

Archivo General de la Nación

Vol. XCV

FILOSOFÍA DOMINICANA: pasado y presente



TOMO III

Lusitania Francisca Martínez Jiménez

Compiladora

Filosofía dominicana: pasado y presente

Esta publicación ha sido posible gracias al apoyo
de la DIRECCIÓN GENERAL DE ADUANAS

Archivo General de la Nación
Volumen XCV

Filosofía dominicana: pasado y presente

Tomo III

Lusitania F. Martínez Jiménez
COMPILADORA

Santo Domingo
2010

Archivo General de la Nación, volumen XCV
Título: *Filosofía dominicana: pasado y presente*, tomo III
Compiladora: Lusitania F. Martínez Jiménez

Cuidado de edición: Consuelo Muñoz Díaz
Diagramación: Guillermina Cruz y Harold M. Frías Maggiolo
Diseño de cubierta: José Miguel Pérez
Ilustración de portada: *Levitación*, 2008. Iván Mota (Colección privada)

© Todos los derechos reservados
De esta edición:
© Archivo General de la Nación, 2010
Departamento de Investigación y Divulgación
Área de Publicaciones
Calle Modesto Díaz 2, Zona Universitaria,
Santo Domingo, Distrito Nacional
Tel. 809-362-1111, Fax. 809-362-1110
www.agn.gov.do

ISBN: 978-9945-020-87-8

Impresión: Editora Alfa & Omega

Impreso en República Dominicana / Printed in Dominican Republic

Contenido general

TOMO I

Introducción. *Lusitania F. Martínez Jiménez*

IN MEMORIAM

La reificación en Georg Lukács. *Miguel Sáez*

SIGLO XVIII

Antonio Sánchez Valverde. *Rosa Elena Pérez de la Cruz*

SIGLO XIX

El pensamiento filosófico en Santo Domingo. La Lógica de Andrés López de Medrano. *Juan Fco. Sánchez*

La Lógica de Andrés López de Medrano: estructura e ideas. *Rafael Morla*

Bonó o la fenomenología del alma dominicana. *Fernando I. Ferrán*

Pedro Francisco Bonó. Emancipador mental y crítico de la sociedad dominicana de segunda mitad del siglo XIX. *Julio Minaya*

Filosofía e ideas socialistas en República Dominicana. *Diógenes Céspedes*

Introducción al pensamiento político de Adalberto Chapuseaux (Las ideas pre-socialistas en la República Dominicana, 1920-1930). *Alexis Vilorio y Angel Moreta*

SIGLO XIX

POSITIVISMO

La religión de la humanidad. *Federico García Godoy*

Las ideas pedagógicas de Hostos y otros escritos. *Camila
Henríquez Ureña*

SIGLO XX

PERIODO DE TRUJILLO

Los problemas antinómicos de la categorial «Conciencia».

Andrés Avelino García Solano

La crítica categorialista a la ética kantiana.

Miguel Ángel Pimentel

Filosofía de lo ético. *Andrés Avelino García Solano*

Metafísica categorial *Andrés Avelino García Solano*

**Mensaje de Osvaldo García de la Concha a Alberto Einstein
en *La Cósmica*.** *Osvaldo García de la Concha*

Juan Francisco Sánchez: filósofo de dos mundos. *Francisco Pérez
Soriano*

La vigencia de Santo Tomás. *Juan Francisco Sánchez*

**Abigaíl Mejía y los inicios del movimiento feminista
dominicano.** *Lusitania F. Martínez Jiménez*

La filosofía como fuerza generadora de la nacionalidad.

Armando Cordero

El bergsonismo. *Federico García Godoy*

**La teoría del escorzo: aproximaciones a una gnoseología
orteguiana.** *José Mármol*

**Noticia crítica en torno a la evolución del pensamiento
filosófico de Juan Isidro Jimenes Grullón (1903-1983).**

Alejandro Arvelo

EXISTENCIALISMO

A propósito del existencialismo. *Juan Francisco Sánchez*

Análisis del existencialismo. *Estervina Matos*

LOS VALORES

Biografía y valor. *Pedro Troncoso Sánchez*

Ética y legitimación social. *Pablo Mella, S. J.*

Fundamentos axiológicos de la propuesta pedagógica de J. J. Rousseau en su obra «Emilio o la educación». *Francisco Acosta*
El sistema ético-moral: últimos hallazgos. *Daniel Vargas*

TOMO II

¿Se puede hablar en la actualidad de un pensamiento filosófico dominicano? *Tomás Novas*

FILOSOFÍA-LÓGICA-CIENCIA Y PSICOLOGÍA

¿Es la filosofía lo que ha sido siempre, o podría ser de otro modo? *J. Arismendi Robiou*

El conocimiento poético y el conocimiento filosófico.
Antonio Fernández Spencer

Filosofía, veracidad y originalidad. *Francisco Antonio Avelino*

Conductismo y filosofía. *Enerio Rodríguez Arias*

El texto científico y su fundamento. *Odalís G. Pérez*

Kant y los historiadores de la lógica. El discurso kantiano sobre la lógica clásica. *Angel Moreta*

El falsacionismo de Popper y la filosofía de la ciencia.
Enerio Rodríguez Arias

Filosofía y fe cristiana. *P. Jesús Hernández, SDB*

IDENTIDAD-HISTORIA-CULTURA

Espiritualidad y cultura del pueblo dominicano.
Pedro Troncoso Sánchez

La patria como agonía: palabras introductorias a la obra de Manuel Núñez, *Peña Batlle en la Era de Trujillo*. *Fernando Ferrán*

Estructura y esencia de la historia. *Juan Francisco Sánchez*

Para seguir releyendo, haciendo y recontando la identidad cultural y nacional dominicana: pistas e interrogantes.
Jesús M. Zaglul, S. J.

La tragedia ideológica del pensamiento dominicano.
Odalís G. Pérez

- Antología de ensayos filosóficos.** *Luis O. Brea Franco*
- Crítica de la razón dominicana.** *David Álvarez Martín*
- Formas y motivos del pensamiento latinoamericano.**
Fernando Ferrán
- La identidad narrativa dominicana. Por un nuevo Congreso extraparlamentario.** *Pablo Mella, S. J.*
- Identidad persistente y mutante.** *Federico Henríquez Grateriaux*
- La ideología del progreso.** *Andrés L. Mateo*
- El deleite del pensamiento.** *Andrés L. Mateo*
- La invención del otro.** *Andrés L. Mateo*
- Una identificación nacional «Defensiva»: El antihaitianismo nacionalista de Joaquín Balaguer. Una lectura de *La Isla al Revés*.** *Jesús M. Zaglul, S. J.*
- Figuras de lo dominicano.** *Fernando Ferrán*

TOMO III. FILÓSOFAS Y FILÓSOFOS: POSTMODERNIDAD Y PENSAMIENTO SOBRE Y DE LAS MUJERES

POSTMODERNIDAD

- La analítica existencial en Martin Heidegger. Un análisis fenomenológico.** *Luis F. Cruz*
- La postmodernidad en filosofía: hacia una posible relación entre la perspectiva de José Ferrater Mora y Gianni Vattimo.** *Edickson Minaya*
- Filosofía y complejidad. Un enfoque epistemológico en la perspectiva de la complejidad.** *Lorenzo Jorge*
- La epistemología genérica y la crítica al paradigma científico actual.** *Lusitania F. Martínez Jiménez*
- Thomas Kuhn: el problema del progreso científico y la discontinuidad conceptual. Una propuesta desde el modelo de representación por Marcos.** *Leonardo Díaz*
- Modernidad y postmodernidad.** *Rafael Morla*
- El desconsuelo de la filosofía.** *Andrés Molina*
- Filosofía compleja y ciberespacial.** *Andrés Merejo*

FILÓSOFAS Y FILÓSOFOS

Entre dos mujeres: Simone de Beauvoir y

Virginia Woolf. *Lusitania F. Martínez Jiménez*

El pensamiento filosófico de Andrés Avelino. *Mabel Marta*

Artidiello Moreno

La mujer y la cultura. *Camila Henríquez Ureña*

Feminismo. *Miguel Ángel Pimentel*

Del sentido religioso. *Delia Weber*

Las ideas sociales de Spinoza. *Pedro Henríquez Ureña*

Naturaleza y estado en Spinoza. *Elsa Saint-Amand Vallejo*

Observaciones a propósito de algunos puntos de las teorías axiológicas. *Hilma Contreras Castillo*

La clasificación de las ciencias según Wundt. *Mercedes Heureaux*

Sentido de la civilización y la mujer nueva. *Delia Weber*

Una lectura a Hannah Arendt y la condición humana.

Alina J. Bello Dotel

Panorama socrático. *Hilma Contreras Castillo*

La exclusión de las mayorías. Crítica al *animal político* de

Aristóteles. *Ingrid Luciano Sánchez*

Cotidianas. *Ylonka Nacidit-Perdomo*

Pedro Henríquez Ureña. Su credo filosófico. *Flérida Nolasco*

La educación científica de la mujer. *Eugenio María de Hostos*

Sartre, el filósofo de la libertad. *Lusitania Martínez*

CONTENIDO

TOMO III. FILÓSOFAS Y FILÓSOFOS: POSTMODERNIDAD Y PENSAMIENTO SOBRE Y DE LAS MUJERES.

