, y las venden por cuantiosas sumas haciéndoles creer que esa es la prueba que se va a aplicar. Sin razón que lo justifique, algunos dirigentes estudiantiles tienen en los cupos importantes cuotas de participación. También internamente debe de haber serias irregularidades, pues de otra manera no se explica cómo tantos analfabetos funcionales ingresan a la Universidad. Las pruebas de Derecho incluyen dos áreas: lenguaje, cuyo peso es del 60%, y formación ciudadana. En 1994 me correspondió la construcción y custodia de la prueba,

la cual, aparte de haber sido tipeada en el computador de la Secretaría de la Universidad, fue reproducida y guardada con extremado celo hasta el día de su aplicación. Pero, cosa rara y digna de consternación, el único aspirante que obtuvo 83 puntos, posteriormente me fue asignado en una sección de lógica, y pude constatar que ni siquiera con suerte pudo haber obtenido tal calificación.

Tercero. *Qué enseñar y cómo enseñar.* No por menos importante he dejado este punto en tercer lugar, sino porque, primero: estamos frente a una disciplina que cuenta con una exitosa y milenaria trayectoria que epistemológica y pedagógicamente está sólidamente anclada en nuestra herencia intelectual, y a la que, honestamente, tenemos pocas cosas que agregar. Segundo, porque casi resulta inoficioso discurrir en torno a contenidos metodológicos y conceptuales si anticipadamente no están echadas las bases y las condiciones objetivas sobre las cuales se van a aplicar. Y tercero, porque siendo éste el I Coloquio Nacional de lógica que se organiza en nuestro país, no encontré mejor oportunidad para comenzar por denunciar la ristra de calamidades que enturbian toda la educación en nuestro momento actual.

En este punto, no me voy a detener para demostrar que en la ciencia jurídica conviene enseñar la lógica aristotélica tradicional. En donde puede haber controversia es en qué y cómo enseñarla. Muchos profesores, aparte de nunca utilizar la pizarra, y de nunca enseñar los métodos para determinar la validez de los razonamientos, se limitan a enseñar “lógica jurídica”: el concepto jurídico, el juicio jurídico y el razonamiento jurídico. Y hablan de la sentencia judicial como único exponente de lo que es el silogismo jurídico. Dudo muchísimo de que un estudiante comprenda lo que es un concepto jurídico si no comprende lo que es el concepto en general; que un estudiante comprenda lo que es el razonamiento jurídico si no sabe lo que es el raciocinio en general. Y mucho menos podrá saber jamás cuándo un “razonamiento jurídico” es válido y correcto si ignora los métodos y principios que establece la lógica para tal fin.

Pienso que no es fácil determinar con exactitud qué es lo que se debe enseñar, pero no es difícil decidir en materia de lógica lo que un estudiante no puede dejar de saber. Al estudiante hay que formarlo para que esté prevenido contra las argumentaciones falaces. Pero como una falacia es un razonamiento incorrecto, él tiene que saber primero qué es un razonamiento correcto, pues no se puede saber la disfunción de un órgano si no se conoce cómo es su funcionamiento normal.

Para distinguir los razonamientos correctos, sobre la base de una buena educación lingüística, el estudiante tiene que aprender los métodos y principios que le permitan este reconocimiento. Y para estimularlo y despertarle la conciencia de esa necesidad, conviene empezar por presentarle razonamientos evidentemente falaces; ante ellos, el estudiante reacciona y se da cuenta de que algo anda mal pero no sabe *por qué*. Ese es el momento preciso para demostrarle que justamente eso es lo que se le va a enseñar en Lógica: a saber *por qué* un razonamiento es falaz. Y a demostrarle que el resultado de la “Justicia” que él futuramente va a administrar dependerá primordialmente de este conocimiento.

Afortunadamente, lo que no había logrado el artículo 4 del Código Civil, lo está logrando el 22 del Código Orgánico Procesal Penal que establece: “Las pruebas se apreciarán por el tribunal según su libre convicción, observando las reglas de la lógica, los conocimientos científicos y las máximas de experiencia”. Ahora muchos egresados regresan a mí para que les recomiende “un texto” donde aparezcan las reglas de la lógica y las máximas de experiencia. También les recomiendan a los otros estudiantes que “le pongan mucha atención a la Lógica porque ahora se está usando mucho en el Derecho”.

El artículo 4 del Código Civil, a pesar de ser más antiguo, no había logrado despertar ese interés por la lógica y la filosofía porque él no mienta esas palabras de manera expresa. Dice:

A la ley debe atribuírsele el sentido que aparece evidente del significado propio de las palabras, según la conexión de ellas

entre sí y la intención del legislador. “Cuando no hubiere disposición precisa en la Ley, se tendrán en consideración las disposiciones que regulan casos semejantes o materias análogas; y si hubiere todavía dudas, se aplicarán los principios generales del Derecho”.

Una correcta interpretación de ese artículo no deja dudas de que intrínsecamente está postulando que tanto la creación como la aplicación del Derecho descansa en los tres pilares fundamentales de esa disciplina: el lenguaje, la lógica y la filosofía.

Ahora bien, para reconocer los razonamientos falaces, hay que someterlos a prueba. Para ello hay varios métodos, en la lógica tradicional y en la lógica simbólica. Es muy conveniente enseñar el método tradicional, pero no basta con enseñar las reglas del silogismo; hay que enseñar también las 4 figuras y los modos válidos, ya que estos últimos ayudan visualmente. Pues hay falacias tan “malignas” que engañan hasta a los más avisados. He aquí un ejemplo de la primera figura, extraído de uno de los textos de Lógica que yo más aprecio:

*Toda ley es obligatoria;
la compasión no es ley;
luego, la compasión no es obligatoria.*

Pero esto, que a simple vista nos parece muy razonable, no aguante una prueba formal. Veamos, primero lo convertimos a forma típica:

*Toda ley es obligatoria (A)
ninguna compasión es ley (E)
luego, ninguna compasión es obligatoria (E)*

La forma AEE-1 no es formalmente válida, pues los únicos modos válidos de la primera figura son Bárbara (AAA), Celarent (EAE), Darii (AII) y Ferio (EIO). Esto nos da un indicio de su invalidez, pero todavía no sabemos su porqué. Entonces, acudimos a las reglas del silogismo y vemos que viola una de ellas, la que establece que “los términos en la conclusión no

deben ser más extensos que en las premisas”; o lo que es lo mismo, “en la conclusión no debe entrar ningún término que no esté distribuido en las premisas. En efecto, el término “obligatorio” de la conclusión del silogismo en cuestión, no está distribuido en ninguna de las premisas. Pues la proposición A no distribuye su término predicado; en la segunda premisa —la E que sí distribuye ambos términos— no aparece el término “obligatorio”.

Por lo dicho anteriormente, tengo la convicción de que lo que se debe enseñar en Derecho es Lógica formal tradicional. Y será el propósito de otro trabajo —a lo mejor para el próximo Coloquio—, demostrar que estrictamente “no hay lógica jurídica”, que hablar de lógica jurídica será tan lícito como hablar de “lógica de la moral” —pues el Derecho es una parte de ésta—, “lógica del deporte”, “lógica de la gastronomía”, “lógica de la medicina”, “lógica de la ingeniería”, y de cualesquiera otras especies.

A pesar de que ha habido apreciables esfuerzos por construir una “lógica jurídica”, los intentos se tornan prácticamente fallidos: la resultante es una temática casuística y proclive a la confusión. Se observa que los textos más representativos —de reconocidos autores— que se titulan como “lógica jurídica” se remiten solamente al desarrollo de la lógica tradicional, y además de usar ejemplos de toda índole, usan preferentemente ejemplos de contenido jurídico.

La llamada “lógica jurídica”, por su propia naturaleza, no puede ser armada en una estructura conceptual, pues con propiedad, ese término conviene al fáctum que resulta de combinar los conocimientos de la lógica con los de la ciencia del Derecho. O mejor dicho, la Lógica aplicada al Derecho.

Para concluir propongo la urgente humanización de los estudios jurídicos. Pues el cómo, el cuándo y el dónde están claramente señalados en los códigos, leyes y reglamentos, ordenanzas, resoluciones e instructivos, etc. Al estudiante hay que enseñarle el *qué* y el *porqué* del Derecho, de la ciencia y de la filosofía, y a descubrir y a guardar en sus corazones los valores de la

justicia, de la belleza y de la verdad. No lo transitorio sino lo más permanente. No lo particular sino lo necesario y universal. No darle peces sino enseñarlo a pescar.

Concluyo parafraseando a Albert Einstein “*un profesional sin formación humanística, se parece más a un perro bien amaestrado que a un ser desarrollado integral y armoniosamente*”.

Bibliografía

Andrés Bello:

**Estudios gramaticales*. Obras completas. La Casa de Bello. Caracas, 1981.

* *Gramática castellana* (ídem).

* *Temas educacionales* (ídem).

Emilio Alarcos Llorach: *Gramática de la Real Academia Española*. Espasa Calpe. España, 1995.

Angel Rosenblat: *Buenas y malas palabras* · Monte Avila Editores. Caracas, 1987.

* *La educación en Venezuela* (ídem).

José Bergua: *Las mejores páginas de la lengua castellana*. Ediciones Ibéricas. Madrid. Tercera edición.

Werner Jaeger: *Paideia*. Fondo de Cultura Económica. México, 1987.

Platón: *Obras completas*. Coedición de la Presidencia de la República y la Universidad Central de Venezuela. Caracas, 1980-

Aristóteles: *Organon*. Editorial Gredos. Madrid, 1982.

Francisco Romero: *Introducción a la lógica*. Espasa Calpe. México, 1956.

Irving Copi: *Introducción a la lógica.* Manuales Eudeba. Editorial Universitaria de Buenos Aires. Buenos Aires, 1981.

Pompeyo Ramis: *Lógica y crítica del discurso.* Consejo de Publicaciones. Universidad de los Andes. Mérida, 1999.

Vicente Fatone: *Lógica e introducción a la Filosofía.* Editorial Kapelusz. Buenos Aires, 1951.

Ulrich Klug: *Lógica jurídica.* Editorial Kapelusz. Buenos Aires. 1961.

Jaime Mans: *Lógica para juristas.* Casa Editorial Bosch. España, 1978.

Fernando Savater: *El valor de educar.* Editorial Ariel. Colombia, 1997.

Albert Einstein: *Mi credo humanista.* Editorial Leviatán. Buenos Aires, 1991.

FILOSOFÍA PRIMERA Y OTROS MODOS DE DISCURSO EN ARISTÓTELES

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

Resumen

El artículo estudia cómo puede haber una disciplina científica universal que no implique que el pensamiento sea enteramente sistemático; cuál es la relación entre la dialéctica y la filosofía primera en el conocimiento de los principios; cuál el origen de los axiomas de cada ciencia; cuál el camino para la apropiación reflexiva de ellos; y cuál la relación entre ese origen y las conclusiones y entre los principios de una ciencia superior y los de otra, inferior.

Palabras clave: Filosofía primera. Aporías. Dialéctica. Axiomas científicos.

FIRST PHILOSOPHY AND OTHER FORMS OF DISCOURSE IN ARISTOTELIAN WRITINGS

Abstract

The article explains how can it be an universal science, how dialectics and first philosophy study the first principles, which is the origin of the principles, the way to the reflexive appropriation of them and the relation between that origin and the conclusions and between the principles of a superior science and those of an inferior one.

Key words: First Philosophy. Aporias. Diaectics. Scientific Axioms.

Mucho es lo que se ha escrito para tratar de mostrar las inconsistencias que encierran los textos aristotélicos que hablan del conjunto ordenado de las ciencias y disciplinas. Parece más correcto, sin embargo, en vista de la gran

influencia de Aristóteles en la tradición y de que es poco probable que la tradición haya sido ciega en su totalidad, asumir el principio hermenéutico sostenido por Brentano:

Guardándonos, pues, de creer sencillamente contradictorias las afirmaciones en apariencia inconciliables del filósofo y de cohonestar el extraño proceder de repudiar las que parecen menos dignas de crédito, en obsequio a hipótesis aún más extrañas, la dificultad misma de armonizar unas y otras dará más valor a los puntales que se salven de ese modo y diremos con Aristóteles que la aporía (la dificultad) se convierte en euforia (facilidad). Será, pues, necesario buscar el modo de hacer posible la conciliación de las varias aserciones, de manera que no sólo una afirmación dé luz para la recta interpretación de la otra, sino que así podamos llegar a reconstruir varios miembros del sistema total aristotélico, que no siéndonos dados directamente en su modo de expresarse sucinto y fragmentario, son, sin embargo, necesarios para reconstruir el conjunto¹.

Examinaremos algunas de las principales aporías relativas a la filosofía primera y sus relaciones con la dialéctica y las demás disciplinas científicas. Intentando resolverlas, creemos que podrá descubrirse por qué Aristóteles —tantas veces deformado por “nuestros modernos e hiper-críticos intérpretes”— ha ejercido una influencia tan profunda y tan larga en la filosofía².

El Estagirita, al mismo tiempo que sostuvo que existía una ciencia universal del ser —la filosofía primera—, no poseyó un pensamiento enteramente sistemático. Basados en esto, algunos intérpretes afirman que la ciencia universal aristotélica, si acaso, no pasa de ser un puro anhelo del espíritu humano. Los principios de las ciencias particulares no pueden ser deducidos desde una ciencia universal. Las demostraciones no pueden pasar de un género a otro y los principios comunes son sólo analógicamente comunes, pues varían en cada género-sujeto (y en cada ciencia, por tanto³) y, por ello, sólo por la dialéctica, que no es una ciencia, son considerados como unitarios porque —en realidad— no tienen la unidad requerida por la ciencia.

Según esos mismos intérpretes, el único modo de que los principios comunes fueran poseídos por una ciencia, sería que hubiera una intuición de los mismos. Los principios, sin embargo, sólo se postulan por hipótesis. Si se intuyeran, no se habría gastado casi entero el libro Gamma de la *Metafísica* para establecer los más fundamentales⁴.

Lo que es preciso explicar ahora, como se desprende de lo dicho, es cómo puede haber, según Aristóteles, una disciplina científica universal que no implique que el pensamiento sea enteramente sistemático. Ello nos llevará a considerar cuál es la relación entre la dialéctica y la filosofía primera en el conocimiento de los principios, cuál el origen de los axiomas de cada ciencia, cuál el camino para la apropiación reflexiva de ellos, y cuál la relación entre ese origen y las conclusiones y entre los principios de una ciencia superior y los de otra ciencia, inferior.

Antes de entrar en esta discusión, acaso será conveniente recordar algunas nociones básicas de la teoría aristotélica de la ciencia. En primer lugar, un conocimiento científico es, en general, el que poseemos de una conclusión a partir de los principios y por medio de una demostración.

Un conjunto de conclusiones, sin embargo, puede pertenecer a una sola disciplina científica si todas ellas versan sobre un mismo género de lo real. Las conclusiones geométricas, por ejemplo, versan todas sobre la cantidad continua; las físicas, sobre el ente móvil. Lo que se conoce en la ciencia es el vínculo necesario entre ese género de lo real (el “género sujeto”) o todo lo que él abarca y sus respectivas “pasiones” propias (o predicaciones). La necesidad del vínculo es percibida al reducirla a sus causas propias (formales, materiales, finales o eficientes), a partir de unos axiomas que proceden de la experiencia que del género-sujeto tenga el científico particular (en los ejemplos, el geómetra o el físico) o de una ciencia superior.

La ciencia es perfecta cuando los principios de la demostración (premisas o axiomas) coinciden con los principios reales (o causas). Un razonamiento verdaderamente conclusivo que revele una causa a partir de los efectos,

podrá constituir una demostración *quia*, imperfecta, pero no una demostración *propter quid*.

1. Filosofía primera y dialéctica en el conocimiento de los principios y causas

Una ciencia será perfecta cuando se conozcan los efectos en sus causas y cuando se identifiquen los principios científicos o axiomas con los principios reales o causas⁵. Sólo entonces se conoce con demostración *propter quid*: las razones por las que conocemos un ser son las causas que lo hacen real. Así, por ejemplo, puede conocerse que no existe proporción expresable en números enteros ni en números racionales entre los lados de un cuadrado y su diagonal. Pero, mientras no se haya captado que lo que ocurre es que, de acuerdo con el teorema de Pitágoras, la diagonal b elevada al cuadrado es igual a dos veces el cuadrado del lado a y que, por tanto, la razón de b sobre a elevada toda ella al cuadrado es igual a dos, y que no hay raíz alguna (racional) de dos, no se poseerá un conocimiento científico de la proposición. Pero completemos la demostración: supongamos que dos sí tiene raíz. Si a y b son números enteros y el cuadrado de la división de a entre b es igual a dos; podemos asumir que para a y b no hay un factor común (pues, si lo hubiera, simplificaríamos la expresión). Mas si el cuadrado de la división de a entre b es igual a dos, entonces el cuadrado de a es igual a dos por el cuadrado de b , y a al cuadrado es divisible por dos. En este caso, a al cuadrado es también divisible por cuatro, pues se trata del cuadrado de un número par. Así, a al cuadrado es igual a cuatro veces c (donde c es un número entero). Por tanto, dos veces el cuadrado de b es igual a cuatro veces c , y el cuadrado de b es igual a dos veces c . Luego, b es divisible por dos. Luego a y b tienen un factor común, lo cual contradice la suposición inicial de que a y b no tienen un factor común⁶. Esta demostración usa las definiciones de números enteros y racionales, del factor común, del cuadrado, etc., y deriva de ellas, de modo general, lo que al comienzo se conocía quizá sólo en un caso determinado. De este modo, se verá en las causas formales (en nociones formalmente anteriores) la necesidad de la conclusión.

Un conocimiento físico que constituiría un ejemplo semejante podría ser el del eclipse: un día se experimenta que la tierra se oscurece a deshora, que el sol deja de alumbrar. Después, la investigación astronómica alcanza a conocer que la causa del oscurecimiento fue que la luna se interpuso entre el sol y la tierra. Desde entonces puede decirse que se conoce científicamente el oscurecimiento de la tierra a deshora: “siempre que se interpone la luna, se oscurece la tierra a deshora; es así que mañana se interpondrá, luego mañana habrá un eclipse”. Aquí se conoce el efecto en la causa⁷.

A partir de lo anterior puede captarse que las ciencias presuponen un conocimiento, pues ninguna conclusión conocida demostrativamente puede sostenerse sin el conocimiento (previo) no demostrativo de unos principios; y pues “ciencia” para Aristóteles no significa un conjunto ordenado de conocimientos, sino la captación de que la conclusión se sigue necesariamente de los principios. Parte de dicho conocimiento no puede ser científico en el mismo sentido expuesto arriba⁸, pues se refiere a principios indemostrables (*axiómata*) del conocimiento humano; o se orienta hacia unas causas que no pueden conocerse a su vez en sus causas, porque no las tienen... ¿Corresponderá, entonces, su consideración a una disciplina no científica como la dialéctica?

Hay que considerar aquí la advertencia aristotélica según la cual “toda doctrina y toda disciplina proceden de un conocimiento previo”, y hacer, a partir de ella, varias distinciones. El razonamiento es precedido por el conocimiento de las premisas. Los juicios, por el de los términos particulares o universales. Estos, por la experiencia sensible, que se decanta —en la mente capaz de ello— en la intelección⁹. Pero, así como algunos términos se conocen antes que otros por razones varias (porque son más comunes, porque de ellos se tienen las primeras experiencias, etc.), como “ente” antes que “línea”, así también unos principios se conocen lógicamente antes que otros. El primero de todos, sin el que no es posible ningún otro juicio¹⁰, es el de no-contradicción. Este es uno de los “principios comunes”, supuestos en todas las ciencias. El conocimiento que se refiere a este tipo de principios no puede ser “apodíctico”, pues es previo a y está supuesto en toda

demostración científica. Es decir, no puede ser derivado de principios formalmente anteriores ni de una investigación de causas eficientes (físicas), pues cualquier investigación racional presupone el conocimiento de los principios comunes. Y, sin embargo, Aristóteles afirma en *Analíticos posteriores* que existe una misteriosa “ciencia” que incluye a esos principios en la materia de su consideración¹¹.

Con lo cual parece romperse la imagen que poseen algunos intérpretes de la ciencia aristotélica del *Órganon* como ciencia apodíctica¹². Busquemos otros pasajes que corroboren esta ruptura. En *Ética* VI 7 encontramos algunas claves: la *sofía* sabe no sólo de lo que se sigue de los principios, sino también de los principios mismos. De este modo, es intelecto y ciencia (*noûs* y *epistéme*), como una ciencia capital de las cosas más nobles¹³. Y es seguramente la misma misteriosa “filosofía primera” de que habla la *Metafísica*. En efecto, en Alfa 1-2 se dice que la ciencia buscada es la sabiduría, que versa acerca de las causas más nobles, es decir, acerca de lo divino¹⁴. Y en Gamma 1-3 se sostiene que esa ciencia buscada o sabiduría primera versa acerca del ente en cuanto ente, lo divino y los axiomas¹⁵. La conexión, al menos doctrinal, entre estos dos libros de la *Metafísica* ha sido dejada fuera de dudas hace años por Giovanni Reale¹⁶.

En los *Tópicos*¹⁷, enseña Aristóteles que una de las funciones de la dialéctica es la búsqueda de los principios o axiomas (como antes lo había hecho Platón en *República* VI-VII):

*Pero [la dialéctica] es además útil para las cuestiones acerca de los principios de cada ciencia. En efecto, a partir de lo exclusivo del conocimiento en cuestión, es imposible decir nada sobre ellos mismos, puesto que los principios son primeros con respecto a todas las cosas, y por ello es necesario discurrir en torno a ellos a través de las cosas plausibles concernientes a cada uno de ellos. Ahora bien, esto es propio sobre todo de la dialéctica: en efecto, al ser adecuada para examinar [cualquier cosa], abre camino a los principios de todos los métodos*¹⁸.

Podría pensarse, por ello, que es la dialéctica la disciplina a la que corresponde regir el cuerpo de las ciencias. En el libro Gamma de la *Metafísica*, sin embargo, se distingue la sabiduría de la dialéctica, aunque se afirme que la materia sobre la que se extiende la mirada del filósofo primero es la misma que la del dialéctico¹⁹. Lo que varía es el modo de tratar esa materia²⁰: la dialéctica es la disciplina propia de la *via inventionis* (de todas las ciencias, incluida la primera) y la metafísica constituye una de las *viae demonstrationis* (la correspondiente a una de las ciencias, la primera)²¹. La vía científica adopta una actitud distinta a la de la dialéctica ante la realidad. Así, por ejemplo, prueba apodócticamente algo acerca del primero de los principios, como que no puede opinarse lo contrario a él²².

La distinta actitud puede apreciarse claramente en un pasaje que se refiere a la sabiduría y que usa como ejemplo a la geometría: toda búsqueda de la verdad nace de la admiración ante un “fenómeno” cuyas causas no se conocen. Mas, una vez conocidas éstas y adquirida la ciencia, lo que extrañaría no sería que se diera el fenómeno, sino que no se diera. Así, por ejemplo, parece admirable a todos que el diámetro no sea mensurable con el lado, que es más pequeño. Pero al geómetra, que entiende por qué ocurre eso, lo que le extrañaría sería que fuera mensurable²³. En la propia área de la geometría, en el terreno por antonomasia de las demostraciones apodócticas, el hombre se encuentra antes con un efecto que, por medio de la investigación, debe ser explicado por sus causas. Hay también una distinción semejante en el nivel en el que se mueve la filosofía primera, pero ella –tras la búsqueda dialéctica– debe reconocer que los axiomas comunes no son conocidos con el hábito de ciencia, sino con el hábito de intelecto²⁴.

En este nivel de la ciencia más alta, decimos, no se reciben los principios de otra ciencia (anterior), sino que se poseen por intelecto. Es patente, pues, que se trata de una ciencia muy peculiar: parte de la materia de su consideración se posee de modo no demostrativo. Es esto lo que ha inducido a muchos de los intérpretes del Estagirita a pensar que la filosofía primera, tal como está desarrollada en los libros que llegaron hasta nosotros, constituye una violación de las exigencias que Aristóteles ha impuesto al conoci-

miento científico en los *Analíticos posteriores*. Sin embargo, como ya vimos, no es así. En esa misma obra se habla de esta ciencia peculiar, cuya materia es una condición de todo otro conocimiento científico.

Por otra parte, las causas a las que asciende esta ciencia primera son los principios de la realidad. Pero ellos nunca podrán identificarse con los primeros principios o axiomas del conocimiento humano. En Aristóteles se ha superado la cierta ingenuidad de *República* VI-VII, y se ha comprendido que, por el punto del que parte nuestra facultad intelectual (la experiencia sensible), habrá siempre una tensión entre lo más cognoscible por naturaleza y lo más cognoscible para nosotros²⁵: los principios en los que se resuelve nuestro conocimiento en último término no son los mismos principios en los que se resuelve la realidad en último término. No tenemos experiencia directa de las sustancias separadas²⁶, que son simples²⁷. Por lo cual nosotros no podemos poseer intelección de sus esencias. Y, puesto que es imposible conocerlas por algunas realidades anteriores, siempre las conoceremos por medio de sus efectos sensibles, como las causas que los explican. En la ciencia más alta, y en lo que se refiere a su objeto más propio²⁸, por ello, no puede usarse de las demostraciones *propter quid* (que van de las causas a los efectos), sino de las demostraciones *quia* (que van de los efectos a las causas). Lo cual estaba supuesto en los *Analíticos posteriores*, como lo señala agudamente Santo Tomás en su comentario²⁹ y puede confirmarse mediante una lectura atenta de los libros Lambda de la *Metafísica* y VII y VIII de la *Física*.

Por supuesto que de tales axiomas y causas no hay un conocimiento científico previo a toda otra ciencia: la metafísica es la última ciencia en constituirse³⁰. Pero sí hay un conocimiento pre-científico. Sin los axiomas, el hombre ni siquiera podría actuar, pues lo que lo mueve es un juicio sobre lo bueno y no el instinto³¹. Y sin un cierto preconocimiento de lo divino, como lo indica Santo Tomás en el comentario al *De Trinitate* de Boecio³², no podría existir la rectitud mínima que hace posible el llegar a la madurez. ¿Cómo podría, en efecto, crecer sanamente el niño si no confiara en sus padres y si no fuera iniciado por ellos o por otros adultos en el arte de la

vida? ¿Cómo podría haber arte de la vida sin idea alguna del último fin (cfr. *Ética a Nicómaco* I)? Sin tal iniciación, por tanto, ¿cómo sería posible la ciencia? A esto mismo apunta Platón cuando nos dice que la poesía es una *zeîa dýnamis* (*Ión*); que es por los legisladores y los poetas como sabemos de la existencia de los dioses (*República* II, 365-366; *Leyes* X, 889); y por este saber como es posible la vida social sensata (*Leyes* X, 889-890).

Debe señalarse aquí que este conocimiento pre-científico es anterior, incluso, a la *via inventionis*, y existe en todos los pueblos, aunque no hayan llegado al grado de reflexión que constituye a la ciencia. El haberse percatado de este preexistir del conocimiento menos reflexivo es lo que permitió a Aristóteles dar cuenta en *Analíticos posteriores* I, 1 y II, 19 de la experiencia que recoge Platón en su *Menón* y que explica por medio de la anámnesis³³.

2. Los axiomas comunes no se conocen por intuición ni se postulan como por hipótesis ni se establecen dialécticamente, sino que son captados por el intelecto a partir de la inducción.

Con lo cual se llega de modo explícito al problema más importante tratado en *Analíticos posteriores* II, 19. Todo aprendizaje intelectual procede de un conocimiento previo, como lo muestra la experiencia recogida en el *Menón*. Y ese conocimiento previo es más sólido y versa sobre lo más conocido. Pero nada hay mejor conocido que los principios comunes. Parece, pues, que no los obtenemos a partir de conocimientos previos. Entonces, ¿los poseeremos por naturaleza o desde el nacimiento, aunque se nos oculten al inicio? No es posible. No puede poseerse una conclusión científica e ignorarlo, pues el que tiene ciencia sabe que aquello que conoce no puede ser de otra manera. Mucho menos puede ignorarse que se posee un principio común, aunque pueda poseerse sin que se haya reflexionado sobre ello, como ya se dijo³⁴.

¿Cómo resolver esta aporía? Aristóteles lo hace de modo magistral. Los principios no preexisten en nosotros como determinados y completos, pero

tampoco proceden de conocimientos previos más sólidos, como ocurre con las conclusiones de las ciencias. El hábito de los principios procede del conocimiento sensible preexistente: de la sensación viene la memoria, de ésta la experiencia, de ésta el universal y de éste los juicios. Pero esta procedencia no se da sin la intervención de causas que se encuentran más allá de los sentidos.

Leibniz tiene razón cuando defiende en sus *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* a las ideas innatas de los ataques de Locke: no puede explicarse la formación de las nociones universales o la construcción de los razonamientos necesarios de la matemática a partir de la sola experiencia sensible³⁵. A lo mismo apunta Voegelin cuando reprocha al mismo Locke que no se haya dado cuenta del vacío que dejaba al rechazar las ideas innatas: en la experiencia humana hay aspectos que pueden ser explicados con la sola sensibilidad, pero hay otros que no pueden serlo; incluso en la obra de Locke hay huellas de esto, al reconocerse, por ejemplo, que la reflexión es distinta de la sensación o al distinguir los reinos ónticos de la materia y la mente³⁶.

Aristóteles es platónico y sabe que hay un salto desde lo sensible hasta nuestras nociones intelectuales. Por esto aclara que de la experiencia procede el universal, “si el alma es tal que pueda padecerlo”. Por más experiencia que adquiriera un mono, nunca dará el salto hasta el universal. Para darlo debe contarse con el ojo intelectual del alma, es decir, con el intelecto posible. Y no sólo con él. En *De Anima* III, 4-5, Aristóteles muestra que hacen falta, al menos, otras dos cosas: el intelecto agente que “inmaterialice” lo dado en la experiencia sensible, y otro intelecto en acto (un hombre maduro) que ayude a la tierna inteligencia del niño a reconocer el universal³⁷. Desde el nacimiento, hay, pues, en nosotros y no en el mono, unas “semillas” de verdad que nos llevan a la captación intelectual de los universales y a la formulación de los juicios, pero no hay un hábito ya formado de los principios³⁸.

Los propios primeros principios, por tanto, proceden de la experiencia y ni son innatos ni dependen de una “intuición” cartesiana. Los inteligibles que captamos los hombres en esta vida lo son sólo en potencia y, por ello, no podemos intuirlos cartesianamente, como si fueran entidades matemáticas a las que tuviéramos acceso inmediato (imposibilidad que expresó muy bien Platón en el *Fedón* y en el *Menón*, y que lo llevó a introducir la teoría de la reminiscencia). Lo cual no quiere decir que se establezcan dialécticamente, como sostiene Aubenque. El libro Gamma de la *Metafísica* (capítulos 3 y ss.) no pretende dejar establecido el principio de no-contradicción, sino mostrar las consecuencias que, en el nivel de la dicción (no en el nivel profundo, de las opiniones), son más inaceptables para un interlocutor que la contradicción misma. Allí también, como en el pasaje comentado de *Analíticos posteriores*, queda bien claro que los principios tampoco se postulan ni son hipótesis, sino que se formulan naturalmente al captarse el o los universales que entran en su sujeto o su predicado³⁹. No son una “exigencia trascendental de la significación humana” ni la “concreción de un anhelo de unidad del conocimiento”, sino juicios que se nos imponen en la experiencia, aun contra nuestra voluntad (en el nivel profundo de las opiniones, aunque no necesariamente en el de la dicción, donde los amores desordenados o la precipitación pueden llevarnos a negarlos), supuesto que hayamos alcanzado el grado suficiente de maduración para captar las nociones universales que entran en ellos⁴⁰.

3. La división y jerarquía de las ciencias

El origen de los axiomas comunes del conocimiento, los que estudia la ciencia primera, está en la experiencia sensible, como vimos. ¿Y los de las otras ciencias? ¿Acaso proceden de alguna ciencia superior? En parte sí y en parte no. Aristóteles sostiene claramente que la demostración no procede de un género-sujeto a otro, razón por la cual, en principio, no pueden tomarse axiomas de una ciencia y aplicarse a otra, directa ni indirectamente⁴¹. Así, por ejemplo, no podría tomarse un principio jurídico para hacer una demostración matemática; ni un principio de perspectiva para hacer una demostración musical. Pero también muestra muy bien que los axio-

mas comunes, que se usan en todas las ciencias, se reciben de la filosofía primera⁴². Y, de modo semejante, la música toma muchos de sus principios de la aritmética, o la perspectiva de la geometría⁴³.

Hay ciencias que tienen como género-sujeto nociones formales que incluyen a las que otras ciencias tienen, a su vez, como género-sujeto. Sin embargo, no pueden sacarse todas las conclusiones de la ciencia inferior a partir de los principios de la ciencia superior. Así lo dice explícitamente Aristóteles en el Capítulo 32 de sus *Analíticos posteriores* I, y lo aclara Santo Tomás en su comentario⁴⁴. Junto a los principios comunes o tomados de la ciencia superior, es preciso coasumir en la ciencia inferior los principios propios de su género-sujeto, (a) porque el ente no es género, es decir, no es una noción unívoca que se divida en las diez especies que serían las categorías, sino que en su seno se incluyen las cosas más dispares a causa de que es una noción *pròs hén*; y (b) porque no puede conocerse una noción más particular a partir de la noción más general en que está incluida si no se tiene experiencia de aquella. Es necesaria, por ello, la *experiencia* del género-sujeto a la ciencia inferior. No se puede saber, por ejemplo, qué es el número a partir de saber qué sea el ente, aunque el número sea un tipo de ente; o no se puede saber qué es la armonía a partir del conocimiento de las proposiciones aritméticas. Del mismo modo, si es cierto que se debe aplicar el principio de no-contradicción a la geometría, también lo es que en ésta recibe un contenido particular: “puesto que es falsa la proposición <el punto es línea>, tiene que ser verdadera <el punto no es línea>”⁴⁵. Debe coasumirse, con el principio primero, algo propio de las magnitudes: las nociones de punto y línea.

Hay, además, que distinguir entre los principios *ex quibus demonstratur* y los principios *circa quae sunt scientiae*. Los primeros son los axiomas comunes a todas las ciencias y los segundos son los principios propios de cada una de ellas. Entre éstos están las pasiones (o predicaciones) que necesaria e inmediatamente se siguen del género sujeto o de lo que éste contiene, sin las que no se demuestra nada en las diversas ciencias⁴⁶. Que el punto no tiene dimensiones es una definición de la que parte la geometría,

pero que ella considera⁴⁷: se trata, por tanto, de un principio *circa quod est geometria*. En cambio, el principio de no-contradicción no es considerado en la geometría, pero sí usado: sin él, se derrumbarían las definiciones y no sería posible construir ni siquiera la primera de las proposiciones de los *Elementos* (construir un triángulo equilátero sobre una recta finita dada). Allí se dice, entre otras afirmaciones, que “las cosas iguales a una misma cosa son también iguales entre sí” (primera noción), lo cual supone que lo que es igual no puede ser no-igual⁴⁸. La no-contradicción, por tanto, es un principio *ex quo demonstrantur conclusiones geometricae*.

Así, pues, existe un aparente conflicto entre la afirmación aristotélica según la cual la demostración no procede de un género a otro⁴⁹ y aquéllas según las cuales hay ciencias superiores y ciencias inferiores que reciben de las primeras algunos de sus principios, como la música los recibe de la aritmética o la óptica de la geometría⁵⁰. Pero la salida de la aporía no puede estar en negar uno de los dos extremos de la tensión, sino en profundizar en las raíces de ambos extremos para mostrar su compatibilidad.

No puede sostenerse que la jerarquización de las ciencias implicaría en Aristóteles una sistematización total⁵¹, como pretende Aubenque:

“Que los mismos principios de una ciencia sean los de otra (lo cual ocurriría si los principios de todos los silogismos científicos fueran los mismos) es imposible y ridículo. Porque, según esto, se seguiría que todo lo que hay en las ciencias sería lo mismo, y así todas las ciencias serían una sola. Si de varias cosas puede decirse que son lo mismo respecto de las mismas otras cosas, podrá decirse que son lo mismo entre sí. Pero los principios de cada ciencia son de algún modo lo mismo que las conclusiones y por ello se dijo arriba que no puede procederse en la demostración de un género a otro. Si, entonces, los principios son los mismos, se seguiría que todo lo que hay en las ciencias sería lo mismo”⁵².

Suprimir la jerarquía de las ciencias a causa de este resultado sería no resolver la aporía, sino eludirla y pasar por alto la evidencia más gruesa, no sólo textual, sino la que atañe a la realidad a la que se refieren los textos: es obvio que la música, por ejemplo, toma principios de la aritmética y que, sin embargo, no es reductible a ella; como es obvio que la física (también la antigua: piénsese en la astronomía) toma principios de las matemáticas y, sin embargo, es una ciencia distinta. El camino de respuesta que pueda explicar cada uno de los dos extremos en tensión, por ello, será más plausible que el que no lo haga. Y uno de esos caminos es el que se señaló arriba: los principios “a partir de los cuales” procede la ciencia pueden ser comunes a varias, pero no los principios “acerca de los cuales” versa la ciencia.

Un problema, también planteado por Aubenque, que podría abordarse ahora, incidentalmente, es el que sigue: si las categorías son diez géneros máximos, ¿cómo habría un solo principio de no-contradicción? Sencillamente porque todas las demás categorías se dicen en relación con la de sustancia, que es la única que responde a la pregunta por la esencia del *hypoqueímenon* concreto⁵³. El sujeto del que hablamos es el ente y “lo que es él” es, primariamente, la sustancia; los accidentes son sólo modos de ser de dicho sujeto. Y el ente *per accidens* es verdadero si realmente el sujeto y el predicado proposicionales se dan en el mismo sujeto metafísico. De la misma manera, un número no puede ser no-número porque el sujeto del número⁵⁴ no puede ser y no ser, al mismo tiempo, de un modo. Basta con que una noción sea *pròs hén* para que funde la unidad de una ciencia⁵⁵ y de los principios que se forman con dicha noción.

4. Conclusión

Nada se opone, por tanto, a sostener que en Aristóteles hay una ciencia universal del ser —y no sólo una disciplina dialéctica universal— que no absorbe a las demás ciencias, porque no suprime la necesidad de poseer experiencia de los géneros sujetos particulares, formular los principios respectivos e investigar las causas propias (o demostrar los efectos a partir de las causas propias). Todas las aporías, planteadas básicamente por Aubenque, pueden resolverse, como queda expuesto.

Sin embargo, puede descubrirse un fondo de verdad en las opiniones de Aubenque. En efecto, aunque la filosofía primera sea una ciencia universal del ser, es una ciencia peculiarísima, que trasciende a la noción de ciencia particular: el modo de posesión de los principios o axiomas comunes por la filosofía primera –para la cual son principios “acerca de los cuales versa la ciencia”– no depende de una ciencia superior, sino, directamente, de la experiencia y del hábito del intelecto; y las causas nunca se identifican en la sabiduría con los principios de la ciencia, pues siempre se conocen aquéllas a partir de sus efectos sensibles. Con todo lo cual queda establecido que la filosofía primera de Aristóteles es distinta de la dialéctica y una ciencia universal del ser, de los axiomas comunes y de lo divino, sin que absorba en sí a todas las ciencias particulares.

Referencias y notas

¹ Aristóteles. *Editorial Labor*, S. A. Barcelona, 1951, p. 25.

² *En igual sentido*, cfr. BRENTANO, Franz. *Op. cit.*, pp. 23-24.

³ Cfr. Analíticos posteriores I 10, 76a37-40. A partir de ahora se usará la expresión “género sujeto” para significar lo mismo que los tomistas modernos llaman “objeto” (formal).

⁴ Cfr. P. Aubenque. *Ob. cit.*, nota 112, pp. 129 (nota 136), 237-239, 274 (nota 104), 288-289 y 307. Cassin, Barbara; y Narcy, Michael. *La Decision du Sens. Librairie Philosophique J. Vrin. París, 1989.*

⁵ “Principio” no es una palabra unívoca. Para evitar malentendidos, digamos de una vez que, de ordinario, cuando hablemos de “principio” nos estaremos refiriendo a aquello por lo que comienza nuestro conocimiento de una cosa, y no a la causa real, intrínseca o extrínseca (cfr. *Metafísica Delta 1*).

⁶ Cfr. A. D. Aleksandrov, A. N. Kolmogorov, M. A. Lavrent’ev (editores). *Mathematics. Its Contents, Methods, and Meaning. The M. I. T. Press, Boston 1965, pp. 25-26.*

⁷ Nótese que, en los ejemplos dados antes, la causa se descubre tras un proceso de investigación racional y usando conocimientos astronómicos y matemáticos que son

formalmente posteriores al conocimiento de dicha causa.

⁸ Se dice “parte”, porque una ciencia inferior puede recibir sus principios de otra superior que sí los conozca demostrativamente. Pero, al final, habrá principios no conocidos demostrativamente.

⁹ Cfr. *Metafísica Alfa*, 1-2; y *Analíticos posteriores I*, 1, 71a1-b9; y *II*, 19.

¹⁰ Cfr. *Metafísica Gamma* 3, 1005b15-34.

¹¹ Cfr. *Analíticos posteriores I*, 9, 76a16-23—comentado por Santo Tomás en *Lección 17*, nn. 146-147—; *I*, 10, 76a31-36 —en concordancia con *Metafísica Épsilon I*, 1025b3-1026a32—; *I*, 11, 77a27 y ss.—comentado por Santo Tomás en el nn. 171-172—. En igual sentido, ver *Metafísica Gamma* 3; en particular, 1005b2-5.

¹² Por ejemplo, Irwin (cfr. Su artículo “Aristotle’s Discovery of Metaphysics”. En: *The Review of Metaphysics*, 1977. Volumen 32, No. 2, pp. 210-229) y Aubenque. Este último piensa que el conocimiento científico, según Aristóteles, al menos el de los *Analíticos* segundos, va siempre de las causas a los efectos. Aunque, por esto precisamente pone en la base de la ciencia una no ciencia, la dialéctica, por ser imposible la ciencia primera (cfr., por ejemplo, *El problema del ser en Aristóteles*. Taurus Ediciones, S. A. Madrid, 1981, pp. 55-58 y 460-462).

¹³ Cfr. *Metafísica*, 1141a16-20 y 1141b1-3.

¹⁴ Cfr. 981b27-982a6; 982b5-10.

¹⁵ Cfr., en particular, 1005a19-b2.

¹⁶ Cfr. *The Concept of First Philosophy and the Unity of the Metaphysics of Aristotle*. State University of New York Press. Albany, 1967 (traducción inglesa de 1976), pp. 13-15 y 28-31. Los resultados expuestos en este libro fueron, en general, confirmados por el mismo autor en *Guida alla lettura della ‘Metafisica’ di Aristotele*. Editori Laterza, Roma-Bari, 1997.

¹⁷ *I*, 101a35-b4.

¹⁸ Sigo la versión de Miguel Candel Sanmartín (Gredos. Madrid, 1988, pp. 92-93), con ligeros retoques a la vista del texto griego. Lo que está entre corchetes es un añadido del

propio traductor citado.

¹⁹ *Cfr. 2, 1004b17-26.*

²⁰ *También el sofista abarca el mismo género-sujeto que el filósofo primero, mas se diferencia “en la elección de vida” (cfr. ibídem).*

²¹ *Cfr. texto de la nota 16; y 3, 1005a19-b34. También, Analíticos posteriores I, 11, 77a27 y ss., n. 171 del comentario de Santo Tomás.*

²² *Cfr. Metafísica Gamma 3, 1005b23 y ss; y el comentario de Santo Tomás a Analíticos posteriores I (cit.), lección 20, n.172. La demostración sería, más o menos, así: no es posible que un sujeto posea dos predicamentos contrarios al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto. Pero las opiniones de la contradicción son predicamentos contrarios. Luego, no es posible que alguien opine al mismo tiempo dos proposiciones contradictorias, aunque sí sea posible que las diga (cfr. 1005b23 y ss). Nadie, pues, puede prescindir, en el nivel de las opiniones, del principio de no-contradicción.*

²³ *Cfr. Metafísica Alfa 2, 983a11-20. Como se sabe, los griegos no conocieron los números irracionales y, por ello, decían que la hipotenusa no era mensurable por los catetos.*

²⁴ *De modo semejante, se conoce en la filosofía primera que de las sustancias separadas sólo puede haber demostraciones quia, como veremos. Pero podrían también, quizá, explicarse algunas propiedades o predicaciones de los efectos a partir de las primeras causas... Es posible que en Leyes X se encuentre algo semejante: la comprensión de la política a la luz de las primeras causas o de la teología.*

Para corroborar esta diferencia entre la dialéctica y la filosofía primera en lo que se refiere al conocimiento de los axiomas, cfr. comentario de Santo Tomás a Analíticos posteriores I, lección 20, nn. 171-172.