POSTMODERNIDAD

La analítica existencial en Martin Heidegger. Un análisis fenomenológico. <i>Luis F. Cruz</i>	15
La postmodernidad en filosofía: hacia una posible relación entre la perspectiva de José Ferrater Mora y Gianni Vattimo. <i>Edickson Minaya</i>	37
Filosofía y complejidad. Un enfoque epistemológico en la perspectiva de la complejidad. <i>Lorenzo Jorge</i>	49
La epistemología genérica y la crítica al paradigma científico actual. <i>Lusitania F. Martínez Jiménez</i>	89
Thomas Kuhn: el problema del progreso científico y la discontinuidad conceptual. Una propuesta desde el modelo de representación por marcos. <i>Leonardo Díaz</i>	95
Modernidad y postmodernidad. <i>Rafael Morla</i>	109
El desconsuelo de la filosofía. <i>Andrés Molina</i>	135
Filosofía compleja y ciberespacial. <i>Andrés Merejo</i>	141

FILÓSOFAS Y FILÓSOFOS

Entre dos mujeres: Simone de Beauvoir y Virginia Woolf. <i>Lusitania F. Martínez Jiménez</i>	157
El pensamiento filosófico de Andrés Avelino. <i>Mabel Marta Artidiello Moreno</i>	179
La mujer y la cultura. <i>Camila Henríquez Ureña</i>	199
Feminismo. <i>Miguel Ángel Pimentel</i>	209
Del sentido religioso. <i>Delia Weber</i>	221
Las ideas sociales de Spinoza. <i>Pedro Henríquez Ureña</i>	229
Naturaleza y Estado en Spinoza. <i>Elsa Saint-Amand Vallejo</i> .	243

Observaciones a propósito de algunos puntos de las teorías axiológicas. <i>Hilma Contreras Castillo</i>	307
La clasificación de las ciencias según Wundt. <i>Mercedes Heureaux</i>	317
Sentido de la civilización y la mujer nueva. <i>Delia Weber</i>	323
Una lectura a Hannah Arendt y la condición humana. <i>Alina J. Bello Dotel</i>	331
Panorama socrático. <i>Hilma Contreras Castillo</i>	347
La exclusión de las mayorías. Crítica al <i>animal político</i> de Aristóteles. <i>Ingrid Luciano Sánchez</i>	363
Cotidianas. <i>Ylonka Nacidit-Perdomo</i>	375
Pedro Henríquez Ureña. Su credo filosófico. <i>Flérida Nolasco</i>	385
La educación científica de la mujer. <i>Eugenio María de Hostos</i> ..	397
Sartre, el filósofo de la libertad. <i>Lusitania F. Martínez</i>	423
Advertencia final	447

POSTMODERNIDAD

La analítica existencial en Martin Heidegger. Un análisis fenomenológico¹

Luis F. Cruz

A Miguel Sáez, profesor distinguido; amigo entrañable

Martin Heidegger (1889-1976), destacado representante del existencialismo, ha sido una de las figuras de más alta significación dentro de la metafísica de siglo xx.

Mientras Aristóteles, por ejemplo –y con él toda la tradición metafísica–, se acercó al problema del *ser*: ¿qué es el ser?, analizando las categorías de los seres existentes del mundo externo, es decir, las cosas que «son», Heidegger se aproxima a éste por vía del análisis de las características existenciales del hombre mismo, considerado como «ser-en-el-mundo». Se trata de un análisis que va removiendo cada uno de los estratos de la existencia concreta para dejar al descubierto su estructura ontológica, su estructura como ente humano.

Paralelo a su originalidad, la filosofía de Heidegger resultó alambicada y difícil por el uso que hizo de una terminología intrincada, inventando términos propios, o usando los más o menos familiares en un sentido extraño. En este orden, construyó un vocabulario filosófico para expresar ideas nuevas y descubrir realidades antes desatendidas. Su cuerpo conceptual incluye, entre otros términos:

Ser-ahí (el hombre, el *Dasein*)
Temporalidad

¹ En el 50 aniversario de la publicación de *Ser y tiempo* (1927-1977).

Historicidad
 Ser-en-el-mundo
 El-en-donde (del *Dasein*)
 Ser-a-la-mano
 El-útil
 Ser-con (otro)
 Angustia
 Arrojado (a la existencia)
 Existencia
 Culpa
 Temple
 Tener-que-ser
 La nada
 El cuidado
 Ser-impersonal
 Autenticidad, inautenticidad
 Ser-para-la-muerte.

Analítica existencial

Heidegger ha sentado como base de su Ontología el propio ser humano, partiendo de una interpretación, de una hermenéutica del *Dasein* como «ser-en-el-mundo».

Según el pensamiento propuesto, la única manera de llegar a la esencia de la existencia, es a través del *cómo*, esto es, a través de sus modos de ser, de sus manifestaciones:

«Ser-en-el-mundo»: carácter fundamental del *Dasein*

La estructura del *Dasein* se manifiesta de una manera primaria y fundamental como «ser-en-el-mundo».

El hombre que interroga, se encuentra a sí mismo al preguntar, y encuentra también, concomitantemente, un ente que se halla afuera y cerca de él. Este encontrar otro él constituye parte integrante del propio ser humano a nivel ontológico. El extrañamiento que implica la situación esencial del *Dasein* como «ser-en-el-mundo», se refleja con propiedad en la pregunta misma. Cabe afirmar en este sentido que no sólo se da otra cosa «además» del

hombre, sino que es imposible que no se dé. La problemática que aquí está latente radica, sin duda, en la peculiar concepción heideggeriana de «mundo». Mundo no es para el filósofo «la colección de objetos que experimentamos fácticamente», sino más bien, «la preocupación de estar».² Esta preocupación hace posible el propio estar (en el mundo) ontológicamente.

El que enmascara la fundamental preocupación en que consiste la existencia, no verá el mundo como tal, sino las cosas del mundo, el mundo como conjunto de objetos. [Y] [...] no es ésa la idea heideggeriana de mundo. El mundo es la totalidad inteligible que se torna mundo por la comprensión iluminativa del *Dasein*. Del mundo tenemos, por tanto, un sentimiento y un conocimiento preontológicos basados en la preocupación.³

En consecuencia, mundo no es un ente, como si quisiésemos decir «ser-situado-ahí-ante-mis-ojos» (Klimke-Colomer), sino más bien, aquello que hace posible toda manifestación del ente. Como esta posibilidad pertenece con toda propiedad al *Dasein*, es por lo que Heidegger concluye que el mundo es un existencial. Y es una propiedad del sujeto, esto es, no algo que bien puede serle propio, como también no, porque

[...] la vida humana es una realidad peculiar que envuelve ontológicamente al ser de mi yo y al del mundo [...].⁴

Y es más,

no decimos que el hombre está en el mundo, porque de hecho se encuentra en él: decimos que el hombre no puede existir, si no está en su mayor hondura y transcendentamente ligado al mundo. Poco importa ahora que un *Dasein* exista o no. Aunque

² M. F. Sciacca, *Historia de la Filosofía*, Barcelona, Miracle, 1958. Klimke-Colomer, *Historia de la Filosofía*, Barcelona Labor, S. A., 1953. A. de Waehlens, *La Filosofía de M. Heidegger*, Madrid, 1945. J. Marías, *El tema del Hombre*, Madrid, 1953. J. Gómez-Caffarena, *Metafísica Fundamental*, Madrid, Alcalá de Henares, 1964.

³ J. I. Alcorta, *Estudios de Metafísica I*, Barcelona, Elzeviriana, S. A., 1954, pp. 110-111.

⁴ J. Marías, ob. cit., p. 20.

ningún hombre hubiera jamás existido, la tesis: el hombre no puede existir sino en el mundo, seguirá siendo verdadera.⁵

En este sentido, lógicamente no cabe la posibilidad de *Dasein* sin mundo y tampoco de mundo sin *Dasein*, en virtud precisamente de que ha quedado restringido a contenido de conciencia. Así, pues, mundo no es aquello con lo que uno puede ponerse en contacto, sino con lo que de hecho y en concreto se está en contacto.

La analítica del *Dasein* se restringe, según eso, al estudio del ser humano en cuanto sujeto, es decir, en cuanto está relacionado a un objeto sin una determinación clara de ambos.

El útil

La observación de que el hombre jamás se halla, sin que tenga fuera y a su lado un ente, divide a éstos (a los *entes*) en dos grupos, según el pensamiento contenido en *Ser y tiempo*: el uno, el ente humano que somos nosotros mismos y el otro, el que Heidegger llama «ser-a-mano» (*zuhandensein*), ser-ahí-ante-mis-ojos. Por lo que al *Dasein* respecta, está continua y necesariamente unido al ser-a-mano, pero resulta que en el ser-a-mano, las cosas «no se revelan al *Dasein* simplemente como existentes [...] sino como instrumentos [...] o material-puesto-a-disposición-del-hombre, destinado a su servicio práctico, subordinado a la actividad técnica».⁶

De esta suerte, el mundo no se compone de cosas, sino de útiles que son esencialmente «algo para...» (*zuhandensein*).⁷ Esto quiere decir que el *Dasein* está en el mundo en cuanto que actúa. Esta modalidad abarca las pequeñeces cotidianas de la vida: «vér-sela con algo», «producir algo», «cuidar y utilizar», etc. Entonces se acepta el *Homo faber* de Bergson.

El mundo hay que entenderlo primaria y esencialmente partiendo del *Dasein*, porque no es otra cosa que su «en-donde»,⁸ (el

⁵ A. de Waelens, ob. cit., p. 40.

⁶ Klimke-Colomer, ob. cit., p. 590.

⁷ I. M. Bochenski, *La filosofía actual*, México, D. F., F. C. E., 1966, p. 83.

⁸ M. Heidegger, «Introducción», *Ser y tiempo*, Halle, Niemeyer, 1927.

del *Dasein*). «Su fundamento esencial metafísico [el del mundo], por lo tanto, es la mundanidad del [propio] ‘Dasein’». ⁹

El ser del útil es ser-a-la-mano (mundanidad), y tanto más útil será, mientras más a-la-mano sea.

El ser de lo amanoal –de-lo-que-se-puede-echar-mano– remite, en última instancia, a un para qué. El *Dasein* es, por tanto, la condición de que pueda ser descubierto lo amanoal, como amanoal, porque «el ocuparse con las cosas es lo que convierte eso que ‘hay’ en cosas [para esto o lo otro]». ¹⁰

De lo dicho hasta ahora, se desprende que la perfección suprema de lo que existe la ha alcanzado el hombre. A él se refiere, en último término, todo lo demás. No hay siquiera señal alguna que aluda la existencia de un ser suprahumano, al que se subordine el hombre. La «mundanidad del *Dasein*» es el pensamiento que va a dominar en todo el decurso de la analítica. Y es que el ser humano no tiene más que una única tendencia impuesta por su naturaleza: la tendencia a los «objetos» del mundo.

Intentando contrariar el «carácter de confusionista» que podría erróneamente aplicársele al concepto heideggeriano de mundo, veamos cómo el propio filósofo explica los diversos sentidos en que puede emplearse el término: en primer lugar, tenemos el sentido óntico, y mundo significa, entonces, el conjunto de lo existente intramundano, esto es, *lo que hay*, desde el punto de vista fáctico; en segundo lugar, tenemos el ontológico, y significa el ser de lo contenido en lo óntico, esto es, *la significación de lo en-sí*; en tercer lugar, el mundo como el-ende-del-*Dasein*, esto es, el mundo *en que* el *Dasein* vive. Éste es el mundo preontológico y al que se refiere Heidegger la mayoría de las veces. En tal sentido, según los lineamientos de *Ser y tiempo*, sería una aberración y un absurdo querer comprender el mundo partiendo de los «objetos», porque «ni el reflejo *óntico* del ente

⁹ Ibídem.

¹⁰ M. García-Morente, *Lecciones preliminares de Filosofía*, Argentina, Tucumán, 1938, p. 437.

intramundano, ni la interpretación *ontológica* del ser de tal ente coinciden, como tales, con el fenómeno mundo».¹¹

Por eso sostiene el filósofo que «el verdadero escándalo de la Filosofía no consiste en no haber logrado construir una prueba absoluta de la existencia fáctica del mundo, sino más bien en persistir por buscar esta prueba absurda».¹² Porque «la realidad del mundo [...] no aparece como algo «añadido» al hombre, sino que ya está dada con él».¹³

En cuarto lugar, tenemos el concepto mundo como el aspecto ontológico-existencial de la humanidad misma.