²⁵ *Cfr. Metafísica Dseta 4, 1029b3-12.*

²⁶ *Cfr. Comentario a Analíticos posteriores I, lección 41, n. 363.*

²⁷ *Cfr. Metafísica Zeta, 10.*

²⁸ *Dios es el objeto más propio de la filosofía primera porque es máximamente ser, como mostró Michael Frede en “The Unity of General and Special Metaphysics: Aristotle’s*

Conception of Metaphysics” (en: *Essays in Ancient Philosophy. University of Minnesota Press, Minneapolis, 1987, pp. 81-95*). Al mismo tiempo, es el primer principio de lo real que, sin embargo, es conocido por nosotros sólo a partir de los efectos.

²⁹ Cfr. I, lección 41, n. 363.

³⁰ Cfr. *Metafísica Alfa 1, 981b13-25, en concordancia con 2, 983a10-11*.

³¹ Cfr. In Aristotelis Librum De Anima Commentarium III, lección 4, nn. 634-635; y *Metafísica Gamma 4, 1008b13-31. Leibniz, en sus Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano (Editora Nacional. Madrid, 1983, p. 77) apunta, con su habitual agudeza y de acuerdo con Aristóteles, que “el principio de no contradicción es utilizado en todo momento, aun cuando no se le considere distintamente, y no hay bárbaro al que no ofenda la conducta de un mentiroso que se contradice en un asunto que le parezca serio”*.

³² Cfr. *Lección I, q. 1, a. 1. En: Opuscula Theologica. Volumen II. Marietti, S. A. de Ediciones. Torino-Roma, 1972, pp. 313 y ss.*

³³ *Puede completarse lo dicho antes sobre que toda doctrina y toda disciplina suponen un conocimiento previo con las siguientes consideraciones: el conocimiento “espontáneo” precede a la vía inventionis, ésta precede a la vía demonstrationis y ésta, a su vez, a la vía analytica: la demostración es sintética, porque va de las causas a los efectos; la investigación es analítica, porque va hacia las causas; pero lo que se hace en Analíticos posteriores es de nuevo analítico: resuelve las conclusiones en los principios, es un análisis de la ciencia, no de la realidad.*

³⁴ Cfr., en sentido semejante, *Metafísica Gamma 3, 1005b25-34; Analíticos posteriores I, 10; y comentario de Santo Tomás, lección 18, n. 158. Aquí se muestra que las ciencias particulares poseen los principios comunes aunque no hagan mención de ellos.*

³⁵ (Cit.), *Libro I, capítulos 1-3, pp. 65 y ss.*

³⁶ Cfr. *From Enlightenment to Revolution. Duke University Press. Durham, 1975, pp. 36-40. En particular, la cita de Locke contenida en la página 39: “[...] el movimiento sólo puede causar movimiento, de acuerdo con nuestras Ideas más ricas; así que cuando le permitimos producir placer o pena, o la Idea de color, estamos dispuestos a salir de nuestra razón y atribuir enteramente eso al buen gusto de nuestro Hacedor”*.

³⁷ Cfr. III, 5. *El intelecto en acto precede al intelecto en potencia en general (aunque en un sujeto no sea así), porque para que un niño actualice su inteligencia se requiere de otra inteligencia madura que le dé la mano. Así, por ejemplo, tal como lo han mostrado*

las experiencias de los niños lobo, no puede aprenderse a hablar sin un hombre maduro que señale al discente los objetos mientras pronuncia las palabras que correspondan; desde luego, el docente no le otorga la inteligencia al niño, pero la dirige en la dirección correcta.

Le Blond (en su Logique et Methode chez Aristote, pp. 120-146) incurre en graves equívocos. En efecto, seguramente arrastrado por la fuerte tradición nominalista europea, separa el origen de los universales de la experiencia sensible y sostiene que la inducción “pone en posesión de un hecho, pero no de una necesidad” (p. 124; cfr., también, pp. 131 y ss.). No capta que en la inducción (epagoué) aristotélica intervienen no sólo los sentidos, sino también el ojo intelectual del alma (intelecto posible), el intelecto agente y otros intelectos en acto (cfr. De Anima III, 4-6) Tampoco se da cuenta de que en el Capítulo 19 de Analíticos posteriores II se tratan dos problemas distintos: el del origen de los principios, por una parte; y, por otra, el del tipo de hábito al que pertenece el conocimiento de los principios. Este segundo problema es también tratado en el libro sexto de la Ética a Nicómaco (cfr., en este sentido, In Libros Posteriorum Analyticorum Expositio II, lección 20). Finalmente, confunde el hábito del intelecto con una suerte de intuición cartesiana o de posesión a priori de los principios (cfr. pp. 136 y ss.).

La gravedad de estos equívocos refleja vicios muy serios de interpretación que tienen que afectar a toda la teoría aristotélica de la ciencia, tal como la concibe Le Blond. Así puede percibirse en la página 139, donde no se hacen algunas distinciones que en este trabajo se han considerado elementales, tales como la distinción entre via inventionis y via demonstrationis o entre la filosofía primera y las ciencias particulares.

³⁸ *En base al comentario de Santo Tomás al De Trinitate de Boecio, puede mostrarse que también se requiere, para la primera captación intelectual, de un amor natural a la verdad que ha sido infundido por Dios al alma (cfr. Proemio, q. 1, a. 3, ad 4m. Loc. cit.). A esto es a lo que se refiere Aristóteles al comienzo de su Metafísica: πάντες άνζροποι τοϋ ειδέναι ορέγονται φύσει. Y esta tendencia natural hacia la plenitud es en lo que consisten esas “semillas de verdad” a que se hace alusión en el texto, porque el amado (la verdad) está de algún modo en el amante (el hombre que aún no ha conocido).*

³⁹ *Cfr. Metafísica Gamma, 1005b14-18. T. H. Irwin ha publicado un interesante artículo sobre la relación entre las ciencias particulares y el conocimiento de los primeros principios en el tiempo de redacción del Organon y de Metafísica Gamma (“Aristotle’s Discovery of Metaphysics”. En: The Review of Metaphysics. The Catholic University of America. Washington, 1977. Volumen 31, No. 2, pp. 210-229). Descansan, sin embargo, las tesis de ese artículo, sobre varios supuestos falsos, que invalidan las conclusiones. Por esto no lo usamos en el cuerpo de estas páginas. Los supuestos son los siguientes:*

(1) *n el Órganon se piensa que no puede haber una ciencia de los axiomas; (2) en Metafísica Gamma se ve a los axiomas como condición trascendental de la racionalidad y del lenguaje que se establece por un camino dialéctico (pp. 228-229); (3) el que una noción sea $\pi\rho\delta\varsigma\ \eta\acute{\epsilon}\nu$ no basta para fundar la unidad de la ciencia (p. 221, nota 14); y (4) las ciencias particulares reposan sobre la doctrina de las categorías (p. 217).*

La falsedad del segundo supuesto es fácil de constatar sobre la base de lo dicho en el texto. La del tercero, salta a los ojos al leer Metafísica Gamma 2, 1003a33-b16. La del cuarto puede mostrarse con una sencilla distinción: es cierto, y obvio, que la distinción real de géneros es un presupuesto de la distinción por géneros sujetos de las ciencias particulares; pero no lo es que la doctrina de las categorías, una rigurosa clasificación de los géneros reales que señala los diez géneros supremos, sea un presupuesto de la distinción entre las ciencias. Las Matemáticas tenían un género-sujeto distinto al de la física mucho antes de que Aristóteles escribiera su Organon.

Para captar la falsedad del primero de los supuestos es preciso analizar algunos textos de los Analíticos posteriores: I, 9, 76a16-23; y 11, 77a27 y ss. En el primero se habla de una ciencia de los principios (no de una disciplina dialéctica); en el segundo, se distingue la dialéctica de la ciencia que se refiere a los principios comunes.

⁴⁰ *Cfr., también, sobre todo lo dicho en este párrafo, Analíticos posteriores I, 2, 72a15-19; y 10, 76b22-34, donde se muestra explícitamente que los principios comunes no son ni postulados ni hipótesis.*

⁴¹ *Cfr. Analíticos posteriores I, 7.*

⁴² *Cfr. Analíticos posteriores I, 9, 76a16-22. Esto no quiere decir, desde luego, que los científicos particulares no conozcan los primeros principios en su comunidad, sino que no los conocen en cuanto científicos particulares, sino en cuanto hombres o en cuanto filósofos. Por otra parte, debe aclararse que cada ciencia hace uso de los principios comunes en cuanto su propio género-sujeto se encuentra incluido en la noción de “ente” o en las demás nociones comunes que entran en dichos principios: no hay, así, salto de un género a otro, sino que cada ciencia hace uso de los principios propios de su género-sujeto: la cantidad matemática, por ejemplo, es percibida primero como ente, aunque sea un ente particular. A esto es a lo que alude Aristóteles cuando dice que los principios comunes se aplican “por analogía” en las diversas ciencias demostrativas (cfr. Analíticos posteriores I, 10; Comentario, lección 18, nn. 154-156; además, lección 20, n. 169). También alude, seguramente, a que en las ciencias particulares se supone el “qué es” de su género-sujeto y, por tanto, el $\kappa\upsilon\iota\alpha$ est, razón por la cual en ellas se hace uso de los principios comunes sin hacer alusión explícita a la sustancia, que es el sujeto necesario*

de todos los géneros accidentales (Cfr. *Metafísica Épsilon 1; Dseta 5; Analíticos posteriores I, lecciones 18 (n. 152), 19, 25, 41 y 44; y II, lección 8*).

⁴³ Cfr. *Analíticos posteriores I, 7; y 9, 76a22-25*.

⁴⁴ *Cit., lección 43*.

⁴⁵ *Comentario de Santo Tomás, loc. cit., n. 387*.

⁴⁶ Cfr. *Analíticos posteriores I, capítulo 32; comentario de Santo Tomás, lección 43, n. 394*.

⁴⁷ Cfr. *Euclides. Elementos, I. El punto no es la cantidad continua, pero –obviamente– está contenido en ella*.

⁴⁸ *Uso la versión castellana de Luis Vega, publicada en Gredos. Madrid, 1991*.

⁴⁹ Cfr. *ibídem, capítulo 7, 75a37 y ss.*

⁵⁰ Cfr. *ibídem, 75b7-16*.

⁵¹ *Él lo niega explícitamente: cfr. ibídem, 32, 88b14-16*.

⁵² Cfr. *comentario de Santo Tomás, lección 43, n. 390*.

⁵³ Cfr. *Metafísica Gamma 4, 1006a28-1007b18*.

⁵⁴ Cfr. *Metafísica Dseta 5*.

⁵⁵ Cfr. *Metafísica Gamma 2, 1003a3.2 y ss.*

LA UNIVERSIDAD COMO ESPÍRITU DE UN PUEBLO

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

Resumen

Los diversos pueblos de la tierra buscan invariablemente los bienes que identificó Platón en la República: la verdad, la virtud y la concordia. Lo único que varía de pueblo en pueblo es el modo concreto como esos bienes son buscados. Corresponde a la Universidad ser el foco de luz que ilumine nuestra marcha en la consecución de esos fines superiores capaces de garantizarnos una vida bella y justa, una vida verdaderamente humana.

Este trabajo contiene una reflexión acerca de la misión de la Universidad, sus fines y tareas. Se pone de relieve que el fin de la Universidad no es la tecnología, para lo cual son suficientes los laboratorios de las empresas angloamericanas. El fin esencial de la Universidad es mantener vigente una jerarquía de bienes, que emanen de la búsqueda desinteresada de la verdad y desde la cual pueda juzgarse el ejercicio del poder en todas sus manifestaciones.

Palabras clave: Universidad. Educación. Cultura. Tradición. Pueblo.

THE UNIVERSITY AS THE SPIRIT OF A PEOPLE

Abstract

The different peoples of the world invariably seek the good that Plato identified in the Republic: truth, virtue and harmony. The only thing that changes from one people to another is the concrete way in which these are sought. It is incumbent upon the university to be the light that illuminates our way in the obtaining of these superior ends that are capable of guaranteeing us a beautiful and just life, a truly human life.

This paper reflects on the mission, purposes and tasks of the university. It emphasizes that the purpose of the university is not technology, for which the laboratories of the Anglo-American companies suffice. The essential purpose

of the university is to maintain an effective hierarchy of the good that arises from the disinterested search for truth and by means of which the exercise of power in all its manifestations can be judged.

Key words: University. Education. Culture. Tradition. People.

1. En los albores de la vida independiente de Chile, tras un breve período de anarquía, un grupo de patriotas alcanzó el poder y entregó la formación espiritual de la república a un hombre sabio: don Andrés Bello. Se inició así una de las más hermosas aventuras de la historia, semejante a la entronización de Carlo Magno y la reforma de la vida moral de los francos por Alcuino;¹ o a las vinculaciones entre Hermias de Atarneo y el grupo de académicos del Asia Menor a que alude Platón en su *Carta VI*.²

En aquella hora feliz para Hispanoamérica, se reunieron en Chile muchos intelectos privilegiados que procedían de diversos puntos de nuestro continente indo-hispano. Sarmiento se contaba entre ellos. Al discutirse si los esfuerzos públicos debían centrarse en la reforma y vigorización de la Universidad o en la expansión de la primaria, el ilustre argentino se pronunció por la segunda. Frente a él, Bello argumentó a favor de la primera. Triunfó el caraqueño. Las razones que dio pueden servir, literalmente transcritas, como apertura de estas reflexiones que voy a hacer ante ustedes:

Lo que digo es que el primero [el cultivo de las letras y de las ciencias] es una condición indispensable de la segunda [difusión de la enseñanza elemental]; que donde no exista aquél, es imposible que la otra, cualesquiera que sean los esfuerzos de la autoridad, se verifique bajo la forma conveniente. La difusión de los conocimientos supone uno o más hogares [es decir, fuegos encendidos dentro de casa], de donde salga la luz, que, extendiéndose progresivamente sobre los espacios intermedios, penetre al fin las capas extremas.

Son palabras del discurso de instalación de la Universidad de Chile, pronunciado el 17 de septiembre de 1843, y que se pueden consultar en la

edición de Pedro Grases, publicada por La Casa de Bello, llamada *La independencia cultural de Hispanoamérica*.³ No tienen desperdicio: sin una fuente de luz, la sociedad se quedaría pronto a oscuras o, añadamos, caería irremisiblemente en una órbita colonial de otro país.

2. Los diversísimos pueblos de la tierra buscan todos, aunque de modos variados y a veces inconscientes, los bienes que identificó Platón en su *República*: la contemplación de la verdad, la virtud y la concordia. Pero, aunque esos fines sean constantes y universales, cambia profundamente de sociedad a sociedad el modo concreto como se buscan. En cada una se han ido sedimentando las experiencias, formulaciones y modos de vida de sus hombres egregios. Y han cristalizado en la tradición, en un conjunto de opiniones y hábitos compartidos y estructurados en torno al anhelo de una empresa común. Los hombres más lúcidos de la historia de la humanidad, como los clásicos griegos, han llegado a percibir tanto las dimensiones universales y permanentes de la cultura humana como la necesidad de que ellas se encarnen en fórmulas y actitudes contingentes y particulares.

Un pueblo es, por tanto, además de la base biológica, una realidad espiritual peculiar, que se articula y expresa en torno a unos bienes universales. Si las minorías pensantes o poderosas pierden de vista la particularidad del espíritu del propio pueblo,⁴ ha llegado el comienzo del fin de la existencia independiente de ese pueblo. Allí tienen su origen graves desórdenes y la falta de generación de los símbolos que necesita la vida común. Como dice atinadamente Briceño-Iragorry:

Río que viene de atrás, el pueblo, para su expresión fecunda en el área de una nación, reclama símbolos que lo personalicen [...] Tales signos sólo pueden formarse con los elementos que forja la Historia a través de una comunidad de gloria y de dolor⁵.

3. Por supuesto que debe haber diálogo entre las culturas y pueblos y mutua influencia, pero —para que sea fecundo para nosotros— necesitamos alcanzar la dimensión transcultural que nos permita captar lo que tenga valor universal o permanente en otras sociedades o pueda servirnos aquí y aho-

ra,⁶ y distinguirlo de sus expresiones provincianas y sujetas a contingencias.⁷

4. Pero, centrémonos brevemente en el espíritu del propio pueblo. Nuestra civilización nació bajo la luz que arrojaban los intelectos de Vitoria y De Soto. En América, la Conquista entrañó muchas injusticias; pero, al establecerse el nuevo orden, se dio nacimiento a una civilización mestiza, por el Cristianismo auténtico de muchos de los españoles, peninsulares y americanos. No hubo entre nosotros prejuicios raciales o culturales que condujeran al exterminio sistemático de los vencidos. La apertura a la verdad trans-cultural nos permitió asimilar a indios (y negros), como muestra bellamente Toynbee, en su *An Historian's Approach to Religion*.⁸ Esa apertura dio, además, flores y frutos abundantes en la admirable administración del imperio dirigida por el Consejo de Indias y en la tradición de nuestras letras hispanoamericanas, sobre todo mexicanas.

5. Es cierto, sin embargo, que nuestra civilización no está aislada de la cultura europea no-hispánica. Desde el siglo XVIII, por lo menos, quedamos francamente expuestos a ésta, tras la instauración de la dinastía borbónica a la cabeza del mundo hispano. Fue un acontecimiento histórico inevitable, por la dificultad que encerraba la situación cultural. Indudablemente, el desarrollo tecnológico de las potencias rivales de España exigía a ésta intentar asimilar el tipo de racionalidad que le había dado origen a ese desarrollo. Pero era muy difícil discernir en dicha racionalidad lo que era fruto de un nuevo modo de experiencia y reflexión de lo que era más bien resultado de las desviaciones nominalistas. La monarquía “modernizó” la administración del Imperio de Indias, mas no consiguió hacerlo sin herir las bases mismas de la cultura barroca en la que se asentaba la autoridad del propio Rey sobre sus súbditos americanos. La España de Vitoria y De Soto estuvo en situación análoga y logró reaccionar enérgicamente. Pero en su tiempo no existía el foso tecnológico entre España y sus rivales.

6. Todo lo dicho hasta ahora nos permitirá delinear el papel que, pensamos, debería jugar la Universidad entre nosotros. El foco de luz de cada pueblo

tiene que ser diverso, porque, aunque haya unos bienes universalmente buscados, el estilo de la búsqueda varía de sociedad a sociedad. Nadie duda de que hoy enfrentamos una crisis cultural. Quizá sea consecuencia, en buena medida, de que nuestra capa intelectual más alta ha dejado de responder a los problemas de nuestra vida de pueblo. ¿Cómo podríamos hacer nosotros para ayudar a rectificar el rumbo de nuestro país? El camino es largo y difícil, y los párrafos que siguen pretenden ser una reflexión sobre la misión que debería tener la Universidad entre nosotros.

7. Habría que estudiar reposadamente a los clásicos. Es decir, a los hombres que llegaron a la dimensión meta-cultural (cfr. n. 3). ¿Quiénes son ellos? Primero, los grandes filósofos griegos entre los que destacan Parménides, Sócrates, Platón, Aristóteles y Plotino. Segundo, los juristas romanos. Habría que leerlos a todos directamente y procurando despejar los obstáculos que ponen para su verdadera comprensión los prejuicios etnocéntricos o epocales. Habría que darles, a los clásicos, la posibilidad de que re-estructuraran, a la luz de las inteligibilidades reales, nuestras frecuentemente caóticas cabezas. También deberíamos incluir a los clásicos cristianos. Primero, porque constituyen una indudable base de nuestro trasfondo cultural. Éste será siempre un misterio para nosotros si no leemos la patrística de los primeros siglos de nuestra era y a San Agustín y Santo Tomás. Además, ellos también, como los clásicos griegos y romanos, pueden articular sólidamente nuestras cabezas, con la estructura de las realidades inteligibles rechazadas por el nominalismo.

En la propia Europa estos clásicos han jugado casi siempre un papel importante en la formación de los jóvenes y en sucesivas renovaciones del pensamiento en planos muy diversos. La paideia clásica pasó al *trivium* y al *quadrivium*; Alcuino y los demás monjes que participaron en el renacimiento carolingio insertaron en los bárbaros el amor por lo clásico (cristiano o pagano); Aristóteles jugó un papel muy relevante en el renacimiento del siglo XIII y el Derecho Romano en la configuración del arte jurídico europeo. El nuevo Renacimiento de los siglos XV y XVI se nutrió ampliamente de Platón y, por lo que se refiere al Derecho de Gentes, de Santo

Tomás. El Derecho alemán, como antes el castellano, recibió una y otra vez el influjo “renovador” del Derecho Romano. Aun recientemente, Theodor Viehweg, por ejemplo, en su *Tópica y jurisprudencia* (Editorial Taurus. Madrid, 1964), redescubre el pensamiento tópico a la luz de Aristóteles, Roma y los juristas medievales; así como Perelman redescubre la retórica en fuentes análogas. De modo más amplio, durante este siglo Werner Jaeger intentó revitalizar la cultura occidental extrayendo savia vivificadora de la experiencia griega (*Paideia. Los ideales de la cultura griega*. Fondo de Cultura Económica. México). En los propios Estados Unidos de una parte de la América del Norte hay importantes movimientos culturales que intentan hacer consciente a esa sociedad de la medida meta-cultural; piénsese, por ejemplo, en Leo Strauss o Mortimer Adler. A todo lo cual, que es sólo una muestra pequeña, debe sumarse la presencia silenciosa de las estructuras mentales e institucionales surgidas de las grandes reflexiones greco-romanas y judeo-cristianas.

8. Pero, junto a los anteriores, deben compartir sitio de honor todos los demás clásicos universales o propios de una lengua o cultura particular. Es decir, todos los hombres que han planteado problemas intelectuales de los que ya no podemos prescindir y que no tienen por qué quedar sepultados en un tiempo y una geografía particular, por una parte; y, por otra, quienes han llegado a un dominio magistral de una lengua o han llevado a su cúspide algún aspecto de una cultura, en particular de aquella a la que pertenece la Universidad de que se trate. Es éste un cajón abierto en el que cada académico tenderá a situar a pensadores diversos, pero en el que de seguro también habrá acuerdos importantes. No puede negarse, por ejemplo, que Descartes sea un lugar importante para comprender el problema de la inmanencia o que Newton lo sea para comprender la mecánica. Tampoco que *El Quijote* sea un clásico de la lengua castellana.

9. Ese sería el primer paso, el estudio de los clásicos. Luego, desde el instrumental teórico que adquiramos allí, tendríamos que asumir nuestras tradiciones, descubriendo en ellas una vía concreta de expresión de las realidades permanentes. Tendríamos que estudiar nuestra historia, siguiendo la

guía, por ejemplo, del ilustre maestro venezolano, Mario Briceño-Iragorry, en *Mensaje sin destino, Introducción y defensa de nuestra historia, La hora undécima y Tapices de historia patria*. Pero tendríamos también que apropiarnos de las tradiciones académicas en las diversas disciplinas universitarias. De otro modo, no podemos “progresar”: ¿cómo ir adelante si cada uno desanda lo caminado por sus predecesores?

Por cierto que al hacer esto no estaríamos más que siguiendo la huella de grandes maestros. Platón mismo, en su obra más revolucionaria, la *República*, parte de la reflexión sobre las experiencias del pueblo griego, particularmente en lo que se refiere a la *paideia*. En nuestros días, Heisenberg, un maestro indiscutible de la física “moderna”, nos dice en sus *Diálogos sobre física atómica*:

Naturalmente que me tienen sin cuidado las formas antiguas; pero, en cambio, me interesan los contenidos que pueden estar representados por ellas. Quisiera esclarecer este punto con una comparación tomada de la física. Las fórmulas de la física clásica [newtoniana] representan un saber derivado de antiguas experiencias, que no fue sólo correcto entonces, sino que será válido también en el futuro y en todos los tiempos. La teoría cuántica da sólo a este tesoro de la experiencia una configuración distinta. Pero, por lo que se refiere al contenido, no puede cambiarse nada de la física en lo referente al movimiento del péndulo, a las leyes de la palanca, a los movimientos de los planetas, ya que tampoco en estos procesos varía el mundo. Volviendo a los trajes talaros [v. gr. la toga]: este viejo formulismo se remonta a la época de la división del pueblo en estamentos sociales, y le corresponde como contenido la experiencia mucho más antigua de que el grupo de hombres que han estudiado mucho y cuyo pensamiento se ha formado en la escuela y con el contacto de otros grandes y profundos pensadores es algo singularmente importante para la comunidad humana, ya que sus consejos están mejor fundamentados que los de los demás. El traje talar debe expresar esta posición especial y proteger a su portador de los rudos ataques de la masa, aun cuando él en su vida particular no haga suficientemente honor a su estado. Seguramente esta experiencia tiene en nuestro

mundo tanta o mayor vigencia que hace cientos de años; pero de hecho carece en absoluto de importancia el que exteriormente se exprese por medio del traje talar o, tal vez mejor, en formas modernas. En todo caso, tengo la sospecha de que muchos críticos de los trajes talares [entre los que se contaba su interlocutor, un joven nazi] quieren suprimir el propio contenido por ellos expresado. Pero esto es una pura tontería, ya que, ciertamente, no podemos cambiar los hechos reales.⁹

10. De este modo, adquiriríamos y transmitiríamos la preparación necesaria para enfrentar los problemas teóricos, prácticos e, incluso, técnicos que afronta la vida del pueblo. El ocio académico podría convertirse en un ocio creador, no sólo de artículos para revistas extranjeras, sino también de respuestas culturales adecuadas a las necesidades del país.

11. Aun todo eso no bastaría. En el estado actual del mundo y de nuestra cultura, tendríamos que asimilar los frutos de las culturas europea y norteamericana. Pero ya no del modo servil que, siguiendo sin darnos cuenta una larga tradición iniciada en la época borbónica, ha sido frecuente entre nosotros, sino críticamente, desde el núcleo de nuestra propia cultura y teniendo por continuo punto de referencia la realidad meta-cultural. Sin ésta, es imposible diálogo alguno entre dos culturas: sólo queda espacio para el aislamiento total o para relaciones de dominación.¹⁰

La microeconomía anglosajona o la germánica, pongamos por caso, tienen multitud de supuestos antropológicos nominalistas y adaptados sólo a su particular entorno cultural, junto a máximas verdaderas de experiencia y de valor más o menos universal, pero fundido todo en una concepción peculiar de las disciplinas prácticas, que pretenden construirse siguiendo el modelo de la física newtoniana o, en todo caso, separadas de toda dimensión metafísica de la realidad.¹¹ Habría que estudiar los textos alemanes — no sólo los norteamericanos, ni principalmente— desde la perspectiva de la prudencia política, y distinguir en ellos lo que es expresión de una antropología nominalista o provinciana de lo que constituye máxima razonable

de experiencia, trasladable a nuestro entorno. Esto implicaría una verdadera revolución cultural, mucho más justa y permanente que la china.

Algo semejante podría decirse de todas las demás ramas del saber: desde un nuevo núcleo filosófico podría asimilarse cada una de ellas, atendiendo a las experiencias que están en su origen, no tanto a las formulaciones (que son contingentes y que pueden ser erradas). Quizá de este modo, por ejemplo, podríamos sacar a las ciencias naturales del atolladero de la hiperespecialización y del ultrapositivismo, como la inspiración de la filosofía alemana sacó a la física de los modelos puramente mecanicistas a los que se habían confinado los ingleses.¹²

12. Pero, además de todas estas tareas, la Universidad, para alcanzar la repercusión social a la que debería estar destinada, tendría que formar multitud de jóvenes en la prudencia (la *frónesis* griega) y demás hábitos existenciales necesarios para que la república se encaminara sensatamente a grados más aceptables de justicia. Como suele ocurrir en las épocas de grave crisis cultural, durante el surgimiento del nazismo hubo observadores lúcidos que se dieron cuenta de cuál era la etiología de la enfermedad, aunque no pudieron hacer nada para detener su avance. Uno de ellos fue Eric Voegelin. Él observó, y dejó constancia de ello en una obra escrita años después, que la Universidad liberal alemana de Wilhelm von Humboldt había cumplido una misión importante al independizar a las ciencias, en particular a las ciencias naturales, de la tutela de los dogmas sociales y religiosos de Prusia. Pero, como contrapartida, abandonó el campo de la formación de los jóvenes para la política y la vida del espíritu, razón por la cual dejó un vacío, que ya no era cubierto por la Iglesia. ¿Quién ocupó ese vacío? Las ideologías, los movimientos de masas gnósticos. El nazismo, concretamente. Si la Institución que debía custodiar el Espíritu con independencia del Poder descuida su papel, es fácil que se dé la *translatio veritatis* hacia un movimiento equivocado, que pretende fundir la acción política con el espíritu.¹³ Una confirmación de este aserto puede verse en el mismo diálogo, citado antes, que sostuvo Werner Heisenberg con un joven nazi:

Joven nazi: —“Ahora bien, alguno de los representantes de la época anterior, alguno de los viejos profesores que ahora se lamentan de la revolución, ¿intentó en su día mostrarnos a nosotros los jóvenes un camino que fuera mejor, que nos hubiera llevado a la meta [de un estado más justo de cosas, donde Alemania no fuera humillada por otras potencias y los dirigentes se ocuparan del bien de todo el pueblo y no sólo de las clases privilegiadas] con medios mejores? No hubo nadie que nos dijera cómo podíamos salir de la miseria de otra manera. Usted tampoco. ¿Qué podíamos hacer entonces?”

Heisenberg: —“Y por eso ha participado usted en la aplicación de la violencia y en la revolución, con la absurda ilusión de que de la destrucción podría surgir alguna cosa buena. Ya conoce usted lo que ha escrito Jacob Burckhardt sobre el resultado último de las revoluciones en la política exterior: ‘Ya es una dicha grande el que una revolución no convierta en señor al enemigo ancestral’. ¿Por qué nosotros los alemanes habíamos de tener tan extraña dicha? Si nosotros los viejos —tengo ya que contarme entre ellos— no hemos dado ningún consejo, es por la sencilla razón de que no sabíamos dar otro que ese tan trivial de que se debe hacer el trabajo concienzuda y ordenadamente, y esperar así a que cunda el buen ejemplo”.¹⁴

Realmente no era suficiente lo que habían hecho los “viejos”. De la Academia, en particular, se esperaba más. Pero la Universidad alemana se había encerrado en el narcisismo del sujeto de las ciencias naturales, y, aunque la física alemana llegó a romper con la distinción sujeto-objetiva, no hubo ninguna propuesta seria en el plano del Espíritu.¹⁵

13. De acuerdo con lo expuesto y siguiendo el principio antropológico descubierto en la *República* (y aplicado en nuestros días con tanto éxito por Hauriou,¹⁶ podríamos decir que la Universidad debe encarnar la sabiduría de una sociedad. A este mismo resultado llega MacIntyre en su importante obra *Tres versiones rivales de la ética* (*Three Rival Versions of the Moral Enquiry*).

El fin esencial de la Universidad no es la tecnología: para producir tecnología serían suficientes los laboratorios de las empresas angloamericanas. En el plano ético del que habla MacIntyre (dejemos por un momento el plano teórico), el fin esencial es, más bien, mantener vigente una jerarquía de bienes, que sea fruto de una visión del mundo que se someta a discusiones radicales continuas y que emane de una búsqueda desinteresada de la verdad, y desde la cual pueda juzgarse el ejercicio del poder político o económico. La libertad política, tan cacareada por los liberales, es en realidad una ilusión, si no existen centros académicos que lleven a cabo esa investigación desinteresada. Los detentadores del poder global en el conglomerado de las contemporáneas “democracias” lo saben muy bien, y harán lo posible por hacer desaparecer un censor tan molesto, dentro o fuera de los Estados Unidos. Quizá sea éste el fondo de las políticas mundiales adversarias de la Universidad libre (libre respecto de la empresa privada, básicamente; pero también libre de las imposiciones gubernamentales). En nombre de la “libertad” se quiere suprimir su verdadero bastión, con unas campañas dignas de buenos discípulos de Orwell.

De lo dicho en el párrafo anterior se sigue que los debates públicos e interdisciplinarios, en los que se pretenda resolver problemas teóricos o prácticos y orientar a los alumnos en la búsqueda de la verdad, deberían ser parte importante de la vida universitaria. Y se dice “interdisciplinarios”, porque el principio de no-contradicción debería imponernos buscar una visión unitaria del mundo, sin que —por supuesto— pueda imponerse por un camino distinto al de la discusión. (Aunque cada uno se vea arrastrado a usar un léxico propio que haga aparecer las divergencias como irreconciliables, cuando se alcanza suficiente profundidad, se percibe normalmente que esas diferencias son más verbales que sustanciales o, al menos, puede percibirse que los problemas básicos no son tan distintos como lo sugeriría la diversidad del vocabulario).

14. Como ven, lo que aquí se propone es una ardua labor colectiva que daría muchos frutos, pero no de inmediato. Y que requeriría del apoyo de

alguna institución académica que se comprometiera con un programa semejante. Esto último es lo más difícil, por varias razones:

- La primera, porque la Universidad venezolana se ha convertido en mero centro de enseñanza, desprovisto casi por completo de investigadores. Y, cuando hay investigadores, éstos se han formado muchas veces en culturas extrañas, de modo que a menudo forman aquí grupos de inadaptados que sólo piensan en publicar en revistas extranjeras.

- La segunda, que nuestras universidades públicas —que son las que cuentan con mayores recursos— o atraviesan graves crisis de moralidad que sólo con grandes sacrificios pueden ser enfrentadas, o sufren la tremenda dispersión de la cultura moderna que impide toda acción común. La crisis moral se manifiesta incluso en el cuerpo de profesores. Claro que no quiere esto decir que no haya muchos profesores que cumplan abnegadamente su deber. Ellos deberían tomar el control de la institución académica. Además, la crisis moral se manifiesta también en los demás sectores de la comunidad universitaria, los estudiantes, los empleados y los obreros, que tendrían que ser también reformados bajo el liderazgo de un cohesionado cuerpo profesoral.

- La tercera, que las bajas pasiones —que tienen hoy tanta fuerza y son fomentadas por la oligarquía imperial de los Estados Unidos y por su fiel aliada la oligarquía local— se resistirán enérgicamente a la elevación intelectual y moral del pueblo. En la película italiana *La batalla de Argel* se veía muy bien que parte esencial de la táctica imperialista consiste en corromper a los pueblos sometidos. Y parte esencial de la táctica liberadora consistiría en depurar las costumbres.

- La cuarta, precisamente que poderes imperiales podrían intrigar para hacer abortar cualquier intento semejante, como ocurrió con el bellissimo experimento de Vasconcelos en México.¹⁷

- La quinta, y la más importante, la mencionada dispersión cultural de nuestro mundo. Nuestros intelectuales se encuentran en la maraña contradictoria de movimientos culturales europeos o norteamericanos de pies a cabeza y el pueblo mismo ha sido confundido por ella a través de la educación formal o de los medios de comunicación de masas o de la criminal difusión de las sectas californianas. Esta maraña esteriliza a la Universidad. ¿Por qué? Porque, como queda dicho, para cumplir su misión, la Universidad tiene que propiciar discusiones radicales y búsqueda desinteresada de la verdad que den lugar al nacimiento de una jerarquía de bienes que tenga relevancia pública. Pero esas discusiones radicales y esa búsqueda suponen que el profesor-pensador pueda transmitir a sus discípulos una visión entera del cosmos y que pueda luego ponerla a prueba en discusiones sistemáticas. La estructura misma de la Universidad actual impide ambas cosas: la especialización y atomización de las cátedras hace imposible transmitir visión alguna en las aulas. El desacuerdo entre los profesores hace muy difícil cambiar la estructura. Por lo mismo, no hay espacios ni momentos para discutir hasta las últimas raíces una tesis. Por esto, el Espíritu,¹⁸ que debería encarnarse en la Universidad, está a merced del Poder, y éste comete las mayores atrocidades sin que haya hombres formados filosóficamente para no dejarse engañar por las cortinas de humo ideológicas y para poner límite a los desafueros.

MacIntyre señala que la Universidad medieval sí cumplió en el siglo XIII su misión, entre otras cosas, por la realización de verdaderos debates abiertos.¹⁹ Por esto puede servir de modelo. A nosotros, como hispanos, nos toca añadir que también lo hicieron la Universidad de Salamanca en el siglo XVI y la de Chile en el XIX.

15. Hispanoamérica, como sabemos, tiende a la utopía. La razón de ello es la nobleza de su origen. Dejando de una vez de lado la ceguera del odio que engendró la Guerra de Independencia podemos reconocer, con Henríquez Ureña y Briceño-Iragorri, que España fue el primer pueblo conquistador

que discutió la moralidad de su Conquista mientras ésta se encontraba en curso. Nosotros nunca dudamos de la humanidad de los indios, como han querido hacernos creer la propaganda y la mala conciencia de los anglosajones, exterminadores de razas. No sólo no dudamos, sino que entablamos uno de los más hermosos debates de la historia de la humanidad. Y Salamanca, que era una encarnación del Espíritu cuya voz tenía repercusión pública porque dirigía verdaderamente al Poder, nos orientó hacia la humanización en el sojuzgamiento del indígena, que de otro modo se hubiera llevado a cabo de un modo completamente bárbaro. Pero esto fue posible porque había cierta unidad espiritual en Salamanca, porque la Universidad miraba a los problemas suscitados por nuestra propia cultura y porque en ella se podía buscar libremente la verdad —investigando las cuestiones hasta sus más hondas raíces y discutiéndolas sin cortapisas—. También porque esa búsqueda de los principios no se había cerrado a Dios ni a la Providencia, que son, en el decir de Platón en *Leyes X*, la única razón poderosa que aparta —en último término— a los hombres de la injusticia.²⁰

16. Otro ejemplo lo tenemos en la Universidad chilena de Bello. Para captarlo en toda su profundidad, y para que se comprenda cómo se hace una verdadera revolución, es muy útil la lectura de su “Discurso de instalación de la Universidad”, del 17 de septiembre de 1843; y de la “Memoria” presentada al Patrono de esa institución, del 29 de octubre de 1848:

- En esos documentos se ve, en primer lugar, lo que se decía al inicio: la captación de que en una sociedad, para que no se quede a oscuras, hace falta una fuente de luz, una institución que contemple la verdad desinteresadamente y la incorpore al lenguaje del pueblo. Nótese que dije “desinteresadamente”. Hoy se han impuesto corrientes de pensamiento que quieren reducir toda expresión cultural a la voluntad de placer, riqueza o poder. Pero en la Universidad debe buscarse lo verdadero por sí mismo, no para servir a intereses de grupo. Tanto en Platón —en los libros VIII y IX de su *República*— como en Aristóteles —en el libro I de su *Ética a Nicómaco*— se puede ver un reconocimiento de los diversos principios de la acción humana y una entronización de la voluntad de verdad, digamos así, frente a

la voluntad de poder o de placeres. Algo semejante se puede encontrar en Víctor Frankl, frente a Freud o Adler; también en el catolicismo europeo anterior al nominalismo y en nuestro catolicismo hispánico. Éste era la fuente de inspiración del sabio venezolano radicado en Chile.

- En esa dichosa república se dio en las décadas de 1830-1850 una confluencia de hombres notables de Hispanoamérica. Ellos se entregaron a discusiones fecundas y libres que orientaron la acción pública. Hasta 1851, casi siempre se impuso el verbo de nuestro Andrés Bello, pero sólo por la fuerza persuasiva de sus argumentos. Piénsese, por ejemplo, en las trascendentes discusiones con Sarmiento sobre la conveniencia de centrar los esfuerzos en la Universidad o en la escuela elemental; y las no menos importantes discusiones sostenidas con Lastarria, sobre la valoración del pasado hispánico.²¹ A partir de 1851, lamentablemente, el diseño que había concebido Bello para la Universidad fue derrotado en el propio Consejo Universitario.²²

- Bello era un sabio, lo cual es bien distinto de ser un “tecnócrata”. Por esto, aunque buscaba “los adelantamientos en todas las líneas”, ponía los de la moral y la política sobre los de las ciencias naturales o la técnica. Las letras, para él, valían más que los placeres brutales del mercado y el bienestar, que son los únicos que nos proporciona la civilización norteamericana: sabía que aquéllas producen placeres más sutiles, pero más intensos, estables y elevados. Y a la religión positiva, el Cristianismo, no la concebía en pugna con la razón, sino en una armonía que constituye el centro mismo de una institución sapiencial sana en un país ampliamente católico, como lo era Chile.²³

- Andrés Bello amaba a su Patria adoptiva. Por esto no se le pasó por la cabeza construir una institución que viviera de espaldas a la realidad chilena. De aquí que dijera:

[...] en éste, como en los otros ramos, el programa de la universidad es enteramente chileno: si toma prestadas de Europa las deducciones de la

ciencia es para aplicarlas a Chile. Todas las sendas en que se propone dirigir las investigaciones de sus miembros, el estudio de sus alumnos, convergen a un centro: la patria.²⁴

No puede ser la Universidad, si no quiere traicionar su misión, una mera repetidora de las formulaciones que han hecho otras sociedades (cfr. op. cit., pp. 68 ss.). El no seguir esta máxima ha sido el origen de muchos de nuestros problemas. Nuestras instituciones “académicas” muchas veces se han limitado a copiar, y a menudo no la búsqueda de los principios, sino unos resultados muertos, desconectados de los problemas que les dieron origen. No han descubierto lo que la verdad nos exige a nosotros, aquí y ahora.

- Y, aunque sabía Bello que la Universidad tenía como primera misión ser fuente de luz, le impuso también la tarea de difundirla. Y pensó muy bien cuáles serían los medios adecuados: la formación de maestros, la redacción de buenos libros y la invención de buenos métodos. Pero, además, encargó a una sección de la Universidad “de velar sobre la instrucción primaria, de observar su marcha, de facilitar su propagación, de contribuir a sus progresos”.²⁵ Y dejó sentado que «el fomento, sobre todo, de la instrucción religiosa y moral del pueblo es un deber que cada miembro de la Universidad se impone por el hecho de ser recibido en su seno».²⁶

- Los proyectos del “Discurso” fueron llevados a la práctica. La labor constante de hombres sabios produjo en apenas cinco años unos frutos sorprendentes, como se ve en la “Memoria”: se fortaleció considerablemente la Escuela Normal; se inspeccionaron y supervisaron las escuelas de casi toda la República, atendiendo a sus demandas de auxilios, con el apoyo del Gobierno, sustituyendo los libros inútiles o perniciosos por buenos libros impresos en Chile y distribuidos a un precio ínfimo o gratuitamente y velando por la ejemplaridad de los preceptores; se revisaron programas y textos y se compusieron o tradujeron y adaptaron a las escuelas de Chile. En esas composiciones se cuidó la calidad del contenido, pero también la sencillez y pureza del lenguaje. Se elaboró un proyecto de ley, no etéreo sino apoyado

en los recursos institucionales de la Universidad, dirigido a re-organizar la instrucción primaria, ampliando y mejorando la enseñanza, y a hacer del preceptorado una carrera honrosa. Se encargó a Sarmiento de una investigación de los métodos que se usaron en otras sociedades para ampliar y mejorar la educación primaria, y se adaptó cautamente a la realidad chilena. Se crearon Salas de Asilo para instruir y moralizar a la niñez más indigente, sin dejar por ello de fomentar —en lugar de destruir, como hemos hecho nosotros tantas veces— la acción de las órdenes religiosas y otras asociaciones pías en ese mismo terreno. Se fortaleció la enseñanza del dibujo lineal, se preparó la creación de la Escuela de Artes y Oficios. Se distribuyeron honores y distinciones a iniciativas particulares que fomentaban las artes liberales o la caridad cristiana. Se fortalecieron y expandieron la instrucción preparatoria y superior, mirando, entre otras cosas, a la educación integral de las jóvenes —sin perder de vista la distinción natural de los sexos (p. 57)— y a la transmisión de una cultura cívica y de urbanidad. Se introdujeron oposiciones para la provisión de cargos académicos. Se reformaron los estudios de la Academia Militar y del Seminario. En aquella, la Academia, como en las demás instituciones educativas, ocupaba lugar privilegiado la Religión, junto a las más variadas disciplinas dirigidas a formar hombres cultos y vigorosos. Se encomendó al Instituto Nacional el aplicar exámenes que habilitaban para la enseñanza profesional a los alumnos de todos los colegios, públicos o privados. Se expandió considerablemente la investigación, muy orientada hacia la realidad chilena (pp. 63 ss.). Etc, etc.