Ser-con-otro

Nos hemos referido al ser de los útiles, al ser de lo-a-la-mano, esto es, a lo infrahumano. Pero resulta que así como el propio útil nos remite a otro útil, nos remite también a los que lo manipulan y utilizan: a otros Dasein. Es así como el Dasein se encuentra en un mundo con otro Dasein. Según eso, estima Heidegger que en la estructura esencial del Dasein no sólo está la de ser-en-el-mundo, sino también la de «ser-con-otro». El mundo del Dasein –expresa Heidegger– es un «mundo-con» (mit-sein); el ser-en viene a ser ser-con (mit-dasein).¹⁴ Es decir, «se trata del reconocimiento de otro existencial de la Realidad Radical, otra característica [...], ser-con-los-demás, no ya con-lo-otro [...], sino estar-con-otros-dotados-de-mis-mismas-estructuras».¹⁵

Ese «otro», dice Sartre, es un sujeto igual que yo, «me doy cuenta de ello, lo sé, lo vivo en la emoción de ira cuando quiero destruirlo o, mejor, en la de vergüenza cuando su mirada me descubre».¹⁶ Sartre lo dice bien, aunque llega a describir al «otro» como esencialmente «mi enemigo». El mit-sein no será

¹¹ M. Heidegger, ob. cit., p. 61.

¹² Ibídem, p. 92.

¹³ J. Marías, «La filosofía de la existencia», *Enciclopedia metafísica*, París, Buenos Aires, Larousse, 1964, p. 280.

¹⁴ M. Heidegger, ob. cit., p. 66.

¹⁵ J. Gómez-Caffarena, *Metafísica fundamental*, Madrid, Alcalá de Henares, 1964, pp. 4 y 7.

¹⁶ J. P. Sartre, *L'Être et le Neant*, París, 1946.

simplemente «ser-con», sino más bien «ser-contr». Por eso, «la esencia de las relaciones entre las conciencias no es la comunidad, *mit-sein*, sino el conflicto».¹⁷

«El otro [dice] entra en relación conmigo cuando caigo en su mirada, que me convierte en objeto. Los otros son el infierno», termina diciendo.

Muy distinto al sentir sartreano, el *mit-sein* es un existencial por el que nuestra finitud se muestra menos finitud. El otro se me revela en mi propia existencia como una necesidad para mí. Esta necesidad «se ve en que la mayoría, si no la totalidad de mis estructuras, son dialogales [...] [este existencial] nos libera y nos hace tener acceso a un mundo distinto, a un mundo en que nuestra finitud queda complementada».¹⁸

Ortega y Gasset ha hecho un canto a la soledad radical del hombre, pero una soledad de raíz destinada al diálogo, a complementarse en la comunidad.

Este existencial –esto es, el *mit-sein*– nos lleva a algo muy interesante, a ponderar la posibilidad del conocimiento objetivo. Si realmente mis estructuras estuvieran hechas sólo para mí, aunque yo tuviese conocimiento, éste sería pura y únicamente lo que el objeto es para mí. Ese objeto para otro, aun en las mismas circunstancias, sería otra cosa. Por lo tanto, no es posible lograr, obviamente, una objetividad intersubjetiva del conocimiento.

Ser-en, «el ‘ahí’ existencial». El *Dasein* como «ser-ahí»

En el mundo es donde el *Dasein* desempeña el poder-ser de su existencia auténtica, implicando un comportamiento en medio de los entes. En este portarse «con alguien» o «con algo» es donde perfila y define *su ser como ser*. En medio de los entes, el *Dasein* aparece como un *ens distinto*, como el único que tiene conciencia de estar (en medio de ellos) «en el claro del ser». A causa de esta situación existencial, tan distinguida del estado de los demás seres, recibe su denominación: «ser-ahí». Es el único ente capaz de plantearse el problema del ser y su sentido. En

¹⁷ Ibídem.

¹⁸ J. Gómez-Caffarena, ob. cit., pp. 4 y 8.

él se resuelve el punto de partida originario de la investigación metafísica, porque

[...] la pregunta que interroga por el ser y el desarrollo de esta pregunta supone, precisamente, una interpretación del «ser-ahí», es decir, una determinación de la esencia del hombre [...] No es posible preguntar por el ser, sin preguntar por la esencia del hombre.¹⁹

La existencia misma de ese «ahí» es el «estar», iluminado por sí mismo en su condición de apertura al ser. Este carácter de extaticidad, de apertura, dice Bochenski, es el existencial que funda el conocer, según el pensamiento heideggeriano.²⁰

Una reflexión analítica subsiguiente del «ser-ahí» nos da tres aspectos, todos ellos igualmente primordiales: el temple (o el encontrarse), el comprender y el habla.

El temple

¿Qué es el temple? El temple o el encontrarse es el sentirse uno bien o mal (como sugiere la pregunta en español: ¿cómo se encuentra usted?, ¿cómo está?), es decir, lo que nos pasa todos los días. En término heideggeriano, es la tonalidad afectiva de encontrarnos en-el-mundo. Mediante el temple la existencia se franquea como ente, porque «[...] es la manifestación primordial [...] que pone al *Dasein* [«ser-ahí»] ante su propio «ahí».²¹ En el temple, el *Dasein* experimenta «que es y que tiene que ser».²² El «que es» queda definido por la facticidad, particularidad, situación, por el *ya*. Éste es el aspecto estático del *Dasein*. Sin embargo, toda facticidad implica un «ser-capaz-de-ser», de la misma manera que todo *ya* tiene las puertas abiertas a *aún-no*. El *Dasein* es el contraste entre el ser-fáctico y la capacidad-de-ser.

¹⁹ *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, no. 25, 1969, p. 133. De la entrevista hecha por el Prof. Richard Wisser, de la Univ. de Maguncia, a M. Heidegger, en acto de homenaje al filósofo con motivo de su octogésimo aniversario (28 de septiembre, 1969).

²⁰ I. M. Bochenski, ob. cit., p. 184.

²¹ M. Heidegger, ob. cit., p. 45.

²² *Ibidem*.

Heidegger reserva la palabra alemana *entwurf* (proyecto) para designar esta unidad de oposición del ente humano, por lo que el *Dasein* quedará definido como *proyecto-ya* (es) y *proyecto-aún no* (debe ser).

Al contemplar estos aspectos, no debemos perder de vista el hecho de que tanto el ser-fáctico como el ser-capaz-de-ser son formas que pertenecen al sujeto, y no que simplemente le puedan pertenecer o no. El ser-capaz-de-ser del sujeto difiere del ser-capaz-de-ser de un objeto al que «le puede ocurrir algo». Estas afecciones, dice el filósofo, ponen al *Dasein* frente a sí mismo (es su imperativo categórico). Dialécticamente, podemos decir que no hay un «sí» que pueda ignorar completamente un «no». Ser-humano significa, por tanto, «no haber terminado nunca una tarea».

Estos sentimientos son para Heidegger de mayor alcance que cualquier otro conocimiento, porque esto resulta insignificante al lado de la manifestación primordial que ellos significan. La-tarea-que-el-hombre-es permite sobrepasar continuamente su facticidad, dirigiéndose a alguna de la infinidad de posibilidades que entraña su existencia como proyecto. Tan pronto como el ser-ahí realiza una de sus posibilidades, ésta –ahora realizada– queda atrás como facticidad de la existencia, originando a la vez nuevas posibilidades. El sujeto niega afectivamente el significado fáctico «encarnado», de manera que le resulta imposible permanecer congelado en un *sí*. Ser-sujeto significa algo más que una afirmación y aniquilación a nivel cognoscitivo... El hombre adopta posiciones particulares con respecto a su mundo. Puede estar afectivamente de acuerdo y en desacuerdo con él.²³ El hombre es esencialmente intranquilidad, y lo que está en la base de todo este acontecer es el interés práctico de querer ser.

Arrojado (*Geworfenheit*)

Si en el templo el *Dasein* experimenta que *es* y que *tiene que ser*, el ser-ahí se revela como carga, como compromiso, como obliga-

²³ Cfr. W. Luypen, *La fenomenología es un humanismo*, Buenos Aires, Ediciones Carlos Lohlé, 1967.

ción, al tiempo que nada sabe de su procedencia: «[...] lo que en esta revelación más pesa es el que queden ignorados el de dónde y el a dónde».²⁴

Todo esto es lo que Heidegger denomina «Geworfenheit». Dice: «A este carácter entitativo del Dasein, oculto en cuanto a su origen y término, pero sí patente y descubierto, a este que-es, llamamos el arrojado de este ente a la existencia».²⁵

El *Dasein* se encuentra en su mundo sin saber de dónde ha venido ni a dónde va.

Con esto habría insinuado Heidegger una realidad metafísica que la filosofía tradicional comprendía bajo los nombres de *ens ab alio* y *ens a se*. Puede que Heidegger no sea un remozado escolástico, pero sus insinuaciones son muy evidentes. La idea y el concurso del *ens a se* (Dios) en el idealismo metafísico para explicar la realidad, se convirtió en una verdadera obsesión. Heidegger seguirá siendo para nosotros un ateo negativo, afectado por los surcos de la tradición, aunque se diga que

el problema filosófico esencial no puede plantearse de otro modo que escapando de los ídolos que nos hemos forjado, de los cuales cada cual acostumbra a salvarse arrastrándose como puede, generalmente hacia lo absoluto divino, en que se ha basado lo existente.²⁶

En la larga carta que el pensador alemán escribió a Jean Beaufret, a finales de 1946, le advierte que la analítica existencial nada dice sobre la existencia de Dios, ni en pro ni en contra. El problema de Dios se puede suscitar, le dice, cuando los hombres estén más abiertos al ser de lo que están. En realidad, en todo *Ser y tiempo* no aparece por ninguna parte una manifestación *ex professo* ni a favor ni en contra sobre Dios. Si bien la obra se reduce a considerar una cuestión ontológica que antecede al problema de Dios, dicho problema queda insinuado en la doctrina del *Geworfenheit* al modo

²⁴ A. Delp, «Existencia trágica». (Notas sobre la filosofía de M. H.), *Razón y Fe*, 1942, p. 68.

²⁵ M. Heidegger, ob. cit., p. 49.

²⁶ E. Brehier, *Historia de la Filosofía III*, Buenos Aires, Suramericana, 1962, p. 670.

tradicional. ¿No trae Heidegger la semilla de Dios, en lo incierto del «arrojado»? Es, por lo menos, un teísta encubierto.