Con lo dicho pueden ya imaginarse la profundidad que alcanzó en Chile la revolución producida por Bello, y por la oligarquía que lo apoyó.

17. Este ejemplo, unido al programa que esboqué antes (cfr. números 7 al 12 y nota 19), puede servirnos para captar que es posible mejorar la realidad de la civilización presente. Ciertamente que exige esfuerzos titánicos y —también— un poco, o un mucho, de ayuda de la Providencia. Pero vale la pena jugarse en esto la vida. Quizás la Universidad Simón Bolívar pueda ser la institución que preste este servicio sublime en Venezuela. A los universita-

rios y, en particular, a los alumnos, lo que toca ahora es estudiar seriamente y luchar por que eso que estudian, si es bueno, informe verdaderamente sus vidas. Si no ponen sus esfuerzos en acomodar radicalmente su conducta a la verdad, serán mañana nuevos factores de desorden en este mundo desorientado.

No basta el estudio. Aristóteles muestra en el Capítulo 4 del Libro II de la *Ética a Nicómaco* que la virtud se adquiere con ejercicio y que quien no se esfuerza por alcanzarla nunca llegará a ser un verdadero filósofo. Hace poco, un alumno de post-grado me hacía notar que lo que busca la gente que visita a un psicoanalista es una ayuda para cortar ataduras vitales, que esterilizan a la persona en algún aspecto de su actividad o en la orientación general de ésta. Se trata de ataduras que no pueden romperse con un saber frío y abstracto, sino con un saber concreto, acompañado de la acción. En tiempos pasados, añadía él, la función del psicoanalista la cumplían la ascética y la mística. Quizá tenga razón. Quizá se haya topado con una experiencia semejante a la de San Agustín: éste nos decía que encontró en los libros de los platónicos lo que debía hacer. Pero no podía. La fuerza para hacerlo la descubrió más tarde, al conocer a San Pablo.²⁷

18. Nuestro pueblo tiene un espíritu propio, aunque muchos de sus intelectuales padezcan ceguera respecto de él. La Universidad venezolana tendría que ser expresión de ese espíritu, si es que quiere dar sentido a la vida del pueblo y librarlo de las pesadas cadenas de la explotación colonial angloamericana. Para ello se necesita altura intelectual que, como dije, podemos obtener de los clásicos. Como sé, sin embargo, que sobre muchos venezolanos pesa un complejo de inferioridad paralizante, juzgo conveniente apoyarme en unas palabras del más grande humanista que ha dado la América, nuestro Andrés Bello:

[La ley que dio forma jurídica a la Univesidad de Chile...] inspirada, en mi humilde opinión, por las más sanas y liberadas ideas, ha encargado a la Universidad, no sólo la enseñanza, sino el cultivo de la literatura y las Ciencias; ha querido que fuese a un tiempo Universidad y Academia; que con-

tribuyese por su parte al aumento y desarrollo de los conocimientos científicos; que no fuese un instrumento pasivo, destinado exclusivamente a la transmisión de los conocimientos adquiridos en naciones más adelantadas, sino que trabajase, como los institutos literarios de otros pueblos civilizados, en aumentar el caudal común. Este propósito aparece a cada paso en la Ley Orgánica, y hace honor al Gobierno y a la Legislatura que la dictaron. ¿Hay en él algo de presuntuoso, de inoportuno, de superior a nuestras fuerzas, como han supuesto algunos? ¿Estaremos condenados todavía a repetir servilmente las lecciones de la ciencia europea, sin atrevernos a discutir las, a ilustrarlas con aplicaciones locales, a darles una estampa de nacionalidad? Si así lo hiciéramos, seríamos infieles al espíritu de esa misma ciencia europea, y la tributaríamos un culto supersticioso que ella misma condena. Ella misma nos prescribe el examen, la convicción concienzuda [...] ²⁸

Hoy se ven no pocos signos de corrupción de la cultura europea, y de su retoño estadounidense. Debemos, por eso, ir más allá que Bello. Nadie puede pensar por nosotros los problemas prácticos, técnicos o teóricos que nos son propios. “Sapere aude!”, decía el hombre europeo moderno. Digamos también a cada uno de nuestros jóvenes: atrévete a pensar por ti mismo.

Referencias y notas

¹ Cfr. GILSON, Etienne. *Filosofía en la Edad Media*. Editorial Gredos. Madrid, 1965, pp. 176 y ss.

² Cfr. JAEGER, Werner. *Aristóteles*. Fondo de Cultura Económica. México, 1984, pp. 125-145.

³ *Caracas*, 1992, p. 34.

⁴ Se entiende aquí por “espíritu del pueblo” el modo peculiar como busca una sociedad esos bienes universales de que habla Platón en la República. Por ejemplo, el lenguaje de todo pueblo intenta expresar unas concepciones intelectuales que a su vez son semejanzas de esencias reales (cfr. Santo Tomás de Aquino. *Summa contra Gentes*, Segunda Parte). Pero cada lenguaje expresa esos significados comunes por medio de símbolos convencionales (o institucionales, históricos) diversos. Los intelectuales que se ocupen

del lenguaje en cada pueblo tendrán que considerar las significaciones que le dan sentido a los símbolos, pero también la forma concreta de las convenciones que le dan su carácter peculiar al lenguaje de su pueblo. La lingüística seguramente encontrará patrones más o menos universales, pero también, sin duda, peculiaridades en los diversos lenguajes, que no pueden pasarse por alto.

⁵ *Mensaje sin destino, capítulo 12. P. 217. En: Obras completas. Volumen 7, pp. 155-245. Ediciones del Congreso de la República. Caracas, 1990.*

⁶ *El nominalismo constituye uno de los mayores obstáculos en esta tarea. Para obtener una exposición sistemática, aunque sucinta, del nominalismo europeo, particularmente en lo que se refiere a la moral, cfr. PINKAERS, Servais. Las fuentes de la moral cristiana. EUNSA. Pamplona.*

⁷ *Hoy más que nunca es inevitable ese diálogo. Piénsese, por ejemplo, en que actualmente es casi imposible sostener las finanzas públicas sin contar con crédito internacional, por lo menos en un país como el nuestro. Y es indudable que los organismos financieros inter- o supra-nacionales ponen como condición para el acceso a ese crédito la adopción de determinadas medidas. Pero quizá no ha habido hasta ahora una defensa convincente de parte de entidades oficiales hispanoamericanas de la necesidad de cambiar las recetas de esos organismos.*

⁸ *Oxford University Press. Londres, 1957, pp. 52-53 y 155-161.*

⁹ *Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1975, pp. 185-186.*

¹⁰ *Si, retomando un ejemplo anterior, no hubiera unos signos naturales de esencias de las cosas, no sería posible la traducción de un sistema de símbolos convencionales (de un idioma) a otro independiente. Como sí es posible, aunque con imprecisiones derivadas de la distancia que hay entre el pensamiento y la realidad y entre el lenguaje y el pensamiento (distancia que, dicho sea de paso, ya conoció Aristóteles), es claro que sí hay esos signos naturales (Cfr. GILSON, Etienne. La unidad de la experiencia filosófica. Ediciones Rialp, S. A. Madrid, 1973, pp. 89-90). Pero, si no fuera posible en modo alguno la traducción, dos pueblos de lenguajes distintos no podrían comunicarse y, o se mantendrían completamente aislados o uno sería absorbido por el otro, que podría criar a los niños del pueblo absorbido en el lenguaje del pueblo absorbente.*

¹¹ *La economía liberal supone que la economía como tal puede plantearse siguiendo un modelo físico (o matemático) y no percibe, básicamente, que: la “praxis” es irreductible*

a técnica (aun a todo el conjunto de las técnicas); y las decisiones del político o el empresario son siempre prudentes, razón por la cual deben tener en cuenta un contexto mucho más amplio que la dimensión exclusivamente “económica” (que es una abstracción). La hermenéutica, por su parte, reconoce que la racionalidad práctica es irreductible a una sumatoria de las técnicas, pero pretende poner a esa racionalidad práctica en el lugar de la metafísica, desconociendo, en definitiva, aquel famoso pasaje de la Ética a Nicómaco en el que Aristóteles muestra que la sabiduría no se puede identificar con la prudencia porque el hombre no es el ser más alto del cosmos (VI, 7). Puede añadirse que la tradición filosófica en que se inscribe la economía liberal niega que el hombre pueda conocer bienes inteligibles en la realidad y, en cambio, sostiene que lo mueve sólo el deseo de felicidad (entendido como tendencia al placer –físico). Por su parte, no es raro que la tradición hermenéutica ponga en el principio de la acción humana un deseo irracional (como la voluntad de poder), en el fondo porque también niega la captación de bienes inteligibles reales por el hombre.

¹² Cfr., por ejemplo, *The Rise of the New Physics*. Dover Publications INC. Nueva York, 1951. Volumen I, pp. 103-104.

¹³ Cfr. “The German University and the Order of German Society”. En: *The Collected Works of Eric Voegelin*. Volumen XII. Louisiana State University Press. Baton Rouge-Londres, 1990, pp. 1-35. Por cierto que entre nosotros se ha dado un fenómeno análogo: la Universidad pasó a la “acción directa”, y con esto abandonó el campo del Espíritu. Lo que ocurre es que también el marxismo es un movimiento gnóstico que funde indebidamente el Espíritu y el Poder. Para una descripción de estas nociones, cfr., abajo, nota 18.

¹⁴ Diálogos sobre física atómica, *cit.*, p. 183.

¹⁵ Cfr. Eric VOEGELIN, *op. cit.*, pp. 18 ss. Es sabido que Descartes creó un patrón con el que se auto-interpreta el hombre moderno de ciencia (hasta la física alemana de este siglo): un sujeto completamente apartado del objeto de estudio, al que contempla “asépticamente”, y encerrado en el mayor solipsismo, aislado de los otros sujetos y de la vida política.

Aquí tocamos una de las graves deficiencias que aqueja a nuestra querida Universidad Simón Bolívar, especialmente en los estudios de pre-grado. También entre nosotros se concibe a la ciencia como una realidad apolítica, egoísta y casi exclusivamente “tecnológica”, sin lugar para una verdadera formación general de los alumnos.

¹⁶ Cfr. su Teoría de la institución y de la fundación. En: *Obra escogida*. Instituto de Estudios Administrativos. Madrid, 1976, pp. 257-296.

¹⁷ Cfr. José VASCONCELOS. *Memorias. Volumen III, El desastre y El proconsulado. Fondo de Cultura Económica. México, 1993, pp. 137-139 y 742-923).*

¹⁸ *Obviamente, se entiende aquí por “Espíritu” algo distinto a lo que se había dicho arriba, en los números 2 al 4. Se trata de la dimensión superior de la cultura, el estrato superior del “espíritu del pueblo”. En éste se encuentran diversas líneas culturales; unas accesibles a las masas y otras a las que inevitablemente acceden sólo minorías. Es a lo que, según Voegelin, se refería Feuerbach al decir que la mayor parte del pueblo (alemán) sigue pensando en la realidad como si no hubiera vivido ni escrito Kant. De esas líneas accesibles a las masas depende la articulación del poder para la acción política. En las otras es donde se encuentra la más auténtica vida universitaria. Como enseñan ya muy bien los clásicos griegos (cfr., por ejemplo, República IX), ellas deben empapar toda la vida del pueblo, por medio —por ejemplo— de la legislación; pero, obviamente, en la vida de la masa deberá jugar siempre un papel importante la fe en la sinceridad y sabiduría de los pocos que pueden entender (que entienden aun los límites de la razón humana). Sé que esto que digo sonará aborrecible a los numerosos intelectuales de nuestro tiempo que viven en utopías (utopías no hispánicas, por cierto), pero se trata de una realidad innegable.*

¹⁹ *Nosotros podríamos instaurarlos en nuestro Conjunto de Auditorios, aun antes de que se emprendieran reformas más difíciles.*

²⁰ *Cfr., sobre lo dicho en este párrafo, la obra de David BRADING, The First America. Cambridge University Press. Cambridge, 1991, pp. 79-101; y, también, HENRÍQUEZ UREÑA, Pedro. “La cultura y las letras coloniales en Santo Domingo”, p. 88. En: Ensayos en busca de nuestra expresión. Editorial Raigal, Buenos Aires, 1952, pp. 86-89; y BRICEÑO IRAGORRY, Mario. Mensaje sin destino, pp. 477-478; e Introducción y defensa de nuestra historia, pp. 570 y 593-594. Ambos, respectivamente, en: Obras selectas. Ediciones Edime. Madrid-Caracas, 1966, pp. 456-529 y 531-625.*

²¹ *Véase el Comentario a la Memoria presentada por Lastarria a la Universidad el 22 de septiembre de 1844, en el libro citado, pp. 97 ss.; y los tres trabajos que lo siguen allí mismo.*

²² *Puede verse un resumen de estos hechos y una valoración lúcida, en SASSO, Javier. La filosofía latinoamericana y las construcciones de su historia. Monte Ávila Editores Latinoamericana. Caracas, 1998, pp. 118-122 y 224-225.*

²³ *Cfr., en la edición de Pedro GRASES, las pp. 30-31, 35 y 59.*

²⁴ *Op. cit.*, pp. 36-37.

²⁵ Quizá hoy, entre nosotros, no sea posible algo igual, por diversos motivos. El primero, que no se contaría con un apoyo político tan eficaz como el que tuvo Bello. El segundo, que el sistema educativo venezolano posee hoy unas dimensiones mucho más amplias que el chileno de Bello. Sin embargo, la Universidad podría apoyar al Ministerio de Educación, como ella lo considerara oportuno (sin imposiciones gubernamentales).

²⁶ *Op. cit.*, p. 34.

²⁷ GILSON, Etienne. Introduction a l'étude de Saint Augustin.

²⁸ *Op. cit.*, pp. 63-64.

FILOSOFIA Y CIENCIA

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

Resumen

Aunque en la actualidad funcionen muchas Facultades, Escuelas, Maestrías y Doctorados de Filosofía, resulta muy interesante el preguntarse si, en realidad, se puede hablar o no de una ciencia que se llame Filosofía, puesto que al buscar el contenido de la misma nos sucede lo mismo que con la arena de la playa que tomamos en nuestras manos y que se nos escapa por entre los dedos puesto que la Filosofía es, como lo dice su misma etiología, un “amor a la sabiduría” o una “búsqueda de la verdad” y la verdad es, al mismo tiempo un todo, un una nada. Evidentemente ni el amor a la sabiduría ni la búsqueda de la verdad tienen “un” contenido lo suficientemente definido que pueda ser “objeto” de ciencia alguna, por lo que habría que cambiar el sentido de “Filosofía” para que, vaciándole de todo contenido programático, pase a ser una “disposición” hacia la búsqueda del conocimiento humano. Dejaría de ser “materia” de estudio para pasar a ser “actitud” hacia una determinada verdad.

Pero al hacer esto, la filosofía dejaría de ser una ciencia en cualquier sentido que se pueda dar al concepto ciencia para pasar a ser una posición frente a la ciencia. Todo aquel que “busca” la verdad hace “Filosofía” porque ama la verdad y desea hacer el universo más humano. Esto hace que los contenidos que ahora supuestamente son filosóficos tengan que pasar a ser “ciencias” específicas, pero no objeto de estudio en tanto que “Filosofía”.

Palabras clave: Filosofía, Ciencia, Verdad, Conocimiento.

PHILOSOPHY AND SCIENCE

Abstract

Although at present there are many colleges and schools of philosophy and masters and doctoral degrees in philosophy, the question as to whether or not one can speak of a science called philosophy is a very interesting one. When

the content of philosophy is sought, it is like taking sand on a beach into our hands only to find that it escapes through our fingers. Philosophy is, as its proper etiology implies, “love of wisdom” or “a search for the truth”, and truth is at the same time a whole or nothing. Evidently, neither love of wisdom nor search for the truth has a content sufficiently defined that they could be the “object” of a science. Therefore, the sense of “philosophy” would have to change so that, being emptied of all programmatic content, it becomes a “disposition” toward the search for human knowledge. It would stop being a “matter” of study to become an “attitude” toward a given truth.

But, this being true, philosophy would stop being a science in any sense that could be given to the concept of science to become a position with regard to science. Everyone who “seeks” the truth gives rise to “philosophy” because he loves truth and wishes to make the universe more human. This has as a result that the contents that are now supposedly philosophical become specific “sciences”, but not an object of study with regard to philosophy.

Key words: Philosophy, Science, Truth, Knowledge.

De una u otra forma, continúa la controversia entre las relaciones y/o semejanzas entre la Filosofía y la Ciencia con la pregunta de si la Filosofía es o no una ciencia, controversia que, a mi parecer, está no sólo mal planteada sino peor llevada por lo que creo que el enfoque y soluciones que se le está dando a esta bizantina discusión, tienen que ser cambiados de forma radical.

Si partimos para esta dilucidación de competencias entre la Filosofía y la Ciencia de la concepción tradicional de que la Filosofía es un amor a la sabiduría, una búsqueda de la “verdad” de cualquier clase y a cualquier nivel, nos encontramos con que la Filosofía no es una ciencia ni que jamás ha podido ser porque siempre se ha limitado a ser una “búsqueda”, una posición, una actitud frente a la “verdad”, búsqueda que va a dar origen a todas ciencias que es en donde y cuando propiamente hablando, se va a tratar de encontrar esa verdad de forma concreta.

En el caso de la Filosofía occidental, este amor y búsqueda de la verdad, se va a realizar en forma “metódica”, separando claramente lo que es la

“religión” (digamos los dioses) de la realidad en cuanto tal y tratando de encontrar la verdad material sin supuestos religiosos. Y es esta metodología lo que ha llevado a que occidente haya avanzado mucho más técnicamente (no opino en el campo humano) que el resto de los pueblos.

El origen del error para la creencia de que la filosofía es una “ciencia” está en que se comenzó a llamar “filósofo” a aquel ser humano que “buscaba” la verdad, cualquiera que ella fuera y, por extensión, poco a poco se decidió que la ciencia que hacía ese filósofo tenía que llamarse “filosofía”, puesto que hecha por un filósofo, sin caer en la cuenta de que era el amor a la verdad o a la sabiduría, no el objeto a ser estudiado, el que le animaba a buscar “una” verdad concreta dentro del amplio campo de conocimientos que abarcaban tanto el universo material como el mismo conocimiento del hombre en su doble dimensión de materia visible y de no-visible.

Esta confusión se vio alimentada porque en la antigua Grecia e incluso hasta bien entrada la Edad Media, el conocimiento a cerca del universo era tan limitado, que una sola persona era capaz de poseer prácticamente “todos” los conocimientos de su tiempo, con lo que se confundía aún más el nombre de filósofo con el de ciencia, confirmando indirectamente que lo que hacía ese filósofo era filosofía y no “un” determinado conocimiento de un aspecto concreto del universo.

Al irse aumentado el conocimiento tanto del universo físico como del propio hombre, el filósofo se vio en la necesidad de ir desgajando, poco a poco, los diferentes conocimientos humanos o la ciencia propiamente dicha o, con otras palabras, cada uno de los temas sobre los que versaba su amor a la sabiduría.

Era ya imposible el que un solo ser humano pudiera de conocer “toda” la verdad y todos sabemos que en ese mismo instante empezaron a aparecer lo que ahora denominamos como ciencias “científicas” y las ciencias “humanas” quedando, quien sabe por qué, las humanas con el nombre de “filosofía” con la consiguiente confusión de que sólo es filosofía aquella ciencia

que trata del hombre y, además, no referido a su aspecto físico que eso queda para la medicina, psicología, sociología, etc., sino al “más allá” y a lo sumo a la teoría del conocimiento y a la lógica.

¿Será que la “Filosofía”, a medida que va dando “ciencias” empíricas, va dejando de ser “Filosofía” para convertirse en “ciencia” y que en el momento en el que ya no quede terreno alguno propio (cabría preguntarse qué es terreno propio), va a desaparecer...?. Vista la Filosofía como una “materia” con contenido propio, creo que habría que afirmar que poco a poco se va vaciando de contenido (valga la redundancia) porque recuerden que hasta hace poco la Psicología era parte de la Filosofía y ahora ya no.

Lo que sucede no es que se vaya quedando sin substancia, sino que jamás la ha tenido y por eso, a medida que aparecen las ciencias empíricas, desaparece la Filosofía... Craso error el pensar así. Lo que sucede es que la búsqueda de la verdad se va plasmando en ciencias concretas y la Filosofía cada vez es mayor porque el amor, la búsqueda de la verdad es mayor.

El error estribaba y estriba aún, cuando se quiere seguir asimilando la Filosofía a una Ciencia, en que aún se pensaba y se piensa, según el caso, en que el filósofo era el que hacía la Filosofía y no tenía escrúpulo alguno en aceptar que las ciencias “científicas”, las que trataban de la materia se fueran desprendiendo de la Filosofía con tal de que las ciencias del hombre, incluida la Teodicea, siguieran siendo parte de la Filosofía, porque las consideraban más nobles que las científicas, continuando con la confusión entre el estudio de un tema concreto, en este caso el hombre, sea en forma de lógica, metafísica o teodicea, con el amor hacia la comprensión de ese mismo ser humano.

Al actuar de esta manera, se habían olvidado que el filósofo hacía “ciencia” y que una cosa era la búsqueda y el amor a la verdad y otra muy diferente el “contenido” que se pretendía encontrar.

Por eso creo que las Licenciaturas, Maestrías y/o doctorados en Filosofía tienen que o desaparecer porque no existe ciencia alguna que se llame Filo-

sofía porque el buscar la verdad no es una ciencia particular sino patrimonio de todos los hombres o dar este nombre a todas las ciencias en cuanto que todas ellas buscan la verdad con lo que, a cualquier estudio concreto, se podría dar el título de licenciatura, maestría y/o doctorado en Filosofía, entendiendo como tal que quien obtiene dicho diploma “ama” y “buscó” la verdad, pero añadiendo “menciones” a ella, según haya sido el campo específico elegido para su especialización, mención que sería la que diferenciara unos estudios de otros.

Vista así la Filosofía, los estudios que ahora se denomina “Filosofía” tendrían llamarse a lo sumo estudios humanísticos y desglosarse en los diferentes campos que trata de estudiar y así encontraríamos una ciencia de la Teoría del Conocimiento, otra de la Lógica, otra del estudio del Hombre, otra del estudio del Ser en cuanto tal, de la Ética, de la Teofísica, etc., pero jamás una ciencia que se denominara Filosofía porque no tiene sentido alguno el estudiar el vacío o el amor por el amor o la búsqueda por la búsqueda de la verdad a menos que sea “una” verdad concreta con lo que ya estamos con un tema determinado que puede dar origen a otra ciencia determinada, sea científica o humanística..

Quizá para los griegos tuviera sentido la ciencia fuera llamada “Filosofía” porque confundían el amor y la búsqueda de la verdad con el contenido o las materias sobre las que concentraban su atención y porque, en el fondo, estudiaban “todo” lo humanamente posible de estudiar. El filósofo griego era el “sabio” de su tiempo, aquel que, de una u otra manera, era capaz de conocer “todo” lo que era posible conocerse, una especie de enciclopedia actual, dado que la “cantidad” de conocimientos era tan pequeña que un ser humano era capaz de abarcarlo todo. De ahí que el paso de “filósofo” a Filosofía fuera dado tan inconscientemente porque se suponía, y era verdad, que el filósofo estudiaba hechos concretos, pero de ahí a denominar el contenido de lo que estudiaba “Filosofía” hay un gran salto al vacío.

No entiendo, pues, cómo se puede caer en una discusión, por lo demás bizantina, sobre si la Filosofía es o no una ciencia y, peor aún, el tratar de

“conocer” su objeto de estudio o la materia sobre la que versa en cuanto ciencia y en qué y cómo se diferencia, cual es su método, etc., si es que existe alguna, con la ciencia en cuanto tal porque entre ellas no existe parámetro alguno de comparación ya que, repito, una, la filosofía, “buscar la verdad” lo que haría que incluyera a “todas” las ciencias como postura, pero vacía por completo de contenido y otra muy diferente el estudio de “una” verdad concreta que va a dar nacimiento a una determinada área de la búsqueda de la verdad para la cual, evidentemente, hay que tener “amor” a la sabiduría.

Esto me plantea otro problema más de costumbre que de fondo, que sería el tener que eliminar de todas las Universidades las facultades que se dicen de “Filosofía” y, al mismo tiempo, eliminar, igualmente, todas las asignaturas que de una u otra forma se llamen “filosofía” para darles el nombre propio como estudio del sentido de la ciencia, de la educación, de la historia, de la religión, etc. pero no un simple “amor” a la ciencia, educación, historia o religión.

Tampoco podría existir una licenciatura, maestría o doctorado de Filosofía y los congresos que se denominan de “Filosofía”, tendrían que ser sustituidos por materias concretas como religión, ontología, sociología, historia, ética, etc., o con un nombre más genérico como estudio de las ciencias humanas, etc., pero jamás como “Filosofía” porque, repitiendo lo dicho antes, estaríamos dando vueltas al vacío. En este sentido no es de extrañar el que en los congresos de Filosofía se pueda hablar y disertar sobre “todo” porque, al carecer de contenido, cualquier cosa que se introduzca cae “dentro” del amor al saber porque todos queremos encontrar la verdad.

No pretendo con las líneas anteriores ir “contra” la Filosofía por cuanto amo y busco desde siempre la verdad y tengo el presentimiento que jamás la encontraremos en este mundo porque si la encontráramos en cualquier campo del saber humano querría decir que se va contra todas las leyes del universo y, en concreto, contra la evolución y el encontrar la “verdad2 defi-

nitiva en cualquier área del saber humano supondría la “muerte” porque sería el fin del crecimiento, amén de que la eternidad, si existe, no puede ser estática sino continuo crecimiento, amén de que sería muy aburrido el “encontrar” definitivamente la verdad, sea en este mundo o en el otro, porque en ese mismo instante “mataríamos” la búsqueda del saber y el amor a la misma verdad, y moriría, incluso, lo que ahora se dice “filosofía” que se fundamente en nuestra finitud.

Es más, si existe otro mundo después del presente y este mundo es “eterno” en toda la eternidad jamás encontraríamos la verdad porque, al igual que en el presente universo, mataríamos nuestra felicidad que es el crecer en todas nuestras dimensiones e ir descubriendo nuevos mundos eternamente. Hasta me atrevería a decir, con alto riesgo de cometer una grave herejía, que Dios sigue “creciendo” y “buscando” y “encontrando” al mismo tiempo la “verdad” porque aunque Él mismo sea esa verdad tiene que ser muy aburrido es conocer “todo” y para siempre. Creo que perdería hasta el gusto de la eternidad. Pero, claro está, esto último es una elucubración que, como diría Santo Tomás, se hace por “analogía” con respecto a lo que los hombres queremos y que, finitamente, lo trasladamos a Dios que es infinito.

Termino, pues, con la convicción de que el concepto “Filosofía” tiene que dejar de tener “contenido” como ciencia para pasar a ser, sencillamente, una actitud y aptitud para buscar y conseguir la “verdad”, verdad que se encarna en los hechos concretos. Por eso podemos decir al mismo tiempo y sin contradecirnos que “todo” es Filosofía, al mismo tiempo que “nada” es Filosofía.

Si esto es así, ¿qué va a suceder con las Facultades, escuelas, doctorados, etc. de Filosofía...?. ¿Tenderán a desaparecer?. Sí y no. Sí porque hay que ponerles nombres. Ejemplo de esto es que en este Congreso se habla de Amor a la Historia, a la Religión, a la Ciencia, etc. y aunque creamos que hacemos Filosofía, en realidad hacemos Historia, Religión o ciencia.

Pero no desaparecerá la Filosofía en cuanto actitud para buscar la verdad, porque todos nosotros estamos aquí porque “amamos la verdad” cada uno en su respectiva área del conocimiento. Lo que se tiene que hacer es o dejar de aferrarnos y afirmar que hacemos Filosofía (que no es cierto en cuanto a nuestro contenido) y proclamar que todos los que hacen ciencia “son” filósofos por su “actitud” ante la verdad y en este caso tenemos que ser honestos con nosotros mismos y poner “nombre” a nuestras ciencias y llamarlas ética, estética, historia, religión o cualquier otra denominación menos “Filosofía”, porque si seguimos haciendo filosofía, en realidad no hacemos sino amar la verdad en “abstracto”. Quizá por eso suelen decir por el mundo que los filósofos nada hacemos...

NOTAS SOBRE EL VALOR ANTROPOLOGICO¹ DE LA ONTOLOGIA MEDIEVAL

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

Resumen

Nos proponemos sostener que la ontología medieval, al menos en su línea tomista, contiene principios suficientemente explícitos de una antropología filosófica. Así lo indica su teoría del proceso intelectual, apoyada en una previa doctrina metafísica del ser y una psicología del conocimiento. La noción de ser se capta en interacción de todas las facultades humanas, excluyendo las gnoseologías fundadas en un solo grupo de potencias. Por consiguiente, no hay lugar para positivismos ni idealismos, pues el hombre piensa y opera con todo el conjunto de sus facultades sensitivas e intelectivas. A todo ello sigue una valoración del ser humano como ente dotado de dignidad y situado en el centro de los sistemas políticos, sociales y jurídicos. Por tanto quizá no haya razones suficientes para acusar a la Escolástica medieval de haber olvidado “la pregunta que interroga por el ser del ente”.

Palabras clave: gnoseología, experiencia, sensación, intelecto, naturaleza suposito, hipostasis, persona.

SOME NOTES ABOUT THE ANTHROPOLOGICAL VALUE OF THE MEDIEVAL ONTOLOGY

Abstract

In this article we try to defend that the medieval thomistic metaphysics has enough and quite explicit principles to found a philosophical anthropology. We could so understand by considering the Scholastic theory of the intellectual process, supported with a metaphysical doctrine of the being and a psychology

¹ Ponencia leída en el I Congreso Iberoamericano de Filosofía, Madrid, 25 de septiembre de 1998.

of the human knowledge. The being notion is perceived by all the human faculties in a mutual interaction, not by only one group of them. Therefore, any form of positivism and idealism is excluded, since the man's way of thinking and operating is performed by both the human potencies: the sensitive one as well as the intellectual. All that is followed by a valoration of the human being in his personal dignity and as the center of political, social and legal systems. And so, perhaps there couldn't be sufficient reasons to accuse the medieval Scholastic of forgetting the question of the nature and substance of the being.

Key words: gnoseology, experience, sensation, intellect, nature supposit, hyppostais, person.

La ontología medieval ha sido acusada de haber tenido a menos la realidad del ser en situación, y por consiguiente, de haber olvidado el plano antropológico que todo sistema filosófico debería reflejar. Pero esta apreciación es inexacta, no sólo habida cuenta de la corriente franciscana, que de sí misma desmiente tal acusación, sino también de la tomista, a la que se supone instalada en un puro intelectualismo desvinculado del fenómeno existencial.

Para fijar lo que llamamos “valor antropológico” en un contexto que pueda aceptarse ontológicamente, atenderemos a un doble aspecto: el panorama ontológico de la experiencia humana y las implicaciones axiológicas de la noción de ser.

Panorama ontológico de la experiencia humana

La primera y fundamental experiencia humana es el conocimiento intelectual, que surge tan pronto como la percepción sensitiva se vuelve consciente. La filosofía escolástica, de la mano de Aristóteles, convirtió en axioma el origen sensitivo del proceso intelectual: “nada hay en el entendimiento que antes no haya estado en los sentidos” (*nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*).

Este principio gnoseológico, que ya se había hecho tradicional, sufrió su primera ruptura cuando Descartes proclamó un dualismo irreductible entre

la experiencia sensible y el conocimiento intelectual. Esa irreductibilidad entre la sustancia extensa y la pensante pasó prácticamente al resto de la filosofía occidental moderna y contemporánea. Para unos el pensamiento se redujo al área de los sentidos, mientras que otros lo asignaron al intelecto puro. En el dualismo cartesiano no puede hablarse propiamente de experiencia, sino de pensamiento solo; no es la experiencia el origen del conocimiento intelectual, sino más bien al revés. De esta manera Descartes provoca dos movimientos filosóficos opuestos: uno a partir de Spinoza, que lleva los principios cartesianos hasta las últimas consecuencias, y otro que reacciona negando la teoría de las ideas innatas hasta el extremo de no admitir más conocimiento que el derivado de la experiencia sensible. La primera tendencia permanece en el área del entendimiento puro, mientras que la segunda se queda en el ámbito de los sentidos. Sin embargo, ambos bandos parten de una misma radicalidad gnoseológica cartesiana.

Es probable que tanto el rechazo de la experiencia como su exagerada apreciación se deban al deseo de acrecentar el rigor científico de la filosofía. No obstante parece que por ambas partes faltó el sentido del término medio aristotélico que predominó durante la mejor época del pensamiento medieval. No es que entonces no se discutiera también sobre las relaciones entre ser y conocer, pero siempre predominó la tendencia a colocar la sensación en el inicio del proceso intelectual, exceptuando, claro está, el corto período del realismo extremo. No se apartó del término medio ni siquiera una personalidad tan tocada de apriorismo platónico como Escoto Eriúgena, partidario de que la dialéctica científica procediera tanto deductiva como inductivamente, para que se diera íntegra la visión filosófica de la realidad. (Cf. *De divisione naturae*, 1, c. 4: PL 122, 869 A).

En un intento de mayor profundización en la ontología de la experiencia, Tomás de Aquino nos ofrece gran variedad de textos, entre los cuales cabe destacar el siguiente: “Puesto que el entendimiento es una fuerza o virtud, posee su propio objeto natural de aplicación. Pero dicho objeto debe ser algo que comprenda todas las cosas conocidas por el entendimiento, de la misma manera que bajo la noción de color todos los colores que son por

naturaleza visibles. Y ese “algo” no puede ser otra cosa que la noción de “ser”. (*Contra Gent.*, 1, c. 83). La referencia al color como objeto de la vista nos remite a la analogía entre los modos sensitivo e intelectual de conocer. Así como la vista percibe los colores el entendimiento capta el ser y todo cuanto cae bajo su generalísima noción, incluidos los mismos principios, tanto del mismo ser como del obrar. Y como todo lo que captan los sentidos está incluido en la noción de ser, resulta que tan pronto como se concibe el ser adquieren razón de unidad las aprehensiones sensibles y, en consecuencia, la totalidad de nuestra experiencia. Así que, aplicando debidamente este aspecto de la gnoseología tomista, tal vez fuera posible conciliar los mencionados extremos a que dio lugar la herencia cartesiana.

Existe, por tanto, una intermediación entre el entendimiento y el ser, como análogamente se da entre la vista y la luz, o entre cualquier sentido y el sensible que le es propio. Por esto, bien podríamos decir que el entendimiento es la “facultad del ser”, tanto del ser en sí como forma cuanto del ente como sujeto, es decir, como existencia concreta. En efecto, nada podría entenderse si no fuera percibido como ser-en-acto. *Nihil intelligi potest nisi secundum quod est in actu.* (I, q. 12, a. 1 c). Así, pues, la percepción del ser en tanto que existente constituye el inicio de toda experiencia ontológica; lo cual presupone, además del término ontológico ya expresado en la noción de ser, el término gnoseológico que denotamos al referirnos al ser en acto que posee existencia propia (*actus essendi proprium*).

Si el *actus essendi* es la razón de todo lo existente, no es en vano que sea también llamado “acto de todos los actos” (*actus omnium actuum*) y “forma de todas las formas” (*forma omnium formarum*). Por eso resulta comprensible que el ser-en-acto contenga en sí todos los momentos de la experiencia sensible, constituyéndose así en principio común de toda singularidad sensible, a la que confiere razón de unidad, y al mismo tiempo de individuación y diversidad frente a todos los demás sensibles.

Dada la correlación entre ser y conocer, será preciso afirmar que el principio unificador de la experiencia humana es doble: ontológico por una parte

y gnoseológico por otra. Por el lado ontológico está *el actus essendi*, mientras que por el gnoseológico nos encontramos con todos los actos humanos que contribuyen a la aprehensión y percepción. Bajo estas dos perspectivas es posible hallar un término medio entre los dos extremos criteriológicos del cartesianismo y del sensismo. En efecto, si nos atenemos al aspecto ontológico, participamos en una especie de *realismo moderado integral* que supera la restringida idea de experiencia que tienen el sensismo y el positivismo. Y si por otra parte acudimos al campo gnoseológico, hallaremos que, estando el conocimiento intelectual informado por el *actus essendi*, puede abarcar la universalidad del mundo inteligible. De este modo nos situamos en el referido realismo moderado integral, corrigiendo el exclusivismo de las doctrinas que separan los mundos del conocimiento y de la experiencia como si uno y otro nada tuvieran que ver entre sí.

Esta concepción ontognoseológica, típicamente medieval, es la continuación de una doctrina aristotélica que durante varios siglos tuvieron a menos las tendencias platonizantes. El problema que resolvió Aristóteles era muy parecido al que se plantearía a partir de Descartes. Efectivamente, mientras Parménides encerraba la cuestión del ser y la ciencia en un monismo ontológico irreductible en que no cabía la multiplicidad ni el movimiento, Heráclito no admitía más realidad que la del ser múltiple y dinámico (*tó gígnesthai*). Sin embargo ambos coincidían en desconocer el puesto de la experiencia sensible en el proceso del conocimiento científico: el uno por negar la multiplicidad y el movimiento y el otro por sostener que el movimiento es la única realidad constatable. En definitiva, ninguno de los dos sistemas explicaba la razón del saber científico; el de Parménides porque, no admitiendo más que el ser único y estable, todas las proposiciones resultaban necesariamente tautológicas; y el de Heráclito porque, no existiendo más que multiplicidad y movimiento, no quedaba lugar para otro saber que no fuera el meramente opinable.

El problema pareció entrar en vías de solución con la intervención de Sócrates, aunque con las improvisaciones propias de la disputa no planificada, y sin moverse del terreno de la moral. Pero aun así introdujo un prin-

cipio de claridad con su teoría de los conceptos definitorios permanentes, es decir, científicos, que tenían los caracteres de fijeza y estabilidad que Parménides atribuía al ser. De modo que, si los actos humanos son mudables y transitorios, de ellos podemos sacar nociones y definiciones que reflejan los aspectos permanentes y cualificables de la conducta. Ahora bien, si eso era posible en el campo de la moral, análogamente podía suponerse lo mismo en el de la ciencia y la filosofía. Así formulaba Sócrates, por primera vez, una distinción clara y expresa entre el ser real y el conceptual. En el primero, múltiple y cambiante, está el universo de la opinión, mientras que en el segundo se hace posible el saber científico a través de definiciones y clasificaciones.

Platón, de quien se esperaban nuevos esclarecimientos, complicó aún más el problema de la ciencia con su teoría de los dos mundos separados. Como pensó que el único universo capaz de comunicarnos ciencia era el de las ideas puras, desestimó el mundo físico de las conjeturas y opiniones. Aristóteles, a su turno, intervino replanteando la doctrina de Sócrates, pero aplicándole un sistema ontológico completo y una psicología de las facultades cognoscitivas. A la luz de esta doble perspectiva, el Estagirita descubre que el error fundamental de Parménides y Heráclito había consistido en suponer que el orden del conocimiento y el de la realidad eran de la misma estructura: que lo que se concibe mentalmente como ser-uno, necesariamente debía también darse en la realidad como ser-uno; y que lo percibido en la realidad como múltiple, sólo como múltiple podía ser pensado. Aristóteles corrige esta falsa antinomia señalando dos pasos: uno lógico-epistemológico, afirmando que lo realmente existente no es el ser, sino los diversos modos de ser (*pollachós légetai tò ón*); y otro lógico-ontológico, demostrando que Parménides y Heráclito no habían tenido en cuenta el principio de contradicción, pues no podemos identificar una cosa con otra contraria en un mismo lugar y tiempo. Por otra parte, no es cierto que todo lo que se predica de algo en el plano puramente lógico deba existir realmente en el ontológico. En otras palabras: una cosa es el ser “per se” (*kathautó*) y otra el ser “per accidens” (*katá symbebekós*); una cosa es el ser “en acto” (*enérgεια*) y otra el ser “en potencia” (*dýnamis*).

De estas nociones tomó fundamento la escolástica medieval tomista para formular las teorías lógico-epistemológicas en vistas al análisis de la experiencia humana integral.

Actitud gnoseológica ante el ser

El terreno propio de la experiencia del ser es el conocimiento. Conocemos el ser a través de los entes concretos, percibidos por alguno de los sentidos. La primera noción de ser la captamos con el ente actual y su *actus essendi proprium*. Por consiguiente el papel de los sentidos es primordial en todo acto de entender. Los sentidos humanos son las aberturas —ventanas, prefieren decir los escolásticos— por donde penetran las nociones de ser y de ente.

Pero estas primeras nociones no son perfectas ni mucho menos científicas ni filosóficas, pero son el inicio del proceso intelectual. Tomás de Aquino observaba que es precisamente en este punto donde se muestra la diferencia entre el conocimiento humano y el de los animales brutos. (Cf. *De unitate intellectus contra averroistas*, c. 3). En consecuencia, para evitar tanto el apriorismo como el sensismo es conveniente dejar bien claro que la sensación y el intelecto son dos facultades igualmente necesarias e indispensables para el conocimiento humano. No hay saberes exclusivamente intelectuales ni exclusivamente sensibles. Situarse sólo en uno de los dos extremos sería tanto como angelizar o bestializar el conocimiento humano. Por eso el tomismo medieval no fomenta positivismos ni idealismos.

Mucho ayuda a mantener esta posición la teoría aristotélico-tomista de la analogía del ser. Hay analogía de proporcionalidad propia entre el conocimiento sensitivo y el intelectual. Las cosas conocidas intelectualmente, afirma Tomás de Aquino, se presentan con su forma actual que las hace existir en acto, de tal manera, que la forma y el acto de las cosas determinan el grado de claridad con que son percibidas. (Cf. *In Ep. ad Timoth.*, VI, lec. 3). Esta es la razón por la que el conocimiento intelectual, a diferencia del sensitivo, puede abarcar la totalidad del objeto.

Pero esta percepción actual debe referirse al ser del ente, que es como decir la primera perspectiva de totalidad que hay en los objetos sensibles. A ese momento de percepción se le puede denominar “intuición”, con tal que nos guardemos de comulgar con el intuicionismo antiintelectualista. Lo cierto es que a través de la intuición captamos el ser del ente, es decir, una existencia en un lugar y tiempo. La tradición tomista hizo clásica la proposición de que el objeto propio del entendimiento es la “quiddidad de la cosa material” (*quidditas rei materialis*).

Al entrar en contacto el intelecto y la quiddidad del objeto material, ambos adquieren una calidad superior, como lo expresan los conocidos aforismos: “el sentido en acto es lo sentido en acto” (*sensus in actu est sensum in actu*); “el entendimiento en acto es lo entendido en acto” (*intellectus in actu est intellectum in actu*); “el cognoscente en acto es lo conocido en acto” (*cognoscens in actu est cognitum in actu*). Se da por supuesto que los tres aforismos son convertibles sin que cambien de sentido, e incluso podrían pasar por axiomas si mantenemos la correlación entre las potencias cognitivas y los objetos materiales, como es de ley en la tradición tomista. Es inevitable preguntarse si fueron conocidos por Heidegger, porque en caso afirmativo, tal vez habría mitigado sus diatribas contra la escolástica medieval por haber soslayado “la pregunta que interroga por el ser del ente” (*die Frage nach dem Sinn des Seins*). Porque en efecto los medievales tenían muy presente que en el acto de conocer interviene un juego de convertibilidad entre cognoscente y conocido. La realidad conocida está siempre en el cognoscente según las características de éste (*ad modum cognoscentis*). Lo que equivale a decir que las cosas conocidas se “metabolizan” en la personalidad del sujeto cognoscente. Una vez que lo material concreto ha entrado en el plano cognoscitivo, participa en cierto modo de la perfección del ente racional. O dicho con palabras del mismo Tomás de Aquino: “Todas las cosas que existen en la naturaleza corporal existen más noble y altamente en la naturaleza intelectual; porque las formas de las cosas corporales existen material y particularmente, mientras que en las sustancias intelectuales existen espiritual y universalmente”. (*Quaest. disp. De anima*, a. 181).

La noción de ser, entendida como un todo universal, implica dos aspectos inseparables: el ontológico y el psicológico. La metafísica escolástica nunca procedió unilateralmente prescindiendo de alguno de los dos. Y si en ciertas ocasiones pareció subsumir lo psicológico en lo intelectual, fue debido a que todavía no le había llegado suficiente noticia de la psicología aristotélica. Pero en cuanto la tuvo completa, pronto quedó consagrado aquel aforismo antropológico: “el alma es en algún modo todas las cosas” (*he psyché ta ónta pós ésti pánta*). {*De anima*, c. 8, 431b}. Los escolásticos tradujeron literalmente esta sentencia pensando en una doble analogía: la de proporcionalidad entre el alma y el entendimiento y la de atribución entre éste y los objetos cognoscibles, y así formularon: *intellectus est quodammodo omnia*. En efecto, si, como dijimos antes, el entendimiento en acto es lo entendido en acto y viceversa, lógicamente el entendimiento está en todo y lo es todo “en cierta manera” (*pós, quodammodo*).

Imponiendo la universalidad del ser en los campos ontológico y psicológico, se propone, al menos indirectamente, una antropología metafísica. De hecho, bajo las nociones de ser como forma y de ente como sujeto, se realiza absoluta y objetivamente en el ser humano lo que Protágoras le había atribuido relativa y subjetivamente: “el hombre es la medida de todas las cosas” (*pántôn krématôn métron ánthropos*). {*Diels*, 80B1}. Bajo la noción de ser percibimos, *objetivamente*, aquella universalidad que importa máxima extensión y mínima comprensión. Pero eso no significa magnificar el ser y disminuir el ente, sino mostrar el universo donde los entes encuentran todas las formas asumibles para su existencia en acto. Con las nociones escolásticas de ser y ente se verifica el primero y principal de los conocimientos, fundamento de todos los datos particulares que pueden ser objeto de ciencias aplicadas.

Implicaciones axiológicas de la noción de ser

La experiencia del ser en la ontología medieval no sólo implica la objetividad de la percepción intelectual, sino también una metafísica de las costumbres, con su fundamentación de la moral y el derecho. La responsabili-

dad moral y la imputación jurídica se fundan en las cuatro primeras determinaciones del ser: sustancia, naturaleza, sujeto y persona; cuatro concreciones del ser que se van enriqueciendo de notas conceptuales partiendo de la idea de ser in *actu signato*. Habida cuenta del orden trascendental del ser —trascendental en sentido ontológico, no teológico—, van configurándose las relaciones concretas de las entidades materiales. Las primeras concreciones que se nos ofrecen son las “sustancias individuales”, que conocemos a través de su característica que es la *indivisión*. Es individuo todo lo que es “indiviso” en sí y “diviso” con respecto a los demás entes. (*Quod est indivisum in se et divisum a quolibet alio*). {*In Boet. De Trinitate*, q. 4 ad 3um).

Prosiguiendo en el análisis de las sustancias individuales, se descubre su naturaleza, que es el aspecto óntico que determina en cada ente la operación que le es peculiar según la especie y la escala categorial a que pertenece. El concepto de naturaleza ha sido objeto de largas especulaciones, que ya venían de la Sofística griega, que solía usar los términos de naturaleza (*phýsis*) y de ley (*nómos*) para establecer antítesis entre lo justo natural y lo justo legal. Por eso ya desde Antifón y Critias el concepto de ley natural habría de servir de base para formular una noción de justicia fundada en la naturaleza humana, y anterior a toda promulgación o derogación positivas. Una forma curiosa de ilustrar esa antítesis fue la tradicional distinción entre “naturale” y “violentum”. La razón de tal oposición estaba en que el sujeto, corrompiendo la finalidad de su libre albedrío, puede actuar en contra de su propio principio de operación que es la naturaleza. Cuando un ser racional no tiende a los actos que son propios de su naturaleza, entonces se convierte en un ente violento e insultante (*hybristés*), por lo que los productos de sus actos suelen llamarse híbridos.

Ahora bien, cuando nos referimos a una naturaleza, la sobreentendemos determinada en un sujeto que, entendido como inmediata concreción de una naturaleza humana, algunos escolásticos suelen denominar “sujeto espiritual”, para distinguirlo del mero sujeto-objeto. No hay aquí referencia expresa al sujeto pensante y consciente, como más tarde se reflejará en el

pensamiento cartesiano. Sin embargo, no parece que Descartes haya introducido gran innovación en este punto, aunque su doctrina de la sustancia pensante sea mucho más clarificadora. Ciertamente, los escolásticos no llegaron a una formulación equivalente, porque fue muy distinta su metodología de especulación respecto a la ontología del sujeto humano. Para ello ya tenían acuñados los términos de *supósito*, *hipóstasis* y *persona*. De estos tres conceptos, el que mayormente tiene cabida en el tema que nos ocupa es el de persona; una idea entre las más típicamente medievales, aunque quizá por falta de información muchos la suponen una creación de la psicología y la sociología contemporáneas.

Ya antes de entrar en disputas trinitarias y cristológicas, los filósofos y teólogos medievales llegaron a la noción de persona por la sucesiva concreción de los conceptos de sustancia, naturaleza y sujeto. En principio, pues, no había más intención que la puramente ontológica, y sólo bajo este aspecto se hablaba de la dignidad de la persona humana. Pero los aspectos ontológicos de las cosas son la raíz de todas las ulteriores determinaciones en acto. Por eso aquella noción de persona no se movía del ámbito metafísico. Sus implicaciones existenciales, psicológicas, antropológicas, sociales y jurídicas se daban por supuestas. Los monjes medievales, dedicados por completo a la contemplación y el estudio, no dejaban de entender que la nota más propia de la idea de persona era la dignidad, con todos los efectos subsiguientes en el orden humano, social y jurídico. Pero los signos de su tiempo no permitían ir mucho más allá de la formulación de principios. Para ellos, la sola descripción metafísica de la persona suplía la codificación de los derechos humanos que, por otra parte, suponían arraigados en el ánimo de los legisladores. Les bastaba dejar sentado, desde la región de los principios, que la persona “es lo más completo y perfecto que puede darse” (*perfectissimum in tota natura, completissimum omnium*), y que por eso a ella “pertenece la dignidad” (*ad dignitatem pertinens; omnium naturarum dignissima*). {Cf. *De potentia*, q. 9 art. 3}. Las declaraciones universales de los derechos humanos no han sido creaciones de la filantropía moderna, sino una recolección y articulación legal —ciertamente meritísima— de una doctrina formulada desde siglos. El mismo Tomás de Aquino la elabo-

ró partiendo de la clásica definición que había dado Boecio seiscientos años antes: “sustancia individua de naturaleza racional” (*rationalis naturae individua substantia*). {*De persona et duabus naturis*, c. 2: PL 64, 2343}.

Esta definición gozó de gran prestigio durante la Edad Media por dos razones: primero porque conlleva la nota de “sustancia individua”, lo que significa que la persona no está en el orden de los accidentes, que sólo pueden subsistir en un sujeto de inhesión. De ahí que la razón de persona sólo compete a los individuos dotados de una “sustancia especial”, denominada, según los casos *supósito*, *hipóstasis* o *sustancia primera*. Por tanto, en el ente racional la razón de persona no es adjetival, sino sustantival. En segundo lugar, por la nota de “naturaleza racional”, ya que la racionalidad constituye el principio próximo de las operaciones humanas, que hace que todos los actos de la persona lleven el sello de la racionalidad, incluidos aquellos que no son más que *actus hominis*, es decir, mociones espontáneas. Por todo eso corresponde a la persona la máxima perfección según su naturaleza. (Cf. *De pot.*, q.9,a.3 ad 3um; I, q. 29, a. 3 c).

Siendo éstos los presupuestos ontológicos de la persona, surgen espontáneamente las aplicaciones prácticas que fueron sacando los filósofos, sociólogos y juristas posteriores. Dado que a la persona compete la máxima perfección, le es debida total independencia en las manifestaciones de su ser intelectual. Cuanto más se reconozca y practique esta verdad en una república, mayor será la fecundidad y creatividad de sus personas. En una república que responda a estos principios, la persona no será usada como uno de los medios en el proceso del desarrollo, sino tenida como fin en sí misma, ordenándose a ella el conjunto de instituciones políticas, sociales y jurídicas.

Posiblemente las antropologías filosóficas postcartesianas son en buena parte deudoras de la doctrina medieval acerca de la persona. No se trata de desconocer la clarificación que se introdujo con la idea de *conciencia* como propiedad inmediata de la persona; pero no fue más que el resultado de haber trasladado el concepto de persona del plano ontológico al psicológi-

co. Por otro lado, las consecuencias que se derivan de detener la especulación en un plano o en otro no son tan distintas como podría parecer. Ontológica y psicológicamente la persona es igualmente considerada bajo los aspectos que más importan: la racionalidad (conciencia) que le confiere razón de dignidad, y la unidad psicológica que de todo ello resulta para el sujeto pensante.

La mayoría de las doctrinas ontológicas, y más aún la escolástica, han pretendido fundar sistemas basados en un conjunto de realidades objetivas y subjetivas. Suponemos que entre ellas no puede faltar una concepción metafísica del hombre. Pero a la filosofía escolástica medieval, acusada de dogmatismo ingenuo, se le achaca el olvido de la realidad humana en aras de una realidad objetiva vacía de contenido y pasando por alto “la pregunta que interroga por el sentido del ser”. Sin embargo, una lectura más atenta de aquella filosofía en sus propias fuentes nos hace poner en duda esta acusación. Aquí no hemos expuesto más que unas suscintas líneas de lo que podría ser el fundamento ontológico de una antropología filosófica medieval; unas líneas tan suscintas, que sólo nos hemos atrevido a ponerles el título de “notas”.

PROFESORES Y FILÓSOFOS¹

Andrés Suzzarini Baloa
Departamento de Filosofía
Facultad de Humanidades y Educación
Universidad de los Andes
naviamau@ing.ula.ve

Resumen

A la luz de principios axiológicos enmarcados en la tradición que tiene su fuente en la doctrina socrática, el autor hace un meditado examen acerca del oficio del filósofo. Demuestra que la filosofía tiene un objeto humano inmediato que es el filósofo, sobre el cual ella vierte sus efectos transformadores. El filósofo busca el saber para hacerse a sí mismo bueno, y se impone como su deber compartir su saber con los demás hombres para hacerlos también buenos pero, además, felices. El filósofo no puede aislarse. Ha de participar en la vida ciudadana como educador de ella.

Palabras clave: Filósofo. Profesor. Deber. Educación. Felicidad. Universidad.

PROFESSORS AND PHILOSOPHERS

Abstract

In the light of the axiological principles of the tradition having its source in Socratic doctrine, the author reflects on the role of the philosopher. He demonstrates that philosophy has an immediate human object that is the philosopher upon whom its transforming effects flows. The philosopher seeks knowledge to become himself good, and imposes upon himself the duty of sharing his knowledge with the rest of mankind so that they become good also and, moreover, make them happy. The philosopher cannot isolate himself. He must participate in public life as an educator of the people.

Key words: Philosopher. Professor. Duty. Education. Happiness. University.

¹ Ponencia presentada en el *V Congreso Nacional de Filosofía*, celebrado en la Universidad Central de Venezuela, del 22 al 26 de noviembre de 1999.

1. La filosofía, como en principio toda disciplina teórica, y como también, en segundo término, toda enseñanza de las consecuencias prácticas de las disciplinas teóricas, encontró en las instituciones académicas su fundamental punto de apoyo. Academia, Liceo, en Grecia antigua, y los monasterios de la edad media europea prefiguraron la moderna relación entre universidades y filosofía.

Formas más o menos laxas de comunidad física han caracterizado en general al quehacer filosófico. Escuelas de filosofía, en viejos y novedosos sentidos, reúnen a discípulos y maestros de filosofía. Al parecer, el propósito de tales escuelas es el altísimo de hacer filosofía, y, con ello y para ello, forman filósofos. Para duras y prosaicas necesidades y llegan también a formar un cierto profesional, el profesor de filosofía.

No es fácil determinar en qué medida coinciden filósofo y profesor. Determinar posibles o imposibles coincidencias exigiría una previa definición de la filosofía, definición tan problemática como cualquiera de las ensayadas a lo largo de la historia y que han servido más para distinguir tendencias o corrientes que para unir a profesionales de la filosofía.

Tal vez convenga remontarnos a los orígenes más discernibles del problema, cuando alcanzó madurez primera la conciencia del valor de la filosofía, del valor de la educación y del objeto de la educación filosófica en la persona y la obra de Platón.

En el *Fedón* se nos presenta la filosofía como una actividad teórica con consecuencias prácticas para la vida del filósofo. El filósofo es un investigador de la verdad, pero la verdad no ha de resultar algo indiferente para la vida privada o pública del filósofo. La verdad que busca Platón no es, como ya sabemos, la verdad del relativismo sofístico que permite amoldar la conducta personal a las situaciones dadas; sino verdad inamovible que permita fundamentar una ciencia de la virtud que ofrezca al hombre fundamento cierto para regir su conducta. Tal verdad es tarea intelectual que tiene a su vez fundamento en una profunda confianza en la razón y el racio-

cinio; la razón es la forma de lo ente, el raciocinio es tarea del pensar humano.

Pero es característica del pensar humano la propensión al error, y para librarse en lo posible de tal propensión, debe ejercitarse constantemente en el razonamiento. Sólo esa constancia en el ejercitarse en los razonamientos lo habilitará y agilizará en la búsqueda de la verdad y lo apartará de la misología —del odio a la razón y al razonamiento—, o de devenir en simple charlatán.

Es la herencia de Sócrates, que durante toda su vida y aún después de su condena capital y hasta pocos momentos antes de la ejecución plantea a sus amigos y discípulos temas para la ejercitación del razonamiento. Si bien es Platón el primer gran educador filosófico —salvando anacronismos y distancias, el primer profesor de filosofía—, es para mí evidente que por igual heredó de su maestro el apremio de saber y el apremio de enseñar: Es la mayéutica socrática antecedente directo de la dialéctica platónica. Para ambos es el aprender y el investigar el camino del saber, de la filosofía.

Es, asimismo, Platón —si dejamos de lado algunas semimíticas comunidades de orientación a la vez místicas, religiosas, matemáticas y filosóficas, o las trashumantes e imprecisas de los sofistas—, el creador de la primera entidad física para establecer una comunidad filosófica, *La Academia*.

En el último día de su vida, cuenta el *Fedón*, plantea Sócrates a sus discípulos el problema de la relación entre la conducta del filósofo y la filosofía. Toda la vida del filósofo se resume, en ese momento final, en la tranquila aceptación de la muerte, en la convicción de que es preferible sufrir una injusticia que infligirla y en la de que después de esta vida terrenal hay un premio para quienes han sido buenos. Tratar de ser bueno y tratar de saber qué es ser bueno fue la tarea que en vida se impuso Sócrates.

La investigación socrática suponía que sólo si llegáramos a saber qué es lo bueno o el bien, vale decir, qué es lo virtuoso y la virtud, podrían formar-

se hombres buenos, virtuosos, y ese esfuerzo por saber es el esfuerzo por construir la ciencia de la conducta humana para fundamentar la práctica de la conducta humana.

No sabemos si se puede ser un hombre bueno por obra de la casualidad, pero lo normal es que se lo sea por obra del conocimiento de lo que es bueno. De manera que una de las tareas impuestas a la filosofía fue la de tratar de hacer bueno al hombre. En este sentido el filósofo Platón asume como tarea propia de sí como filósofo y de la filosofía la construcción del hombre bueno y también feliz.

En el pensamiento platónico es fácil identificar el *bien* o lo bueno con el *saber* y con la *felicidad*. Y esta identificación se encuentra en primer lugar en el filósofo mismo. De tal manera la filosofía tiene un objeto humano inmediato que es el filósofo, sobre el cual vierte sus efectos transformadores.

Si retomamos ahora nuestro punto de partida en la pregunta por las relaciones entre escuelas de filosofía —en cualquiera de los sentidos en que se tome la palabra escuela, sean universitarias o no—, y si aceptamos como bueno el plan platónico, y si son en efecto tales escuelas comunidades honradamente comprometidas con la búsqueda de la verdad, no podemos menos de afirmar que tales comunidades tienen el objetivo de formar a sus miembros como filósofos, vale decir, investigadores de la verdad, por una parte, como educadores, por otra y, asimismo, como hombres buenos, virtuosos, en cualquiera de los sentidos en que hayamos de entender la palabra *virtud*.

Es ya un lugar común el reclamo a la filosofía anterior a sí mismo que hacía un filósofo revolucionario, de que ella hasta entonces sólo se había ocupado del mundo para interpretarlo, pero no para transformarlo. Reconozcamos nosotros, por ahora, que entre los muchos motivos de preocupación en la mente de Platón se encontraba, cuando menos, la transformación del hombre: de su prójimo y de sí mismo.

La *bondad* tiene en principio una relación de identidad con el *deber*. En su forma más fundamentante podemos decir que el hombre bueno es aquel que llega a ser lo que debe ser un hombre: la realización, en la medida de lo posible, de la idea de hombre. Es este el sentido que toma la palabra “*virtud*” en el pensamiento de Platón. Algo o alguien es virtuoso por haber llegado a ser lo que debe ser.

Entre los elementos determinantes de lo que el hombre debe ser se encuentra la *polis*, la sociedad. Sólo entre hombres llega el hombre a ser hombre, y este hecho fundamental determina deberes para con los demás hombres, deberes para con la sociedad. El primer deber del hombre para con la ciudad consiste en retribuirle a ella lo que ella le ha dado, y lo que da primordialmente la ciudad al hombre es la educación, educación que va dirigida a hacerle vivir según un modo de vida acorde con las leyes de la ciudad. Claro está que Platón en su *República* describe la ciudad ideal, aquella inexistente para su época pero que debía hacerse existir como realización de la sociedad justa y feliz. Justa y feliz por la perfecta aplicación de cada hombre y cada clase social a la tarea que por naturaleza les es correspondiente.

La ciudad injusta y consecuentemente infeliz sería también educadora, educadora por medio de unas leyes que hacen imposibles la realización virtuosa de hombre y ciudad y que más bien permiten la existencia de la injusticia y la infelicidad. No olvidemos, como dice en la *República*, que hasta entre ladrones debe haber alguna forma de ley.

Que cada hombre viene al mundo predispuesto por naturaleza a cumplir un determinado papel en la ciudad es afirmación fundamental de Platón que permite definir a la ciudad justa como aquella en la cual cada hombre y cada clase cumplen el papel que por naturaleza les está predestinado. De tal manera, por naturaleza se es gobernado o gobernante, y ciudad justa será aquella donde gobiernen los que por naturaleza deben gobernar y obedezcan los que deban ser gobernados. Corresponde a quien es por naturaleza

filósofo, por naturaleza también ser gobernante. Sólo la ciudad regida por filósofos puede realizarse como ciudad feliz y justa.

El filósofo gobernante cumple entonces una obligación para consigo mismo, consistente en hacerse sabio y bueno, y otra para con sus conciudadanos, consistente en hacerlos sabios, buenos y felices. La filosofía es en Platón así, contra el opinar del filósofo revolucionario, no sólo interpretación del mundo sino esfuerzo para transformarlo, transformándose el filósofo a sí mismo y transformando a sus conciudadanos. Esta transformación la realiza el filósofo mediante una función que le es inherente, la de *educador*. Y ha de educar en el respeto a la ley y a la integridad de la sociedad.

Resumamos. El filósofo busca el saber para hacerse a sí mismo bueno, y se impone como su deber transmitir saber a los demás hombres para hacerlos, a su vez, buenos y felices. Tiene el filósofo entonces una obligación para con sus semejantes, no puede aislarse en un solitario saber, sino que ha de participar en la vida ciudadana como educador de ella.

2. La filosofía es en sus inicios y hasta Platón y Aristóteles sabiduría y actividad vital del filósofo. De hecho ninguna materia de especulación intelectual le es ajena al filósofo ni a la filosofía. Pero a partir de Aristóteles la filosofía empieza a separar sus saberes. Aunque todo objeto de especulación es objeto del filósofo, los objetos empiezan a jerarquizarse según criterios de generalidad y nobleza.

Hay así una “filosofía primera” que como *primera* es más digna de la atención del filósofo y que, con respecto a las “filosofías segundas”, es más fundamental y fundamentante. Sin desatender estas “filosofías segundas”, el filósofo en propiedad dedica preferentemente su esfuerzo a la “primera”.

Las filosofías segundas pasan a ser progresivamente cultivo de especialistas no filosóficos, no filosóficos por carecer del sentido general e integrador que daría al saber la *filosofía primera*. Es este el proceso de formación de las ciencias particulares que aún prosigue en nuestros días, que va restrin-

giendo los temas de interés del filósofo, precisando estos temas frente a los temas de interés científico.

Temas filosóficos en nuestros días son considerados la ontología, la ética, la estética, la lógica, la teoría del conocimiento, la historia de la filosofía. Filósofo es pues quien se ocupa de estos temas. Pero en la filosofía misma la especialización no cesa. Si bien llamamos filósofo a quien se ocupa de estos temas, es cada vez más marcado el carácter de especialista del filósofo y de la filosofía. Filósofos del ser, filósofos éticos, estéticos, lógicos, historiadores de la filosofía y filósofos de la ciencia, de la educación y de otras disciplinas de mayor o menor extensión, tienden a ocuparse en exclusividad de los temas de su preferencia, y parece faltar en estas ocupaciones el carácter integrador que suponíamos en una filosofía primera. Pero además tienden a competir con quienes quieren arrebatar estos temas al tratamiento filosófico para tratarlos desde una perspectiva científica, sea experimental o deductiva.

El filósofo ético debe competir con el politólogo o el antropólogo, el lógico con el matemático, el teórico del conocimiento con el psicólogo o el lingüista. Ciertamente la visión del filósofo tiende a aprehender su objeto temático desde una generalidad regularmente ausente del especialista científico. Pero esa visión generalizadora se convierte en su momento en una objeción: la generalidad de la visión filosófica sería un obstáculo para la aplicación con consecuencias prácticas de su cuestionable saber.

Al carecer de consecuencias prácticas, el saber del filósofo queda confinado a los textos filosóficos, a los congresos de filosofía y a las instituciones educativas donde profesores y filósofos imparten sus enseñanzas. De tal manera el ideal de saber que mueve al filósofo y que ha de hacerlo bueno para educar y hacer bueno y feliz a su prójimo parece limitarse solamente al efecto que sobre el mismo filósofo puede tener la filosofía. El filósofo se hace sabio para hacerse bueno y feliz él mismo; al prójimo, que lo parta un rayo.

3. En los días que corren, podemos dar por supuesto que son las escuelas universitarias de filosofía semilleros de filósofos. Filósofos cuya tarea inmediata será la formación de nuevos filósofos. Digámoslo de una manera más prosaica: profesores de filosofía que han de formar a otros profesores de filosofía. Y lo que aprenden para enseñarlo a su vez los profesores de filosofía son textos de filosofía, textos que se han venido acumulando a través de la historia de la filosofía, que leemos, memorizamos y discutimos con el propósito de desentrañar sentidos. Con una dificultad adicional: el número de textos de filosofía —o que se ofrecen como tales— es inacabable. Nadie, con la vida más prolongada y sana podría leerlos todos. Y el número crece. Pues leemos y escribimos acerca de los mismos textos. Y lo que se agrega como novedad filosófica, como aporte original, parece ser cuantitativamente deleznable. Por cada página apreciable de texto filosófico, merecedor de reconocimiento y estudio, centenares de miles de páginas repiten o balbucean filosofemas dignos de ignorancia u olvido.

Hace treinta años, días mas, días menos, las universidades venezolanas, y en ellas sus escuelas de filosofía, sufrieron la conmoción de una pretendida renovación universitaria. Las verdaderas razones, si es que dudamos de las que se aducían, no vienen al caso. Aspiraban los renovadores, según decían, a promover la formación de profesionales universitarios con conciencia crítica y comprometidos con las mayorías desamparadas. Por lo que tocaba a la filosofía, se cuestionaba la cíclica reproducción de profesores de filosofía. Creían ver los renovadores una abismal distancia entre el profesor y el filósofo. El profesor de filosofía sería un producto magro de una institución que no se proponía o no podía proponerse metas más altas. Sentían que el compromiso de las escuelas debía ir más allá de un compromiso educativo, de un aprendizaje de problemas y doctrinas filosóficas para posterior enseñanza de nuevas hornadas de estudiantes de filosofía. Se quería exigir un compromiso ético y político. Sólo así encontraría la universidad justificación.

Esta manera de mirar las relaciones de las universidades y todas las instituciones educativas con el entorno social pecaba de simplista y excluyente.

Simplista porque suponía posible identificar en todo momento los intereses de la mayoría y la opinión de la mayoría con la verdad. Excluyente porque creyeron representar los intereses de la mayoría y ser encarnación de esa verdad, teniendo ojos ciegos y oídos sordos para otras perspectivas y otras opiniones. Simplista y excluyente además porque miraba las relaciones con el entorno de una manera mezquinamente mecánica. La educación sólo se justificaría en la medida de su utilidad para la liberación de las masas oprimidas. No bastaría con que las universidades produjesen buenos médicos, ingenieros, profesores, etc., que curasen enfermos, construyeran edificios y carreteras y educaran a los no educados con recomendable eficiencia.

Pero definir el papel de la educación por su utilidad para un propósito de redención social o para cualquier otro propósito es proponer restricciones innecesarias o ineficaces. Las instituciones, entre ellas las educativas, cambian o evolucionan dependiendo de los pequeños o grandes cambios de las sociedades y la civilización. Confiamos, tenemos la esperanza de que en esos cambios la educación tenga un efecto benéfico pero no podemos esperar encontrar relaciones claras de causalidad útil. Si atendemos a los cambios históricos en las sociedades, podemos apreciar cómo es cada vez más difícil hacer predicciones sobre la estructura y los valores de las culturas futuras y, asimismo, es cada vez más difícil hacer predicciones sobre el futuro de la educación. Esperamos, con razonables dudas, que sea superior en calidad y que alcance a las mayorías. Pero una educación de calidad no se plantea el problema de su utilidad, al menos no de manera inmediata. Se trata de educar a los hombres simplemente para que sean hombres educados. Lo demás ha de darse por añadidura.

Los griegos que crearon la filosofía nos enseñaron que ella era un oficio que tenía en sí mismo su gratificación. Que el propósito de averiguar la verdad no se realizaba más que por puro y simplísimo afán de averiguar. En otras palabras, un oficio que no se proponía otra cosa que el saber por el saber mismo. Pero no sólo la filosofía pretende cosas no útiles. La historia misma de la humanidad consiste en la creación de cosas no útiles. Si suponemos que lo estrictamente necesario es aquello que nos emparenta más

directamente con los animales, la satisfacción de comida y sexo, debemos entender la historia de la civilización como una creación continua, por parte de los hombres, de necesidades artificiales.

El hombre crea la necesidad y la manera de satisfacerla. Cosas como la comida y la cultura culinaria exhiben la más sofisticada artificiosidad para llenar el estómago. El reclamo erótico llega a ser una complicación ritual que va más allá de lo estrictamente indispensable para perpetuar la especie o simplemente darse un gusto. De hecho no existe nada en la civilización que pueda llamarse estrictamente una necesidad natural, ni un acto, entonces, que pueda considerarse de fundamental utilidad.

Aunque la filosofía nos releva de dar explicaciones sobre posibles utilidades, debemos decir, sin embargo, que nos sentimos como partes de una tradición que arranca precisamente con los griegos que crearon la filosofía, y que no creemos desentonar del todo en el coro de la civilización. Que los filósofos o profesores de filosofía cumplen su más o menos saludable papel en el ejercicio aprendido en las escuelas de filosofía. Que no desesperamos de ser —a pesar de que lo que creemos conocer de la naturaleza humana no nos permite un ilimitado optimismo—, a la vez filósofos, profesores de filosofía y hombres buenos. Buenos para nosotros mismos y para nuestros prójimos.

Acerca de la anécdota renovadora de hace treinta años, días más, días menos, valdría la pena preguntarnos en qué medida nos acercó o nos alejó de esa aspiración.

MORAL Y DERECHO

Eduardo Vásquez
Doctorado en Filosofía
Universidad Simón Bolívar

Resumen

El propósito es exponer la relación entre moralidad y derecho. La moralidad kantiana es una teoría de la libertad. El hombre, como ser libre, posibilita una sociedad en la que los hombres vivirían como seres libres o fines en sí mismos. Kant modifica esa posición cuando confía en que los conflictos producidos por la codicia, la ambición, el afán de dominio, conducirían a una sociedad regida por el derecho y procuradora de la paz social. El derecho, o lo que es lo mismo, la coerción, conduciría a un Estado moral donde ya no sería necesaria la coerción. Hegel continúa esa tendencia. La moralidad, en cuanto libertad, queda absorbida en la substancialidad ética, pero sus posibilidades críticas no desaparecen con ello. La libertad externa (el derecho) siempre podrá encontrar oposición en la libertad interna (la moralidad).

Palabras clave: Eticidad. Moralidad. Derecho. Libertad. Dialéctica.

MORALITY AND LAW

Abstract

The objective of this paper is to expound the relationship between morality and law. Kantian morality is a theory of freedom. Man, as a free being, creates a society in which men would live as free beings or ends in themselves possible. Kant modifies this position when he gives credence to conflicts produced by greed, ambition and eagerness for power leading to a society governed by law in order to ensure social peace. Law, or coercion, which is the same, would lead to a moral state wherein coercion would not be necessary. Hegel continues this line of thought. Morality, with regard to freedom, is absorbed into ethical substantiality without its critical possibilities disappearing. External freedom (law) will always find opposition in internal freedom (morality).

Key words: Ethics. Morality. Law. Freedom. Logic.

Para evitar ambigüedades afirmamos que, a nuestro parecer, el problema tanto de la moral como del derecho, es el de la libertad. Cuando se habla de moral no puede dejar de hablarse de Kant. Su moral es una teoría de la libertad. Para que el sujeto sea responsable de sus actos éstos tienen que serle imputables: sus acciones tienen que provenir de él, tener su comienzo en él. Es la libertad (*trascendental*), Libertad, responsabilidad, imputabilidad, son categorías fundamentales de la moral. Esta no puede ser definida sin aquellas.

El hombre como ser moral es arrancado de la naturaleza. No es una cosa, algo carente de libertad y que puede ser dispuesta según la voluntad del que la manipula. Un ser libre sólo puede ser manejado por sí mismo y no por una voluntad ajena. Es por esto por lo que él es un fin en sí mismo, inapropiado para realizar otro fin que no sea él mismo. La acción moral de los sujetos libres, o de las personas, como los llama Kant, no tiene finalidad alguna. Sólo se limitan esas acciones a afirmar al sujeto en el momento en que actúa. No hay una finalidad inmanente en la acción moral. Una finalidad, esto es, que la acción tuviera como propósito realizar una sociedad de hombres libres, tendría que ser una *idea*, esto es, no algo dado en los fenómenos, sino perteneciente al mundo de los *noumena*. Se colocaría fuera de la historia, propia de los fenómenos, y no se ve como podría producirse la conciliación de ambas esferas.

Sabemos que Kant trató el problema de cómo realizar una sociedad de hombres libres. Expuso ese problema en su texto "*Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita*" (1784). Según este texto, la sociedad humana progresa hacia una sociedad de hombres libres gracias a una fuerza natural que actúa como motor. La discordia entre los hombres es esa fuerza. La ambición, el afán de dominio, la codicia, despiertan en los hombres disposiciones o talentos, que, sin esa fuerza, habrían permanecido dormidos. La discordia produce una sociedad en la que predomina la inmoralidad, pero en esa situación social el derecho "administrado de modo universal" regirá la relación entre los hombres.

La discordia, producto de las fuerzas naturales, es capaz de conducir a una sociedad: “En que la libertad bajo leyes externas se encuentra unida, en el mayor grado posible, con una potencia irresistible, es decir en que impere una constitución civil perfectamente justa, constituirá la suprema tarea de la naturaleza en relación con la especie humana”. Kant le asigna a la naturaleza la misión que la razón práctica no puede cumplir. En la sociedad producida por el antagonismo prevalecerá el derecho, una constitución perfectamente justa. Kant llama a esa libertad realizada “*libertad bajo leyes externas*”. La libertad interna, esto es, la moral, es incapaz de producir una sociedad en la que impere la paz. Ella sólo puede actuar como si (als ob), esto es, sabe que la acción moral es incapaz de producir una sociedad justa, pero no puede dejar de actuar como si esta pudiera surgir por medio de la acción moral. La insociabilidad es capaz de producir “el más bello orden social, la cultura y el arte que adornan la humanidad”.

Sin embargo, aun en una sociedad regida por una constitución perfecta, los hombres en los que no ha desaparecido la inclinación animal y egoísta, tratarán cada vez que se presente la ocasión, de violar la ley, de constituirse en excepciones. Es por esto por lo que se precisa de una voluntad universalmente válida que obligue a obedecer la ley. Ese jefe supremo tiene que ser justo y a la vez hombre, términos que evidentemente se excluyen. No sólo se necesita que las leyes sean leyes de libertad, sino que su aplicación requiere de un jefe justo, esto es, que actúe por libertad, y esto es casi imposible, pues el jefe es un hombre y, como tal, con inclinaciones egoístas que pueden llevarlo a actuar injustamente.

De todos modos, nos parece que Kant se inclina más a que la sociedad humana sea regida por un sistema de derecho que por su concepción de la moral. El sistema de derecho es, como dice la cita anterior, la libertad bajo leyes externas. La moral es la obediencia a leyes internas y esas leyes no existen en un sistema organizado, sino que son máximas elevadas a la universalidad. Para que una comunidad ética fuera posible el pueblo no podría ser tenido como legislador, sino que habría que pensar a una comunidad tal

“como un pueblo bajo mandamientos divinos, esto es: como *un pueblo de Dios* y ciertamente *bajo leyes de virtud*”. Este pueblo de Dios sólo es posible como una Iglesia, en la que Dios es el soberano moral del mundo.

Para realizar un Estado donde reine la moral no hay que esperar que sea la moral la que produzca ese Estado. Más bien como dice Kant en *La paz perpetua*, es una buena Constitución la que puede producir una sociedad moral: “Si se considera a los Estados existentes realmente, pero aún muy imperfectamente organizados, se observará que ya se aproximan bastante por su aspecto externo a lo que prescribe la idea del derecho, y sin embargo, *el elemento interno de la moralidad no es la causa* (subrayado E.V.) como no debe esperarse de la moralidad la buena Constitución política, sino más bien inversamente de ésta última la buena formación moral de un pueblo”². Una buena Constitución puede colaborar en convertir a los hombres en seres morales. Y ello es posible porque moral y derecho contienen normas de libertad. El mismo Kant nos dice que “la doctrina del derecho y la de la virtud no se distinguen tanto por sus diferentes deberes como la diferencia de legislación que liga uno u otro móvil con la ley”³. El hombre moral es el hombre que cumple la ley teniendo como móvil únicamente el respeto al deber. No existe la coacción en la moralidad, en cambio “derecho y coaccionar significan, pues, una y la misma cosa”⁴.

El hombre moral cumple la ley sin *coacción*. Esto lo distingue del que actúa cumpliendo la ley moral por medio de la coacción. El hombre moral es el que es verdaderamente virtuoso y libre. La coacción, desde luego, obliga al sujeto a cumplir la ley. Si no fuera por ella no la cumpliría. La diferencia entre derecho y moral no se encuentra en los deberes. No matar, no cometer perjurio, no robar, son mandatos que se encuentran tanto en la moral como en el derecho, la diferencia se encuentra en la coacción, esencial al derecho, pero que anula la moralidad. La coacción implica el poder, la fuerza para hacer cumplir la ley y los castigos especificados contra quienes no la cumplan o la violen. Es por ello que hablar de poder moral carece de todo sentido. El poder, como facultad para obligar o coaccionar, anula la moralidad.

Si el hombre moral, esto es, el que cumple la ley sin coacción, es superior al hombre legal, ¿implica esto que el hombre legal no es libre? Recordemos que Kant define al derecho como *libertad externa* y necesario para que pueda subsistir la libertad universal. El acreedor tiene el derecho de exigir el pago de la deuda a su deudor acudiendo a la coacción del derecho y no a su conciencia moral. Esta coacción externa posibilita la libertad de todos, esto es, el cumplimiento de la ley. La moral queda excluida del derecho, en él, en palabras de Kant, “no se mezcla nada propio de la moral y no exige más que fundamentos externos de determinación del arbitrio”⁵.

El derecho posibilita la libertad universal. La moral queda excluida de él. Si se instaurara algún poder por encima de él, como por ejemplo, un poder moral personificado con poder supremo, ello anularía el orden absolutamente jurídico: ese orden sería necesariamente, provisional: “Esta es la única constitución política, estable, en la que la ley ordena por sí misma y no depende de ninguna persona particular, este es el fin de todo derecho público, aquel Estado en que a cada uno puede atribuírsele lo suyo *perentoriamente*; por el contrario, mientras aquellas formas del Estado, según la letra tengan que ser representadas por otras tantas personas morales investidas del poder supremo, sólo puede admitirse un derecho interno provisional y no un estado de la sociedad civil absolutamente jurídico”⁶. La ley es el poder supremo y no puede haber otro poder supremo. El uno anula al otro.

Como se sabe, Kant es partidario de una república, pero no considera a la república incompatible con la monarquía. La legislación establecida en la república *no parece* tener su origen en la voluntad del pueblo. Este es sólo súbdito; debe cumplir las leyes. El poder supremo se encuentra en las leyes, en la “legislación suprema”, como la califica Kant. De allí que no puede haber un derecho de rebelión ya que el pueblo, de súbdito se convertiría en *soberano de aquel a que está sometido*⁷. Kant condena duramente el derecho de rebelión. Contra aquel que trata de anular la constitución se justifica la pena de muerte ya que es un parricida, un hombre que intenta dar muerte a su patria.

Respecto del origen del derecho en Kant hacemos nuestras las ideas expuestas por Françoise Proust⁸. Según esta autora “el derecho se origina en la experiencia republicana. La experiencia republicana es la que suscita y despierta la idea del derecho. Las experiencias de libertad pública son las que hacen germinar o despiertan el sentimiento del derecho”. Para explicar la elaboración del concepto de libertad en los textos políticos de juventud de Kant había que esperar los textos más tardíos, tanto en el texto crítico (*La analítica de lo sublime de la crítica de la facultad de juzgar*) como los textos políticos particularmente el *Proyecto de paz perpetua*.

Para lograr un mejoramiento de los hombres Kant propuso su teoría de la moralidad, pero en sus textos políticos confía más, para lograr ese mejoramiento, en la Constitución política, en la cual “las leyes disponen de las fuerzas”. Para lograr el mejoramiento “no debe esperarse que la moralidad produzca la buena Constitución política, sino que a la inversa, es de esta buena constitución que puede esperarse la buena formación moral de un pueblo”⁹. La buena Constitución política, en la que actúan las leyes coactivas, puede lograr convertir a un “pueblo de demonios” en seres que actúan como si no tuvieran inclinaciones perversas.

La moral, como teoría de la libertad, evoluciona en el idealismo alemán hasta conducir a su total transformación en Hegel. Su teoría de la libertad está expuesta en *su Filosofía del Derecho*. Ante todo, hay que distinguir, como lo hace Hegel, entre *libre arbitrio* y *libertad*. El libre arbitrio considera a la libertad como una capacidad para *elegir* entre diversos contenidos dados. Que sean dados quiere decir que no son producidos por la conciencia. Esta los toma como ajenos a ella, y por tanto, tiene que actuar determinada por uno de ellos. El fin que realiza la conciencia le es impuesto por algo externo. Es por ello que el determinismo tiene poderosos argumentos contra la libertad. Para que la libertad sea tal, el contenido que realiza la conciencia en su acción tiene que ser producido por la misma conciencia. Por consiguiente, la conciencia, al realizar dicho contenido no realiza algo externo, sino algo producido por ella. En su acción no tiene como fin realizar algo externo, sino a ella misma. La forma, esto es, la conciencia, se

pone a sí misma como contenido y por eso forma y contenido no son diferentes. El contenido es una diferencia de la conciencia. Es el resultado de su autodiferenciación o autodeterminación. Siempre nos encontramos con la fórmula hegeliana, tan enigmática y mal entendida: la diferencia es una diferencia que no es una diferencia. La conciencia, al tomar conciencia de su contenido como resultado de su actividad autodiferenciadora, se convierte en autoconciencia: sabe a lo otro como ella misma. Es así como Hegel perfecciona al kantismo. En Kant, el contenido de la conciencia moral era algo dado, externo a la conciencia. La libertad de la conciencia estaba limitada por ese contenido dado. En cambio, en Hegel, la autoconciencia se autolimita a sí misma al poner la diferencia. No la limita algo externo sino su propia actividad de producir. Es a esta autodiferenciación a lo que Hegel llama *dialéctica*: negarse a sí misma pero para poner la diferencia (o el contenido). La autodiferenciación de la conciencia *pondrá* las leyes e instituciones del Estado, es decir, sacará de sí o exteriorizará dichas leyes e instituciones. Ellas serán sus creaciones y por serlo son racionales. La libertad se hace así existente en el Estado. La moral, como teoría de la libertad, queda absorbida en las leyes. A esta objetivación de la autoconciencia en las leyes e instituciones la llama Hegel *libertad substancial*¹⁰. En ella se encuentran expresados los derechos de los individuos. Derechos y deberes no se separan. El deber no es otra cosa que la obligación de cumplir las leyes en las que están realizadas las libertades. Si existe la libertad de expresión, de propiedad, de casarse con quien se quiera, etc., como derechos, entonces es un deber actuar conforme a esos derechos y no contradecirlos o desobedecerlos. En la actuación conforme al derecho el individuo se libera de sus inclinaciones o tendencias naturales, de la búsqueda en su conciencia de leyes o principios para realizarse como ser libre, y, sobre todo, “se libera de la subjetividad indeterminada que no llega a la existencia determinada y a la determinidad objetiva del actuar y permanece dentro de sí como una irrealidad”¹¹.

La existencia de la libertad en el derecho pone punto final a las teorías sobre la moral y lo virtuoso. Estas no son más que discursos vacíos, abstractos e indeterminados, dirigidos al libre arbitrio en cuanto capacidad de

escoger. Los discursos y exhortaciones dirigidos a hacer virtuosos a los hombres tienen lugar en “los antiguos estados por cuanto en ellos la eticidad no había crecido hasta este libre sistema de desarrollo y objetividad autónomos”, y por ello esta carencia es suplida por “la peculiaridad genial de los individuos”¹²,

La moralidad, repetimos, es desplazada por la eticidad. Ella le indica a los hombres lo que tienen que hacer. Cumplir las leyes, actuar conforme a ellas, constituye la *probidad*. No hay, pues, que buscar la probidad fuera de las leyes existentes, ni es patrimonio de hombres excepcionales. Ella se produce porque es exigida universalmente a todos los hombres que viven en el estado de derecho. Sin embargo, hay individuos que se conciben como seres morales (y no sólo jurídicos) porque anhelan ser algo diferente, algo peculiar, que no se satisface con lo existente y “sólo encuentran en la excepción la conciencia de su peculiaridad”.

La conciencia individual forma parte de la conciencia universal y ninguna de ella es posible sin la otra. Cada una se nutre de la otra y cada una alimenta a la otra. En su concepción de la libertad, Hegel integra la conciencia moral (el ser para sí) dentro de la conciencia substancial. Aquella reconoce la validez de ésta y sabe que su libertad interior es reconocida y determinada en la *substancialidad ética*. En el estado de derecho la oposición entre conciencia individual moral y *substancialidad ética* desaparece.