Tratando el problema sobre el sentido del ser, el propio filósofo ciertamente ha dicho *ex professo* que el ser no es Dios, ni el fundamento del mundo. En efecto, no lo es, y Heidegger no puede decirlo. Primero el filósofo se ha planteado el problema ontológico, que generará, siguiendo lógicamente sus lineamientos, una solución teológica a dicho problema.

Muchos de sus críticos sostienen que el filósofo es un cristiano solapado; y, en efecto, *Ser y tiempo* viene a preparar el terreno donde van a ser conducidos sus lectores: al Absoluto Divino.

El profesor Gómez Caffarena no difiere de las conclusiones heideggerianas: «[...] no podemos preguntarnos por el ente, [no podemos] hacer Ontología sin acabar en una Teología. Y no tenemos derecho a hacer Teología sino en el ámbito de una Ontología».²⁷

Después de que Kant fraguó la expresión de que la metafísica verdadera es ontoteología, Heidegger ha reconocido con el tiempo que ése es el verdadero sentido tradicional de la metafísica. Indiscutiblemente, el modo de discusión heideggeriano, la forma del planteamiento problemático es original, pero Heidegger prosiguió por los surcos de la tradición.

El comprender

El comprender (entender) es el otro elemento fundamental del *Dasein*. El entender o la comprensión manifiesta al *Dasein* su poder-ser, es decir, su capacidad para cumplir la tarea impuesta, manifestada por el temple. Así, pues, el *Dasein* no sólo conoce su «tener-que-ser» (temple), sino su «poder-ser» (comprensión).²⁸

La vida es infinitud de posibilidades; el hombre puede elegir esto o lo otro, pero siempre tiene que elegir. Puede hasta elegir no-elegir, optando, no obstante, por una vida inauténtica. Ni el tener-que-ser ni el poder-ser implican una seguridad de realización de las posibilidades. De esta incertidumbre es, precisamen-

²⁷ J. Gómez-Caffarena, ob. cit., pp. 3 y 6.

²⁸ M. Heidegger, ob. cit., p. 50.

te, de donde se va a desprender la «angustia» heideggeriana. Angustia por el «afán de ser», porque el «futuro sea presente», porque «las posibilidades se truequen en realidad». Es cierto que el *Dasein* es poder-ser, pero, ¿qué garantías hay de que esa «potencia» se torne en *factum*? ¿Quién nos asegura que eligiendo esto, era (eso) lo que precisamente teníamos que elegir, y no otra cosa? Es decir: ¿y si nos equivocamos?

El entender no nos dice más. Sólo eso: el *Dasein* está en capacidad de realizar la tarea impuesta, pero no que será realizada.

El habla

«El otro existencial es el habla. Consiste en la articulación significativa de la atemperada comprensibilidad del ser-en-el-mundo».²⁹ Nos dice Bochenski.

El habla no es el lenguaje; es, por el contrario, su fundamento. Es logos o comprensión de lo que ha conocido el temple y el entender. Ésa es la significación heideggeriana de este existencial: comprensibilidad del haber-de-ser y capacidad-de-ser.

La angustia (o la patencia de la nada)

¿Dónde radica el fundamento de unidad que debe tener este ser complejo, que es el ente humano? En la angustia, dice Heidegger.

¿Y qué es la angustia? ¿Cómo se origina y entiende? En realidad, mucho antes que en Heidegger, la encontramos en Kierkegaard. Kierkegaard es un hombre profundamente religioso, y ello explica que su concepto de la angustia sea angustia ante el «pecado». En Unamuno, se origina «ante la amenaza inevitable de la muerte». Para Marcel –el filósofo de la esperanza– «es un primer paso hacia un encuentro de algo inmenso, decisivo», por la angustia a la esperanza: ése es su sentido.

En Heidegger es algo distinto. La angustia mira el sentirse uno arrojado y en busca de una autenticidad que puede no lograrse. Así se comprende que la angustia coloca al *Dasein* cara a

²⁹ I. M. Bochenski, ob. cit., p. 185.

cara ante su ser íntegro y le hace palpar su propia inseguridad: «El radical temple de ánimo es la angustia, con él hemos alcanzado aquel acontecimiento de la existencia en que se nos hace patente la nada [...]».³⁰

El anhelo de ser que el *Dasein* es, lleva dentro de sí el temor de no-ser, el temor de la nada. «Esta angustia contiene en su unidad emocional dos notas ontológicas características: la afirmación de la propia ansiedad de ser y la radical temerosidad ante el no-ser».³¹

Como «la nada es la negación pura y simple de la omnitud del ente»,³² vale decir, «“lo que” vela o cubre el ser»,³³ la angustia es la patencia de esa nada, esto es: mi enfrentamiento al espectro del no-ser. Pero, no es la nada en Heidegger aniquilamiento, sino negación pura y simple del ser. El *Dasein*, el existente humano, se siente oprimido ante el resbalamiento de la totalidad del ente hacia la nada. «Este alejamiento del ente en total que nos acosa en la angustia, [es lo que] nos oprime»³⁴ –expresa Heidegger. Y agrega:

[...] [esa] negación del ente en total [...] se nos hace patente en el (propio) temple [...], que es la manifestación primordial que pone al *Dasein*, «ser-ahí», ante su propio «ahí» [...] [El] encontrarse, propio del temple, no sólo hace patente, en cada caso, a su manera, al ente en total, sino que este descubrimiento, lejos de ser un simple episodio, es el acontecimiento radical de nuestro existir.³⁵

El temple caracteriza la concepción del hombre como proyecto; pero, cuando éste, en su acción, encuentra los obstáculos que le impiden actualizar sus posibilidades y, por tanto, llegar a la

³⁰ M. Heidegger, «¿Qué es metafísica?», J. Marías, *La Filosofía en sus textos*, Madrid, Labor, 1963, p. 622.

³¹ M. García Morente, ob. cit.

³² M. Heidegger, ob. cit., p. 620.

³³ W. Bruger, *Diccionario de Filosofía*, (‘Nada’), Barcelona, Herder, 1967, p. 330.

³⁴ M. Heidegger, «¿Qué es metafísica?», p. 621.

³⁵ *Ibidem*, p. 621.

realización de su propio ser, siente la angustia por el sentimiento de la nada, por el sentimiento de frustración.

La reflexión de Morente en este sentido es muy significativa:

El vivir, el ocuparse el hombre con las cosas, arranca de que él a sí mismo en el fondo de su alma se dice: algo es esto, ¿qué es esto? Y se pone en busca el ser. Al tropezar con alguna dificultad, cuando encuentra los límites de su acción, cuando ve que no puede llegar a un término completo, sino que hay obstáculos para ella, entonces el hombre siente la angustia y ve ante sí el espectro de la nada, y reacciona contra la angustia y contra ese espectro de la nada, suponiendo que las cosas son y buscándoles el ser por los medios científicos.³⁶

Pero, ¿por qué dice Heidegger que «la nada es lo que posibilita al ente en general»?³⁷ es decir, ¿por qué de la nada, el ser? Porque el no y la negación, aplicados por la vida a la nada, traen consigo el ser, «[...] porque la vida no quiere ser la nada, porque la vida quiere ser».³⁸ Pero es el propio Heidegger quien arguye: «cuanto más nos volvemos hacia el ente de nuestros afanes, tanto menos le dejamos escaparse como tal ente, y tanto más nos desviamos de la nada [...]».³⁹

Entonces, para salvarse del abismo de esta nada, para afirmarse como ser, para seguir siendo, para existir como ente, es por lo que el hombre hace todas esas cosas de pensar el ser, de discurrir la ciencia y todo aquello que le sirve.

La constante anticipación de la nada que le hace trascender todo objeto particular, es lo que hace la trascendencia del *Dasein*. El *Dasein*, dice Bochenski, «transciende el mundo, transciende el ente, en el sentido de que saca a éste de su ocultamiento fundamental y le presta el ser, es decir, el sentido, la verdad».⁴⁰

³⁶ M. García-Morente, ob. cit., p. 444.

³⁷ M. Heidegger, «¿Qué es metafísica?», p. 622.

³⁸ M. García-Morente, ob. cit., p. 444.

³⁹ M. Heidegger, «¿Qué es metafísica?», p. 624.

⁴⁰ I. M. Bochenski, ob. cit., p. 189.

Por eso, dice más adelante: «[...] sin *Dasein* no hay ser, aunque sí hay ente».⁴¹

Esta trascendencia es lo que constituye al *Dasein* como *Dasein*, esto es: capaz-de-ponerse-la-cuestión-del-ser-total. Y Heidegger lo expresa diciendo, «no es posible preguntar por el ser sin preguntar por la esencia del hombre (*Dasein*)».⁴²

Se comprende, pues, en Heidegger que *ex nihilo omne ens qua ens fit*, aunque el pensamiento lógico nos dice lo contrario: *ex nihilo nihil fit*.

El cuidado (Sorge)

Si bien la angustia «despierta» y «pone» al *Dasein* ante su propia realidad, también le muestra que su tarea más íntima es el cuidado, esto es, el celoso cumplimiento de aquello que *es* y que *tiene que ser*.

La angustia no es el miedo. Se distingue del miedo porque en aquella lo amenazante no se halla por ningún lado. Aquello de lo que la angustia se angustia es el mundo como tal, y por lo que se angustia es el poder-ser-en-el-mundo. De modo que no se trata de un ser determinado amenazante. Y es más, dice Heidegger que es imposible la determinación en la angustia. Dice expresamente:

[...] tenemos miedo siempre de tal o cual ente determinado que nos amenaza en un determinado respecto. El miedo de algo es siempre de algo determinado. Como el miedo se caracteriza por esta determinación del DE y del A, resulta que el temeroso medroso queda sujeto a la circunstancia que le amedrenta. Es verdad que la angustia es siempre angustia DE..., pero no de tal o cual cosa. La angustia DE..., es siempre angustia POR..., pero no por esto o lo otro. Sin embargo, esta indeterminación de aquello que y por qué nos angustiamos no es una

⁴¹ Ibídem.

⁴² *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, p. 133.

mera ausencia de determinación, sino la imposibilidad esencial de ser determinado.⁴³

El *Dasein*, en cuanto «cuidado», debe apartarse continuamente de las caídas, de los fracasos, en vista a aquel «proyecto-aún» que es y que debe realizar. Y es que el «ser-ahí», por su condición precisamente de «proyecto-aún», nunca es sí mismo, siempre está en progreso o en regreso, «pero [por su propia esencia] este ser se trasciende siempre a sí mismo».⁴⁴ Se trata de trascendentalizaciones y existencializaciones posibles infinitas, inagotables.