En su historia de la filosofía, Hegel nos describe el conflicto entre la conciencia moral de Sócrates y la eticidad griega. Esa conciencia moral surge como un poder subversivo que erosiona la eticidad existente. Hegel describe ese enfrentamiento como el de dos poderes legítimos que se enfrentan. Sócrates como persona perece en esa lucha, pero no así la libertad de la conciencia que ha surgido con él. Ella no será aniquilada en el estado de derecho, sino integrada en la Constitución. En el párrafo 138 de la *Filosofía del Derecho*, Hegel nos habla del surgimiento de la conciencia moral en el Estado cuando “lo que vale como derecho y bueno en la realidad y las costumbres no puede satisfacer a la voluntad superior”. Entonces ya no

hay armonía entre la conciencia moral y la substancialidad ética, y la conciencia moral trata de encontrar dicha armonía en la interioridad ideal. Se separan, pues, la substancialidad ética (el *an sich*) y la conciencia moral individual (el para sí).

Es posible pensar que esa separación y enfrentamiento ocurre a lo largo de la historia, cuando la substancialidad ética no ha exteriorizado todas sus determinaciones. La conciencia moral aportaría esas determinaciones, hasta completar la totalidad de la substancialidad ética. Esta separación entre lo singular, que se pone como negatividad, y la substancialidad ética es, precisamente, la dialéctica de Hegel. Negación, esto es, rechazo de la substancialidad ética y búsqueda dentro de sí mismo de lo recto y bueno, luego conciliación entre la conciencia negadora (con sus nuevas determinaciones) y la substancialidad ética.

La conciencia tiene a la vez la posibilidad de ser mala (cuando reflexiona dentro de sí, apartándose de la substancialidad ética) o de ser buena (cuando está integrada al derecho existente). La substancialidad ética (el derecho, las costumbres, las instituciones) y la conciencia singular constituyen lo que Hegel llama el concepto (*das Begriff*). Este, pues, contiene dentro de sí lo bueno (la substancialidad ética, la libertad) y también lo malo (la conciencia singular que opone a lo bueno sus arbitrariedades). El mal no tiene ningún origen divino ni misterioso. Se encuentra dentro del concepto que, al ponerse, pone también su negación, o, en otros términos, lo indiferenciado contiene dentro de sí la diferencia.

Según lo anterior, vemos cuán erradas están las palabras de H. Marcuse cuando escribe lo siguiente: “No obstante, la moralidad, el ámbito de la libertad interior, pierde toda su gloria y esplendor en la obra de Hegel y se convierte en un mero empalme entre el Derecho privado y el Derecho constitucional, entre el derecho abstracto y la vida social”¹³. La libertad interior (o moralidad) se convierte más bien en la dialéctica de Hegel en el motor de la historia en la que pone al descubierto las carencias de la libertad objetivada. Ella es la fuerza de la negatividad. Pierde el aspecto de tragedia e impoten-

cia que tenía en la filosofía moral de Kant para convertirse en la fuerza realizadora de la libertad.

Si el concepto, esto es, la substancialidad ética y la fuerza negativa de la conciencia individual constituye una unidad (la afirmación contiene dentro de sí su negación) no puede haber un fin de la historia, no puede afirmarse como lo hace Hegel al final de la *Filosofía del Derecho* que “ya no habrá nuevos Sócrates”. El final de la historia, es decir, la desaparición de la negatividad, sería la muerte de la dialéctica o, lo que es lo mismo, la muerte del hombre. La fuerza de la negatividad no es otra cosa que el poder crítico y subversivo de la conciencia humana que se enfrenta al orden establecido para imponer nuevas libertades. La eticidad y la moralidad no se excluyen. La una no puede existir sin la otra. Es la esencia misma de la dialéctica de Hegel: al ponerse A, pone, al mismo tiempo, a su negación No-A. En otros términos, no existe sociedad organizada y estructurada con leyes que no engendre, dentro de sí misma, su oposición.

Referencias y notas

¹ La religión dentro de los límites de la simple razón. *Alianza Editorial. Madrid, 1969. Pág. 100.*

² *Projet de paix perpetuelle. Librairie Philosophique J.Vrin. 1947, pág. 45*

³ La metafísica de las costumbres. *Editorial Tecnos S.A. 1989, pág., 25*

⁴ *Ibid., pág. 42.*

⁵ *Ibid., pág. 41*

⁶ *Ibid., pág. 179*

⁷ *Ibid., pág. 152.*

⁸ Kant et la liberté publique, in *Revue Internationale de philosophie politique, N° 2*

París, 1992- PUF

⁹ *Projet de paix perpetuelle, pág. 45*

¹⁰ *Filosofía de Derecho, parág. 149.- Trad. de Eduardo Vásquez- EBUC 1976.*

¹¹ *Ibid., parág. 149*

¹² *Ibid, parág.149. Observación.*

EL PROCESO CONSTITUCIONAL DURANTE LAS DICTADURAS ANDINAS¹

Jesús Rondón Nucete
Escuela de Derecho
Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas
Universidad de Los Andes

El tema de esta conferencia es, sin duda, extraño. En el lenguaje común (no jurídico), los términos “constitución” y “dictadura” se tienen como opuestos. Y lo eran para los venezolanos de los años 50. Por eso, a primera vista, hablar de un proceso constitucional durante una época de dictaduras puede parecer un contrasentido. O casi, ofrecer un argumento para la literatura o el cine del absurdo, tendencia de tiempos muy recientes, fundada en las inquietudes propias de hombre moderno.

Cipriano Castro conquistó el poder, a la cabeza de un ejército revolucionario —aunque llamado “restaurador”—en octubre de 1.899, y por 9 años gobernó (primero con el título de Jefe Supremo y luego con el de Presidente) como un verdadero dictador. No obstante hizo aprobar dos constituciones y él mismo dictó varios actos constitucionales. Su compadre, Juan Vicente Gómez, le arrebató el poder en diciembre de 1908. En las más variadas formas, desde el respeto aparente a la legalidad hasta la más cruel tiranía, con los más diversos títulos (curiosos algunos) y a través de varios poderhabientes (no exentos de renombre), lo ejerció hasta su muerte, ocurrida en diciembre de 1935. Sin embargo durante esos 27 años se promulgaron ocho constituciones, ninguna de las cuales se cumplió efectivamente. Hecho insólito: fue precisamente a comienzos de la época de las dictaduras (en 1901) cuando se recogió en el texto constitucional el principio de la legalidad. Fue una concesión a la doctrina —que cultivaban eminentes juristas—, que no tuvo consecuencias reales.

¹ *Ciclo de Conferencias “Historia y Balance del siglo XX Venezolano”. 10 de octubre de 1985.*

Pero la multiplicidad de textos (10 cartas y otros muchos actos) indica algo más que un continuo afán de cambios. En verdad, durante aquel tiempo el país se transformó, aunque no siempre como resultado de la voluntad política. Y las transformaciones históricas obligaron a adaptar las instituciones —especialmente las jurídicas y administrativas— a las nuevas realidades. Las adaptaciones normativas no siempre se hicieron de buen grado. Más bien se impusieron por la fuerza de los hechos. Voluntarias sí fueron otras modificaciones: aquellas a través de las cuales se permitió el cumplimiento de las ambiciones de los gobernantes, o se facilitó el establecimiento y expansión de algunos intereses nacionales y extranjeros, o se justificó —a priori o a posteriori según las conveniencias del momento— una decisión a la adopción de medidas o prácticas gubernamentales. Se observa, en todo caso, una “sumisión mítica” a la norma, propia de no pocos jefes primitivos.

Ni Cipriano Castro ni Juan Vicente Gómez mostraron, en las formas, desprecio por la Ley. Sus procedimientos eran diferentes a los de José Tadeo Monagas, quien sentenció: “La Constitución sirve para todo” (según anotó un testigo, Lucio Pulido en *Recuerdos Históricos*). Más bien, se esforzaron en aparecer como magistrados sometidos a las normas legales. Además, así lo manifestaron en repetidas ocasiones.

1. Diez Constituciones en 36 años de Dictaduras

Durante el largo período de las dictaduras andinas —que se extiende por 36 años, 1 mes y 24 días— se promulgaron 10 constituciones: una cada 3 años y un poco más de 7 meses. No obstante, durante ese tiempo el país fue gobernado por solo 2 dictadores: el primero se mantuvo por 9 años y casi dos meses, y el segundo por 27 años (faltaron 2 días para ser exactos). Salvo los de 1901 y 1909, los nuevos textos, pues, no trataron de justificar cambios gubernamentales (como había ocurrido antes), sino más bien de asegurar la permanencia de quienes ejercían el poder. Extraña situación: se puede observar gran inestabilidad normativa en un régimen de notable continuidad política. Ello tiene dos explicaciones: de una parte, la inestabili-

dad jurídica fue mas aparente que real; y de otro lado, la continuidad de los gobernantes no impidió transformaciones económicas y sociales profundas.

Antes había sido diferente. Desde 1830, cuando se reconstituyó la República, hasta 1899, cuando los andinos llegaron al Capitolio, —68 años y 11 meses—, en Venezuela se dictaron 8 constituciones: una cada 8 años y 7 meses. Fueron éstas:

	Fecha	Presidente	Motivo
1.	1830 (24.9)	J.A. Páez	Reconstitución de la República
2.	1857 (18.4)	J. T. Monagas	Reelección Presidencial
3.	1858 (31.12)	J. Castro	Revolución de Marzo
4.	1864 (22.4)	J.C. Falcón	Triunfo de la Federación
5.	1874 (27.5)	Guzmán Blanco	Revolución de Abril
6.	1881 (27.4)	Guzmán Blanco	Revolución Reivindicadora
7.	1891 (16.4)	Andueza Palacio	Reelección Presidencial
8.	1893 (21.6)	J. Crespo	Revolución Legalista

Como puede verse, seis de esas constituciones pretendían legalizar la toma del poder por revoluciones o actos de fuerza, y las otras (las de 1857 y 1891), abrir caminos al continuismo presidencial. Sólo dos (las de 1830 y 1864), establecieron sistemas distintos de los anteriormente existentes.

Las constituciones que se dictaron a partir de 1904 (salvo la de 1909, como se anotó), no reflejan cambios importantes en el poder. Algunas (la de 1904 y las dos de 1914), permitieron la continuidad de los dictadores; otras resolvieron problemas específicos en el ejercicio del gobierno; y una (la de

1925), pretendió modernizar el viejo texto que tenía demasiados remiendos de distinto corte. Pero, también, algunas (las de 1901, 1904, 1914 y 1925) incorporaron normas para facilitar el proceso de concentración y centralización política. Y no hay duda de que algunas disposiciones de las de 1925 y 1931 reflejaron los profundos cambios ocurridos en el país durante aquellas décadas. Esas constituciones fueron las siguientes:

	Fecha	Presidente	Motivo
1.	1901 (29.3)	C. Castro	Revolución Restauradora
2.	1904 (27.4)	C. Castro	Aclamación de Castro
3.	1909 (5.8)	J.V. Gómez	Rehabilitación Nacional
4.	19141 (19.4)	V. Márquez	Reelección Presidencial
5.	1914 (19.6)	V. Márquez	Reelección Presidencial
6.	1922 (24.6)	V. Márquez	Dictadura Familiar
7.	1915 (1.7)	J.V. Gómez,	Centralización y Modernización
8.	11928 (23.5)	J.V. Gómez	Prohibición del Comunismo
9.	1929 (29.5)	J.B. Pérez	Separación de Potestades
10.	1931 (9.7)	P. Itriago	Concentración de Potestades

En realidad, cada una de esas constituciones tenía un objetivo político específico. La de 1901 legalizó la toma del poder por C. Castro (revolución Restauradora) y la de 1909 su sustitución por J.V. Gómez ocurrida mediante el golpe de estado del 19 de diciembre del año anterior (rehabilitación Nacional). La de 1904 prolongó el período presidencial de Castro (que terminaba en 1907) para llevarlo hasta 1911; y las dos de 1914 permitieron la reelección indefinida de Gómez (cuyo período culminaba ese mismo año). La de 1922 creó las Vicepresidencias (con el propósito de establecer una dictadura familiar con sucesión dinástica); pero la de 1928 eliminó tales

cargos (para evitar divisiones entre los miembros del clan como las que se presentaron a partir de 1923). La segunda de 1914 —como después la de 1929—, separó el ejercicio de las potestades civil y militar porque Gómez, que no ejercía el cargo de Presidente, nunca quiso dejar el de Comandante en Jefe; pero la de 1922 (como también la de 1931), concentró en el mismo funcionario ambos cargos (porque ya Gómez asumía de nuevo la Presidencia). En fin, la Constitución de 1925 culminó el proceso de centralización de las entidades federales y de concentración del poder iniciado en 1899; pero también permitió la permanencia indefinida del Presidente fuera de la capital nacional (lo que evitó a Gómez, que ya vivía en Maracay, las molestias de los frecuentes viajes a Caracas).

Todas esas reformas constitucionales se caracterizaron, pues, por ser:

1. *Casuísticas*: por cuanto daban solución a problemas específicos, algunos de carácter temporal —de efectos muy pasajeros— o meramente circunstancial. Una reforma, a veces, ya preveía otra. Así la constitución se amoldaba a las conveniencias del dictador en el momento. Como un traje, hecho o recortado a la medida.

2. *Engañosas*: por cuanto revestían de legalidad actos que eran contrarios al espíritu y a las normas de la constitución vigente. Gómez, muy celoso de las formas, hacía reformar previamente las disposiciones jurídicas, para proceder luego a cumplir sus designios. Era aquella una constitucionalidad engañosa.

Los historiadores han llamado la atención sobre este último aspecto. Dice Antonio Arellano Moreno (*Las Siete Reformas Constitucionales del General Juan Vicente Gómez*): “Especialmente, desde los tiempos de Napoleón, ha sido preocupación de los Jefes absolutos de revestir sus actos volitivos con manto de legalidad. No hacer nada que no esté regulado o autorizado por la Ley”. Gómez creaba primero la norma jurídica y luego se acomodaba a ella, destruía “el derecho existente para sustituirlo por otro casuístico, utilitario, personal”. De esta forma, todos sus actos quedaban “enmarcados

dentro de la más absoluta legalidad”. En todo caso, señala el mismo autor, podía siempre apelar a la fuerza: “porque sabía que solo él era el depositario del mando y cuando hubiera fallado alguno de esos recursos reformistas, habría recurrido a la salida universal de todo Dictador, al recurso de hecho”. Como Alejandro en Frigia, habría cortado también él con su espada el Nudo Gordiano de cualquier dificultad creada ingeniosamente. No habría malgastado su tiempo tratando de deshacerlo. Ese “es el procedimiento regular del dictador nato cuando encuentra en su camino obstáculos de mitos o leyes”. Después, los jurisconsultos del sistema, los “plumarios” sumisos, se encargarían de “presentar los hechos dentro del marco de la Ley”.

Dentro del proceso pueden señalarse dos etapas: Una, que se corresponde con el *Ascenso y la Consolidación* en el Poder de los Dictadores Andinos; y otra que comprende la *Búsqueda del Poder Total*. En cada etapa se dictaron varios textos constitucionales que reflejaban la evolución de las circunstancias. Así:

Primera Etapa: entre 1899 y 1909 se dictaron tres constituciones

Es de advertir que después del triunfo de Castro, y en un caso antes de su llegada a Caracas, se dictaron algunos actos de rango constitucional. Entre ellos deben señalarse:

- Tratado de Paz del 21 de octubre de 1899 por el cual se resigna el Poder en el General Cipriano Castro, “para que organice la República provisionalmente, bajo el sistema federal y conforme a los principios liberales”;

- Decreto del 23 de octubre de 1899 por el cual Cipriano Castro asume el Poder Ejecutivo de la República y decide que por decretos “se dispondrá lo conveniente para llegar a la reorganización definitiva de la República”. Fue éste el último de la serie de actos de traspaso irregular del poder en el siglo XIX. No volvería ocurrir uno semejante —al menos en las formas—

hasta el 18 de octubre de 1945. En adelante, el traspaso de poder se hizo de acuerdo a lo prescrito en las normas constitucionales;

- Decretos del 28 de octubre de 1899, 15 de marzo de 1900 y 3 de agosto de 1900 por los cuales se establece la división política del país y se organiza el poder público de las entidades federales; y
- Decreto del 3 de octubre de 1900 por el cual se convoca la Asamblea Nacional Constituyente.

Las constituciones fueron las siguientes:

- La de 1901: sancionada por la Asamblea Nacional Constituyente, convocada por C. Castro y que se instaló en Caracas el 20 de febrero de 1901. Este texto refleja el triunfo de la Revolución Restauradora. Si bien recoge el “principio de la legalidad”, fundamento de la actuación de los estados modernos, y crea la institución del Procurador General de la Nación, sus normas tienden, en verdad, a consolidar el poder presidencial: la elección la hacen los Consejos Municipales y no el pueblo en forma directa, y el período gubernamental se lleva a 6 años (aunque desde 1830 se había fijado en 4 ó 2 años). También, elimina el Consejo de Gobierno.
- La de 1904: sancionada por el Congreso Constituyente, organismo en que se había convertido el Congreso el 20 de abril de aquel año a petición de las Municipalidades y de las Asambleas Legislativas de los Estados. Este procedimiento, no previsto en la Constitución de 1901, permitió obviar el difícil y largo proceso que la misma establecía para su reforma. Fue dictada después de la victoria del gobierno de los andinos sobre los viejos caudillos que se habían alzado en armas en la Revolución Libertadora (1902-1903). Por eso, refleja el comienzo de la centralización política y de la aparición de un verdadero ejército nacional. Prevé la continuidad de Castro en el poder: el período de seis años del Presidente, elegido por un reducido Cuerpo Electoral (de 14 miembros del Congreso Nacional) se inicia el 23 de mayo de 1905. Las Cámaras sólo se reúnen cada dos años por 90 días

improrrogables. Y se establece la Corte Federal y de Casación, en lugar de las dos Cortes anteriores.

· La de 1909: sancionada por el Congreso (como antes las de 1857, 1874, 1881 y 1891) con la aprobación, por primera vez, de las Asambleas Legislativas de los Estados. Fue dictada después del golpe de Estado que permitió el ascenso de J. V. Gómez al poder, en diciembre de 1908. Recoge un complejo y tácito compromiso entre el nuevo mandatario y quienes creen ingenuamente que pueden manejarlo. Se restablece el Consejo de Gobierno. La elección del Presidente se confía al Congreso (lo que se mantendrá hasta 1947). El período se reduce a cuatro años y el funcionario no puede ser reelecto. Pero se prolonga el gobierno de Gómez, quien era Vicepresidente Encargado de la Presidencia. Como tal, debía ejercer hasta 1911. La nueva Constitución prevé la elección de un Presidente Provisional (en agosto de 1909) para cumplir las funciones del cargo hasta la elección definitiva del titular, lo que tendría lugar en abril de 1910. De esa forma, se asegura su continuidad hasta 1914... por lo menos. También aquel texto restableció los 20 Estados de la Unión (reducidos a 13 en 1904).

Segunda Etapa: entre 1914 y 1935 se dictaron siete constituciones. Pero se abre con un acto de rango constitucional que cumplen los Estados: la convocatoria de un Congreso de Diputados Plenipotenciarios con el objeto de resolver lo conducente y formular un nuevo Pacto Federal, como consecuencia de vencerse el período el 20 de febrero de 1914, sin haberse renovado los poderes públicos, por encontrarse suspendidas las garantías constitucionales. Por decisión de los Estados quedó insubsistente, el 19 de abril de aquel mismo año, la Carta de 1909.

Y con ella las disposiciones relativas al Poder Ejecutivo (entre las que se contaban la que fijaba el período en 4 años y la que prohibía la reelección del titular del cargo). De esa forma se abría la puerta al establecimiento de la dictadura vitalicia de J. V. Gómez, que concentraría en adelante todos los poderes.

Las constituciones fueron las siguientes:

- Las dos de 1914: sancionadas por el Congreso de Plenipotenciarios de los Estados. Este organismo, que por su carácter actuó sin tomar en cuenta las disposiciones vigentes referentes a la reforma constitucional, dictó primero un Estatuto Constitucional Provisorio que estableció los cargos de Presidente Provisional (para el que fue elegido V. Márquez Bustillos), y de Comandante en Jefe del Ejército Nacional (para el que fue elegido el General J. V. Gómez), y eliminó el Consejo de Gobierno. Luego aprobó una Constitución, con el voto favorable de las Asambleas de Plenipotenciarios de los Distritos, que alargó el período presidencial a siete años y previó la posibilidad de reelección en el cargo (lo que solo se prohibirá en 1936). Mantuvo la figura de Presidente Provisional —que duraría hasta que el Presidente Electo tomara posesión—, y el cargo de Comandante en Jefe separado de aquél. El Congreso ordinario, reunido en la forma prevista en la nueva Constitución, procedió el 3 de mayo de 1915 a elegir a Gómez como Presidente de la República para el período 1915-1922. Así llegaba al final un largo y complejo proceso comenzado en agosto de 1913. “Todo ha sido hecho —escribió Jacinto López en 1921 (*Los últimos veinte años en Venezuela*)— con la idea de la dominación personal absoluta y perpetua. Al cabo de seis años de posesión continua y discrecional del poder, Gómez realizaba su sueño dinástico dándole formas constitucionales”. Es bueno agregar que Gómez no tomó posesión del cargo de Presidente y que la provisionalidad duró siete años.

- La de 1922: sancionada por el Congreso con la aprobación (como lo serán las de 1925, 1928, 1929 y 1931) de las Asambleas Legislativas de los Estados. Se limitó a crear los cargos de Vicepresidentes (eliminados desde 1909) y a unificar los de Presidente y Comandante en Jefe.

- La de 1925: sancionada por el Congreso, representa un momento importante en la evolución constitucional de las dictaduras andinas: “culminación ideológica y política del período” —la llama Ramón Escobar

Salom (*Orden Político e Historia en Venezuela*)—. Como ya se dijo, pretende dos objetivos: uno, culminar los procesos de centralización, mediante el aumento de las competencias de la Nación, y de concentración del poder, por la delegación de facultades —como la de designar los Presidentes de los Estados— en el Presidente de la República; y dos, modernizar el texto, que databa en verdad de 1864, e incorporar en él algunas instituciones necesarias. Así, se hace del Consejo de Ministros órgano de consulta obligada en ciertas materias; se crea el Ministerio Público como órgano autónomo y se perfecciona el control de la constitucionalidad por la Corte Federal y de Casación ante el ejercicio de una acción que tiene carácter popular. El autor arriba citado dice que “estos hechos reflejan una preocupación que podría calificarse de preciosista, desde el punto de vista jurídico”. El proyecto de aquella reforma general fue redactado por Pedro Manuel Arcaya M., quien era Ministro de Relaciones Interiores. Notable jurista y propulsor de importantes iniciativas legales, se le tiene como una de las principales figuras de la llamada Generación Positivista Venezolana.

Las de 1928, 1929 y 1931: sancionadas por el Congreso, apenas si hacen algunas modificaciones políticas menores ya mencionadas. Además, la de 1928 elimina la Vicepresidencia (era solo una desde 1925), y dispone que las faltas absolutas del Presidente las suple el Ministro que decida el Gabinete mientras el Congreso procede a realizar nueva elección (procedimiento que se utilizará en 1935 a la muerte de J. V. Gómez para designar al General Eleazar López Contreras), y crea el procedimiento contencioso para el control de la legalidad de los actos del poder público. La de 1931 fija en 3 meses el término de caducidad de la acción de nulidad de los actos administrativos.

Las reformas constitucionales reflejan las transformaciones del país

Entre 1899 (Revolución Restauradora) y 1935 (muerte de J. V. Gómez), Venezuela se transformó. Otra cosa pareciera indicar la conocida y repetida frase de Mariano Picón Salas, según la cual el siglo XX venezolano comen-

zó en 1936. En verdad, el país no permaneció igual durante las décadas que siguieron a la toma del poder por los andinos. Ocurrieron entonces grandes cambios: unos —como el proceso de integración política— impulsados por las dictaduras; otros —como la actuación de nuevos factores económicos y sociales— que eran resultado del surgimiento, desde las entrañas de la tierra, de un producto —el petróleo— que dio inmensa riqueza al Estado. Como consecuencia, para diciembre de 1935, Venezuela era diferente al país que vio, a finales del siglo anterior recorrer por los caminos que llevaban desde la frontera tachirense hasta la capital de la República, una invasión de jinetes montañeses, que se parecía a muchas otras que habían intentado la conquista del poder.

Muchos, es cierto, no vieron esos cambios cuando se produjeron. Para la inmensa mayoría solo fueron visibles en 1936. Pero sí los observaron los hombres de las dictaduras, o por lo menos un grupo de ellos: los que formaban los niveles de dirección y tomaban las decisiones. Lamentablemente no los comprendieron y si lo hicieron no supieron o no quisieron aprovechar todas las posibilidades que les ofrecían para impulsar el desarrollo económico y social del país. En todo caso, emprendieron algunas reformas constitucionales y legales para adaptar los textos jurídicos a las nuevas condiciones y para ofrecer respuestas a las exigencias creadas por todas aquellas transformaciones. Es de señalar que tales reformas fueron limitadas y más importantes en los campos social y económico —recuérdese la legislación civil y mercantil y la reorganización de la Hacienda pública— que en el político y administrativo. En este último siempre imperaba el temor.

Las diez constituciones que se dictaron durante los treinta y seis años de las dictaduras andinas, cuyo contenido general se ha esbozado, no fueron resultado de los simples afanes reformistas de los Jefes Supremos de la Causa (Cipriano Castro y Juan Vicente Gómez). Es cierto, como ya se ha expuesto, que en cada caso hubo un motivo político, a veces, de poca importancia —como evitar las molestias del viaje de Maracay a Caracas del dictador que se volvía viejo— otras, de mayor significación. Pero, también cada uno de esos textos fue adaptando normas, o incorporando institucio-

nes, o disponiendo soluciones, todo necesario ante una realidad que se hacía diferente con las transformaciones que sufría. De alguna manera, pues, las varias constituciones reflejan —más allá de lo anecdótico en lo que se insiste con frecuencia— los profundos cambios que se produjeron en el país durante las primeras décadas de este siglo y que afectaron en todos los órdenes —y no solo en el político— la vida de nuestra sociedad.

Pedro Manuel Arcaya —uno de los más notables juristas del positivismo venezolano y, de los más influyentes hombres del gomecismo— escribió en sus *Memorias*: “las constituciones escritas tienen poca influencia en las sociedades si no corresponden a un conjunto de circunstancias y factores que puedan hacerlas efectivas, y así lo demuestra la historia”. Sin duda conocía —muchas de sus páginas sobre la historia nacional lo revelan— la distancia que existió siempre en nuestro medio entre la constitución escrita y la constitución real. No cesó esta circunstancia durante el tiempo de las dictaduras andinas. Y en muchos aspectos (como el referente a los derechos de las personas) se agravó, hasta el punto que no había relación alguna entre la norma y la realidad; pero, en otros, hubo el interés de adaptar la norma o de recoger los cambios en el texto jurídico. Así ocurrió en relación con algunas materias. De esa forma, como se verá de seguidas, la evolución constitucional servía también a los intereses de las dictaduras.

Las constituciones del período que se inició en 1899 y que se prolongó hasta 1935 atendieron primordialmente tres materias (la estructura del estado, el alcance de las funciones estatales y el ejercicio del poder público), sobre las cuales se había discutido mucho —y se continuaría haciéndolo— y se habían propuesto diversas soluciones (a decir verdad, ninguna efectiva). Las disposiciones que sobre las mismas se tomaron en los nuevos textos —cuya trascendencia llega hasta hoy— no fueron, sin embargo, resultado de debates teóricos entre sabios o expertos, sino de un proceso continuo, dirigido con mano firme, a la que se le señaló desde sus inicios un propósito determinado: el fortalecimiento del Estado. Las circunstancias históricas y hasta los hechos naturales lo favorecieron. Y fue cumplido con precisión casi matemática.

La lectura ordenada de los diferentes textos muestra cómo cada reforma representa un paso en la dirección señalada. Entonces pierden importancia los motivos inmediatos que las impulsaron y que, en realidad, no fueron sino pretextos para hacerlas aprobar con toda rapidez.

Con la finalidad general de lograr el fortalecimiento del Estado, las constituciones de las dictaduras andinas dispusieron normas para conseguir tres objetivos concretos: la integración total de las entidades en un Estado centralizado, la ampliación de las funciones estatales y la concentración del poder en el órgano ejecutivo. Conviene referirse a cada uno de ellos:

1.- La integración de las entidades en un Estado centralizado:

Venezuela llegó a la independencia sin que hubiera concluido el proceso de integración que la Corona Española comenzó solo, como parte de las reformas borbónicas, a finales del siglo XVIII. Hasta entonces el territorio estaba dividido en seis Provincias, distintas unas de otras y sujetas a jurisdicciones diferentes. Esas Provincias, que tenían gobierno propio, carecían de vínculos políticos entre sí. España intentó su integración en un proceso de creación de instituciones, con sede en Caracas, con autoridad sobre todas ellas.

Pero el proceso no culminó con la creación de una autoridad política nacional. De manera que cuando se inicia el movimiento de independencia no existe y cada Provincia asume el derecho de decidir su destino. Así, mientras Cumaná, Barcelona (que se separa de la anterior), Margarita, Barinas, Mérida (que se separa de Maracaibo) y Trujillo (que se separa de Caracas) adhieren a la Junta de Caracas, por su lado Maracaibo, Guayana y Coro (que también se separa de Caracas) se mantienen leales al Rey. Las primeras concurren a un Congreso que se instala en Caracas en marzo de 1811. Ese Congreso vino a ser la primera autoridad política nacional de nuestra historia. Con ese carácter declaró la independencia de España y sancionó la Constitución del Estado.

La autonomía original de las Provincias influyó decisivamente en la organización del Estado. En 1811 el Congreso adoptó una estructura federal similar a la de los Estados Unidos de América, lo que fue objeto de muchas críticas. Pero en 1819 el Libertador se inclinó por una estructura centralizada, lo que provocó fuerte oposición. En 1830, al reconstituirse la República, el Congreso de Valencia adoptó una solución intermedia: se reconoció autonomía a las Provincias dentro de un Estado centralizado. Este sistema parecido al actual funcionó bastante bien hasta 1848, cuando, en la práctica, desapareció con el establecimiento de la autocracia de J.T. Monagas. En 1864 se volvió a la estructura federal. Eran ya veinte Provincias convertidas en Estados y, a la larga, en feudos de sus respectivos caudillos.

El poder central se vino a menos y sus órganos apenas si eran acatados. Ramón J. Velázquez, en *La Caída del Liberalismo Amarillo*, explica: “Cada uno de los Estados de la alianza federal es en verdad un gran feudo, subdividido o repartido en verdaderas encomiendas políticas entre los tenientes o aliados de los grandes señores provinciales”. Por su parte, D. A. Rangel (*Los Andinos en el Poder*), anota: “El régimen federal reposaba en el equilibrio inestable que proporcionaba un caudillo nacional. Su prestigio y su autoridad eran como el lazo de unión entre las desperdigadas regiones venezolanas convertidas en feudos por la lanza de los caciques victoriosos... El Presidente actuaba como un “primus inter pare” de la numerosa familia de caudillos que se apropian de las distintas regiones del país”.

Con tal sistema la guerra se hizo permanente. Para defender el gobierno en funciones o para acompañar a quien pretende derrocarlo. Son muchos los que intentan un golpe de suerte. Y la guerra impide el crecimiento de la población y el progreso económico. Miles mueren en los campos de batalla o por las enfermedades que nadie combate. Los campos se encuentran abandonados. Y no hay brazos para trabajarlos. La antigua riqueza (el cacao o el tabaco) desaparece como los rebaños de ganado. Poco a poco se pierde la unidad nacional, nunca lograda plenamente. Y el país queda al borde de la desintegración y a merced de los intereses de las grandes potencias.

Las dictaduras andinas revierten la situación. En 1903 Cipriano Castro, a través de su brazo armado (el General J. V. Gómez), derrota a los caudillos históricos que se habían agrupado en la “Revolución Libertadora”, en un último intento de impedir el dominio de los andinos y de conservar sus privilegios y señoríos. Pudo entonces exclamar: “nada me enorgullece más que la gloria de haber vencido al famoso caudillaje histórico”. De esa forma, terminaron más de noventa años de guerrear continuo y de destrucción permanente. Aquella situación no se volvería a repetir. Y solo pequeñas revueltas alterarán en el futuro la paz de la República. Se procedió entonces, a crear un verdadero Estado Nacional. Tal empresa fue posible mediante algunas medidas eficaces:

1.1. La Integración Física del Territorio: dividido en Provincias separadas, con poca relación entre ellas, no tenía verdadera unidad. Las partes no se comunicaban siempre unas con otras. Y algunas, como los Andes o la Guayana, tenían mayores vinculaciones en ciertos aspectos con países extranjeros (como Colombia o los del Caribe) que con otras con las cuales compartían el mismo destino. Era casi imposible. Los antiguos caminos reales —que no recibían mantenimiento— se encontraban intransitables. Y no se había desarrollado una red de ferrocarriles (de la que solo se iniciaron algunos tramos que no tenían conexión entre sí). La dictadura de J. V. Gómez unió el centro con los extremos y las fronteras a través de carreteras que muchas veces seguían el trazado de los viejos caminos. Y mantuvo la navegación hacia las regiones que no tenían alguna posibilidad de comunicación. De esa forma no solo permitió la relación fácil entre las personas sino el transporte seguro de productos y mercancías, lo que hizo posible la formación de un mercado nacional. Al mismo tiempo, aseguró el traslado rápido de tropas hacia cualquier lugar del país para atender las necesidades de la defensa nacional y el mantenimiento de la paz interior.

1.2. El establecimiento de un Ejército Nacional: hasta 1899 no existía en la realidad. Se había dispersado el que se formó para luchar por la independencia. Cada caudillo tenía el suyo propio, formado por sus peones o los de

sus capitanes, terratenientes como él que disponían a su antojo de la vida y destino de la población campesina. Esa montonera se ponía al servicio del poder nacional cuando así convenía a los intereses del jefe local o regional. El ejército oficial de la República no era más que otro (el personal del Presidente) entre tantos, sin fuerza suficiente para imponerse. No tenía, pues, estructura ni cuadros permanentes. Se levantaba o se disolvía con cada nuevo gobierno. La situación comenzó a cambiar con la invasión de los andinos. El Ejército Liberal Restaurador estaba formado por gentes de diversas clases de la región. Después, para enfrentar a los caudillos, incorporó oficiales y tropas del resto del país. Luego de sus triunfos se asentó en todas las entidades, en forma permanente.

Castro lo fortaleció con armas y una incipiente organización. Gómez continuó esas gestiones. En 1910 se abrió la Academia Militar (decretada antes), y se inició un programa de modernización que se confió al coronel chileno Samuel Mc Gill. A partir de entonces, se mejoró la formación en nuevas escuelas, se crearon unidades (incluso, una fuerza aérea) y se construyeron instalaciones. Se asignaron mayores recursos y se adquirió armamento moderno.

El proceso se reflejó en los cambios constitucionales: en 1904 se estableció que todos los elementos de guerra pertenecen a la Nación y que corresponde al Poder Ejecutivo determinar el contingente que cada Estado debe dar para formar la Fuerza Pública. Al mismo tiempo se eliminaron algunas de las atribuciones militares del Congreso. Otras lo fueron (o se limitaron) posteriormente. En 1925 se organizaron las distintas disposiciones sobre la materia. Por primera vez apareció, al lado del Ejército y la Armada, la Aviación Militar. Y se estableció, en forma terminante, que los estados y municipalidades no podrán tener otras fuerzas que las de su policía y guardias de cárceles.

Así se cumplió el propósito de formar un ejército de carácter nacional, profesional, dependiente del poder central y bajo el mando del dictador (ya como Presidente, ya como Comandante en Jefe). Esto último impidió, de-

bido a características propias del régimen gomecista, que pudieran desarrollarse todas las consecuencias de las reformas emprendidas, lo que con el tiempo generó graves contradicciones internas, que solo se manifestaron después de 1935.

1.3. El Establecimiento de la Hacienda Pública Nacional: seriamente afectada por los continuos cambios de gobierno —sin organización y sin control— no podía atender las exigencias del Estado. A pesar de que el proceso de integración nacional comenzó en 1776 con la creación de una autoridad hacendística (la Intendencia), para fines del siglo XIX la situación era de extrema gravedad. El país estaba endeudado mas allá de sus posibilidades, los recursos eran insuficientes para cubrir los gastos y no existía ninguna estructura administrativa para el manejo de la materia. Se había llegado a tal extremo que era común el remate de las rentas. Después de comienzos inciertos se fijaron objetivos claros: centralización de las rentas, creación de una administración eficiente, saneamiento de las finanzas públicas. Con ello se lograría aumentar los ingresos, liberar la deuda, ofrecer seguridad y confianza y disponer de recursos para adelantar obras de infraestructura y programas de interés nacional. El proyecto, que dio origen a varias leyes, fue admirablemente expuesto por el Dr. Román Cárdenas ante el Congreso en 1913. El mismo se encargó de cumplirlo como Ministro de Hacienda.

Pero el proceso de centralización había comenzado desde 1901. La Constitución de ese año prohibió a los Estados imponer contribuciones a los productos destinados a la exportación y reservó al Poder Nacional determinar el régimen de salinas, minas y otros bienes. A partir de 1909 cada reforma representa un paso hacia el objetivo fijado. “La autonomía —explica H. Heller— se encuentra condicionada en una relación de causa a efecto por la autosuficiencia”. Si el ente no se basta a sí mismo no puede ser autónomo. Casi con seguridad, nadie había enseñado aquella lección a J. V. Gómez. Pero él la conocía (por sus orígenes y por su genial intuición natural). Por ello, privó poco a poco a los Estados de los elementos autárquicos, para luego arrebatárselos los autonómicos.

Veamos la secuencia:

- En 1909 los Estados pierden el impuesto sobre el tabaco y, ceden la renta del aguardiente.
- En 1914 se suprime la autonomía rentística de los Municipios (en el Estatuto); y en la Constitución se prohíbe a los Estados crear impuestos para cuya recaudación se requiera la cooperación del poder central (casi todos en la práctica), en tanto que se reserva a la legislación nacional la referente a correos, telégrafos, teléfonos, navegación y caminos.
- En 1925 reserva al Poder Nacional la administración de las minas y baldíos, cuyas rentas en adelante corresponden al Tesoro Nacional, y se suprimen prácticamente todas las rentas de los Estados. En compensación se les entrega el *situado*, al que se da definitiva organización.

1.4. La Supresión del Sistema Federal: debilitado por las medidas anteriores y, especialmente, por la eliminación de su base fiscal, no podía subsistir. Había sido restablecido en 1864 luego del triunfo de los ejércitos que se llamaban federales. A finales de siglo, como ya se indicó, el balance era francamente negativo. El país se encontraba bajo el mando de caudillos regionales —y en algunos casos solo locales—, que se imponían por las armas. La unidad era ficticia. Existía un peligro real de desintegración, así como de pérdida de territorio.

Poco días después de la toma del poder, Cipriano Castro restableció la autonomía de los Estados como en 1864 (pues había sido suspendida en 1893). Es necesario decir que por un decreto del Presidente I. Andrade, del 23 de abril de 1899, se había vuelto a los veinte Estados, aunque sin reconocerles de inmediato todos sus derechos. Fue precisamente ese el motivo alegado por Castro para justificar su campaña restauradora. En 1904 los Estados se redujeron a trece; pero en 1909 se fijó su número otra vez en veinte (como hasta ahora). Sin embargo, a pesar de todos los pronunciamientos y decretos, poco a poco los estados fueron perdiendo su autonomía, hasta conver-

tirse en los años finales de las dictaduras en simples circunscripciones administrativas, gobernadas por funcionarios nombrados por el poder central.

En 1904 se limitaron las competencias militares de los Estados; en 1909 se confió al poder central la legislación electoral de los Estados; y en 1925 se inició la centralización del poder judicial (que se completó más tarde en 1945), y se dispuso que los Estados pudieran delegar en el Presidente de la República la elección de sus Poderes Públicos.

La última disposición puso término a una práctica ya general —la elección como Presidentes de los Estados por las Asambleas Legislativas de los candidatos nominados (oficiosamente) por el Presidente de la República— y permitió culminar el proceso de centralización política. En adelante, los jefes de los gobiernos regionales, designados por el Presidente (en virtud de la delegación), serán sus agentes en cada una de las entidades y le rendirán rigurosa y puntual cuenta del estado de las cosas. El término, *federación* continuó impreso en el escudo, en el texto constitucional y al pie de las comunicaciones oficiales, pero ya no tenía el mismo significado antiguo. En verdad, Venezuela era ya un Estado centralizado.

2.- La ampliación de las funciones del Estado:

Erróneamente se cree —y se repite así en muchas publicaciones— que el Estado venezolano durante la época de las dictaduras andinas puede considerarse como del tipo liberal-burgués, que se caracteriza por su escasa actividad, limitada a las funciones esenciales (defensa, política exterior, orden público, hacienda nacional), y por su abstención en los asuntos económicos y sociales.

Tal apreciación no es correcta. Y debe advertirse que no fue realmente del tal tipo sino en el período de 1830 a 1848 (cuando predominó la actitud de *laissez-faire*). Más bien, como explica A. R. Brewer Carías (“*Cambio Político y Reforma del Estado en Venezuela*”), fue desde la última fecha un estado liberal regulador de ciertas actividades, y más tarde desde 1863, de

fomento de la producción económica y de promoción del bienestar social. Como consecuencia de esa evolución, se crearon los siguientes Despachos Ministeriales: en 1863, el de Fomento; en 1874, el de Obras Públicas; y en 1881, el de Instrucción Pública.

El papel del Estado como ente promotor se hace aún más evidente desde comienzos del siglo XX, y especialmente durante la dictadura de J. V. Gómez. Entonces se intensificó la intervención estatal en múltiples aspectos de la vida económica y social.

Algunos merecen señalamiento aparte:

2.1 El sistema de comunicaciones, muy deficiente, fue ampliado y mejorado en forma notable. Los servicios de correo, teléfono y telégrafo —que solo funcionaban en la región central— fueron extendidos a todo el país. Para asegurar la navegación, se hicieron trabajos de limpieza y canalización en las vías fluviales y de mejoramiento en los puertos. En fin, se abrieron carreteras hacia todas las regiones. Fue esta última la actividad de mayor importancia y a la cual se destinaron los mayores porcentajes de gastos en los presupuestos nacionales.

2.2 Se creó un verdadero sistema educativo, aunque de capacidad limitada. En 1909, por iniciativa del Ministro Samuel Darío Maldonado, se estableció la educación progresiva (escuela primaria, bachillerato y universidad), organizada en grados en cada uno de los niveles. Hasta entonces la mayoría de las escuelas era de un solo maestro (unitarias). Y aunque luego no se hizo efectivo tampoco el decreto de A. Guzmán Blanco (instrucción primaria obligatoria), aumentó el número de escuelas oficiales y de alumnos en ellas, al igual que el de liceos. En todo el país se construyeron edificaciones escolares. Conviene señalar que también la Universidad de los Andes recibió decidido impulso a partir de 1928. El gasto en el sector se hizo importante.

2.3 Se fundaron las bases de un servicio sanitario nacional para atender las necesidades de una población atacada por enfermedades endémicas. En

1910 se creó la Dirección Nacional de Sanidad. Y en 1931, el Ministerio de Salubridad y Agricultura y Cría. Hasta entonces, los servicios de salud estaban a cargo de instituciones religiosas y benéficas, o de las municipalidades, a las cuales el Estado apoyaba. También desde los años veinte se inició la construcción de obras de saneamiento ambiental (acueductos y cloacas) en las principales ciudades. Conviene destacar que en 1912 se dictó la primera Ley de Sanidad Nacional.

La creciente intervención del Estado en materias que nunca antes le interesaron se reflejó en los textos constitucionales y legales. Fue necesario, en efecto, fijar las competencias, dictar normas jurídicas para regularlas y crear estructuras administrativas. Se inició, entonces, el crecimiento del aparato estatal.

Tanto el proceso de integración del país como el de ampliación de las funciones del estado pudieron cumplirse por el apoyo que recibieron de dos factores económicos, surgidos en aquella misma época:

a) Las empresas y grupos económicos poderosos, nacionales o extranjeros, que necesitaban seguridad jurídica y garantía de orden público para desarrollar sus actividades, y aspiraban a tener la posibilidad de extenderlas al mercado más amplio posible. Para esos intereses la paz y la unión eran sinónimos de progreso. Consideraban que antes no se había logrado por las condiciones desfavorables que derivaban de las guerras y la desintegración. Por eso, apoyaron la dictadura de J. V. Gómez y el proceso de integración, así como la concentración del poder. Tales sectores se vieron notablemente favorecidos, como lo demuestran los beneficios que obtuvieron. Con los años y las décadas aumentaron su importancia, especialmente en la minería, el comercio y los servicios, lo que en buena medida fue posible por las inversiones que hicieron capitales nacionales y extranjeros.

La “aristocracia mercantilista” vinculada a las actividades de exportación, apoyó en forma decidida la dictadura que había establecido la paz y mantenía condiciones favorables para el crecimiento. El volumen de sus negocios aumentó considerablemente, aunque después de 1929 se vio afectado

por la crisis mundial. Otro tanto ocurrió con una burguesía emergente, dedicada a la industria (incipiente y concentrada en algunas pocas ciudades del centro y en Maracaibo), y los servicios. Aquélla y éstos atrajeron inversiones de afuera, aunque no en el volumen esperado, debido a la escasa población del país que no ofrecía un mercado muy atractivo.

b) La explotación petrolera, entregada a empresas extranjeras, que brindó al régimen y al país ingresos por montos nunca antes recibidos. Aunque el petróleo era conocido desde tiempos remotos y se había comercializado desde finales del siglo XIX, fue solo a partir de la segunda década del actual que irrumpió en la vida venezolana para transformarla totalmente. Las exigencias de los grandes países industrializados impulsaron la búsqueda de petróleo en todo el mundo. Para ello, en Venezuela desde 1907, se otorgaron concesiones a personas influyentes que luego las traspasaron a empresas extranjeras interesadas. En 1914 se descubrió el primer campo de importancia en Mene Grande (Zumaque 1), en 1917 se construyó el primer oleoducto y comenzó a levantarse la primera refinería, y en 1922 reventó el pozo Barroso que mostró al mundo la inmensa riqueza existente en la cuenca del Lago de Maracaibo. Aunque todavía la actividad agrícola era preponderante, ya para entonces la exportación de petróleo comenzaba a generar ingresos importantes al país. La actividad atrajo rápidamente grandes inversiones extranjeras. La producción aumentó considerablemente. En 1925 el petróleo superó al café como principal rubro de exportaciones.

La explotación petrolera transformó totalmente la economía venezolana. Dejó de ser agrícola para pasar a depender de una actividad extractiva. Y ello produjo notables cambios, no solo económicos sino también políticos y sociales. En pocos años la mayoría de la población se trasladó de los campos a las ciudades que ofrecían, aparentemente, mejores oportunidades. Por otro lado, la riqueza petrolera fortaleció al Estado —hasta aquel momento muy pobre— y lo dotó de recursos cuantiosos que le permitieron pagar las viejas deudas, ofrecer servicios y realizar grandes inversiones de infraestructura. Y también, equipar mejor las fuerzas militares y de policía.

Así, el petróleo favoreció la integración nacional y la concentración del poder y permitió la extensión de las actividades estatales.

Todos esos cambios se reflejaron en las constituciones. La de 1925, como se anotó atrás, reservó a la competencia federal todo lo relativo a las minas, cuya administración se confió al Ejecutivo Federal, y dispuso que las rentas producidas ingresaran al Tesoro Nacional. No podía ser de otra manera: Mantener la antigua competencia regional, aparte de crear graves diferencias entre las entidades, habría impedido la integración nacional y, sobre todo, la concentración del poder en las manos del dictador.

3.- La concentración del poder en el Ejecutivo:

Desde los inicios de la República, muchos advirtieron contra la concentración del poder en uno solo de los órganos del gobierno. Y —como los convencionalistas de Filadelfia (1787)—, los autores de nuestros primeros textos constitucionales crearon un delicado sistema de facultades y limitaciones (“checks and balances”) para impedir la supremacía de uno de los poderes sobre los otros. Este equilibrio se manifestaba en forma horizontal entre las ramas del gobierno central y también en forma vertical en la relación del poder nacional y los poderes regionales. La necesidad de una conducción única y firme de la guerra determinó, después del fracaso de la Primera República, el reconocimiento de facultades mayores —y a veces excepcionales— al Jefe del Poder Ejecutivo, quien a la vez lo era del Ejército (el Libertador-Presidente, a partir del 1816); pero asegurada la independencia, el Congreso de Colombia reclamó sus atribuciones.

En 1830 se volvió al esquema original, bastante parecido al norteamericano, y se estableció un sistema llamado *centro-federal* para organizar las relaciones entre el Estado y sus partes. Pareció funcionar pero —como la historia se encargó de demostrarlo—, más por el espíritu republicano de los primeros Presidentes (Páez, Vargas y Soublette) que por las bondades de aquella estructura. En efecto, a partir de 1848, Monagas impuso la autocracia.

cia, el Congreso perdió su independencia (aunque, siguió en sesiones) y las Provincias dejaron de ser autónomas. El triunfo de los federales en 1863 permitió el restablecimiento de gobiernos propios con amplias competencias en los veinte Estados (nombre que adoptaron las antiguas entidades). No obstante, el Poder ejecutivo mantuvo (en cada nivel) la supremacía adquirida sobre las otras ramas. La autocracia, pues, no desapareció, salvo durante períodos muy cortos.

El proceso de centralización que se inició en 1899 permitió completar el de concentración del poder en las manos del dictador. Como ya se ha expuesto, los Estados perdieron su autonomía y sus gobiernos se convirtieron en agentes del gobierno central. Pero las facultades de este último se entregaron poco a poco al poder ejecutivo. En 1901 se eliminó el Consejo de Gobierno (restablecido brevemente entre 1910 y 1914) y desde esa misma fecha el Congreso perdió cualquier resto de independencia.

El gobierno se aseguró, a través de la elección de senadores y diputados partidarios de su causa, el firme control de las actividades de las Cámaras. No era posible la oposición a sus políticas. Tampoco el debate o la discusión abierta. Así, el órgano legislativo vino a ser un apéndice del poder ejecutivo. A este se confió, además, la administración de las nuevas competencias. El poder judicial, por otra parte, se atenía siempre a sus dictados, a pesar del respeto que formalmente se le manifestaba. El proceso culminó en 1925. Curiosamente, el texto constitucional de entonces dio al Consejo de Ministros carácter de órgano consultivo en las decisiones presidenciales.

Varios factores permitieron la concentración de poderes. Ya se han señalado antes. Algunos fueron decisivos: la creación de un ejército nacional (comandado siempre por el dictador); la organización de la hacienda pública (enriquecida con los ingresos derivados de la explotación petrolera); y el apoyo de importantes sectores nacionales y extranjeros (interesados en el mantenimiento de la paz y la formación de un mercado nacional). Pero a ellos debe agregarse otro: la eliminación total de las libertades. Nunca ha-

bían sido muy amplias. Y no siempre fueron respetadas, porque no existían recursos efectivos para protegerlas. Su vigencia dependía, en buena medida, del espíritu de los gobernantes. Pero se habían mantenido, aún bajo los sistemas autocráticos. En las primeras décadas del siglo XX se suprimieron casi totalmente.

Durante el gobierno de Cipriano Castro poco a poco se fueron limitando. Y muchos apoyaron el golpe de diciembre de 1908, que permitió el ascenso de J. V. Gómez, porque creyeron que las libertades serían restablecidas. Fue así en los primeros tiempos. Luego fueron suprimidas totalmente. Conviene, sin embargo, precisar:

a) La libertad de asociación política se toleró durante los primeros años. Gómez no prohíbe la actuación de los partidos históricos (liberales y nacionalistas o conservadores) y niega cualquier intención de establecer un partido único. Y esa postura se mantiene durante casi todo el primer período de gobierno. Al final de ese tiempo, todos (incluidos los liberales amarillos) dejan de actuar, después desaparecen casi sin dejar huella (como los partidos regionales tradicionales luego de la derrota de los caudillos en 1903), lo que permite veinte años más tarde la aparición de las modernas organizaciones políticas; y

b) La libertad de expresión del pensamiento tampoco encuentra en los inicios dificultades mayores. La prensa goza de bastante libertad (aunque nadie critica a Gómez), y hasta denuncia las prisiones políticas. Pero todo eso dura hasta el 13 de julio de 1913 cuando Rafael Arévalo González se atreve a proponer el nombre de alguien distinto de Gómez para la presidencia en el período a iniciarse en 1914.

Aquel mismo año terminó la ilusión de muchos. El dueño del poder impuso fácilmente la dictadura. A partir de entonces se suprimieron los derechos y las libertades. La propia de las personas quedó a merced de quienes ejercían el gobierno y sobre todo del dictador, señor de vidas y muertes. Se impuso el terror. La falta de libertades favoreció la concentración del po-

der. Porque nadie podía denunciarla, para impedirle fue la mayor en toda la historia. Nunca antes —en los tiempos coloniales o republicanos— tuvo tal poder, sin estar sujeto a ningún control.

Epílogo: la continuidad de las tendencias

El 17 de diciembre de 1935 murió en Maracay el General Juan Vicente Gómez. Tenía 27 años en el poder; solo faltaban dos días para cumplirse el aniversario del golpe de estado de 1908. Le sucedió el General Eleazar López Contreras, su Ministro de Guerra y Marina (como tal había refrendado la reforma constitucional de 1931), designado por el Consejo de Ministros, de conformidad con el procedimiento —ya se dijo— establecido en 1928. Pocas horas después comenzaron los cambios políticos.

La muerte de Gómez permitió el restablecimiento de los derechos y las libertades (aunque al comienzo en forma limitada), la difusión de las nuevas teorías políticas y económicas y el ejercicio de las prácticas democráticas, y el inicio del proceso de modernización de la sociedad y del Estado. Para facilitar los cambios se reformó la Constitución en 1936 y en 1945. No resultó suficiente: el 18 de octubre de 1945 un movimiento cívico-militar derrocó al gobierno del General Isaías Medina Angarita y convocó una Asamblea Nacional Constituyente. Terminó, de esa forma, el largo período de la dominación de los andinos que se abrió con la llamada “invasión de los sesenta” en 1899. Comenzó una etapa de grandes transformaciones, muchas reclamadas por las mayorías desde antes y algunas ya en ejecución, que se recogieron en la Constitución de 1947. Un golpe de estado, en noviembre de 1948, y la implantación de una dictadura militar (que se prolongó por diez años), impidió la realización de muchas y el establecimiento permanente de un régimen de gobierno democrático.

En enero de 1958 un movimiento popular, con el apoyo de las fuerzas armadas, impulsó un cambio político. Se estableció un sistema democrático que inició la ejecución de un programa previamente acordado por los sectores más importantes del país. Ese programa está contenido en la Consti-

tución del 23 de enero de 1961 (vigente en la actualidad). Esta última sigue las líneas de la aprobada en 1947. Refleja las transformaciones ocurridas desde 1935 y señala las aspiraciones de los venezolanos para el futuro. Sin embargo, a pesar del tiempo transcurrido y de las modificaciones de todo orden que se pueden observar, algunas de las tendencias que guiaron el proceso constitucional de las dictaduras andinas se mantienen. Los principios que se afirman hoy en día son distintos. Las instituciones son nuevas. Y los actores son otros. La situación en todos los aspectos (políticos, económicos, sociales, culturales) es muy diferente a la de los años treinta. Pero, en buena medida, en algunos aspectos fundamentales, como la estructura del Estado, las competencias estatales y la organización del poder público, todavía conservan vigencia las orientaciones que se fijaron en las primeras décadas del siglo.

Conviene hacer una breve referencia a cada uno de los aspectos que se acaban de mencionar:

1. La estructura del Estado todavía está determinada por el impulso de la centralización, nacido de la necesidad de superar los peligros del caudillismo. La Constitución define a Venezuela como “un estado federal”, pero limita sensiblemente las competencias de las entidades regionales y les impone una organización uniforme. Todavía no se han desarrollado las normas que prevén la creación de gobiernos regionales y locales autónomos y la transferencia de competencia. Solo a nivel municipal se inició recientemente (1979) una reforma que pretende dar fuerza a los gobiernos locales. Pero, por el contrario, los Estados han perdido o entregado en los últimos años algunas de sus antiguas competencias. Así, pues, la descentralización es todavía una aspiración nacional.

2. Continúa la ampliación de los cometidos del Estado. Lejos de disminuir, aumentan. Tal tendencia amenaza seriamente la libertad y los derechos de los individuos y de las instituciones privadas. E impide, casi totalmente, que puedan desarrollarse formas de participación de aquéllos en el manejo de muchos asuntos en los cuales tienen legítimo interés. Aún se

crea en los beneficios de la intervención estatal. Y existe temor frente al fenómeno de la liberalización que, según muchos pensadores y gobernantes, parece ser un camino para la solución de no pocos problemas, especialmente de carácter económico y social. Por eso, no se intenta repetir en Venezuela ensayos que han tenido éxito en otros países del mundo.

3. Se mantiene la concentración del poder en el Jefe de gobierno (que lo es también del Estado). A pesar de todos los esfuerzos para restablecer el viejo equilibrio, el poder ejecutivo se impone a los otros, lo que impide el ejercicio real de la democracia y el cumplimiento efectivo de las tareas que se asignan a cada órgano. Por otra parte, el número de atribuciones que se confían al jefe de gobierno resulta excesivo. Ya se muestra incapaz para atender el volumen de asuntos que requieren de su decisión. Pero, a pesar de las advertencias formuladas por algunos (como Jóvito Villalba y Arturo Uslar Pietri), no se aceptan aún la necesidad de limitar las atribuciones presidenciales ni la conveniencia de redefinir su papel en el sistema.

Todo lo anterior nos lleva a concluir que el sistema constitucional actual en parte heredado del creado por las dictaduras andinas, requiere de cambios profundos. Precisamente para eliminar algunas orientaciones —fijadas por Cipriano Castro y Juan Vicente Gómez— que se mantienen medio siglo después de la muerte del último en Maracay.

LA METAFÍSICA DE KANT

Roger Daval - PUF. 1951
Traductor: Eduardo Vásquez

La Idea Práctica

Como lo hemos recordado al comienzo de esta tercera parte, la actividad de la razón no se limita al conocimiento teórico. Ella también se ejerce en el plano práctico. A imagen de la acción divina, la acción humana, en cierta medida, es creadora. Pero para el *intuitus originarius* de Dios, conocer y crear se identifican. Sabemos que no ocurre lo mismo en el hombre, lo que ocasiona la distinción entre intuición y entendimiento. ¿Qué puede ser entonces la creación humana? Veremos que aunque el hombre es también un verdadero agente, que aunque su acción no podría ser identificada a la acción divina ni su conocimiento al conocimiento que atribuimos a Dios, la razón humana, fuente de las ideas prácticas, precisa de una operación mediadora que le permita imponerse al dato sensible. Esta operación es un *esquematismo práctico* que establece entre el agente libre y lo sensible el puente necesario.

Pero tenemos que suponer la libertad del agente para siquiera poder hablar del análogo de una creación. Por consiguiente, lo que tenemos que considerar ante todo es ese problema de la acción humana.

El origen de la libertad para Kant se encuentra en la conciencia de la ley moral. Esta es *dada* al hombre, ella es inmediata. Pero, sin libertad, la conciencia de la ley moral, carecería de todo sentido. La libertad, por tanto, es un *postulado* de la conducta humana reflejada.

Antes de interrogarse directamente sobre el origen de esta conciencia de la libertad, Kant ya había tenido la ocasión de examinar el concepto de libertad en el examen de la tercera antinomía de la razón pura. En efecto la noción de libertad plantea dos problemas: el del acto libre concebido por

oposición con el acto determinado; el de la conciencia que tenemos de nuestra propia libertad. Comencemos por examinar el primer problema. Cuando la razón busca conocer, es llevada a utilizar ese concepto de libertad, el cual le es indirectamente impuesto por el entendimiento. Esta vincula los datos introduciendo en ellos el concepto de causalidad que permite hacer pensables las relaciones temporales.

En la intuición, dos fenómenos A y B, no pueden aparecerse, desde el punto de vista del tiempo, más que como simultáneos o sucesivos; un acto unificador del entendimiento me permite ver en A la *causa* de B. Así, los fenómenos me serán explicables, y podré afirmar la unidad sistemática de la experiencia. Sin embargo, ese concepto de causalidad no tendrá un uso válido sino por su aplicación a la intuición, es decir, a condición de vincular A a B sin tener en cuenta ni la serie de los fenómenos causa de A, ni la serie de los fenómenos, efectos de B. Mas la razón no se satisface con la causa de un fenómeno dado, si esta causa tiene también una causa, y así indefinidamente, pues le hace falta lo incondicionado, lo absoluto, es una exigencia que propiamente le corresponde. Por eso, necesita una causa que no sea sino causa, sin ser también efecto, una causa que sea el origen primero del fenómeno a explicar. Por definición, una causa que no es efecto es una causa que no está determinada: es, pues una causa *libre*. La utilización de la noción de causa libre se impone, al parecer, absolutamente; no, admitirla equivale o bien a hacer de A una causa determinada, lo cual repugna a la naturaleza de la razón, o bien a dejar que B se produzca sin determinación, lo cual es contradictorio. Por tanto, es preciso que remontando de causa determinada a causa determinada se caiga finalmente en una causa libre. Al menos, eso es lo que demuestra la tesis de la tercera antinomía. Pero la razón, elaborando de otra manera muy legítimamente por lo demás, el concepto de causalidad que le suministra el entendimiento, niega la existencia de la libertad que establecía hace poco. La tercera antinomía descansa sobre el conflicto de estos dos tipos de causalidades, la causalidad libre y la causalidad natural. Si hubiese causas libres, la unidad de la experiencia ya no sería posible; series de fenómenos podrían comenzar a partir de la

nada, y por consiguiente, sin nexo entre ellos; en vez de esta perfecta continuidad que observamos en el tejido de los fenómenos, habría huecos.

Habría que admitir la coexistencia de dos legislaciones en el seno del universo: legislación por libertad y legislación natural, lo cual es estrictamente imposible ya que la libertad es justamente la independencia respecto de todas las leyes de la naturaleza. He allí lo que establece la antítesis de la tercera antinomía. La contradicción en la que cae la razón que quiere volar con sus propias alas sin preocuparse de la intuición puede expresarse así: para explicar perfectamente los fenómenos, hay que hacer uso de la noción de causa libre; pero si se la utiliza los fenómenos se hacen inexplicables. Así, el concepto de libertad es una idea de la razón, que nace de una especie de paso al límite que efectúa la razón sobre el concepto de causa que forma el entendimiento. Esto equivale a decir que no podemos *conocer* la libertad, es decir, *saber* si hay causas libres ni cuales son. La noción de libertad es un producto de la razón, pero que no muerde sobre nada, que se nos escapa en el momento en que pensamos alcanzarla. Un concepto de entendimiento es privilegiado; aunque sea un producto de la espontaneidad, su realidad se prueba en los ejemplos que da la experiencia; veo constantemente a mi alrededor fenómenos vinculados entre sí por causalidad. Pero nada en la experiencia me muestra la realidad de la libertad: «La libertad es solamente una idea de la razón, cuya realidad objetiva es en sí dudosa, mientras que la naturaleza es un *concepto del entendimiento* que prueba y debe probar necesariamente su realidad mediante ejemplos que ofrece la experiencia»¹.

Aunque el ejercicio de la razón teórica es uno de los orígenes de la noción que tenemos de la libertad, ella no es la única. Hasta ahora sólo hemos asistido al nacimiento de la libertad trascendental. Ahora tenemos que considerar el segundo problema, el de la conciencia que tenemos de nuestra libertad o problema de la libertad práctica. Ante todo, ¿Cómo distinguir-las? La libertad trascendental a la que Kant llama a veces cosmológica, es «la facultad de comenzar desde *sí mismo* un estado cuya causalidad no está subordinada a su vez, según la ley de la naturaleza, a otra causa que la

determina según el tiempo»². Por su parte, la libertad práctica se define por la independencia de la voluntad respecto a la coacción de las inclinaciones de la sensibilidad³. He allí dos aspectos muy diferentes de la libertad, pero que no carecen de relación. Es sobre la idea trascendental de la libertad que se funda el concepto práctico ya que «la supresión de la libertad trascendental aniquilaría al mismo tiempo toda libertad práctica»⁴. Pues esta supresión equivaldría a la afirmación de un riguroso determinismo natural excluyente de toda libertad; y como es por la sensibilidad que el sujeto está sometido al determinismo de los deseos y de las inclinaciones, vista la dependencia de estas dos nociones de la libertad, la búsqueda del origen de nuestra noción de libertad práctica es tanto más importante cuanto que el resultado de nuestro examen de la libertad trascendental es solamente negativo.

Los actos a los que llamo míos, los actos que emanan de mi persona son determinados o bien por el conjunto de mis inclinaciones, si identifico mi persona a mi sensibilidad, o bien si me niego a esta identificación, por una actividad de otro tipo, irreductible al determinismo de la naturaleza. Para escoger entre esas dos hipótesis, Kant recurre a la experiencia interior que tiene el hombre de su propia actividad. Cuando actúo con plena conciencia de mí mismo, por ejemplo, después de una deliberación, no tengo seguramente el sentimiento de ser el juguete pasivo de mis inclinaciones, las cuales me obligarían a actuar sin mi consentimiento. Por el contrario, me siento activo autor tanto de mi deliberación como de la acción resultante. Pero si ahora me coloco mediante el pensamiento desde el punto de vista del observador que me miraría actuar, entonces no asisto más que a un determinismo natural. El observador ve a los fenómenos físicos encadenarse según un nexo causal; mis actos se le aparecen como fenómenos físicos entre otros y no hay razón alguna para distinguir dos tipos de determinaciones. Sólo yo soy capaz de distinguir el doble aspecto de cada uno de mis actos, porque, aunque tengo de mis gestos y de mis movimientos una experiencia sensible análoga a la de los movimientos y gestos ajenos, tengo también una experiencia interna de la actividad productora del fenómeno del que soy autor: «No podemos sacar de la experiencia la realidad de la

libertad. Pero, sin embargo, tenemos solamente un concepto por la intuición intelectual interior (y no por el sentido interno) de nuestra actividad que es puesta en movimiento por *motiva intelectualia*» (4). De allí deriva el doble carácter de cada una de nuestras acciones: puede ser considerada sea como algo que sucede, es decir, como un fenómeno, sea como una intuición de nuestra auto actividad por acciones posibles; en el primer caso, ella está sometida a principios determinantes, en el segundo caso, ella es intelectual, y el sujeto no es pasivo, sino activo⁵. Subrayemos la solidez de la observación citada: no podría oponerse a Kant ningún argumento, ya que él se limita a ver en esta experiencia interna de nuestra actividad el origen de nuestra idea de libertad práctica, sin sacar de ella la menor conclusión que sobrepase esta simple constatación.

La experiencia de nuestra actividad no es una experiencia de la libertad; ella es simplemente la experiencia de un contenido especial para el agente: nos muestra motivos intelectuales, una escogencia entre ellos, el sentimiento de ser el autor de la acción, pero no nos muestra nuestra libertad. La razón del agente se considera a sí misma como siendo la causa del acto, pero no percibe su propia libertad. Sin duda, la actividad descrita no es posible más que presuponiendo la propia libertad, pero entonces esta no es sino postulada, no mostrada ni probada. Tendría de la libertad un conocimiento teórico si me fuera posible mostrar cómo la libertad produce el fenómeno; cuando ejecuto un acto, es decir, un movimiento, perceptible por otro como le son perceptible todos los fenómenos físicos, me siento activo, produzco un fenómeno, pero no capto ningún nexo entre esta experiencia interna y ese fenómeno; soy incapaz de explicarme cómo la actividad que siento mía es la causa del fenómeno. Al observarme otro, al constatar el fenómeno, él puede ver en él el efecto de una causa anterior, pero esa causa será otro fenómeno, sensible también. «La prueba de la realidad de una razón pura práctica por medio de la ley moral prueba la realidad objetiva de la categoría de causalidad... y esta causalidad se llama causalidad por libertad, la cual ... es diferente de la causalidad natural»⁶. La razón se piensa a sí misma como causa, y esta causalidad que ella se atribuye *a priori* es la voluntad pura, o libertad de su causalidad... Esta libertad no puedo mas

que postularla, pues para tener un conocimiento teórico de ella, yo debería poder mostrar la manera como la acción en el mundo surge según las leyes de la libertad⁷. Por consiguiente, no tenemos experiencia directa de la libertad.

En otros términos no tenemos inmediatamente conciencia de nuestra libertad; podemos tomar indirectamente conciencia de ella, pues sólo ella da un sentido a esta experiencia interior que describíamos hace poco. ¿Pero nos basta sabernos capaces de deliberar antes de actuar y luego actuar para inferir de ello la existencia de la libertad, al menos a título de postulado? Kant es mucho más preciso: hay en el hombre una conciencia inmediata de la ley moral, y como esa conciencia perdería toda significación si se negara la libertad, tenemos que postularla necesariamente: libertad y ley práctica se implican, pues, entre sí. No tenemos inmediatamente conciencia de la libertad ya que su concepto es negativo, y no podemos concluir su concepto de la experiencia ya que esta no nos hace conocer más que el mecanismo de la naturaleza, es decir, justamente lo contrario de la libertad. Hasta el sentido común conoce su libertad inmediatamente, por su conciencia de la ley moral, la cual es inmediata⁸. Así, el verdadero origen de la noción de libertad práctica es la conciencia de la ley moral; si suprimimos por el pensamiento a esta última nunca podremos adquirir la menor idea de libertad. Hasta el agente moral más convencido de su impotencia para resistir a sus inclinaciones triunfará sobre ellas si ve el patíbulo ofrecido como sanción de su debilidad; hasta el agente amenazado de una muerte inmediata si no da un falso testimonio contra alguien, sentirá la posibilidad de vencer su amor a la vida: «No se atreverá quizá a asegurar si lo haría o no; pero que ello es posible tiene que admitirlo sin vacilar. El juzga, pues, que puede hacer algo, porque tiene conciencia de que debe hacerlo, y reconoce en si mismo la libertad que sin la ley moral hubiese permanecido desconocida para él»⁹.

Así: «La conciencia de la ley moral es el hecho de la razón pura práctica». Esta afirmación es para Kant de una importancia capital, es la verdadera llave maestra de toda su filosofía moral. «Se puede llamar a la conciencia

de esta ley fundamental un hecho (Factum) de la razón»¹⁰. ¿Cómo y en qué sentido la conciencia de una ley tal puede ser «un hecho»? ¿Debe entenderse con ello que, no habiendo intuición de la libertad, la conocemos no obstante indirectamente gracias a la intuición de la ley moral? Esta interpretación sería falsa pues no tenemos intuición de la ley moral, como tampoco de la libertad. ¿De dónde viene, pues, el privilegio de la ley, moral y cómo puede ella aparecérsenos más inmediatamente que la libertad? ¿Cómo puedo reconocer como «hecho» la conciencia de una ley si ese hecho no me es dado por ninguna intuición? Sobre este punto Kant es muy poco explícito, pero parece que se puede interpretar como sigue: distingamos la conciencia como acto, y el objeto de la conciencia o, si se prefiere, su contenido. Sólo puede ser *conocido*, en el sentido kantiano de la palabra, el objeto de la conciencia, porque puede ser dado en una intuición, pero la conciencia de ese objeto no puede ser conocida, ella sólo puede conocer. Solamente el acto por el cual ella conoce y el acto por el que tiene conciencia de sí misma son uno y el mismo acto; así se explica uno que se pueda *ser consciente* de su propia razón sin *conocerla*. En el fondo, la dificultad no es más que verbal: hablar de la «conciencia» de una ley» es distinguir implícitamente el objeto conocido, el cual es aquí la ley, y el sujeto cognoscentes, es decir la conciencia. Pero justamente la distinción ya no es válida aquí, pues la ley es «aquello mediante lo cual tengo conciencia», así como «aquello de lo que tengo conciencia». La ley moral es la razón autónoma consciente de sí misma. En suma, es sobre una verdadera «descripción» de conciencia, para hablar como la fenomenología husserliana, que Kant funda su teoría de la libertad.

¿Es entonces inexacto que tengamos conciencia de nuestra libertad? La respuesta precedente, tomada literalmente, no podría dejar sitio a ninguna duda: tenemos conciencia inmediata de la ley moral, y sólo indirectamente, de la libertad. Pero otros pasajes son menos nítidos y, lo que es más grave, son tan nítidos afirmando otra cosa: «Este hecho (de la razón práctica) está inseparablemente unido a la conciencia de la libertad de la voluntad, más aún... no forma más que uno con ella»¹¹.

Para que el querer sea libre la acción tiene que surgir de mi, y no que yo sea el medio de otra cosa: para esto es preciso, pues, que mi persona tenga conciencia de sí misma, ya que sólo ella es actividad pura¹². Estas fórmulas parecen afirmar la existencia en el hombre de una conciencia de la libertad. ¿Es contradictorio con las conclusiones precedentes? La contradicción no es más que aparente. En efecto, recordemos la definición de la libertad práctica: ella es independiente respecto de las inclinaciones. Tenemos entonces el sentimiento de nuestra libertad a condición de no identificar nuestra persona con un conjunto de inclinaciones. Ahora bien ¿Tiene el hombre conciencia de no ser más que sensibilidad, de no ser, para utilizar una expresión contemporánea, más que un conjunto de tendencias?

Muy por el contrario, tiene una conciencia inmediata de la dualidad de su naturaleza, intelectual y sensible a la vez: «que el hombre deba representarse y concebirse a sí mismo de esta doble manera, se funda, por una parte, en la conciencia que tiene de sí mismo como de un objeto, afectado por los sentidos, y por otra parte, en la conciencia que él tiene de sí mismo como inteligencia, es decir, como ser independiente, en el uso de la razón, de las impresiones sensibles»¹³. Y es la conciencia de la oposición, esencial para el hombre, entre espontaneidad de la razón y receptividad de las inclinaciones, lo que le permite llegar a la conciencia de la ley moral. Pues, en cierto sentido, la acción humana puede ser el producto tanto de la pasividad, como de la actividad. En otros términos, la acción puede ser aparente o real. Cuando la libertad se hace consciente, o lo que viene a ser lo mismo, cuando el hombre toma conciencia de su persona, él es realmente activo. Si Dios actúa sobre mi querer, mi acción, sin duda, ocurrirá, pero no seré activo, pues es Dios quien, de hecho, actuará por intermedio de mi voluntad. Si ésta se deja llevar por el encanto de las cosas, ella padece, no actúa. En cada uno de estos dos casos soy un medio pues la acción no emana de mi persona: «Como la libertad es una autoactividad perfecta del querer sin ser determinada por ningún estímulo ni por lo que afecte al sujeto, ella depende solamente de la conciencia de la personalidad; consciente de sí ella actúa por voluntad propia, siendo el querer activo y no pasivo a consecuencia de estímulo o de impresiones extrañas. De otro modo, yo debiera decir: Soy

movido o llevado a actuar de una manera o de otra lo que equivale a decir: no actúo, sino que soy actuado. Cuando Dios rige las determinaciones de la voluntad, él actúa, cuando el encanto de las cosas la determina necesariamente, ellas actúan; en ambos casos, la acción de las cosas la determina necesariamente, ellas actúan; en ambos casos, la acción no surge de mí, sino que soy el medio de otra causa... La cuestión de saber si la libertad es posible se confunde quizás con la de saber si el hombre es una verdadera persona»¹⁴. De este «hecho» fundamental sobre el que reposa toda moral, Kant nos da, pues, varios atisbos: es un hecho que el hombre tiene conciencia de la ley moral, es un hecho que él tiene conciencia de ser a la vez un ser intelectual y sensible, es decir, de ser capaz de determinar por sí mismo fenómenos, en vez de ser un fenómeno determinado. Pero la conciencia de la ley moral desaparecería si el hombre pudiera considerarse como siendo simplemente una inteligencia; siendo sólo espontaneidad, él no podría tomar conciencia de su espontaneidad si él no se sintiera llevado por su sensibilidad. Lo que hay en el fondo de la conciencia humana es una lucha, una lucha entre su actividad y su pasividad. Es de esta lucha que puede decirse que ella es un hecho, hecho que sentimos bajo los tres aspectos descritos. No tenemos conciencia de ser libres sino en la medida en que no tenemos conciencia de ser determinados siempre y por doquiera por un determinismo, de la naturaleza. Pero esto, si uno se atreve a usar la expresión, no es más que una conciencia negativa. A decir verdad, no tengo conciencia de ser libre, pero no tengo conciencia de no ser más que un fenómeno de la naturaleza determinado por otros; y como además tengo positivamente conciencia de «deber» ejecutar ciertos actos, evitar otros, mi conciencia de mi libertad es una conciencia de la ley moral.

Ciertos textos de las *Reflexionen* podrían tal vez hacer creer en una evolución de esas tesis; algunos textos parecen indicar que Kant habría considerado la posibilidad de una especie de intuición de la libertad. Hablando de la causalidad propia de la razón e irreductible a la causalidad natural, Kant dice: «Esta causalidad formal en tanto que actuante no está determinada bajo fenómenos. Ella es así cada vez nueva, independientemente de todo lo que debe haber ocurrido. Es simplemente nuestro, nosotros mismos y no

una situación, extraña o una cadena de fenómenos empíricamente determinados, lo que determina el acto. La apercepción de sí mismo como un ser intelectual que es activo, es la libertad»¹⁵. Sería entonces posible «apercebirse» a sí mismo para aprehenderse en su actividad, y así nos conoceríamos como libres. Y dice otro texto: «la apercepción... de la autoactividad es la Persona»¹⁶. Interesante definición de la Persona si uno recuerda que por Persona, Kant designa la autonomía de la actividad, es decir, el principio mismo de la libertad. Por último, otro pasaje llega hasta a pronunciar la palabra intuición: «Podemos considerar una de nuestras acciones sea como algo que ocurre, es decir, un fenómeno, sea como algo que debe ocurrir, es decir, una intuición de la autoactividad para acciones posibles»¹⁷. Puede admitirse evidentemente que Kant haya considerado una especie de conocimiento de nuestra espontaneidad por sí misma. Pero no obstante esas expresiones curiosas, no parece que haya la menor modificación en su doctrina. No olvidemos, en efecto, que él no dio derecho de ciudadanía a esas pocas notas, ya que no las publicó; por lo demás, es natural que un autor apunte rápidamente una idea sin ser muy exigente en la elección de las expresiones. No tomemos, pues, demasiado al pie de la letra términos tales como «intuición» o «autoactividad». En efecto, si el hombre no toma conciencia de su poder de autodeterminación sino oponiéndola a la sensibilidad, siempre se tiene el derecho de pensar, por abstracción, ese poder independientemente de la receptividad de las inclinaciones. Desde ese punto de vista, hay analogía entre la razón teórica y la razón práctica: el sujeto no se conoce a sí mismo tal como él es en realidad, pues para tomar conciencia de sí mismo debe afectar al sentido interno. El Yo Trascendental, ya lo hemos visto, no se conoce a sí mismo pero esto no impide al filósofo describir esta apercepción en sí misma, como si fuera aislable de las formas de la intuición, aunque en realidad, no lo sea. Asimismo, no hay libertad práctica más que por el hecho de la oposición entre la receptividad de las inclinaciones y la espontaneidad de la persona: si suprimimos por medio del pensamiento, esta oposición, la libertad práctica se confunde con la libertad trascendental, es decir, con la apercepción. Ahora bien, la apercepción no se conoce más que reflexionándose sobre la receptividad, lo que equivale a decir que ella sólo capta reflejos de sí. Por tanto, no puede haber intui-

ción de autoactividad más que con una condición: tomando el término intuición en un sentido muy amplio. No puede tratarse aquí ni de intuición empírica, sino más bien de una intuición análoga a la que Dios puede tener de sí mismo. En tanto que el hombre sólo está provisto de una *intuitus derivativus*, Dios posee un *intuitus originarius*, creador del objeto intuido. Una significación de ese tipo es lo que conviene dar a la intuición de nuestra autoactividad. Ello equivale a decir: actuando, tenemos una cierta conciencia de actuar; esto no quiere decir que conozcamos nuestra acción como un objeto. Por eso, no hay ninguna razón seria para pensar en una evolución del pensamiento kantiano sobre ese punto.

Nuestra noción de libertad tiene, pues, dos orígenes y solamente dos. ¿Pero tienen ellas igual valor? La razón teórica nos impone el uso de la noción, pero nos prohíbe conocer el objeto; la razón práctica perdería toda significación si ella no se apoyara en el postulado de la libertad, pero la razón práctica es una razón actuante y no cognoscente. En ambos casos, la libertad se nos impone, pero se nos escapa. Tener conciencia de nuestra autonomía no constituye la prueba de que seamos autónomos. La noción de libertad, trascendental o práctica, nace del hecho de la oposición en el hombre entre receptividad y espontaneidad; que la receptividad se llame intuición pura cuando se la considera desde el punto de vista del conocimiento, o inclinación desde el punto de vista de la acción, siendo la espontaneidad apercepción, es decir, libertad práctica, esto importa poco. El interés de este primer examen es mostrarnos cómo la conciencia de nuestra actividad puede por sí misma obligarnos a *tomar conciencia* de nuestra libertad. El hombre cognoscente ejerce una libre actividad del entendimiento, sin la cual, desde luego, no podría conocer, pero no es consciente de su libre inteligencia, es preciso un análisis trascendental minucioso para que la apercepción pura aparezca como siendo la única que hace posible el conocimiento. Por el contrario, que él sea filósofo o no, el hombre tiene inmediatamente conciencia de una lucha en él mismo entre la ley moral y sus inclinaciones. Su naturaleza doblemente polarizada, su dualidad espontaneidad-receptividad no se le aparece inmediatamente sino desde el punto

de vista de la actividad práctica. Vamos a ver cada vez más la importancia de esta dualidad de naturaleza.

Una consecuencia aparece inmediatamente: para que la noción de libertad pueda tener un sentido, hay que situarla necesariamente fuera del tejido de los fenómenos. La libertad no puede ser fenoménica, pues su objeto no puede ser dado en ninguna experiencia. No hay «fenómeno» para nosotros sino a condición de poder considerar «todo lo que ocurre» como teniendo una causa, teniendo a su vez la causalidad de la causa una causa, y así sucesivamente hasta que hayamos construido un todo que sólo es Naturaleza¹⁸. Así, cada fenómeno es el producto de otro fenómeno. A es la causa de B, lo que significa a la vez que la aparición de A no produce más que la de B y no la de C o B, y que A no puede escoger entre producir o no a B. «Se ve fácilmente que si toda causalidad fuera meramente Naturaleza, en el mundo sensible, cada acontecimiento estaría determinado por otro en el tiempo según leyes necesarias»¹⁹. Pero la libertad práctica «supone que, aunque una cosa no haya ocurrido, ella, sin embargo, habría debido ocurrir, y que, por consiguiente, su causa en el fenómeno, no estaba tan determinada que no hubiera en nuestra voluntad una causalidad, capaz de producir, independientemente de estas causas naturales, e incluso, no obstante su potencia y su influencia, algo de determinado en el orden del tiempo, según leyes empíricas, es decir de comenzar una serie de acontecimientos *totalmente por sí misma*»²⁰.

No habrá, pues, libertad, a menos que la legalidad natural no sea la única libertad que rige a la naturaleza humana. Kant muestra por medio de varios argumentos cómo la libertad escapa a esa legalidad natural. Ante todo, esta definición es sumamente nítida: «Podría definirse a la libertad práctica como la independencia de la voluntad respecto de toda otra ley que no sea la ley moral»²¹. En segundo lugar, es posible concebir, como causa de un fenómeno B, otro principio determinante distinto del fenómeno A: cuando me presento un acto que puedo cumplir, cuando me decido al acto después de haber pesado el motivo, produzco a B libremente. La causa de B ya no es

entonces un fenómeno. El aspecto puramente formal de la razón no es objeto de los sentidos, no pertenece al mundo de los sentidos; representarse esta forma para determinar la voluntad, he allí un principio que nada tiene en común con los principios que determinan a los fenómenos naturales por causalidad, ya que en este caso los principios determinantes deben ser ellos mismos fenómenos. Pero entonces la voluntad debe ser capaz de independencia respecto de la ley de causalidad: semejante independencia se llama libertad²². Si me dejara determinar a la acción por alguna afección de mi sensibilidad, mi acto no sería entonces más que un fenómeno entre otros, determinado por el mismo determinismo natural. ¿Pero cómo reducir a esta legislación de la naturaleza el acto que ejecuto después de haberme representado, para determinarme, la simple *forma* de la razón?. La forma no puede ser fenómeno. ¿Se preguntará como la forma de la razón puede determinar al acto? Para comprenderlo basta situar al agente moral en las circunstancias concretas de su acción: que imagine las consecuencias del acto que se prepara a ejecutar, suponiendo que todos los agentes morales, en la misma situación, actúan del mismo modo; si no se destruye su principio determinante a sí mismo, es decir, si puede considerar como universal la máxima de su acción, actuará moralmente, conforme a la ley de su razón. «Representarse la forma» equivale a «poder universalizar» la máxima del acto. Pero basta con referirse a la experiencia de cualquiera para encontrar mil ejemplos de determinaciones análogas. En la exacta medida en que él actúa moralmente el agente se aísla a sí mismo, se separa de la legislación natural, y afirma implícitamente que él no es fenómeno. En tercer lugar, la libertad se escapa de la naturaleza por cuanto está dotada de una legislación que le es propia. En efecto, no habría que creer que, sustraída de la causalidad natural, la libertad sea pura indeterminación. Escapando de la legalidad *natural* ella no se escapa de *toda* legalidad. Tal vez se encuentra allí su carácter más interesante. Darse la legislación natural y someterle la libertad, es negar la libertad; darse una legislación cualquiera y someterle la libertad, es también negar la libertad, pero someter la libertad *a su propia ley* es afirmarla.

Es así como la moralidad será la conformidad a la ley de la libertad, en tanto que *ésta es para sí misma una ley*. Es, pues, imposible concebir la libertad sino es por medio de la *autonomía*. ¿Pero cómo se llega a esa libertad autónoma y qué derecho usamos para no satisfacernos con la naturaleza?. La argumentación de Kant es aquí análoga a aquella mediante la cual había establecido la existencia de una intuición pura; quitemos una por una todas las cualidades sensibles de un objeto externo, decía, nunca llegaremos a la nada, sino a un conjunto de propiedades formales, de relaciones dadas, que ya no se dejan analizar y que forman como el sustrato de las cualidades cuya eliminación progresiva he imaginado; consideremos ahora una acción y no ya un conocimiento, basta entonces trasponer el análisis; si de una acción cualquiera elimino una por una toda inclinación, al término de la eliminación quedará la *forma del acto*, es decir, las condiciones bajo las cuales la libertad puede conciliarse consigo misma²³. Fórmula que puede parecer oscura, pero que se aclara si se la aproxima a la distinción entre «personalidad lógica» y «personalidad práctica». Una impresión, en situación aislada, nunca dará un conocimiento; para conocer, hacen falta, por supuesto impresiones, pero éstas, por sí solas, no hacen más que desencadenar el poder de conocer, despertar la apercepción que enseguida efectúa la vinculación de estas impresiones dispersas. Si, por un razonamiento análogo al que precede, retiramos de un estado de conciencia cualquiera todas las impresiones, queda, sin embargo, su *sujeto*, es decir, la conciencia. Esta conciencia es la *personalidad lógica*. Se llama *personalidad práctica* el poder de la libertad, poder que posee la razón de separarse del mundo sensible, de escapar de su determinismo y de imponerle su propia legislación²⁴. Así, cuando nos damos un fenómeno sensible, podemos vaciarlo de su materia, pero siempre nos queda la forma. Ahora bien, sólo el fenómeno sensible, es decir, el compuesto de materia y forma, puede ser considerado como determinado por otro fenómeno sensible; la forma no puede ser determinada, porque ella es determinante. La personalidad lógica, o apercepción, es determinante en el orden del conocimiento así como la personalidad práctica es determinante en el orden de la acción. Por último, si se intenta precisar esta nueva legislación de la razón que no se confunde con la legislación natural se verá aparecer definitivamente la originalidad

de la libertad, fundamento de un mundo inteligible, diferente por definición del mundo sensible y superior a él. La libertad es la propiedad que posee la causalidad voluntaria de poder actuar independientemente de causas extrañas que la determinan²⁵; definición negativa de donde surge no obstante un concepto positivo: causalidad implica ley, lo cual equivale a decir que la libertad no está fuera de toda ley. Mas, siendo la libertad del querer una autonomía, siendo su propia ley para sí misma, se concluye de ello la regla de la acción moral: no hay que actuar sino según una máxima que puede tomarse a sí misma por objeto a título de ley universal; es exactamente la fórmula del imperativo categórico: voluntad libre y voluntad sometida a la ley son, pues, una y la misma cosa²⁶. Esta legislación a la que se bautiza libertad es, pues, la ley moral. O, más precisamente, ya que no tenemos el derecho de identificar ley moral con libertad, siendo la ley moral conocida inmediatamente por la conciencia mientras que la libertad no lo es, la libertad es el postulado de la ley moral. Es aún interesante conocer aquí el paralelo entre el conocimiento y la acción, entre la ley física y la ley moral. Una ley física se expresa en un juicio sintético *a priori*: « los cuerpos son pesados », he allí una proposición que une a dos conceptos por un nexo que la razón por sí misma no descubriría; el análisis de la noción de cuerpo no me permite encontrar en ella la de peso, y sólo la experiencia podrá enseñarme que los cuerpos pesan: la posibilidad de la experiencia, es decir, la *existencia del mundo sensible* es entonces el postulado que permite dar razón de la existencia de los Juicios sintéticos *a priori* en física.