[...] una determinación no agota la infinita posibilidad del ser, que, como tal, tiene la posibilidad de existencializarse en infinitas existencias. Toda existencia es determinarse o trascenderse y el ser, por lo tanto, es infinito existencializarse e infinito trascenderse.⁴⁵

He ahí la caracterización del *Dasein* como ‘que-hacer’, como ‘tarea’, como ‘cuidado’. El cuidado, como existencial, revela tres aspectos:

1ro. la capacidad de preformar el futuro;

2do. la situación de hecho, reveladora de un pasado que ha sido impuesto y debe forzosamente aceptar (la actitud retrospectiva del «ser-ahí»); y

3ro. la servidumbre respecto de tal o cual ser presente, del que tiene necesidad o del que ha de ocuparse.⁴⁶

Esta modalidad del ser abarca las pequeñeces cotidianas de la vida: vérsela con algo, producir algo, cuidar, utilizar ...Los tres aspectos implican una tensión continua del *Dasein* como anticipación del futuro, dependencia del pasado e imprescindible necesidad de estar en contacto con algunas cosas presentes. Así, el ser se hace en-su-tiempo y, como tal, es mundanidad, tempora-

⁴³ M. Heidegger, «¿Qué es metafísica?», p. 621. Mayúsculas mías.

⁴⁴ I. M. Bochenski, ob. cit., p. 185.

⁴⁵ M. F. Sciacca, *La filosofía, hoy*, Barcelona, Luis Miracle, 1947, p. 194.

⁴⁶ Klimke-Colomer, ob. cit., p. 589.

Carlos Lohlé, *La Fenomenológica es un Humanismo*, Buenos Aires, 1967, p. 63; «Existencia Trágica» (Notas sobre la filosofía de M. H.), *Razón y fé*, 1942, p. 68.

lidad, historicidad. El *Dasein* es, pues, esencialmente ‘posibilidad-de-ser-determinado-en-el-tiempo’.

La fábula de Hyginus –aludida por Heidegger en *Ser y tiempo*– es muy significativa para la comprensión de la doctrina de el cuidado.⁴⁷ Heidegger analiza el sentido que en esta fábula tiene: no es sólo que le pertenece (el «cuidado») al ser humano mientras vive, sino que en él se basa el origen de su ser. El cuidado sigue dominando y subyugando a ese ser mientras «es-en-el-mundo». Pero quien decide la discusión es Saturno, es decir, el tiempo. El tiempo es un existencial, la temporalidad misma es la quintaesencia del *Dasein*.

El ser impersonal (*Das Man*)

El «cuidado», el cuidar de las cosas del mundo vuelve al *Dasein* hacia sí mismo, a su tarea propia, esto es, a la decisión de ser lo que debe ser. El «cuidado» le fija su mirada en las eventualidades que le aguardan.

Las dimensiones existenciales del *Dasein* como proyecto, nos descubren nuevas modalidades de ser. ¿Cuál es la más profunda característica de este vivir-en-proyecto?: la ejecución de las posibilidades, la realización, el ser sí mismo. El hombre, contraria-

⁴⁷ Cuando Heidegger elaboraba el concepto de «cuidado», tropezó con un artículo de K. Burdach: *Faust und die Sorge* (1923). En dicho artículo Burdach alude a una fábula latina escrita por Hyginus, que interesó al filósofo. Éste la transcribió en *Sein und Zeit*. Nuestro interés en transcribirla íntegramente radica en la importancia que tiene su lectura para la comprensión de la doctrina heideggeriana de «cuidado».

La fábula dice así: «Atravesaba el ‘cuidado’ un río, cuando vio lodo gredoso; tomolo pensativo, y comenzó a modelarlo. Al reflexionar sobre lo hecho, entró en escena Júpiter. Suplícale el ‘cuidado’ que le infunda espíritu, y lo obtiene fácilmente. Al querer el ‘cuidado’ imponerle su propio nombre, estorbóselo Júpiter, diciendo que era su nombre el que había de darle. Mientras discuten el ‘cuidado’ y Júpiter, levántase la Tierra, y quiere que sea su nombre, ya que le había dado cuerpo. Toman a Saturno como juez, quien decide justo: Júpiter, tú que le diste el espíritu, lo recuperarás a su muerte; y tú, Tierra, su cuerpo, pues se lo diste. El ‘cuidado’, que es quien primero lo modeló, poséalo mientras viva, y por lo que hace a la actual controversia, Homo (hombre) será su nombre, pues parece hecho de lodo (humus)».

mente al animal, que no hace problema de su «futuro», ejecuta el proyecto con una conciencia de estar realizándose en eso que hace. El animal, hundido totalmente en su mundo circundante, obedece al estímulo según unas reglas que le superan. El hombre, en cambio, hace problema de su propio proyectarse.

En este proyectarse continuamente, se revela la seleccionabilidad de las posibilidades de realización. Por eso dice Gómez Caffarena, que en cada momento estamos «degollando posibilidades por hacer nuestro camino a través de otras». Se anda en busca de la autenticidad. Lo contrario, la inautenticidad, es el vivir entregado a lo que propiamente no soy, rehuir la responsabilidad del deber, «esconderme detrás de los otros», «meterme en la masa». Heidegger denomina esta situación diciendo que es «vivir en el *das-man*», es decir, hacer esto porque es «lo que se hace», esto es «lo que se acostumbra», esto es «lo que se dice»... Se trata, pues, de la más típica muestra de impersonalidad.

El *Dasein* tiene que revestir necesariamente uno de los modos fundamentales de ser: o el modo auténtico o el inauténtico. Tales son las maneras concretas de existencia. Mientras el modo auténtico de ser entraña personalidad y fineza, el inauténtico ostenta un carácter despersonalizado-despersonalizante. «Es perderse en la multitud», dice Heidegger. El «se» es el escondite, es el anónimo.

Se manifiesta en la charla, en la cual lo que «se dice», el dicho pasa por la verdad del habla, en la curiosidad con la versatilidad, en la dispersión y falta de fijeza, finalmente en el equívoco: no se puede saber nunca qué es lo que está esclarecido y qué no.⁴⁸

El *Dasein* está incesantemente situado ante el poder de determinarse por uno de estos dos modos radicales.⁴⁹

La vida, nuestra vida, entendida negativamente, es la «no indiferencia al ser».⁵⁰ La vida se puede vivir de un modo o de otro, y sea cual fuere la elección ésa será mi vida. Sin embargo,

⁴⁸ I. M. Bochenski, ob. cit., p. 186.

⁴⁹ J. I. Alcorta, ob. cit., p. 113.

⁵⁰ M. García Morente, ob. cit.

podemos introducirnos de pronto en la existencia auténtica por la angustia. Ella revela la absoluta problematicidad del ser, de sus posibilidades infinitas, jamás agotadas, pero que mueren, antinómicamente, perennemente en el tiempo.

Podría pensarse que Heidegger es un expositor de un programa ético en su doctrina de la autenticidad. Pero el filósofo alemán no es un moralista, y su análisis ontológico del hombre no debe ser entendido éticamente, como si se tratara de exhortar o guiar a la gente hacia una determinada línea de conducta (Copleston). La culpabilidad heideggeriana, tal como él intenta depurar el vocablo para encajarlo homogéneamente con el resto de su sistema, ni tiene una fundamentación objetiva o trascendente ni motivaciones parecidas. Esto quiere decir, en términos heideggerianos, que todo el sentido de la culpabilidad se encierra en el sujeto-culpable.

***Dasein*: ser-para-la-muerte. Situaciones-límite**

Todas las eventualidades que se presentan ante el *Dasein* pueden llegar a ser realidad, pero hay una, la única, que necesariamente tiene que realizarse: la muerte. De ella siente miedo, el *Dasein*. «La muerte –expresa Heidegger– es un modo de ser que el *Dasein* toma sobre sí tan pronto comienza a existir». Ella, dice Bochenski, «es una “posibilidad de ser”, pero la más genuina, señera e irrepetible posibilidad. El ser mismo de la existencia es ser-para-la-muerte. La Existencia asume este modo de ser tan pronto como es».⁵¹

Según esta concepción, la muerte vive en la vida misma de la existencia por el continuo morir de las infinitas posibilidades del ser. Por tal virtud, la muerte no es una inexplicable interrupción brusca de la vida, sino su conclusión. Los análisis precedentes del «ser-ahí», según el pensamiento de Heidegger, llegarían a su término cuando la vida se trueque en la muerte. La plenitud y la autenticidad de la existencia es aquella cuando los ojos están puestos en la muerte.

⁵¹ I. M. Bochenski, ob. cit., p. 186.

Únicamente sintiéndose sin cesar ‘ante el rostro de la muerte’, el hombre [...] se halla en condiciones de ver la significación y la plenitud de cada momento de la vida [...].⁵²

O de otra manera:

[...] sólo experimentando su ‘ser-para-la-muerte’ y abrazándolo resueltamente asciende al todo de su existencia y a la plenitud de su humanidad, desde la cual domina entonces lo intramundano.⁵³

La angustia pone al Dasein cara a cara con la realidad que es. Lo obliga a mirarse a sí mismo como conjunto, como un todo. Cara a cara con la muerte, el Dasein comprende que se le echa encima su propio sino, que al ver la muerte ve su propio futuro, su verdad, en cuanto es ser-para-morir. Es una existencia cortada por la finitud: viene de la oscuridad y se dirige a la muerte. Su ser navega en el horizonte de la nada. Es cierto que «el Dasein no tiene opción sobre su existir, sino sobre su existencia, [que] el existir no depende de él; pero la existencia, dentro del horizonte de la misma, es él mismo quien se la constituye»,⁵⁴ a la vez que se coloca frente a ella por la angustia, al encarar su origen, su pasado, su presente y su futuro. Aunque este pasado no sea sólo un recuerdo amargo, porque conserve el carácter de «arrojado» que «recibió» al emerger de la nada, o porque tenga siempre ante sus ojos la nihilidad de su término, porque lo cierto es que él siente también la satisfacción de haber tenido el tiempo de la determinación de su ser.

Entiende Heidegger, en consecuencia, que si el ser-ahí se proyecta desde el pasado hacia el futuro por el presente, es decir, si su pasado y su futuro están en su presencia, el tiempo será el carácter fundamental y último rasgo esencial del ser. Por esta razón, dice el filósofo, «[...] he tratado de desarrollar en *Ser y tiempo* un nuevo concepto de tiempo y temporalidad en el sentido de la abertura extática».⁵⁵

⁵² Rosental-Iudin, *Diccionario Filosófico* (Heidegger M.), Nacional, s./f., p. 12.

⁵³ W. Brugger, ob. cit., p. 326.

⁵⁴ J. I. Alcorta, ob. cit., p. 119. .

⁵⁵ *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, p. 133.

Apéndice

Importa ahora comprender más hondamente la reserva del término «existencia» que, en general, todos los filósofos existencialistas hacen a favor del hombre.

El vocablo, que especialmente ha sido referido al ente humano, no sólo se hace por el sentido de que él sea de un modo especial más noble que los objetos, que simplemente «son» ante él, sino que lo peculiar de su ser envuelve extaticidad inextrañable; esto es: el estar consciente desde un pasado proyectando conscientemente un futuro. Esta proyección o extaticidad la sugiere la propia etimología del término: ex-sistencia. Sistere= estar; Ex= fuera de (= estar fuera de sí, proyectarse...). Hay ciertamente una profunda afinidad entre la explicación tradicional (lo existente: *sistit extra nihilum et extra causas*) y la existencialista («no estar nunca completamente absorto en el flujo vital»).⁵⁶

Nada importa que los existencialistas diverjan en ciertos aspectos, al entrar en los detalles de la explicación. Así, el *Dasein* de Heidegger, y el *Existenz* de Jaspers son casi intercambiables; pero, como sabemos, *Dasein* significa exactamente hombre, existente humano; mientras que *Existenz* dice el modo propio de ser de ese existente humano. Con el vocablo *existenz* queremos decir que el hombre no es un *factum* (algo hecho), sino un *fieri* (se hace). En este sentido, «la existencia es su esencia».⁵⁷

⁵⁶ Gómez-Caffarena, ob. cit., pp. 4 y 11.

⁵⁷ Queda por descontado que Heidegger no da a esta frase una interpretación escolástica. Es decir, no entabla la discusión de la *precedencia de la existencia sobre la esencia*. La interpretación torcida que a esta frase hizo Sartre, resultó ser con el tiempo el postulado fundamental de su existencialismo: «la existencia precede a la esencia». Sartre ligó el problema de la relación entre Dios y el existente humano, para “demostrar” primero, que un Ser creador Superior es impensable y declarar, después, que no hay esencia o naturaleza humana. En «Carta sobre el Humanismo», aparecida en la revista argentina *Realidad*, No. 7, 1948, pp. 12 y ss., es donde el maestro de Friburgo deja entender que Sartre interpretó torcidamente su frase: «la “esencia” del existir es su esencia», con lo cual –y al poner esencia entre comillas–, quería dar a entender que no estaba empleando el término en el sentido clásico que la hace correlativa de esencialidad, posibilidad, potencia, por oposición

Dice Max Müller –destacado conocedor del filósofo alemán– que la expresión «existencia» no significa para Heidegger, primordialmente la actualidad de cualquier ser en general, sino única y exclusivamente, la realidad humana. En cuanto tal, se distingue de la presencia de las cosas, de la disponibilidad efectiva de los utensilios y de las máquinas, de la vida de las plantas y de los animales. La libertad y la trascendencia caracterizan en Heidegger esta manera humana de ser, que se denomina «existencia».

En Karl Jaspers, *Dasein* significa el hombre en aquello en que coincide con las cosas y animales, mientras que *Existenz* significa el más alto nivel humano en el que el hombre se hace propiamente sí mismo, es libre y se orienta hacia la trascendencia, ante las situaciones-límite: la lucha, el dolor, la culpa, la muerte...

Junio de 1977

a existencialidad, actualidad o acto. Cfr. *Revista Dominicana de Filosofía*, No. 4, p. 29, 1958.

La posmodernidad en filosofía: hacia una posible relación entre la perspectiva de José Ferrater Mora y Gianni Vattimo

Edickson Minaya

A modo de introducción

En el contexto de la filosofía contemporánea, la noción de «posmodernidad» es uno de los temas más recurrentes y fundamentales. Esto se comprueba por la abundante bibliografía, sobre todo, a partir de los años ochenta del pasado siglo y luego de la publicación del libro *La condición postmoderna* (1979), del filósofo francés J. F. Lyotard, que haría famosa la expresión.

La cuestión central del debate estriba en la redefinición histórica de nuestra situación actual, es decir, en el intento por saber en qué momento nos encontramos. Dándole un matiz de carácter de filosofía de la historia, puede expresarse así: ¿se vive en una cultura «diferente» o en una «época distinta»? Claro está, que la intención de esta pregunta no se reduce a meras cuestiones cronológicas, sino en lo que se distingue del tiempo que antecede al «ahora» de nuestra humanidad.

Precisamente, lo que quiere indicar el prefijo *post* de *postmoderno* es, al decir de Gianni Vattimo, tanto una «despedida» del fundamento o idea de fundamentación con todo lo que dicho concepto comporta –si se le liga a la relación metafísica-modernidad–, como una desorientación y desintegración tanto de la concepción del mundo de la modernidad, como de sus andamia-

jes categoriales, en función de las vicisitudes de una humanidad que pretendía acercarse al modelo de un progreso ilimitado.

Entre los argumentos que pueden recogerse en dicha discusión, está la propuesta de Vattino del «pensamiento débil», y lo que catalogamos como una de sus tantas premisas en su idea de «ablandamiento» de las estructuras metafísicas, nos referimos al «integracionismo» del filósofo español José Ferrater Mora, tan desatendido, y nos parece que por primera vez en un ensayo de esta naturaleza se toca la relación que queremos mostrar. En el transcurso de nuestro texto, nos referiremos a estas dos formas sin la intención de rechazar otras de igual importancia y sin la necesidad de realizar un abordaje complejo, sólo con la única intención de mostrar algunas «co-incidencias» en ambas posiciones y abrir un camino posible en la investigación en torno a «lo posmoderno» en filosofía.

I

En todo el recorrido existencial entre nacimiento y muerte, la humanidad occidental siempre ha tenido la preocupación por redefinir su *situación*, de ahí que elabore proyectos para ubicarse en el mundo. No se trata de la búsqueda de una identidad abstracta, sino de una definición de los límites de la existencia y la historia que le acompaña. Por eso, la elaboración de una filosofía de la historia que dé con las respuestas a las preguntas sobre los chances y vicisitudes que acompañan al hombre y de buscar nuevas respuestas a nuevos acontecimientos.

Fueron Nietzsche y más tarde Heidegger, quienes intentaron pensar una consumación del *ser* en virtud y relación del proceso de la historia de Occidente como cumplimiento de la metafísica. Lo que esta «mirada» trasluce no es más que la comprensión de la propia historia como proceso del nihilismo y entender éste como «procedencia» de la misma *historia de la metafísica del ser*.

Los resultados de dicha posición son diversos: desde una filosofía del agotamiento, que implica un ensayo sobre las transmutaciones de todos los valores a partir la reflexión del «envío»

de la tradición o de las formas a que responde, hasta una filosofía que *narra* la historia del fin de la filosofía de la historia. Así, Nietzsche mostró que los valores impulsados por la metafísica tradicional y moderna han perdido centro absoluto, frente a las nuevas configuraciones de la sociedad, lo que por su parte implica nuevas exigencias. Mientras Heidegger concibió la disolución de la metafísica en su propia idea del ser como fundamento.

Motivada por esta iniciativa filosófica, surge la propuesta de Vattimo (y otros) conocida como el «pensamiento débil», que pretende dar respuesta a este *mensaje* en un momento al que se considera posmoderno o posmetafísico, términos que no dejan de tener ciertas contradicciones pero que son empleados para expresar la situación en que nos encontramos, y que intentan reconstruir un nuevo tipo de racionalidad, lejos de los caracteres metafísicos, fundacionales y perentorios, para acercarse más al debilitamiento de los significados, a lo difuso y lo cercano, al juego indefinido y variado de la interpretación, a lo *humano, demasiado humano*.

Esto, no por razones simplemente teoréticas (aquello es lo falso, esto es lo verdadero) sino más bien prácticas o «ético-políticas». El pensamiento metafísico de la modernidad (pensamiento fuerte) finalmente se muestra enemigo de la libertad y la historicidad del existir. Así lo contemplaron tanto Nietzsche y Heidegger, como también una variedad de pensadores contemporáneos.

Según lo ha narrado Gianni Vattimo, el *pensamiento débil* nace en 1970 en relación con la crisis de las ideologías revolucionarias. El mismo Vattimo ha confesado:

El pensamiento débil se desarrolló en estos años como un esfuerzo por imaginar una posibilidad de transformación social desde el interior del capitalismo tardo-moderno, de acuerdo con la idea de esos movimientos de liberación internos a la sociedad capitalista que no implican como condición de realización la toma de poder en el sentido clásico leninista [...] Hay una posibilidad de emancipación que aprovecha las oportuni-

dades concretas de transformación [...] en vez de continuar mitificando una hipotética toma del poder.¹

Esta aseveración coloca el pensamiento débil en su más profunda intención; siendo ésta de carácter político, no deja de sostener un vínculo directo con la sociedad y los problemas que en ella se tejen como respuestas a las propias condiciones impuestas. Es por tanto, una filosofía ligada a situaciones prácticas cuya finalidad es aportar a nuevas visiones del mundo nuestro sin necesidad de recurrir a métodos violentos y partidarios. Su vocación es la interpretación y el diálogo, la reformulación y el planteamiento de perspectivas más cercanas a la realización de los intereses de las personas. Pero sobre todo, ofrecer posibles vías integrales y de conjunto que puedan orientar una verdadera interpretación de la existencia en la tardo-modernidad.

II

A nuestro juicio, la posmodernidad, como ausencia de «valor absoluto», es la conciencia de que el mundo tardo-moderno no puede interpretarse ya desde el horizonte de la metafísica tradicional. Entonces, ¿qué ha pasado con esta visión que fundó la modernidad tras la experiencia nihilista de la historia de Occidente? Se ha consumido por la ciencia-técnica misma y por los procesos de racionalización de lo social, que durante siglos fueron llevados a cabo por instituciones de diversas índoles.

Si la modernidad se caracteriza por una racionalidad rígida que pretende fundar un único valor de las cosas, es decir, «un mundo verdadero», ella misma se quiebra a favor de lo incalculable, de las informaciones e interpretaciones que se construyen alrededor de lo que podría ser ese mundo, a parte de las construcciones de diversos discursos científicos que cada vez más hablan de objetos extraños a la cotidianidad, en el sentido de que es imposible su manipulación y dominio por nosotros.

¹ J. M. Herrera y J. Lasaga, «Gianni Vattimo, filósofo de la secularización» (entrevista), *Revista de Occidente* No. 104, 1989, p. 115.

Pero, también, la historia como proceso real y unitario queda diseminada en *pluralidades de historias*, gracias a la estrecha relación que mantenemos con los *mass medias* y su capacidad de ordenar y transmitir información, que no sabemos realmente dónde son obtenidas, haciendo desaparecer a nuestra vista el referente de la misma tal como si fuese una bocanada de humo.