Ahora bien, la ley moral se expresa también ella, por un juicio sintético *a priori*: « una voluntad buena es aquella cuya máxima contiene una ley universal », proposición que no puede ser analítica ya que no se le podría descubrir analizando el concepto de una voluntad absolutamente buena. Nos hace falta, pues, un principio que haga posible la síntesis voluntad-moralidad. Ese principio es la *existencia de un mundo inteligible*²⁷. Así como la presuposición de un mundo sensible hace posibles los juicios sintéticos *a priori* de la física, asimismo la presuposición de un mundo inteligible hace posible la ley moral. ¿ Pero cómo debemos concebir ese mundo inteligible?. Lo veremos más adelante. Por el momento, lo que debe retenernos, es

la necesidad de poner frente al mundo sensible un mundo inteligible cuya existencia está ligada a la de la libertad. Por la presuposición de su libertad, el hombre se afirma como siendo una esencia más que sensible.

La teoría del «deber» verifica plenamente esa tesis. Se llama deber la acción que surge de la ley moral y que excluye toda determinación proveniente de la inclinación, pero ejerciendo, por el contrario, una coacción sobre ella²⁸. El sentimiento de desagrado que acompaña a esa coacción hace inmediatamente sensible al hombre que su naturaleza no es sólo sensible. Y como el hombre se sabe autor y único actor de esta coacción, aunque desagradablemente afectado por la presión ejercida sobre sus inclinaciones, él se eleva respecto de ellas. El hombre se rehusa entonces a dejarse absorber por lo sensible. «Este ‘deber’ *categorico* representa una proposición sintética *a priori*, en cuanto que a una voluntad afectada por deseos sensibles se añade todavía la idea de esta misma voluntad, pero en tanto que ella pertenece al mundo inteligible, es decir, puro y práctico por sí mismo, conteniendo la condición suprema de la primera según la razón; aproximadamente como a las intuiciones del mundo sensible se añaden los conceptos del entendimiento, los cuales, por sí mismos sólo significan la forma de una ley en general y de ese modo hacen posibles proposiciones sintéticas *a priori* sobre las cuales se basa todo conocimiento de una naturaleza»²⁹. Pero si el hombre se revela como perteneciente a un mundo inteligible, ¿no va a estar estrictamente determinado por esa otra legislación?. Desde luego, aun se le podría considerar como libre, ya que él no estará sometido más que a la legislación de su naturaleza. ¿Pero su acción estará rigurosamente determinada por sus leyes?. Semejante razonamiento no tendría en cuenta la *dualidad* del hombre; negarse a considerarlo como un ser solamente sensible no equivale a verlo como un ser exclusivamente racional. Él es a la vez sensible y racional. Contrariamente al fenómeno físico que no puede ser más que *determinado*, el hombre puede o bien *dejarse determinar* por las inclinaciones, o bien *determinarse* por la razón. En la naturaleza, el principio de acción se confunde con la ley de la naturaleza; pero, en la vida moral, las leyes de la razón no son leyes a las que se esté invariablemente sometido, porque el sujeto está dotado de una facultad de desear. En un ser

que no es exclusivamente racional, la regla de acción es un *imperativo*, es decir, una regla designada por un *deber*, que expresa la necesidad objetiva de la acción, y que significa que, si el ser fuera exclusivamente racional, la acción sería infaliblemente determinada por esa regla³⁰. Desde ese punto de vista, el acto moral no es necesario; el hombre conserva siempre la posibilidad de dejarse arrastrar por el deseo.

Para ser libertad, la libertad debe entonces escapar de los fenómenos, en el sentido de que ella misma no debe ser un fenómeno. Esto nos reconduce desde otro punto de vista al problema cosmológico de la libertad. La única libertad posible sería una libertad *nouménica*. Pero aún es preciso que la distinción entre fenómeno y noumeno sea válida. Si los fenómenos son cosas en sí la libertad está condenada. Pero la hipótesis de una identificación entre fenómeno y noumeno sólo es posible si se supone que el espacio y el tiempo sean formas de la existencia de las cosas en sí: «... si los fenómenos son cosas en sí no hay sitio para la libertad. La naturaleza es entonces la causa perfecta y en sí suficientemente determinante de cada acontecimiento, y la condición de cada uno está siempre contenida únicamente en la serie de los fenómenos que, al mismo tiempo que sus efectos, están necesariamente sometidos a las leyes de la naturaleza»³¹.

Pero la libertad es necesariamente independiente del tiempo, pues, no estando ya en mi poder el tiempo pasado toda acción cumplida por principios determinantes que no están en mi poder, debe ser necesaria.

Asimilar fenómeno a noumeno, es someter todos los acontecimientos al espacio y al tiempo, es prohibir toda posibilidad de existencia fuera del espacio y del tiempo, es impedir que yo mismo sea causa. ¿Puede entonces admitirse que la libertad sea nouménica, es decir, fuera del espacio y del tiempo? Kant lo afirma, hasta en su distinción entre *libertas phaenomenon* y *libertas noumenon*; por *libertas phaenomenon* entiende, no una libertad fenoménica, sino la libertad que posee la voluntad de actuar conforme a la ley, o contra la ley, es la «espontaneidad relativa»; por el contrario, la *libertas noumenon* es espontaneidad absoluta; es la libertad de escoger las máxi-

ma de nuestras acciones³². No hay allí sino dos aspectos de una misma libertad la cual es la propiedad del hombre en tanto que él es noúmeno. La identidad es rigurosa entre libertad, espontaneidad y Bien: la libertad es el único Bien *inmediato*: ella es a la vez el primer fundamento de todo lo que comienza, y el soporte del Bien con el cual, a fin de cuentas, ella se confunde³³. Para que yo pueda actuar «bien», es preciso que yo sea la causa de mi acto, y para que yo pueda ser causa, tengo que estar dotado de la espontaneidad, de lo cual el fenómeno es incapaz, puesto que siempre tiene su causa fuera de él. La posibilidad de libertad termina, pues, por reducirse a la distinción entre causa inteligible y causa empírica; dado un fenómeno A tratemos de determinar la causa que la determina rigurosamente, es decir, necesaria y rigurosa para que A sea. Esta causa no puede ser más que una cosa en sí. En efecto, no olvidemos lo que hay que entender por «fenómenos»: Son «simples representaciones que se encadenan según leyes empíricas»³⁴. Otro fenómeno no puede ser la causa del fenómeno A, como una «cosa» puede ser la causa de otra «cosa»; si considero, para poder representarme el mundo sensible, un fenómeno como la causa de un otro, ese nexo de causalidad es el producto de mi entendimiento, pero no está en los fenómenos. Si hago abstracción del acto de vinculación del entendimiento, ya no hay nada en un fenómeno que pueda convertirlo en la causa de otro, por la simple razón de que ya no hay absolutamente fenómeno. Decir que B es la causa de A, que me hago a A inteligible vinculándola a B, pero entonces no hay que darle un sentido ontológico a la cópula *es*. Por consiguiente, de todos modos, es fuera del tejido de los fenómenos donde tengo que buscar su causa real: «Si los fenómenos no son para nosotros sino lo que son de hecho, a saber, no cosas en sí, sino simples representaciones que se encadenan según leyes empíricas, es preciso que tengan en sí mismos causas que no son fenómenos»³⁵. Pero, si ello es así, la libertad se hace posible. El fenómeno A podrá ser considerado desde dos puntos de vista: o bien como el efecto de un fenómeno B, o bien como el efecto de una causa inteligible, es decir, sea desde el punto de vista de la representación, sea desde el punto de vista de la realidad en sí. Pero es entonces concebible que el hombre pueda ser causa inteligible, ser noúmeno entre los noúmenos, y la libertad

noumenal no contiene ninguna imposibilidad. «El fenómeno puede, pues, ser considerado, en relación a su causa inteligible como libre, y al mismo tiempo, en relación a los fenómenos, como una consecuencia de esos fenómenos, según la necesidad de la naturaleza»³⁶.

El hombre puede, pues, ser libre porque él es definible por su *carácter inteligible*, aparte de su carácter empírico. Hay que hacer aquí dos observaciones de vocabulario. La noción de inteligible es tomada por Kant en un sentido muy particular. «Llamo *inteligible* lo que en un objeto de los sentidos no es él mismo fenómeno»³⁷. Pero esta definición negativa se completa por algunas explicaciones que la precisan: un poder productor de efectos será llamado inteligible cuando a la vez será causa de los efectos sin ser él mismo fenómeno como esos efectos. Inteligible no significa entonces solamente «distinto de sensible» sino también «susceptible de ser causa» y por consiguiente, podrá llamarse así a una cosa en sí que, en tanto que causa, será siempre una causa primera y absoluta. En cuanto a la noción de «carácter», ella se define «una ley de la causalidad (la de una causa eficiente) sin la cual no sería causa»³⁸. Por analogía con la noción psicológica de carácter, el sentido preciso aparece nítidamente: se atribuye al carácter de un individuo la escogencia de sus acciones, la manera como las ejecuta, asimismo, el carácter inteligible de un fenómeno será el modo determinado según el cual un objeto en sí producirá el fenómeno, como una causa produce su efecto, siendo el carácter empírico el modo determinado por el cual un fenómeno puede ser considerado como produciendo otro. En toda «cosa» podemos, pues, reconocer ese doble carácter: la causa creadora de la cosa será su carácter inteligible, la manera como la cosa se nos aparecerá será su carácter empírico. Pero, decíamos, el hombre es un noúmeno entre los noúmenos: cada acción suya será entonces un fenómeno no que posee un carácter inteligible en tanto que producto de un hombre libre, y un carácter empírico en tanto que ligado por un nexo necesario a una cadena indefinida de otros fenómenos.

Pero si debemos admitir la dualidad del ser humano, si hasta podemos precisar lo que, en él, no es fenómeno, considerándolo como una causa inteli-

gible, ahora tenemos que comprender por qué y cómo él es no obstante *un* ser. Entre su carácter inteligible y su carácter empírico, hay necesariamente una cierta relación: no podría admitirse una solución de continuidad entre espontaneidad y receptividad, y además una acción sólo es acción si se inscribe en el mundo sensible.

Para que yo pueda ser considerado como la causa de un fenómeno, es preciso sin duda que yo sea el autor determinante pero no determinado, pero es preciso también que haya un fenómeno. Yo no sería causa, incluso inteligible, si no produjera un efecto sensible; ¿Qué relación hay entonces entre el carácter sensible y el carácter inteligible? Kant sugirió una respuesta, pero fue muy avaro en explicaciones. Recojamos primero las pocas indicaciones que nos da a ese respecto. El objeto trascendental, dice, posee, además de la propiedad que tiene de aparecérsenos, una causalidad que no es fenómeno, «aunque, su efecto, sin embargo, se encuentra en el fenómeno»³⁹. En total, no hay allí más que la afirmación de la existencia de una relación entre lo inteligible y lo sensible. Precisa primero su naturaleza describiendo el carácter empírico como «la simple manifestación de lo inteligible»⁴⁰. Pero dos otros textos son sobre todo interesantes: «Este principio inteligible (de los fenómenos) no se refiere en modo alguno a las cuestiones empíricas, pero no concierne, en cierto modo, sino al pensamiento en el entendimiento puro, y aunque los efectos de ese pensamiento y de esta acción del entendimiento puro se encuentran en los fenómenos, éstos no deben menos poder ser explicados perfectamente por sus causas en el fenómeno según las leyes naturales ya que seguimos el carácter simplemente empírico como el principio supremo de explicación, y que ponemos enteramente, de lado como desconocido, el carácter inteligible que es la causa trascendental del primero, exceptuado en tanto que nos es indicado por el carácter empírico, como por su signo sensible»⁴¹. La relación entre el carácter empírico y el carácter inteligible sería, pues, una relación entre signo y cosa significada. Por último, el carácter empírico es definido de la manera más nítida como siendo el *esquema sensible* del carácter inteligible⁴². Tratemos de interpretar esa tesis, apoyándonos sobre el ejemplo de Kant mismo: un hombre introduce el desorden en la sociedad por una mentira voluntaria. El efecto,

desorden del acto, puede explicarse por su causa, la mentira; la mentira, a su vez si se la considera como un fenómeno, como el resultado de una tendencia, se explicará por una serie de otros fenómenos: considerar como «natural» a la mentira, una educación poco cuidada o inexistente, y probablemente varias circunstancias fortuitas que lo llevaron a mentir. Dadas toda esta serie de condiciones, la mentira no podía dejar de producirse, y el desorden deriva de ella inmediatamente. El carácter empírico explica, de cierto modo, el acto. Pero la actitud de la sociedad respecto del mentiroso es severa: lo juzga *responsable* del desorden, consecuencia de la mentira, le *imputa* ese desorden, lo cual equivale a considerarlo como su *causa primera*. Desde sí mismo, el mentiroso fue el iniciador de toda una serie de fenómenos que no se habría producido si no hubiera mentido. En la medida en que la sociedad lo reprueba, ella explica su acto por su carácter inteligible. El mismo desorden es, pues, considerado desde dos ángulos muy diferentes. Puede comprenderse sin dificultad como, en tanto que fenómeno sensible, él deriva de otros fenómenos sensibles. Pero en el juicio de imputación, ese fenómeno es considerado como la *imagen de la voluntad del agente*. Apoyándose sobre la existencia del fenómeno, puede inferirse de él cuáles han sido las intenciones, los motivos, el querer del agente, así como, desde cierto punto de vista, puede verse en el uni verso la imagen de la voluntad divina. Si nos colocamos en el interior de la conciencia del agente, si por hipótesis coincidimos con ella, un conjunto de fenómenos se nos va a aparecer, una representación de lo que resultaría del acto de mentir, una especie de universo inteligible limitado, que no tendría más existencia que lo inteligible, es decir, bajo forma de ideas, y no de realidades, de cosas.

Una vez proferida la mentira, sus efectos se inscriben en el mundo sensible, y, como efecto de ese acto, un universo sensible limitado *toma la forma del universo inteligible limitado*, así como el místico ve a Dios en la creatura. Un fenómeno puede, pues, ser visto como siendo el *signo* de su idea. Pero si un universo sensible es la imagen de un universo inteligible sólo en un sentido muy limitado podríamos ver en el primero el *efecto* del segundo. Ciertamente, el místico ve en la belleza de la naturaleza el efecto de la

creación divina, ¿pero ve cómo la causa ha producido su efecto?. Asimismo, yo atribuiría tal o cual modificación del mundo sensible a tal voluntad del agente, pero nunca sabré como el agente ha producido el efecto. Ni el agente lo sabrá. Entre un símbolo y la cosa simbolizada, entre el signo y la cosa significada, siempre se ve la relación de analogía, pero nunca se ve cómo la cosa simbolizada produce el símbolo. También se trata aquí, más precisamente, del *esquema*: él es inscripción de la idea en lo sensible. En este sentido, un fenómeno sensible puede ser la *imagen de la libertad humana* y la unidad de la persona será respetada, no obstante la distinción en ella de su sensibilidad y su razón.

El sentido de la doctrina kantiana comienza, pues, a revelarse. Decir que el hombre es libre significa que la realidad humana no se confunde con la realidad natural. El hombre es distinto de la naturaleza, él es más que ella. Para ser fiel al vocabulario de Kant, no digamos que la «naturaleza humana» se distingue de la «naturaleza sensible», pues Kant reserva el término de naturaleza al mundo de los fenómenos. Naturaleza y libertad, he allí la distinción que responde a receptividad-espontaneidad, y a sensibilidad - razón. Digamos, pues, más bien, que el ser del hombre se distingue del ser sensible. Aunque el hombre participa en la naturaleza por su receptividad, la trasciende por su autonomía.

Es por esta actividad autónoma que el hombre es causa en el universo. En este sentido, el hombre es *noúmeno*, y puede imponerse al mundo sensible. Pero, mediante esta definición del hombre, Kant no sólo quiere llamar la atención sobre el carácter inteligible, sobre el poder que el posee de desprenderse del determinismo fenoménico. Kant quiere mostrar también la ignorancia en la que el hombre se encuentra sobre su propia naturaleza. En efecto, ¿qué es un noúmeno? Un capítulo especial de la *Crítica de la Razón Pura* responde a esto: «... si admito cosas que sean simplemente objetos del entendimiento y que, sin embargo, pueden ser dados, como tales, a una intuición sin poder serlo, no obstante, a la intuición sensible (por consiguiente) *coram intuitu* (intellectali) habría que llamar *noúmenos* (inteligibilia) a estas cosas»⁴³. Quizás estos objetos son susceptibles de ser

dados a una intuición no sensible, de la que el hombre es incapaz, pero para él, no son más que conceptos vacíos. Sin embargo, es indispensable admitir su existencia, pues, cuando percibo un fenómeno, no lo considero, por supuesto, como un objeto en sí, sino que *lo refiero a un objeto en sí*, de otro modo, ¿cómo podría dar razón de su objetividad?. Entre la apariencia y el fenómeno, hay justamente esta diferencia, que una es puesta por mí como ilusoria, y la otra como real: «Todas nuestras representaciones son, de hecho, referidas a algún objeto (Objecte) por el entendimiento, y, como los fenómenos no son más que representaciones, el entendimiento los refiere a algo tomado como el objeto de la intuición sensible; pero este algo no es, bajo esta relación (en calidad de objeto de una intuición en general) sino el objeto (Objecte) trascendental»⁴⁴. Por lo demás, hay que admitir que el objeto cuya representación es el fenómeno, es algo en sí, e independiente de nuestra sensibilidad, si se quiere evitar un círculo perpetuo, no pudiendo el fenómeno ser nada por sí mismo. El fenómeno no es nada «en sí», él no es sino en relación a una «cosa en sí». Ahora bien, el objeto en sí al cual remite el fenómeno es el *objeto trascendental*, objeto al que no podría llamarse noúmeno sino en la medida en que se admitiera la posibilidad en aprehenderlo en una intuición. El objeto en sí debe ser la causa del fenómeno en el que él aparece⁴⁵. A ese respecto, el hombre puede ser causa libre, ya que todo fenómeno requiere de una causa objetiva: «pues como esos fenómenos, no siendo cosas en sí, deben tener por fundamento un objeto trascendental que los determina como simples representaciones, nada impide atribuir a ese objeto trascendental, aparte la propiedad que él posee de aparecérsenos, también una causalidad que no es fenómeno, aunque su efecto se encuentra sin embargo en el fenómeno»⁴⁶. Pero, el hombre «... es seguramente para sí mismo, por un lado, fenómeno, pero por el otro, desde el punto de vista de ciertas facultades, él es un objeto simplemente inteligible, ya que su acción no puede ser en absoluto atribuida a la sensibilidad receptividad de la sensibilidad»⁴⁷. Por tanto, pueden ser reconocidos dos aspectos de la noción de noúmeno; en un primer sentido, Kant ve en él el objeto en sí, causa del fenómeno, concebido como cognoscible por una intuición que el hombre no posee; en otro sentido, el noúmeno es la característica del hombre en tanto que causa primera. Para facilitar nuestra expo-

sición, utilicemos los términos noumeno-objeto y noumeno-sujeto. ¿Podemos identificarlos?. Ya Kant no pensó en distinguirlos o, más exactamente, su distinción no es más que implícita. Se identifican en que no solamente son causas, sino causas primeras. Sin embargo, se distinguen en que el noumeno-objeto es vigorosamente incognoscible; sólo puede decirse de él: «él existe», «él es causa de fenómeno»; del noumeno-sujeto, es decir de la libertad noumenal, puede decirse, «mi acción moral lo implica». Un estudio de la libertad necesita, pues, precisar esa noción de noumeno-sujeto.

El noumeno-sujeto, como el noumeno-objeto, es incognoscible. El hombre será así la fuente de sus acciones sin saber cómo de la fuente brota la acción. ¿Cómo es ello posible?. ¿Y cómo puede la acción brotar de mí sin que nunca pueda conocerme en tanto que agente? . El hombre es fuente de sus actos sólo cuando se determina por la forma de la razón. He allí el principio fundamental del que tenemos que partir. La actividad autónoma del hombre, es decir, la voluntad pura no determina la acción sino haciendo de la forma de la razón el principio de su acto. Aclaremos esta tesis precisando la teoría kantiana de la voluntad, tarea tanto más indispensable cuanto las indicaciones están repartidas a través de toda la obra de Kant. La voluntad se define: «... un poder o de producir objetos correspondientes a las representaciones, o de determinarse a sí mismo para realizar estos objetos (sea o no suficiente el poder físico)»⁴⁸. No habría que ver en las dos partes de esa definición dos casos posibles, dos sistemas diferentes de condiciones para que haya voluntad, sino más bien dos maneras de dar la misma definición: para poder producir objetos correspondientes a mis representaciones, hay que suponer, en efecto, que soy yo mismo la fuente del acto, que de mí emanan a la vez el conjunto de mis representaciones y la actividad que las «realiza», es decir, que de objetos simplemente concebidos hace objetos sensibles, reales, traduciéndolos en cierto modo en objetos, si mis acciones fueran siempre determinadas por un principio exterior a mí ¿cómo podría estar seguro de que mis representaciones se realizan? El determinismo natural podría producir en mí representaciones, podría constreñirme a la ejecución de ciertos actos, ¿pero de dónde vendría la coincidencia de las acciones con las representaciones, de dónde vendría que unos se me aparecen

como la realización de los otros?. Habría que admitir un azar bien misterioso. Por el contrario, si en mi libertad, me doy las representaciones, y luego me determino al acto, la coincidencia se hace completamente normal. Dicho de otro modo, para que me sea posible producir objetos que correspondan a mis representaciones, hay que admitir necesariamente que soy yo quien me determina a realizar estos objetos. Poco importa entonces que yo tenga el poder físico necesario para traducir las representaciones en objetos; si me es negado, ello no impedirá que la acción surja de mí. Pero, esta voluntad es un poder cuya naturaleza puede parecer bastante ambiguo, al menos en el hombre; es mucho más sencillo comprender la voluntad del animal o la voluntad divina. El *arbitrium brutum* es determinado *secundum rationes sensitivas*; el animal es rigurosamente determinado por sus instintos, y es sólo por una extensión abusiva de la voluntad que puede serle atribuida. Por el contrario, la voluntad divina se determina *secundum rationes intelectuales*; en ese sentido, Dios es libre, pero se determina. En cuanto a la voluntad humana, ella es libre, pero *indeterminada*⁴⁹. ¿Hay que atribuir entonces a Kant una adhesión a la tesis de la libertad de indiferencia? Así podría creerse ya que él utiliza el término «indeterminación» para describir la voluntad del hombre en lo que tiene de específica. Pero un texto, al menos, prohíbe esa interpretación: La libertad de la voluntad no puede ser definida por el poder de elegir actuar por o contra la ley (*libertas vel indifferentiae vel aequilibrii*)⁴⁹. Hay, pues que comprender de otro modo esa palabra «indeterminación». Coloquemos a la voluntad humana en relación a la de Dios y a la del animal. La voluntad del hombre nunca es determinada pasivamente como la del animal, si se prefiere, el hombre se distinga del animal en que tiene una voluntad. Si no fuera así, el hombre nunca tendría el poder de determinarse racionalmente. Pero, por otra parte, su voluntad nunca puede ser asimilada a la de Dios: por el hecho de que la buena voluntad se mezcla con las inclinaciones, es decir, a lo que, en el hombre, es sensibilidad, cuando ella se determina racionalmente, ella no lo podrá de una manera tan perfecta como la voluntad divina: las razones de su determinación son *incompletas*⁵¹. La voluntad humana es, pues, indeterminada respecto de lo sensible en tanto que ella puede determinarse racionalmente, e indeterminada respecto de la razón en tanto que necesariamen-

te mezclada a lo sensible. En cierto modo, ella está en un «entre dos». Ella «está como en la bifurcación de dos rutas»⁵². Por ese hecho, parece sumamente difícil precisar su naturaleza. ¿Es ella un poder independiente, capaz de ejecutar actos cuyo motivo le provee la razón, o cuyo móvil se lo procura la afectividad? ¿Es una palabra que sirve para designar, sin distinción, dos principios de acción, uno de los cuales se llamaría razón, y sensibilidad, el otro? Sin duda alguna, la voluntad puede ponerse al servicio de la facultad de desear; cada vez que un objeto del deseo aparece como la causa de mi acto, hay intervención de la voluntad: «*Todos los principios prácticos que suponen un objeto(materia) de la facultad de desear, como principio determinante de la voluntad, son empíricos y no pueden suministrar leyes prácticas*»⁵³. Ahora bien, «...*entiendo por materia de la facultad de desear un objeto cuya realidad es deseada. Si el deseo de ese objeto es anterior a la regla práctica y sí él es la condición por la cual hacemos un principio, digo... que ese principio es totalmente empírico*». El término «empírico» es aquí significativo. Aunque hay intervención de la voluntad, ésta no es dueña de sí misma, y el verdadero autor del acto, es en el fondo el deseo, ya que el acto es determinado por el objeto susceptible de darle satisfacción. Aunque la voluntad es capaz de ser, en ciertos casos, autónoma, ella aquí es como aspirada por el deseo. En el límite, ella se identificaría con él. Pero supongamos ahora que el acto sea ejecutado por el hombre, sin haber sido determinado por una inclinación: la voluntad será determinada entonces por la razón. Por lo demás, esto no le impedirá ser libre y, por tanto, autónoma, pues su independencia respecto de la facultad de desear, respecto de los fenómenos naturales ligados por causalidad «se llama libertad en el sentido más riguroso, es decir, en el sentido trascendental»⁵⁴.

Así, pues, la voluntad sólo adquiere autonomía a partir del momento en que sólo la razón la determina. No siendo ya el acto determinado por la materia del principio práctico deberá ser determinado por la forma, o no ser determinado en modo alguno: «*Salvo la materia, en la ley no hay nada más que la forma legislativa. Por tanto, la forma legislativa, en tanto que está contenida en la máxima, es lo único que puede suministrar un principio de determinación de la libre voluntad*»⁵⁵. Forma legislativa que, evidentemente-

te, es la de la razón. La voluntad, en este caso, se identifica con la razón práctica, o, por lo menos tiende a identificarse con ella; la identificación no representa más que un límite que sería alcanzado si el hombre dejara de ser sensibilidad para no ser más que razón. «*La realidad objetiva de una voluntad pura o lo que es lo mismo, de una razón pura práctica, es, en la ley moral dada a priori, como por un hecho*»⁵⁶. Por lo demás, basta vaciar la ley práctica de todo contenido empírico para llegar a la noción de voluntad pura: «*El concepto de voluntad pura saca su origen de las leyes prácticas puras, como la conciencia da un entendimiento puro de los principios teóricos puros*»⁵⁷. Así «la voluntad no es otra cosa que una razón pura práctica»⁵⁸. Entre estos dos límites la voluntad parece ser entonces un poder de actuar incapaz de determinarse a sí mismo, pero que recibe su determinación sea de la razón, sea de la facultad de desear. Ella existe entonces en el hombre sólo por el hecho de la dualidad de su naturaleza; un ser que fuera todo razón no tendría una voluntad, lo mismo que el ser que fuera todo instinto: «*...para un ser en el que la razón no es en modo alguno el único principio determinante de la voluntad, un imperativo, es decir, una regla que es designada por un «deber», que expresa la necesidad objetiva de la acción y que significa que si la razón determinara completamente a la voluntad, la acción se produciría infaliblemente según ese regla*»⁵⁹. Esto, evidentemente, supone que, como la inclinación, la razón es capaz de actuar inmediatamente sobre la voluntad. Ella no se interesa en absoluto por los procedimientos que emplea la voluntad para imponer al mundo sensible la legislación racional; los imperativos categóricos sólo determinan a la voluntad, que ella sea o no suficiente para el efecto. «*Las leyes deben determinar suficientemente a la voluntad en tanto que voluntad, aun antes que yo me pregunte si tengo el poder necesario para producir un efecto deseado, o qué hay que hacer para producirlo*»⁶⁰. Esta independencia respecto del mundo sensible es incluso lo que define a la «buena voluntad»: aun cuando, por un particular desfavor de la suerte o por la avara dotación de una, naturaleza madrastra, esta voluntad estuviera completamente desprovista de lograr sus designios; aun cuando en su mayor esfuerzo no lograra nada; aun cuando no quedara más que la buena voluntad «*... ella no brillaría menos por ello, así como una joya, por su propio brillo, como algo que*

posee en sí todo su valor⁶¹. En resumen, la buena voluntad es el resultado de la acción inmediata de la razón sobre la voluntad.

Pero la acción racional sobre el querer puede parecer misteriosa, sobre todo si se piensa en la fórmula de la ley fundamental de la razón práctica: el acto moral tiene lugar cuando el hombre se determina por la forma de la razón. ¿Cómo se puede ser determinado por la forma de la razón? Hay que penetrar aquí el pensamiento kantiano, demasiado envuelto sobre ese tema. Si nos referimos al contenido de conciencia del agente la acción aparece como determinada por motivos o por una elección entre motivos. ¿Pero no puede ser un motivo la traducción consciente de una modificación corporal, de un deseo? ¿No tiene un motivo el comerciante que vende baratos sus productos para atraer la clientela y aumentar su riqueza? ¿Y no es ese motivo el principio de su acto? Sin duda, el comerciante se determina entonces por un motivo, pero no por la forma de su razón. Si todos los agentes obedecieran a imperativos análogos, es decir, se determinarían por la *materia* del principio la anarquía en la conducta resultaría de ello, teniendo la voluntad de cada uno un objeto diferente del de los otros⁶². Pero, si en el principio de una de mis acciones elimino la materia, ¿qué quedará?. Hablando lógicamente, queda la forma; ¿pero qué significación puede tener esto a los ojos de mi conciencia? Si el comerciante no actúa en vista del beneficio, actuará en vista de otra cosa, pero el principio de su acto tendrá siempre un contenido. Pero, la forma del principio, como un motivo, nunca es dada, a la conciencia del agente; ella es más bien aquello por lo cual se da un motivo, es decir aquello por lo cual él se determina. La forma del principio determinante no parece, pues, poder ser *dada* a la conciencia del agente como un motivo; ella es más bien aquello *por lo cual* él se da un motivo, aquello por lo cual él se determina. Así, pues, la forma del principio determinante no parece poder ser *dada* a la conciencia del agente, así como tampoco la estructura y los movimientos de sus músculos no dados como meta al corredor en la pista. No será, pues, posible al agente determinarse por la forma de su razón sino con una condición: en cierto modo, debe proyectar ante él esta forma, para hacer de ella un motivo, gracias a una especie de desdoblamiento de la razón. De esta proyección, de este desdoblamiento, sólo es

capaz el ser racional: «...representarse la ley en sí misma, lo que ciertamente sólo tiene lugar en un ser racional, y hacer de esta representación, no del efecto esperado, el principio determinante de la voluntad, únicamente esto puede constituir ese bien tan excelente al cual calificamos de moral»⁶³. La voluntad es también «concebida como una facultad de determinarse a sí misma a actuar conforme a la representación de ciertas leyes»⁶⁴. Así se explica la fórmula misma del imperativo categórico. «Actúa de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre al mismo tiempo como principio de una legislación universal»⁶⁵.

Pues yo no podría saber cómo actuar normalmente si la forma de mi razón, principio de mi acto, no se ofreciera ella misma a sus propias consideraciones; tengo que «universalizar» la máxima de mi acción, para hacer resaltar mi conciencia la forma universal de mi ser racional, y determinarme por su intermedio. El agente moral no se conoce, pues, a sí mismo en tanto que agente, ya que él debe objetivarse para poder actuar conforme a su esencia.

Es, pues, absolutamente imposible comprender cómo la forma racional o lo que viene a ser lo mismo, la ley moral, puede por sí misma e inmediatamente, determinar la voluntad⁶⁶, es imposible saber por qué la ley moral produce un móvil, es decir, por qué hay un sentimiento moral. Debe haber uno, siendo el hombre un ser sensible así como intelectual. No puede atribuirse ningún móvil a la voluntad divina, puesto que el móvil resulta de la coexistencia en un ser de la razón y de la sensibilidad. ¿Cómo puede, pues, la ley moral imponerse a las inclinaciones, dada la heterogeneidad de su naturaleza? La dificultad es análoga: hace poco era necesario que la forma de la razón *fuera representada* para la conciencia del agente, quien, sin embargo, no tiene el poder de conocer su propia forma, siendo ésta aquello por lo cual él conoce y aquello por lo cual él actúa; la fórmula del imperativo categórico le permitía reconocerse en la experiencia, tener un criterio de cómo actuar en un caso dado, cualquiera que fuera, para obedecer a la ley moral; ahora hay que comprender cómo esta forma racional actúa sobre una materia sensible, la materia de las inclinaciones. Tampoco lo comprenderemos, nunca, pero tendremos el recurso de observar los efectos de esta

forma sobre esta materia: la ley moral no actúa primeramente sobre el ser sensible sino *negativamente*, oponiéndose a las inclinaciones. Aunque conozcamos nuestros estados afectivos *a posteriori*, es *a priori* que conocemos el efecto de la ley sobre ellos, pues la conciencia de la ley moral es *a priori*. Oponiéndose a la satisfacción natural de las inclinaciones, fuente de los sentimientos, le hace nacer necesariamente un sentimiento, y ese sentimiento será necesariamente penoso. Pero a este aspecto negativo responde un aspecto positivo, pues la ley misma es positiva en sí: por el hecho mismo de que ella debilita la inclinación, ella se convierte en objeto de *respeto*.

El respeto por la ley moral será entonces un sentimiento privilegiado, por ser el único sentimiento producido por un principio intelectual, el único, por tanto, que conocemos *a priori*. La ley moral determina en el sujeto un sentimiento, que se convierte así en un móvil, en vez de que el móvil sea anterior al acto y lo determine. Reconocer la ley moral, es tener conciencia de una actividad de la razón práctica según principios objetivos, actividad que no revela su efecto inmediatamente en acciones, simplemente porque lo impiden causas patológicas: por eso, el respeto por la ley moral es un efecto positivo, pero indirecto, de esta ley sobre el sentimiento. Desde el punto de vista *sentimiento* como desde el punto de vista *representación*, no podemos, pues, aprehender la forma de nuestra razón sino por la conciencia de sus efectos.

La actividad que define la esencia del hombre es incognoscible, pero es. El agente no puede aprehender de su propia conciencia sino el contenido, pero el contenido es aprehendido por la forma de la conciencia. Por eso comprendemos que la esencia misma del hombre se define por la *personalidad* y que la personalidad práctica se identifica con la personalidad lógica⁶⁷. En efecto, no se accede a la noción de personalidad lógica sino empujando al límite la abstracción por la que se eliminan una por una las impresiones que constituyen el contenido de la conciencia: queda entonces el sujeto de esas impresiones. Igualmente, si se elimina de un acto su materia, es decir, el contenido de las inclinaciones que conducen al agente moral al acto, queda

la forma del acto, el acto puro, poder que posee la razón no sólo de aislarse de lo sensible, sino de imponerle su legislación.

Si el agente pudiera aprehender de sí mismo esta actividad pura, tendría de su persona, es decir, de su libertad, un conocimiento nouménico. Pero sabemos por qué este conocimiento está prohibido. Para tener una noción un poco precisa de esta esencia de la persona, tenemos que analizar la *intención*, pues la persona no manifiesta su personalidad de una manera purificada, sino en la medida en que tiene la intención de actuar conforme a la ley moral, conforme a su propia naturaleza. Es por consiguiente comprensible que la teoría de la intención sea muy difícil de abordar: todo lo que contribuiría a explicarla e incluso a definirla sería poco seguro. Siendo expresión de la libertad, ella escapa a toda determinación positiva, y puede indicarse cuáles condiciones *no deben ser llenadas* para que haya intención propiamente dicha.

Supongamos primero que, observador de la acción ajena, la juzgo moral. ¿Podría saber cual fue la disposición interior del agente? No; sólo podría pronunciarme sobre la conformidad de su acto con la ley moral: pero ser conforme a la ley moral no significa ser moral. A mis ojos, el acto tiene apariencia de moralidad pero apariencia no se identifica necesariamente a moralidad. Si la acción fue ejecutada bajo el imperio de la coacción, el agente moral, no siendo ya agente sino de nombre, no será moral, aunque el acto sea exactamente el mismo que sí lo hubiera querido. El derecho se limita a reclamar de las acciones humanas esta conformidad aparente a la ley moral, sin preocuparse de la disposición interna del agente. Si la conformidad con la ley se interioriza, si la voluntad del agente se somete a esa ley por una especie de coacción interna que él se autoimpone, hay verdadera moralidad⁶⁸. La verdadera acción moral no es, pues, posible, sino en tanto que es cumplida por un agente digno de ese nombre, por un agente causa primera y único del acto. En cuanto una coacción se ejerce desde el exterior, se desvanece la moralidad de la acción. Por lo demás, sería contradictorio pretender comandar al agente moral para que tenga una intención; si tiene conciencia de hacerlo voluntariamente el mandamiento será com-

pletamente inútil; y si lo hace no por plena voluntad, sino por respeto a la ley, el mandamiento actuará de manera contraria a la intención ordenada⁶⁹.

La intención no puede surgir más que del sujeto actuante, más que de su espontaneidad. Toda la teoría kantiana de la libertad puede encontrar su centro de perspectiva en el análisis de la intención. No sólo la intención no tiene sentido sino por su propiedad de escapar de toda determinación externa, sino que también da cuenta de la incapacidad en que se encuentra el hombre de conocerse nouménicamente como actuante. Por ejemplo, supongamos que Dios, que la eternidad, estén incesantemente ante nosotros, que tengamos de ello un conocimiento intuitivo, como tenemos el del mundo sensible; cumpliríamos nuestro deber sin desmayo, evitaríamos transgredir la ley, aunque sólo fuera una vez. La acción humana se reduciría a un simple mecanismo, y podría preverse la conducta de un hombre a cada instante de su existencia, de una manera infalible; cada acción sería cumplida por temor de ser privado de las felicidades ofrecidas a nuestros ojos, o por la esperanza de disfrutarlas. La intención de actuar por deber ya no tendría ninguna significación. Por eso es necesario, para que haya intención verdaderamente moral, que tengamos del porvenir sólo una vista oscura e incierta⁷⁰. De otro modo, el acto perdería toda autonomía, y estaría determinado por una especie de coacción externa.

De ello resulta necesariamente un cambio de perspectiva en la concepción del Bien: el Bien ya no es una especie de meta colocada frente al agente moral, a cuya realización él aspira, y la cual determina al agente atrayéndolo en cierto modo hacia él; aún habría, en ese caso, determinación externa. El Bien ya no puede residir más que en la intención, así como ésta es la emanación más pura de la libertad: «Hay identidad entre 1° la libertad, 2° la espontaneidad libre, 3° el Bien. El entendimiento, por ejemplo, no sería más que un bien mediato, pues sirve de medio en vista del Bien. El bien inmediato sólo se encuentra en la libertad, que a la vez es el primer fundamento de todo lo que ocurre y el soporte del bien autónomo. ¿Pero cuál es entonces la naturaleza de esa intención, único soporte de moralidad? Ella no es forma pura de la razón, ya que puede oponerse a su legislación; siem-

pre puedo tener la intención de actuar contra la ley moral. Ella no es inclinación, ya que puede conformarse a esa ley. Para penetrar su naturaleza, hace falta, según nosotros, distinguir entre la meta y la idea de la meta. Para que mi acto sea moral, hace falta que antes de su ejecución e independientemente de ella, la idea que me hago de la meta del acto sea conforme con la ley moral, pero poco importa que yo pueda materialmente, alcanzar esa meta. Lo único que puede tenerse por bueno sin restricción es la buena voluntad⁷¹. Lo que la hace tal, no son sus obras o sus éxitos, ni su aptitud para alcanzar tal o cual meta, es solamente el querer ... ella es buena *en sí*, aun completamente desprovista del poder de lograr sus designios⁷². En y por esta buena voluntad se revela la verdadera naturaleza del hombre, ya que: «si la naturaleza hubiera encargado a la razón del bienestar, de la conservación, de la felicidad del ser viviente, ella habría errado su obra, pues el instinto lo logra mucho mejor»⁷³.

El verdadero destino de la razón es, pues, producir una *buena voluntad*, no como medio, sino *buena en sí misma*. La verdadera naturaleza de la intención, es la de ser una especie de poder que posee el hombre de darse una meta que es la expresión de su esencia de hombre y por consiguiente de proyectarse frente a sí mismo un fin que no viene sino de él. Por eso se comprende que la actividad pura se capta en la intención, en la medida en que la actividad pura puede ser captada. La intención contiene una especie de contradicción: ella se da un objeto, ella provee un motivo a la acción, motivo que será el principio del acto, pero como ese motivo emana de la actividad del agente, es difícil saber cuál es la causa del acto ejecutado ¿lo es el motivo?, ¿lo es el agente? Ambas repuestas son verdaderas. El agente es la causa del acto, pero no puede serlo sino pasando por el intermediario de un motivo que será la proyección de su actividad original.

De allí resulta el concepto de un «objeto de la razón práctica»; el objeto es considerado por mí como un «bien»; por eso se comprende que se haya visto tan frecuentemente en el Bien el principio de la acción. Pero si el objeto es la emanación de mi naturaleza de agente, el Bien será inherente al agente, no al objeto. Por lo demás, como no puedo actuar de otro modo que

dándome un objeto, llamaré Bien Soberano al concepto de un objeto de la voluntad que será la imagen adecuada de mi naturaleza racional de hombre libre. Mas el hombre, no siendo razón pura, el Soberano Bien no es más que un límite; la existencia en mí de una sensibilidad no impide, por lo menos en el curso de mi vida terrestre, realizar el Bien Soberano: *«La realización del Bien Soberano en el mundo es el objeto necesario de una voluntad que puede ser determinada por la ley moral. Pero en esta voluntad la conformidad completa de las intenciones con la ley moral es la condición suprema del Bien Soberano. Ella debe ser posible lo mismo que su objeto, ya que está contenida en la orden misma de realizar este último. Más la conformidad perfecta de la voluntad con la ley moral es la santidad, una perfección de la que no es capaz, en ningún momento de su existencia, ningún ser racional del mundo sensible»*⁷⁴. La santidad es así la definición de la actividad práctica de un hombre que no sería más que razón. Las condiciones de la vida humana lo constriñen a no poder llegar a la santidad sino por un «progreso que va a lo infinito», que va hacia la perfecta conformidad de la voluntad con la ley moral. La inmortalidad del alma es, en este sentido, «el postulado de la razón práctica, la persistencia indefinida de la persona del ser racional del hombre, es lo único que permite ese progreso indefinido. En otros términos, el hombre es la causa libre de un mundo ideal; de ese mundo él es el creador, y su creación no encuentra ningún obstáculo; el Bien Soberano le es inmanente, siendo el Bien para la voluntad lo que lo agradable es para la impresión⁷⁵, y por la pureza de sus intenciones él construye, por medio de la proyección de ese bien en un objeto, un mundo que lo refleja adecuadamente. El Bien Soberano es el objeto de una razón pura práctica, es decir, de la voluntad pura, pero no es su principio determinante; sólo la ley moral determina a la razón a hacer de ello un objeto⁷⁶. Y el concepto de la razón práctica, es la representación de un objeto como de un efecto posible por la libertad⁷⁷. Así se nos aparece la libertad como siendo un poder creador, siendo el bien por libertad el único bien verdadero, el bien originario⁷⁸. Pero el hombre sólo es el creador libre del mundo ideal, proyección de sus intenciones.