En este contexto, la posmodernidad no sólo es *reescritura* de la modernidad como piensa Lyotard (1996), sino también el deseo por identificar las tensiones que fueron y son producidas por ésta, pero sobre todo del realce y descubrimiento de las paradojas que son y fueron enmascaradas por la intención de desplegar la idea de fundamento de la metafísica. La posmodernidad puede así entenderse como el notario que levanta acta de estas paradojas y hendeduras de la modernidad.

Sin embargo, la posmodernidad no pretende cancelar, sin más, la concepción de la razón, la historia, la sociedad, sino «des-potenciar» el carácter absoluto, que pretendieron dichas concepciones. No se trata de algo mecánico —«si quitamos el funcionamiento absoluto, instantáneamente se esfuma su pretensión eternizadora»—, sino de dar a conocer cuáles han sido los valores que promovieron tales cosmovisiones. De que tales valores en que han sido estructuradas éstas (pienso en Nietzsche) son interpretaciones y son solamente valores humanos que nos han llegado por un largo camino: las vicisitudes de los grupos, los individuos, las condiciones sociales...

Si la posmodernidad significa una «revolución cultural», ésta tiene que entenderse, para liberarla de ambigüedades, en la dirección de cambios y desestabilización de paradigmas en el sentido kuhniano. Desde aquí, su *actitud* podría definirse como la comprensión e interpretación del *debilitamiento* de las ideas que constituyeron el andamiaje que soportaba el «sentido» de la vida, encubierta a su vez en instituciones que hicieron el papel de organizadoras de tal «sentido» y regir, así, la *experiencia vital*.

En efecto, es en la modernidad donde el modelo de una «racionalidad reguladora» se aplica para la transformación de la realidad, vinculada al desarrollo del capitalismo que supone la reestructuración del trabajo y la planificación del mundo

social. Desde aquí, se alza la construcción de un mundo inteligible yuxtapuesto a la vida social que está guiado por la idea de progreso, interpretado como «orden absoluto» y espacio en el que se instaure «objetivamente» el progreso y la superación de lo viejo por lo nuevo.

La desacralización o «profanidad» del mundo acontecida en las esferas de valor deviene en la fe de los dictados de la razón y la construcción de reglas para la existencia de estas esferas. Estas reglas se originan a partir de la búsqueda de una fundamentación «en sí misma». Provieniendo así la subjetividad o el poder del sujeto, vector que va de la «iniciativa personal» a la objetividad de la misma.²

III

Una posible «premisa» del «pensamiento débil» de Gianni Vattimo la tenemos en el filósofo español José Ferrater Mora. Ferrater Mora escribió varios ensayos que ponen de manifiesto esta perspectiva de una manera explícita³ pero aún no ha sido escuchado con el debido interés. El ensayo que retomamos como *exempla* se titula *Indagaciones sobre el lenguaje*, cuya primera publicación data de 1970. Exactamente cuando en el panorama de la filosofía contemporánea se tenía una mayor conciencia del

² Estas reglas es lo que busca Kant en su libro *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, 1981.

³ Ya en su obra *El ser y el sentido*, Ferrater Mora señaló, a propósito de la pérdida del fundamento metafísico y de su reducción, lo siguiente: «La ganancia así obtenida es concluyente: no cabe abandonar la pluralidad no conlleva necesariamente que no quepa integrarlas, o que todo esfuerzo en este sentido sea inútil. Integrar no equivale, en efecto, a reducir las perspectivas a una sola supuestamente privilegiada; consiste más bien en establecer la base donde las diversas perspectivas, incluyendo las que parecen mutuamente hostiles, puedan convivir, aunque sea en tensión y no en plácida pero insulsa armonía. Con ello pueden convivir asimismo, y acaso del mismo modo, algunas orientaciones filosóficas que pudieron parecer irreconciliables. Semejante integración es, por lo demás una de mis principales finalidades, y la razón por la cual me he aventurado a dar mi propio pensar filosófico el nombre de “integracionismo”». (*El ser y el sentido*, 1968, p. 57).

«giro lingüístico» y de la crisis de la metafísica tradicional. He aquí, un ejemplo:

Al plantear y dilucidar cuestiones no puedo, en tanto que filósofo, prescindir de armar conceptos [...] los conceptos que armo no tienen por objeto servir de andamiajes para una estructura cognoscitiva de la que se pueda enunciar que es verdadera o falsa, demostrable o indemostrable, probable o improbable. Pero entonces, ¿no será mi análisis filosófico una pura vaciedad? Con la excusa de que no tiene alcance cognoscitivo o, en otra esfera, no sienta normas para la acción humana, ¿no me habré colocado tan fuera y aparte de todo que no pueda, literalmente, decir nada?⁴

Aquí encontramos los mismos rasgos *debolistas*, tal y como lo propone el «pensamiento débil», cuyos puntos principales pueden sintetizarse de manera siguiente:

- No se admite una fundamentación única, última y normativa.
- El reconocimiento de la crisis de la razón, implicando con ello la del sujeto metafísico monocentrado capaz de regentar un orden preestablecido para dar sentido y fe del sistema.
- Llevar hasta lo «último» la experiencia del olvido del ser fuerte, el anuncio nietzscheano de la «muerte de Dios» y el «final de la metafísica».
- El desencanto como postura frente a teorías políticas emancipatorias y la asunción del nihilismo en forma de *chance* positivo para la reducción de la violencia y la angustia metafísica. Esto se supone que ha de hacernos mirar de una forma nueva y más amistosa a todo el mundo de las apariencias, de los procesos discursivos y de las formas simbólicas, y a verlos como ámbitos de una posible experiencia del ser.⁵

Todo esto expresado en forma paradójica y ambivalente, pero rico en posibilidades de pensar nuestro arrojamiento, fuera

⁴ José Ferrater Mora, *Indagaciones sobre el lenguaje*, 1970, p. 19.

⁵ G. Vattimo y P. A. Rovatti, *El pensamiento débil*, Madrid, Cátedra, 1990, p. 14.

de la norma reguladora y de la idea metafísica de fundamentación. En términos generales, el «pensamiento débil» se opone al programa de investigación que parte de los primeros principios. Esta propuesta la podemos enlazar con el siguiente argumento de Ferrater Mora extraído del citado ensayo:

Más que decirnos cómo es, o podría ser el mundo, los modos de ver filosóficos ponen en entredicho todos los modos de ver el mundo. Se ha dicho que la tarea de la filosofía no es resolver problemas, sino disolverlos. *Sería más adecuado decir que no es instituir estructuras conceptuales, antes ablandar (mediante análisis conceptual, que otra vía no hay) las ya existentes.*⁶

Aquí queda casi resumida la tarea o función del pensar en nuestra actualidad que alcanza la propuesta del «pensamiento débil»: una vez perdidos los fundamentos metafísicos se consolida otra manera de filosofar cuyo análisis consiste en ablandar las estructuras existentes que *aligera* la realidad en tanto se insiste en el carácter interpretativo de la misma, pero que también se torna en «una vía para volver a hallar el ser entendido como huella, como recuerdo: un ser consumido y debilitado [...] y sólo por ello digno de atención».⁷

Esta hermenéutica se compromete con su vocación nihilista, es decir, su reconocimiento de que sólo ella es interpretación de interpretaciones, *rememoradora* de monumentos y *hurgadora* de «archivos» en tanto estos acontecen en la tradición y constituyen nuestra realidad histórica. De esta forma, Ferrater Mora coincide con estas ideas cuando dice:

[...] no olvido que ciertas operaciones filosóficas tienen un aire asaz dogmático. Así ocurre cuando se toman decisiones «de principios», y específicamente cuando se adopta un «compromiso ontológico», o un «criterio de compromiso ontológico». Sin embargo, ni siquiera en estos casos se trata de elegir un patrón supuestamente absoluto en virtud del cual se enjuici-

⁶ José Ferrater Mora, *Indagaciones...*, 1970, p. 12.

⁷ G. Vattimo y P. A. Rovatti, ob. cit., p. 15.

cien inapelablemente todos los modos de ver y decir. [...]. Los «principios» (o supuestos) sólo son dignos de mantenerse si se está dispuesto a hurgar constantemente en ellos. *Ninguna «decisión», ningún «supuesto», ninguna «creencia» puede ser en filosofía asunto definitivo*; lo que dentro de un determinado marco conceptual ejerce el papel de principio o de supuesto, deja de serlo dentro de otro marco.⁸

Lo que precisamente se reconoce aquí son dos de las características más notorias de la posmodernidad: primero, la finitud de los discursos, siempre en relación con la finitud de la existencia, y segundo, el juego variado y diverso de los contextos en relación con la historicidad de la tradición. Precisamente, el juego variado es lo que posibilita que los distintos discursos permanezcan abiertos en otros horizontes de contenidos en tiempos y espacios diferentes. Las asignaciones de significados, la rehabilitación de los monumentos y los archivos son extensiones de las perspectivas del proyecto que el «ser-ahí» es.

Ciertamente, se mantiene un vínculo con la metafísica pero es un vínculo «rememorante», de un deseo por siempre recuperarse de una enfermedad, pero que siempre se mantiene. Ferrater Mora nos anuncia esto sin pensar directa y expresamente en Heidegger y haciéndolo antes, cronológicamente, que Vattimo.

En esta coyuntura, pueden irrumpir nociones o supuestos «metafísicos». Pero estos pierden su aire de especulación gratuita –y hasta su carácter «metafísico»– cuando con las perspectivas de referencias se aspira sólo a hacer ver, o ver mejor, desde algún nuevo punto de vista, lo mismo que ya se conocía. Las perspectivas resultantes pueden ser muy variadas, pero ello no es ningún argumento contra ellas; es una de las pocas razones que pueden ofrecerse para seguir admitiéndolas como «hipótesis de trabajo».⁹

Trece años después, Vattimo y Rovatti en la antología *El pensamiento débil*¹⁰ interpretaban, sin saberlo, estas líneas de Ferrater

⁸ José Ferrater Mora, *Indagaciones...*, p. 13.

⁹ *Ibidem*, p. 15.

¹⁰ G. Vattimo y P. A. Rovatti, *ob. cit.*, p. 16.

Mora, en lo que se refiere al interno del discurso como las llamadas «perspectivas resultantes», cuando conjuntamente ambos autores dicen:

Por tanto, la expresión «pensamiento débil» constituye, sin ninguna duda, una metáfora y una cierta paradoja. Se trata de una manera de hablar provisional, e incluso, tal vez, contradictoria, pero que señalaba un camino, una dirección posible: un sendero que se separa del que sigue la razón dominio –traducida y camuflada de mil modos diversos–, pero sabiendo al mismo tiempo que un adiós definitivo a esa razón es absolutamente imposible. Una senda, por consiguiente, que una y otra vez habrá de alejarse de los caminos trillados de la razón.