Pero el hombre también ejerce su causalidad libre sobre el mundo sensible actual. Se podía preverlo: si la libertad no permitiera más que la creación de un ideal, equivaldría a decir que ella sería vana. No puede haber causalidad libre más que a condición de una eficacia de esa causa, es decir, de una modificación del mundo sensible, resultado del poder del agente. Cuando Kant insiste sobre el poder creador de la libertad, entiende con ello hacer del hombre una causa de acontecimientos. La libertad es un poder en cuanto a que a su aspecto negativo, la cual reside en la independencia de la razón respecto del mundo sensible, responde un aspecto positivo la eficacia sobre ese mundo. Ella es creadora en la medida en que una serie absolutamente nueva de fenómenos encadenados los unos a los otros por la causalidad natural se producirá a partir de un primer comienzo cuya iniciadora habrá sido ella. Por lo demás, el hombre tiene conciencia de esta eficacia; en la conciencia misma del deber él experimenta su poder causal sobre lo sensible; por la conciencia de la ley moral: «la voluntad de un ser racional, que, en tanto que perteneciente al mundo sensible, se reconoce, como las otras causas eficientes, sometidos necesariamente a las leyes de la causalidad, tiene, sin embargo, también en práctica, por un lado, es decir, en tanto que ser en sí, conciencia de su existencia como pudiendo ser determinado en un orden inteligible de las cosas, no, a decir verdad, por una intuición particular de sí misma, sino en virtud de ciertas leyes dinámicas que pueden determinar su causalidad en el mundo sensible»⁷⁹. Pero esta causalidad sobre lo sensible puede parecer difícilmente concebible; se admitirá que hay una causalidad natural en el mundo sensible, y, en el mundo inteligible, una causalidad libre ¿Pero cómo podría una causalidad libre determinar un efecto natural? La mejor prueba de que hay allí una dificultad considerable, es la necesidad de recurrir a Dios para asegurar el acuerdo entre el mundo ideal concebido por la razón pura del hombre y el mundo sensible, acuerdo implicado por la noción misma de Bien Soberano. Una vida perfectamente virtuosa y perfectamente dichosa a la vez sería una vida perfectamente buena. Hay que vincular virtud con felicidad para tener ese Bien Soberano, el cual es la finalidad de toda actividad humana. Más no puedo, a semejanza de los estoicos y los epicúreos concebir como analítico ese vínculo: los estoicos, por la práctica de la virtud, pretendían alcanzar la

dicha; los epicúreos hacían de la búsqueda de la felicidad la virtud misma: ambos estaban en el error, pues el vínculo de la felicidad, con la virtud es sintético. En efecto, ¿qué es la virtud sino una intención conforme a la ley, por respeto a la ley?⁸⁰. ¿Qué es la felicidad sino «la conciencia que posee un ser racional del agrado de la vida que acompaña ininterrumpidamente toda su existencia?»⁸¹. Para lograr la felicidad, es preciso que todo me ocurra según mis deseos y según mi voluntad: es preciso, por consiguiente, que la naturaleza quiera conformarse al fin que persigo. Pero la legislación moral es completamente independiente de la legislación natural; el ser racional no es causa de la naturaleza: por eso es incapaz de proporcionar la felicidad a la moralidad de la intención. Sin embargo, para darle un sentido a la búsqueda del Bien Soberano, el agente moral debe postular la existencia de una causa capaz de conformar la naturaleza a la moralidad de los agentes morales, es decir, de Dios. El ajuste de la legislación natural a la legislación moral debe hacer posible no sólo el acuerdo de la naturaleza con la voluntad de los seres racionales, sino también el acuerdo de la naturaleza con la representación de la ley a la cual éstas convierten en su principio determinante y por eso hay que postular un ser supremo que sea a la vez entendimiento y voluntad, que sea causa de la naturaleza por una causalidad conforme a la intención moral⁸². La distinción entre legislación natural y legislación moral desaparece, pues, en Dios, no debe ser mantenida sino en el nivel del hombre.

Pero si entonces tenemos en cuenta la distinción para interpretar la acción humana sobre lo sensible, la dificultad subsiste, Dios puede ser el autor de las dos legislaciones, pero el hombre no es legislador más que moralmente, mas él es también un ser natural: está sometido a la segunda legislación. El fenómeno que resulta de la acción podrá, pues, ser considerado desde dos ángulos, en tanto que fenómeno, y en tanto que producto de la acción; estará así sometido a las dos legislaciones a la vez. Por eso, las acciones tienen lugar conforme a las categorías del entendimiento, las cuales someten la diversidad de los deseos a la unidad de la conciencia de una razón práctica. Pero, contrariamente a las categorías del conocimiento, ellas mismas producen la realidad de aquello a lo cual se refieren⁸³. No es asombroso que

sea así: el concepto de causalidad es aquello por lo cual yo me constituyo un universo de fenómenos con el dato sensible, pero no hace de un fenómeno la causa de otro, en el sentido en que una cosa puede ser llamada la causa de otro; por el contrario, mi razón, en la acción, es la causa determinante del fenómeno: ella la produce: Bien y Mal son modos de una categoría única, la de causalidad⁸⁴. Por consiguiente, en el dominio moral, la razón práctica es la que le da realidad objetiva a la causalidad. ¿Pero cómo lo hace? ¿Cómo puede la razón práctica producir un fenómeno? La ley moral es simplemente la forma de un acto, ¿Cómo puede la simple forma de un acto imponerse a lo sensible y determinar un fenómeno? A esta cuestión es imposible dar la menor respuesta. Pero no obstante hay que admitir esa causalidad, pues la experiencia nos impone su empleo: un acto considerado como moral es a la vez un fenómeno, y el producto de una razón autónoma. Hay, pues, que admitir que, aunque puramente formal, la ley moral adquiere la eficacia de un móvil: es por medio del móvil que la razón se inscribe en el fenómeno: hay una causalidad formal actuante, independiente de la causalidad natural; es el producto puro de la persona: nosotros mismos determinamos el acto⁸⁵.

La ley moral no puede, pues, tener un sentido más que sometiendo la naturaleza sensible a la forma que le es propia, es decir, a la naturaleza suprasensible; pero, no siendo el hombre desde este punto de vista comparable a Dios, no es dueño de la naturaleza sensible: no puede cambiar nada de las leyes del mecanismo y el fenómeno, cuya causa soy, deberá ser vinculado a una serie de otros fenómenos por un nexo natural. Queda una sola hipótesis que permite considerar al fenómeno a la vez como un producto natural y como el producto de mí actividad. Concibamos la relación entre el mundo inteligible y el sensible como una relación de modelo a copia: «... La ley de esta autonomía es la ley moral, la cual es así la ley fundamental de una naturaleza supra sensible y de un mundo del entendimiento puro, cuya copia debe existir en el mundo sensible, pero, sin embargo, sin perjuicio a las leyes de ese mundo. Podría llamarse arquetipo (*natura archetypa*) al primer mundo, el que conocemos simplemente en la razón; y el otro ectipo (*natura ectypa*), porque contiene el efecto posible de la idea del

primero, como principio determinante de la voluntad»⁸⁶ ¿Pero cuál podrá ser el vínculo que une a los dos términos de esa relación? He allí una cuestión a la que siempre será imposible responder. Hay una relación entre arquetipo y ectipo, ¿pero cómo produce el uno al otro? Cuestión insoluble, según parece.

Y sin embargo, Kant esboza una solución cruzada, por lo demás, de dificultades. Este problema de la relación entre lo inteligible y lo sensible encuentra, si no su solución, al menos su camino hacia una solución, en una curiosa teoría del esquematismo de la razón práctica. Muy pocos son los textos capaces de aclararnos: algunas páginas, bastantes difíciles por lo demás, de la *Crítica de la razón práctica*⁸⁷ y un fragmento de las *Löse Blaetter*⁸⁸. Pero la importancia de las ideas que se emiten en ellas está fuera de proporción con el número de textos: aunque raros, proyectan una tal claridad sobre la significación de la moral kantiana que es imposible no ver en ello una doctrina maestra del filósofo. La insuficiencia de los desarrollos se explicaría entonces por el hecho de que Kant más habría «presentido» la riqueza de esta teoría del esquematismo que lo habría percibido claramente. Ya hemos constatado algo semejante, en cuanto al papel del esquematismo del entendimiento: no es sino más curioso volver a encontrar ese esquematismo en el trasfondo de la moral, como estaba en el trasfondo de la teoría del conocimiento.

Es bajo el título de *Típica del juicio Puro Práctico* que Kant estudia el esquematismo de la razón práctica. Sitúa el problema en el plano de la práctica inmediata; se coloca en cierto modo en el lugar del agente moral, con la intención de actuar bien, y deseoso de marcar en la realidad sensible la huella de su intención. ¿Cómo podrá ubicarse el agente moral, en una situación concreta dada, para traducir su intención en fenómenos sensibles? Ciertamente, el problema se plantea, ya que la razón determina *a priori* la voluntad, independientemente del mundo sensible, por consiguiente, antes de toda encarnación del querer en la naturaleza sensible. Para que yo pueda encarnar mi intención moral en la acción real, me hace falta una comunicación, un concurso del mundo inteligible, producto de mi razón,

con el mundo sensible donde mi acto debe tener lugar. Pero, parece imposible encontrar ese nexo ya que la ley a la que obedezco es una ley de la libertad, por tanto, una ley inteligible, y puesto que entre lo inteligible y lo sensible hay heterogeneidad absoluta.

El mismo problema se le planteaba a la razón teórica; pero ella estaba mejor repartida, pues sus juicios versaban sobre objetos dados en la intuición; la imaginación se encargaba de formar los esquemas, es decir, la metamorfosis del concepto puro en la intuición correspondiente; cuando decía, por ejemplo, «este plato es circular» mi juicio actual partía de una intuición empírica determinada en un instante del tiempo y en un punto del espacio, y lo integraba en esa ley del entendimiento llamada concepto de círculo; el tránsito de lo universal-abstracto a lo particular-concreto se hacía posible por la homogeneidad entre la representación empírica de «plato» y la representación pura de «círculo», siendo tanto la una como la otra del producto de la imaginación pura que, solamente en el primer caso, se llenaba de la materia de las impresiones sensibles. Pero, desde el punto de vista de la razón práctica, la dificultad es más amenazadora, pues entre el «bien moral» que concibo por el imperativo categórico, y la acción viviente que debo ejecutar en tal momento determinado, no hay ninguna homogeneidad; ninguna intuición corresponde al concepto de «bien moral». Por lo demás, no es asombroso, ya que la razón práctica crea un objeto, mientras que la razón teórica aprehende un objeto preexistente. Pero, el juicio teórico puede, no obstante, reconocerse en la experiencia, y encarnar en lo sensible la ley moral, pues mi acción será fenómeno sensible, estará sometida a la causalidad natural. Mi razón podrá concebir ese fenómeno por el esquema de la causalidad natural o, como lo dice Kant, por el esquema de un caso que se presente según leyes: así se esquematiza el concepto del entendimiento que tiene por función vincular los datos de la intuición; por el contrario, la ley moral es totalmente independiente de la intuición: por eso, la ley misma, es decir, la razón, es la que debe esquematizarse, y no el entendimiento. Hay, pues, un esquematismo de la razón como hay un esquematismo del entendimiento.

Busquemos su significación no sin notar de paso la vacilación de Kant sobre el empleo del término «esquema» en el caso presente. Parece que solamente el paralelismo de su análisis de la razón práctica con la razón teórica le haya sugerido el empleo del término. Como quiera que sea, la esquematización de la razón práctica parece difícil: la razón es pura espontaneidad, y hay heterogeneidad entre espontaneidad de la razón y receptividad de la naturaleza ¿Cómo podría ella «hacerse naturaleza» a semejanza del entendimiento? Cualesquiera que sean las circunstancias en que se situará mi acción, la ley moral a la que obedeceré será siempre y donde quiera la misma; ella permanece inmutable en el cambio perpetuo de las condiciones de la acción. Pero siempre vivo en un sistema determinado de condiciones; ese sistema es provisorio, pero siempre estaré en el seno del cambio. ¿Cómo, en una situación determinada, voy a inscribir la ley moral? Solo es posible un medio: transformaré mentalmente la ley moral en ley natural; me imaginaré en un mundo sensible tal que la causalidad natural produciría lo que producirá mi acción emanada de la ley moral. En la incapacidad en que me encuentro de dar de la ley moral una imagen sensible, transformo a esta ley en ley del mundo lo cual es posible en cuanto a la forma de la razón, ya que evidentemente razón teórica y razón práctica son una y la misma razón y que, por tanto, su forma es la misma. La ley natural es pues, el tipo de una ley de la libertad. Hace poco nos hacía falta un vínculo entre el mundo inteligible y el mundo sensible: ahora lo tenemos. Hay analogía entre esos dos mundos en que tanto el uno como el otro son los productos de una misma Razón. El hombre se permite, pues, realizar, en imaginación, lo que únicamente Dios sería capaz de realizar para lo bueno, así como lo mostró el estudio de las relaciones de la virtud y la felicidad. Dios es causa de la naturaleza y de la libertad: Crea al mundo sensible conforme al mundo inteligible. Siendo el hombre sólo causa libre, incapaz de crear una naturaleza que no le obedezca más que a él, se imagina una naturaleza más obediente, de ese modo, se da los medios necesarios para la acción eficaz.

Más explícito es el fragmento número 5612⁸⁹, del cual vamos a dar un análisis. Es más preciso que la *Crítica de la razón práctica* respecto del sentido de la palabra esquematismo. El que haya acciones libres lo explicamos

por las leyes de la naturaleza humana; siendo el hombre un ser racional, se llamará libre la acción determinada únicamente por la razón. Pero ello no nos permite conocer el modo de determinación de sus acciones, pues ello sería contradictorio con la libertad que le atribuimos. Si de una de cualquiera de sus acciones pudiera decir: dado tal conjunto de condiciones la acción se producirá necesariamente, el hombre ya no sería libre. Por el contrario, sólo califico como libre una acción cuyo agente habría podido, según pienso, abstenerse. Pero, en la acción libre, la razón interviene de dos maneras: ella concibe el acto que hay que ejecutar y también lo ejecuta. Mas esta segunda función plantea un problema, pues hay que suponer que la razón pueda actuar como causa natural, aunque seamos incapaces de ver cómo.

Hay que admitir un poder de la razón de actuar sobre los fenómenos. ¿Pero en virtud de cuál principio se va a admitirlo, ya que, precisamente, no concebimos el nexo de los fenómenos sino como característico del mundo sensible? La razón está fuera del tejido de los fenómenos, y sólo juzgamos sus actos en relación al mundo inteligible al cual pertenece, sin tener en cuenta su eficacia sobre el mundo sensible. La única respuesta posible es negativa: hay un acuerdo de la razón con los fenómenos, pero ese acuerdo no puede ser comprendido en modo alguno, ya que no puede ser reconocida ninguna homogeneidad a los heterogéneos. El único medio posible de vincular estos heterogéneos se expresa en esta proposición: «Las acciones que ejecuta el hombre en el seno del mundo sensible son puros esquemas de las acciones inteligibles» ¿Cuál es el sentido de esa proposición? Una observación de vocabulario va a permitir aclararlo: es lícito asimilar «esquema» a «fenómeno», significando la palabra fenómeno «esquema». ¿Qué otra cosa podría decir esto, sino que el fenómeno, determinado por otros fenómenos, es también como la imagen de mi acto inteligible, que soy creador del fenómeno, aunque éste esté encadenado a todos los otros? Como quiera que sea se imponen dos observaciones. Ante todo, se comprende cómo el fenómeno puede ser el producto de dos determinaciones: una determinación natural y una determinación inteligible. Tratemos de explicitar el pensamiento kantiano en un ejemplo muy sensible. Un hombre pasa frente a un pobre, se detiene un instante, y le da una moneda, el gesto de su mano, en tanto que

fenómeno, puede ser considerado como determinado por la estructura de sus músculos, el estado de las células de éstos; el estado de las células por su nutrición; su nutrición por la naturaleza de los productos de su país, etc.; se remontaría así indefinidamente la serie de las causas, y se puede suponer que un entendimiento que conozca una de ellas podría, volviendo a descender la serie, deducir *a priori* el gesto del hombre.

Pero, por el contrario, considero ese gesto como el producto de una libre determinación; veo en él el efecto sensible de una causa racional. ¿De qué modo, se dirá, es posible esta causalidad ya que no conozco su modo de actividad? Y, sobre todo, ¿cómo no tendría el hombre más que una simple ilusión, creyéndose la causa de ese acto, puesto que ese acto era previsible? Se olvida que el gesto del hombre no era más que el punto de partida de un razonamiento que remonta de causa en causa; se olvida que, si ese fenómeno no me hubiese sido dado antes, yo habría sido incapaz de encontrar sus causas naturales, incapaz, partiendo de ellas, de deducir el fenómeno de ellas; o, más exactamente, habría partido de otro fenómeno, y por consiguiente, le habría encontrado otra serie de causas; si por ejemplo, el hombre, en vez de tender su moneda, hubiera continuado su camino sin detenerse, yo todavía habría podido encontrar una serie de causas naturales. Nada se opone, por consiguiente, a que la verdadera causa del fenómeno sea el hombre mismo; razonamiento que sería inaceptable si el fenómeno fuera considerado como cosa en sí, pues esto equivaldría a decir que él no podría ser otro diferente a como él es, que no puede haber más que una serie de causas, porque no puede haber más que un fenómeno y no otro. No hay, pues, ilusión de causalidad en el agente moral, sino una causalidad que puede ser real. No obstante, el resultado de este análisis es solamente negativo: puede haber una causa libre. Por esto se debe, en segundo lugar, notar que la naturaleza propia de la relación entre la causa inteligible y el efecto sensible, como lo hemos visto, es una relación de modelo a imagen; el agente moral no sabe cómo él pueda ser causa productora, pero tiene conciencia de actuar como si él fuera causa, y ve en el fenómeno resultante la imagen de su intención. Tendremos que buscar más lejos el sentido de esta analogía entre lo sensible y lo inteligible. Lo que queremos constatar princi-

palmente aquí, es la diferencia que separa el agente moral que es el hombre, de ese agente que sería Dios. En tanto que Dios es un creador consciente de su creación en los dos sentidos de la palabra: resultado del acto de crear y operación mediante el cual el objeto es creado el hombre sólo es consciente de su querer-crear, y del resultado de esa creación el tránsito del uno al otro se le escapa completamente. Pero esta insuficiencia de su naturaleza le permite el *mérito*; el hombre se encuentra en la situación de «tener que actuar moralmente». Evidentemente, no podría decirse lo mismo de Dios.

Así, para Kant, el hombre está provisto de una actividad creadora propia, como si él fuera, en su universo limitado, un dios. Pero, podría decirse, él no es libre sino en la medida en que él no conoce y porque no conoce. En ese sentido es un Demiurgo pero un Demiurgo que ignora el proceso de acción de su poder creador.

Quizás puede repochársele a Kant el haber eludido el problema de la relación entre lo inteligible y lo sensible, el haber puesto en punto de interrogación a modo de solución. Todos los argumentos esenciales de su teoría de la libertad se encadenan con un rigor perfecto: en cuanto llega al estudio de la inscripción de la acción humana en el mundo sensible, su respuesta es simplemente: hay allí un misterio para el hombre. Sin embargo, no creamos en un «escurrir el bulto». Es preciso que haya un misterio, de otro modo la libertad humana perdería toda significación. Algunos textos esparcidos de las *Löse Blätter* y sobre todo del *Opus postumum* nos van a presentar ahora la importancia según él, de ese misterio. Despejaremos, cada vez más imperiosamente, la impresión de ver surgir una filosofía de las relaciones entre lo inteligible y lo sensible, latente en la *Crítica* y en los *Fundamentos*, pero tomando el primer puesto.

En un sentido, es inexacto afirmar que ignoramos todo del nexo que une el mundo inteligible, expresión de la legislación moral, con el mundo sensible, expresión de la legislación natural. Están unidos por una relación de analogía. Desde luego, la utilización de esta noción implica una confesión de impotencia; pero también implica una constatación positiva: una forma

de conciencia de la imposibilidad en que estamos de conocer el modo de creación de lo sensible por lo inteligible. Kant parece haber sentido todo el partido que puede sacarse de esta noción Hay, dice, entre mundo sensible y mundo inteligible una analogía: el segundo constituye un sistema de principios que son leyes morales, así como el mundo sensible está sometido a un sistema de leyes físicas. El primero se denomina libertad; el segundo, naturaleza: «El principio de la unidad bajo leyes funda un *analogon* con lo que llamaremos naturaleza, y también una fuente interna de felicidad que la naturaleza no puede darnos y cuyos autores somos nosotros mismos. Estamos ligados así en un mundo del entendimiento, según leyes que son morales... La unidad del mundo inteligible según principios prácticos, como del mundo sensible según leyes físicas»⁹⁰. La atracción newtoniana en el espacio vacío es comparada con la libertad humana: son, dice Kant, conceptos análogos⁹¹, siendo el primero la ley fundamental del universo físico, el segundo, la del universo moral. Pero la significación profunda de esta relación de analogía aparece mejor aún en un texto, sin embargo, bien anterior al *Opus postumum* ya que parece ser de 1761 o 1770, aproximadamente.

No se puede, se dice allí, adquirir por la experiencia ninguna idea de la virtud, no pudiendo la experiencia dar ninguna ley, sino sólo ejemplos, es decir, ilustraciones de una ley: prueba que la ley existe. Apliquemos esta observación a la moralidad humana: si el hombre es capaz de moralidad, la moralidad humana es ciertamente imperfecta respecto de la moralidad divina, que reposa sobre Ideas, es decir sobre conocimientos *a priori* por los cuales los objetos son posibles, siendo la Idea, sin embargo, completamente independiente de lo sensible. El hombre, en tanto que ser racional y sensible a la vez, es capaz de una moralidad que no es más que la *imagen* de la moralidad divina. Así, la Idea de una casa no se confunde con el plano que hace de ella el arquitecto: ella no puede ser más que el entendimiento pues ella contiene la totalidad de todos los fines posibles del objeto; el plano no es más que un *esbozo sensible*, conforme a la Idea, sin duda, pero sensible y no intelectual. Entre Dios y el hombre, hay la misma relación que entre la Idea de la casa y su plano: «La Idea es el conocimiento *a priori* por el cual el objeto es posible... Ella contiene la mayor perfección en un fin (*Absicht*)

determinado... Lo sensible es solamente la imagen, por ejemplo, en la casa la idea contiene todos los fines. El esbozo (Abriss) es solamente lo sensible que es conforme a la Idea. Toda moralidad reposa sobre ideas, y su imagen en el hombre es imperfecta»⁹². La relación entre mundo sensible y mundo inteligible se funda, por consiguiente, en la relación entre el hombre y Dios: la analogía entre lo sensible y lo inteligible responde a la analogía entre el hombre y Dios.

Por eso, el conocimiento que podemos tener de Dios debe ser descrito precisamente, si se quiere comprender adecuadamente la naturaleza humana. El *Opus postumum* nos informa, pero sólo por fragmentos; tratemos de encontrar el pensamiento kantiano vinculándolos entre sí. La analogía de la legislación natural y de la legislación por libertad encuentra evidentemente su razón última en Dios, en un Dios trascendente respecto de esas dos legislaciones cuyo autor es él. Cuando el hombre conozca a Dios, en la medida en que él puede conocerlo, él sabrá no tener que buscar la explicación de ese misterio que expresa la analogía. Pero la presencia en el hombre de la Idea de Dios es una prueba de la existencia de ese ser supremo: no en el sentido que el análisis de la idea revela la existencia necesaria de su objeto, como esperaba probarlo el argumento ontológico; sino que la idea de Dios es un *postulado* de la existencia de su objeto, pues hay identidad entre «pensar la idea de Dios» y «creer en Dios». Por consiguiente, en el seno mismo del imperativo categórico, experimentándolo como un dato de conciencia, donde se llega a aprehenderlo; la razón «moral-práctica» nos impone considerar a todos los deberes humanos como órdenes divinas. El concepto de Dios es el concepto de un sujeto que me obliga, a pesar de serme exterior. Y si podemos decir que hay un Dios, no es concibiendo un Dios-Alma del mundo, sino un Dios, principio personal de la razón humana. La *Crítica de la razón práctica* ya nos había invitado a ver en la existencia de Dios el postulado necesario de la acción moral. El *Opus postumum* permanece fiel a esa concepción, pero revela nuevos aspectos: al sentirme *obligado* por el imperativo categórico, me siento a la vez sometido a una legislación diferente de la naturaleza, y a una legislación racional que no he instituido, y que no puede entonces venir sino de un Ser racional superior a mí. No cabe

duda de que soy la única fuente de mi acto, si actúo moralmente, pero esto no significa que me haya dado a mí mismo el poder de ser una causa libre. Que yo sea, un ser racional es un hecho; pero yo no me he creado así. Entonces, para justificar el imperativo categórico Dios tiene que haber querido hacer de mí una causa libre. O bien se admitirá entonces la existencia de Dios, o bien este dato de conciencia que es la ley moral en mí perderá toda significación. Actuando moralmente, sé que soy la causa de mi acto, pero sé también no ser la causa del orden cuya ejecución se me ordena. El concepto de Dios es la idea que se hace un ser moral del ser moral más elevado, en tanto que él considera según el imperativo categórico todos sus deberes como órdenes emanadas de él. Hasta puede decirse: «Hay un Dios, pues hay un imperativo categórico». La proposición «hay un Dios», es un axioma de la razón pura práctica, que se pone así como principio de las acciones. Por lo demás, el imperativo categórico es muy inherente a mi razón; no presupone una substancia dando órdenes desde arriba, una substancia externa y superior a mí, sino que reside en mi razón. Por el imperativo categórico, tengo conciencia de deberes como de órdenes divinas; esta conciencia, es la *conciencia de la presencia de la divinidad en el hombre*. Se confirma así la impresión que se desprendía de los textos precedentes: la razón del hombre es a la vez el principio de su autonomía y el producto de la creación de un Dios trascendente.

Por allí entrevemos cómo puede el hombre pensar a Dios. En la idea de Dios pensamos tres caracteres: la idea del ser supremo (*Ens summum*), la idea de un ser de una inteligencia tal que no puede ser concebido ninguna inteligencia superior (*Summa Intelligentia*), es decir, de una *Persona*, por último la idea de una fuente primera de lo que es un fin incondicionado (*Summum Bonum*). Lo mismo que el hombre, Dios es una *Persona*; por consiguiente, al hombre, que se conoce como inteligencia, que sabe que existe, que persigue un fin a través de sus actos, le basta llevar hasta el límite cada uno de los aspectos de su ser, para hacerse una idea de Dios. En otros términos, el hombre conoce a Dios por *analogía*: «Vemos a Dios como en un espejo», dice un texto que desgraciadamente no se repite. El espíritu de esas páginas del *Opus postumum* dedicados al examen del problema de

Dios permite no obstante atribuir una gran importancia a esa breve frase. El espejo de Dios es, al parecer, el hombre mismo, que puede ser considerado como una *imagen* de Dios. Entre Dios y el hombre hay una relación de una Persona infinita con una persona finita; en tanto que persona, la segunda es la imagen de la primera, como el plano de una casa es la imagen de su idea.

Pero desarrollemos más aún esta analogía entre el ser humano y el ser divino, después de Kant. En primer lugar, hay analogía en cuanto a la *espontaneidad*: por el concepto de Dios pensamos un ser que posee la actividad máxima, independientemente de toda sensibilidad. El mundo es pura receptividad en tanto que Dios es espontaneidad absoluta. Analogía, también, en cuanto a la persona, decíamos, aunque haya que hacer aquí reservas, puede definirse como el concepto de una substancia proporcionada a sus fines, dotado de la conciencia de sí mismo, es decir, una persona. Pero se trata de una Persona todopoderosa, omnisciente, infinitamente buena. Las personas humanas pueden obligarse entre sí, en tanto que Dios puede obligar a los otros, pero no puede ser obligado por nadie. Hay varias *personas* humanas; no puede haber más que *un solo* Dios, pues si hubiera varios, tendrían derechos los unos sobre los otros. La persona, en general, es un ser que tiene deberes y derechos, y que está consciente de ello: Dios es la Persona que tiene derechos, pero no deberes.

Pero hay analogía aún cuando una misma esencia es expresada en dos «planos» de realidades diferentes. Analogía no es identidad. Si el hombre es la imagen de Dios, porque él es un ser racional, no olvidemos que también es un ser sensible, o, si se prefiere, que no es pura razón, sino razón mezclada de sensibilidad. Por ese hecho, puede definirse por una especie de doble participación: por su razón, participa en el ser de Dios; por su sensibilidad, en el ser del mundo. Pues todo lo que existe se reduce a la dualidad Dios-mundo. Así como no puede haber más que *un* Dios, no puede existir más que *un* mundo, ya que no puede haber más que *un* espacio y *un* tiempo. Y entre estas dos realidades que son el Mundo y Dios hay necesariamente un vínculo. ¿Qué puede ser ese vínculo? Ciertamente, no un vínculo analítico,

puesto que son heterogéneos en grado sumo, no se puede por consiguiente reunirlos en un sistema. Todos esos caracteres que sirven para definir la noción de Dios son excluidos de la del Mundo, e inversamente. Su vínculo no puede ser sino sintético: la filosofía trascendental tiene como misión descubrir su fundamento.

La heterogeneidad de Dios y del Mundo que se expresa por el carácter que tiene Dios de ser pura espontaneidad, y por el carácter correspondiente del Mundo, pura receptividad, requiere encontrar el carácter = X que posibilita la síntesis. ¿Cómo unir sintéticamente naturaleza y libertad? Aunque Kant no responde explícitamente a esta cuestión, puede inferirse de los textos una explicación plausible: la X, es el hombre mismo, es decir, el sujeto capaz de actuar obedeciendo al imperativo categórico. En efecto, Kant distingue tres principios: Dios, el Mundo y el sujeto que los vincula, permitiendo así su unidad sintética *a priori*. El sujeto inteligente funda, bajo un principio: *es allí donde está lo esencial de toda filosofía trascendental*. Dios es *Noúmeno*, el Mundo es *Fenómeno*, y hay mi conciencia de mi existencia en el mundo espacio-temporal, es decir, el yo en la causalidad de su autodeterminación.

Tener conciencia de sí como de una persona, como de un ser activo perteneciente al mundo de los fenómenos, es unir sintéticamente *a priori* a Dios y al Mundo. «Dios por encima de mí, el mundo fuera de mí, el espíritu humano en mí». Lo que me permite hacer ese vínculo posible, es mi doble naturaleza: soy para mí mismo no sólo receptividad, sino también un principio de autodeterminación sintética, por mi espontaneidad. Ahora, la analogía del hombre y de Dios puede ser mejor comprendida: así como hay en el hombre espontaneidad de la razón y receptividad de las impresiones, así mismo hay Dios y el Mundo: ¿no puede el Mundo ser concebido como siendo la receptividad de Dios, o, si se prefiere, Dios como siendo la espontaneidad que informa al mundo? Desde ese punto de vista, el hombre parece ser una especie de microcosmos en ese macrocosmos constituido por la pareja de Dios y el mundo.

No olvidemos, sin embargo, que la relación de Dios respecto del hombre es una relación entre lo infinito y lo finito. El hombre no es el amo de su receptividad; él queda sometido a las leyes de la naturaleza, y no puede ser más que simple fenómeno. Dios, por el contrario, es el creador del mundo; quiso a la Naturaleza, la quiso y la creó tal cual como él es.

El hombre, imagen de Dios, es una causa libre que inserta su acción en la Naturaleza. La ignorancia de las modalidades de su poder creador tiene un sentido: no siendo causa de la naturaleza no puede ser libre, y por ese hecho, igualarse a Dios, sino por la doble condición de escapar de la naturaleza y de imponerse a ella; y como quiera que su poder de causa libre sólo le proviene de Dios, debe ser o bien ignorante del modo de eficacia de ese poder, o bien ser Dios mismo. Sólo su ignorancia puede conferirle el mérito de la acción, y permitirle ser digno de esta denominación «imagen de Dios».

Traductor: Eduardo Vásquez

Referencias y notas

(Roger Daval)

¹ *F. M. M; 3ª secc; AK. 14, 455. Delbos 196-197*

² *C.R.P. Dial. Trasc; lib. II. Cap., secc. 9, §3, AK.III, 363, T.P. 454*

³ *Reflexionen, AK. XVI 1, N° 4336 (1769-1775) 509-510*

⁴ *Reflexionen, AK XVII, N° 4334 (1769-1775) 608-509*

⁵ *O.P. AK. XXI, 420*

⁶ O.P. AK. XXI, 421

⁷ C.R. Práct. Anal, cap. 1, §6, AK.V, 29-30. Picavet 48-49

⁸ C.R. Práct. Anal; cap. 1, §6, AK.V, 30. Picavet 49-50

⁹ C.R. Práct. Anal; cap. 1, §7, AK.V, 31. Picavet 51

¹⁰ C.R. Práct. Anal. Cap. 1, §8, AKV 42. Picavet 70

¹¹ Reflexionen, AK XVII, N° 4225 (1770-1775) 464

¹² F.M.M, 38 secc; A.K. IV, 457, Delbos 200

¹³ Reflexionen, AK. XVII, N° 4225 (1770-1775) 464

¹⁴ Reflexionen, AK. XIX, N° 6860 (1776- 1780) 183

¹⁵ Reflexionen, AK. XIX, N° 6860 (1776-1790) 183

¹⁶ Reflexionen, AK. XVII, N° 4334 (1770-1775) 508-509

¹⁷ C.R.P. Dial. Trasc. lib. II, cap. II, secc, 9, §3, AK. III, 363 T.P. 454-455

¹⁸ C.R.P. Dial. Trasc. Lib. II, cap. II, secc. 9, §3, AK. III, 363 T.P. 454-455

¹⁹ C.R.P, Dial. Trasc. Lib II, cap II, secc. 9, §3, AK III, 363 -F.P. 454 - 455

²⁰ C.R.P, cap. 1, 55, AK. V, 28. Picavet 46

²¹ Reflexionen, AK. XIX, N° 7197 (1780-1789)

²² Reflexionen, AK XVIII, N° 5049 (1776-1778) 72-71

²³ F.M.M; 39 secc- AK IV, 446. Delbos 179

-
- ²⁴ *F.M.M.; AK. IV, 446-447. Delbos -179-180*
- ²⁵ *F.M.M.; AK. IV, 447, Delbos, 181*
- ²⁶ *C.R.P. Anal; cap. III, AK. V, 80. Picavet 144*
- ²⁷ *F.M.M, 39 secc.. AK. IV, 454, Delbos 194*
- ²⁸ *C.R. Práct, Anal. Cap. I, §I, AK. V, 19-20. Picavet 28-29*
- ²⁹ *C.R.P. Dial. Fiase; lib. ti, secc. 9,53, AK. III, 365. T.P. 457*
- ³⁰ *O P AK XXI, 470*
- ³¹ *Reflexionen, AK XIX, N° 6598 (1778-1779) 103*
- ³² *C.R.P Dial. Trasc; lib. II cap. II secc. 9, §, III, AK, III, 365- T.P. 457*
- ³³ *C.R.P. loc. Cit, AK III, 365 T.P. 457*
- ³⁴ *C.R.P. loc. Cit, AK III, 365 T.P. 457*
- ³⁵ *C.R..P loc. Cit, AK III, 366 T.P. 457*
- ³⁶ *C.R..P loc. Cit, AK III, 366 T.P. 468*
- ³⁷ *C.R..P loc. Cit, AK III, 366 T.P. 458*
- ³⁸ *C.R..P loc. Cit, AK III, 368 T.P. 459*
- ³⁹ *C.R..P loc. Cit, AK III, 370 T.P. 462*
- ⁴⁰ *C.R..P loc. Cit, AK III, 374-375 T.P. 467-468*
- ⁴¹ *C.R..P Anal. pr, cap. III AK IV, 162-163 T.P. 259*
- ⁴² *C.R..P loc. Cit, AK IV, 163 T.P. 260-261*

⁴³ C.R..P Dial. Trasc. Lib. II, secc. 9, § III, AK. III, 364-365

⁴⁴ C.R..P loc. Cit, AK III, 366. T.P. 458

⁴⁵ C.R..P loc. Cit, AK III, 371. T.P. 463

⁴⁶ C.R.Práct. introd., AK. V, 15- Picavet 21

⁴⁷ Reflexionen, AK. XVII, N° 4226 (¿1770?) 465

⁴⁸ O.P. AK. XXI,470-471

⁴⁹ Reflexionen, AK. XVII, N° 4226 (¿1770?) 465

⁵⁰ F.M.M. 1ª secc. AK. IV, 400. Delbos 99

⁵¹ C.R.Práct. Anal., cap. I. § 2, AK. V, 21 Picavet 31

⁵² C.R.Práct., loc. cit., § 5, AK. V, 29, Picavet 46

⁵³ C.R.Práct., loc. cit., § 5, AK. V, 29, Picavet 48

⁵⁴ C.R.Práct., Anal., II, AK. V, 55, Picavet 48

⁵⁵ C.R.Práct. Anal., cap. I, § 6, AK. V, 30, Picavet 48

⁵⁶ F.M.C., 2ª secc., AK. IV, 412. Delbos 122

⁵⁷ C.R.Práct. Anal., cap. I, § 1, AK. V, 20 Picavet 28-29

⁵⁸ C.R.Práct. Anal., cap. I, § 1, AK. V, 20 Picavet 28-29

⁵⁹ F.M.M., 1ª secc. AK. IV 394, Delbos 89-90

⁶⁰ C.R.Práct. Anal., cap. I, § 4, AK. V, 28 Picavet 45

⁶¹ F.M.M 1ª secc. AK. IV, 401. Delbos 101-102

- ⁶² *F.M.M 2ª secc., AK. IV, 427. Delbos 148*
- ⁶³ *C.R.Práct. Anal., cap. I, § 7, AK. V, 30. Picavet 50*
- ⁶⁴ *C.R.Práct. Anal., cap. III, AK. V, 72-73 Picavet 129*
- ⁶⁵ *Reflexionen, AK. XVIII, N° 5049 (1776-1778) 72-73*
- ⁶⁶ *Reflexionen, AK. XVIII, N° 7261 (1776-1778) 297*
- ⁶⁷ *C.R.Práct., Dial., cap. III, AK. V, 63. Picavet 149*
- ⁶⁸ *C.R.Práct., Dial., cap. II, § IX, AK. V, 146. Picavet 266-267*
- ⁶⁹ *F.M.M., loc. cit. AK. IV, 393. Delbos 87*
- ⁷⁰ *F.M.M., loc. cit. AK. IV, 394. Delbos 90-91*
- ⁷¹ *F.M.M., loc. cit. AK. IV, 396. Delbos 93*
- ⁷² *F.M.M., loc. cit. AK. IV, 396. Delbos 93*
- ⁷³ *C.R.Práct., Dial., cap. II, § IV, AK. V. 122. Picavet 222*
- ⁷⁴ *Reflexionen, AK. XIX. N° 6589 (1764-1769) 97*
- ⁷⁵ *C.R.Práct. Dial., cap. I, AK. V, 109. Picavet 199*
- ⁷⁶ *C.R.Práct. Anal., cap. II, AK. V, 57. Picavet 100*
- ⁷⁷ *L.B. AK. XIX, N° 7196 (1780-1789) 270*
- ⁷⁸ *C.R.Práct., Anal, cap. I, § I, AK. V, 42 Picavet 70*
- ⁷⁹ *C.R.Práct. Dial., cap. II, § V, AK V, 128. Picavet 233*
- ⁸⁰ *C.R.Práct. Anal., cap. I, § 3, Ak V, 22. Picavet 33*

⁸¹ *C.R.Práct. Dial., cap II, § V, 124-126. Picavet 226-229*

⁸² *C.R.Práct. Anal., cap. II, AK. V, 65-66. Picavet 115-116*

⁸³ *C.R.Práct. Anal., loc. cit, AK. V, 65. Picavet 114*

⁸⁴ *Reflexionen, AK. XIX, N° 6860 (1776-1789) 183*

⁸⁵ *C.R.Práct. Anal., cap. I, § I, AK. V, 43. Picavet 72-73*

⁸⁶ *C.R.Práct. Anal., cap II, AK. V, 67-69. Picavet 119-122*

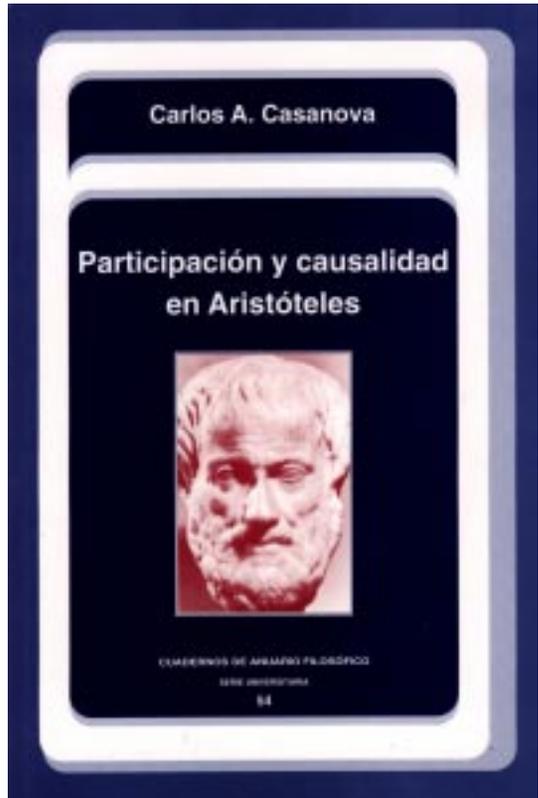
⁸⁷ *L.B. AK. XVIII, N° 5612 (¿1778-1779?) 253*

⁸⁸ *Reflexionen, AK. XIX, N° 7260 (1780-1789)*

⁸⁹ *Reflexionen, AK. XIX (1778-1779) 108*

RESEÑA

Carlos Augusto Casanova obtuvo su título de Doctor en Filosofía en la Universidad de Navarra. Actualmente es profesor de Filosofía Clásica y Coordinador de la Maestría en Filosofía de la Universidad Simón Bolívar. Originalmente, su formación estuvo centrada en la Filosofía práctica, pero en los últimos años ha dirigido también su atención a la metafísica aristotélica, tema sobre el cual ha elaborado varias publicaciones: *Aristóteles ¿parrricida y sofista solapado?* (Revista Venezolana de Filosofía No. 35), *Los sentidos del ser en la Metafísica Delta 7* (ibídem No. 36), *Filosofía primera y otros modos de discurso en Aristóteles* (Dikaiosyne No. 3). Asimismo, ha publicado su libro *Verdad escatológica y acción intramundana* (Eunsa, Pamplona, 1997).



Portada del libro
«Participación y causalidad
en Aristoteles»

Participación y causalidad en Aristóteles es su libro más reciente y está inserto dentro de esa interrogante que ha preocupado a muchos aristotélicos, a saber, si puede haber una sola ciencia cuyo objeto sea tanto el ente en cuanto tal como lo divino. El autor, como él mismo lo afirma, no pretende resolver esa larga polémica. Su propósito es llamar la atención sobre un punto que parece previo pero que afecta a la esencia misma de aquel problema.