¿Pero qué sucede cuando nos despedimos de la metafísica, de la modernidad, de la razón-dominio capaz de excluir la diferencia o campos posibles de la acción y creación? Ferrater Mora,¹¹ adelantándose al «pensamiento débil», contesta:

En ausencia de patrones, esquemas, modelos, sistemas e hilos conductores supuestamente definitivos, el filósofo tiene la impresión de estar navegando a la deriva o de estar metido en un laberinto. Pronto descubre que, apenas se vislumbra una salida del laberinto, ya está metido en un hasta el cogollo en otro, que no hay idea filosófica que, a poco de servirse de ella, no empieza a deslustrarse; que, desde el mismo instante en que alcanza una posición, ya está flanqueado; que aunque hay muchos argumentos en filosofía, ninguno constituye prueba; que no parece haber, en suma, donde agarrarse.

Asistimos entonces a la época en que la verdad no subsiste y el fundamento ya no obra (Vattimo), pero sobre todo, a la anulación y desarticulación del derrick «metafísico-esencialista» o la voluntad de sistema. El estar navegando a la deriva o estar metido en laberinto nos conduce a varias formulaciones.

a) El horizonte en el cual nos movemos siempre es el de la maraña de los mensajes transmitidos por la tradición, dados a nosotros a través del lenguaje, o para decirlo mejor, de los distin-

¹¹ José Ferrater Mora, *Indagaciones...*, p. 15.

tos juegos lingüísticos. Juegos «contaminados» de significaciones variadas interrumpiéndose entre sí. El tejido texto deviene en la reconstrucción de un «horizonte de experiencia» para el intérprete: «De modo que no es un acto de la subjetividad el que inaugura la comprensión, sino que esta se produce en virtud de una apropiación». Porque ese mundo es leído y construido por el lenguaje mismo». ¹²

Con las metáforas de «maraña» y «laberinto» se nos hace difícil pensar ya en la idea de la transparencia. Los significados no se dan desde la experiencia y razón pura representadas por un reino de los fines o mundo suprasensible, sino que *acontecen*, son el resultado de un proceso indefinido de interpretaciones. No podemos salirnos del lenguaje que nos envía la tradición a la cual estamos ligados, como se sale de un edificio o del cine. Todo intento de fundamentación fuera del contexto se desvanece, bien sea porque estamos sumergidos en los acontecimientos de estos mensajes o porque desde ya, estamos en el laberinto del lenguaje.

El hecho de «que no hay idea filosófica que, a poco de servirse de ella, no empiece a deslustrarse», es una condición que brota del pensar el ser en su carácter debilitado, puesto que tales ideas son de «carácter efímero» pero sobre todo, son «trans-misiones», *envíos* de la propia tradición.

Al poner de manifiesto el carácter de «des-lustración» en el momento de la exposición de ideas, se esta evocando a la «des-fundamentación»: no hay hechos eternos, no hay verdades eternas (Nietzsche) lo mismo que no hay significados que traspasen la experiencia humana; el ser humano es una posibilidad. Y con esto se quiere reafirma el carácter de la vivencia contemporánea respecto a la pérdida de toda clase de determinaciones del mundo suprasensible que nos había legado la tradición metafísica.

¹² D. Sánchez Meca, *La historia de la filosofía como hermenéutica*, Madrid, UNED, 1996, pp. 164 y ss.

Bibliografía

- Ferrater Mora, J. «El ser y el sentido», *Revista de Occidente*, Madrid, 1968.
- . *Indagaciones sobre el lenguaje*, Madrid, Alianza Editorial, 1970.
- Herrera, J.M. y J. Lasaga. «Gianni Vattimo, filósofo de la secularización»(entrevista), *Revista de Occidente* No. 104, 1989.
- Lyotard, J.F. *La condición postmoderna*, Madrid, Cátedra, 1996.
- Sánchez Meca, D. *La historia de la filosofía como hermenéutica*, Madrid, UNED, 1996.
- Vattimo, G. y P. A. Rovatti. *El pensamiento débil*, Madrid, Cátedra, 1990.

Filosofía y complejidad. Un enfoque epistemológico en la perspectiva de la complejidad

Lorenzo Jorge

Introducción

Esta propuesta está orientada por tres propósitos fundamentales. Primero, determinar la existencia de algunos aspectos de vinculación entre filosofía y complejidad. Aunque el posible vínculo existente entre ambas disciplinas es esbozado de manera explícita en los párrafos siguientes, el mismo es también articulado de manera transversal a través de toda la propuesta. Segundo, esbozar la naturaleza científica de la complejidad. Finalmente, describir lo que parece ser cierta diferencia entre la denominada teoría del caos y la complejidad. Se pretende hacer un aporte al debate sobre la categoría de ciencia o no de la complejidad, así como a la discusión sobre la relación existente entre caos y complejidad.

Vinculación entre filosofía y complejidad

El término filosofía es polisémico. Históricamente se han aportado diversas conceptualizaciones sobre éste. Nuestra conceptualización del mismo parte de la vinculación del sujeto y la realidad. En tal sentido, considero que la filosofía es el ámbito de la realidad, y especialmente del conocimiento, cuyo objeto es la descripción de los principios y las categorías en que la

misma están fundamentados. Dichas categorías y principios no parecen ser inmutables ni excluyen áreas del conocimiento ni manifestaciones de la conciencia. Para desarrollar sus constructos conceptuales, se fundamenta en los principios ya existentes de su propio medio así como en los paradigmas normales y en los nuevos paradigmas de otros ámbitos de la realidad, como son el formal, natural y social, respectivamente.¹ Se parte del criterio de la denominada ciencia de la complejidad, que establece que todo sistema está creando continuamente su propio espacio para poder «sobrevivir» en el régimen ordenado, pero muy cerca o colindando con la frontera del caos.² La complejidad adopta, profundiza y conduce a un nivel pragmático los principios filosóficos propuestos por la lógica dialéctica: la unidad en la diversidad, la unidad y lucha de opuestos, y la interacción entre cualidad y cantidad, entre otros.

Pitágoras estableció que la filosofía es simplemente el amor a la sabiduría. Este concepto es coherente con el principio de la complejidad que establece que los comportamientos complejos tienen una base de sustentación simple. Las reglas de interacción de los elementos constituyentes de un sistema complejo son simples.³ Tanto la filosofía como la complejidad intentan satisfacer las necesidades del hombre ante el problema de la verdad o de una aproximación a la misma, la incesante búsqueda de principios reguladores.⁴

En un sistema complejo prototipo como es la biosfera, algunos de sus elementos o «agentes autónomos» serían los organismos y las especies, entre otros.⁵ Mientras que en el sistema filosófico dichos elementos o «agentes autónomos» pueden ser los principios, categorías y teorías, entre otros. De los estudios sobre sistemas dinámicos en el ámbito de la física, realizados por

¹ Thomas S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*. Tr. castellana de Agustín Contín.

² Stuart A. Kauffman, *Investigations*.

³ Murray Gell-Mann, *El quark y el jaguar. Aventuras en lo simple y lo complejo*.

⁴ Brian Goodwin, *Las manchas del leopardo. La evolución de la complejidad*, Barcelona, Tr. castellana de Ambrosio García; *Conocimiento objetivo*. Tr. castellana de Carlos Solís Santos.

⁵ Stuart A. Kauffman, *Investigations...*

Perbak y sus colaboradores, han surgido principios y categorías cruciales que posibilitan la descripción de sistemas de conocimiento en el ámbito biológico (biosfera), económico (econoosfera), del conocimiento (noosfera) y en los legales.

Perbak y sus colaboradores acuñaron el termino «criticalidad autorganizada».⁶ El término surgió de su experimento con un «montón de arena», consistente en lo siguiente: se deja caer un poco de arena en una mesa y se deja amontonar hasta que los flancos alcancen cierto ángulo de reposo. Luego se observa que se producen avalanchas. Si se continúa agregando arena, ocurren muchas avalanchas pequeñas y esporádicas avalanchas grandes. Al graficarse dicha distribución de avalanchas con la técnica logarítmica, se descubrió la denominada Ley Potencial. Decidieron emplear el término «crítico» debido a que las avalanchas pueden ocurrir a cualquier escala. El término «autorganizada» fue creado para ilustrar el hecho de que el sistema se regula a sí mismo hasta lograr el estado crítico.⁷

Las avalanchas grandes pueden servir de símil para describir las grandes extinciones y emergencias de nuevas especies en biología; las grandes revoluciones científicas en filosofía y epistemología; las grandes crisis y transformaciones sistémicas en economía, y las grandes transformaciones constitucionales en el ámbito de los sistemas legales, respectivamente. Mientras que las pequeñas corresponden a cambios menores y no estructurales que frecuentemente suceden en cada uno de tales sistemas. No todos los días ocurre una crisis económica como la del 1929. Pero, diariamente sí desaparecen y emergen pequeñas franquicias y negocios en todo el mundo. Todos los días nacen y mueren seres humanos, animales y plantas. Todos los días se escriben artículos y ensayos como éste, pero muy pocos son *Cien años de soledad* y sólo algunos *El coronel no tiene quien le escriba*. Asimismo, diariamente en algún país del globo se emite un decreto o ley, pero no todos los días se elimina un *apartheid* ni surge la Organización de Estados Americanos (OEA).

⁶ Lorenzo Jorge, «Los sistemas no lineales: el objeto de estudio fundamental de la complejidad», *Global*, No. 25.

⁷ Stuart A. Kauffman, *Investigations*.

El sistema descrito por Perbak está en equilibrio inestable (orden al borde del caos), como parece estarlo el universo: este es un universo no ergódico, lo que significa que es asimétrico, empapado de desequilibrio, novedad perpetua, producto de la irreversibilidad que caracteriza los sistemas termodinámicos.⁸

La complejidad, como disciplina científica, intenta establecer principios y categorías que puedan ser compartidos por otros sistemas complejos como los referidos anteriormente. Los pensadores de la complejidad plantean la posibilidad de que la misma comparta categorías con áreas de la filosofía tan abstractas como la axiología o ámbito de los valores. Este compartir se sintetiza en un esquema semiabierto de tomo/doy, doy/tomo constructos y categorías.

¿Es la complejidad una ciencia?

La definición de complejidad se ha tornado una tarea muy difícil debido a su naturaleza polisémica. Muchos pensadores sostienen que la complejidad es la instancia ubicada en algún lugar entre lo completamente ordenado y lo completamente caótico. No obstante, me parece que ése es sólo un constructo o elemento de todo el conjunto de aspectos que constituyen la complejidad concebida como ciencia, que es mi segundo propósito. En el contexto de esta propuesta, se intenta conceptualizar sobre cuáles son los aspectos por considerar para que una disciplina emerja como una ciencia.

Los aspectos que confieren a la complejidad su categoría de ciencia, entre otros, son los siguientes:

- I. Definición
- II. Objeto de estudio: sistemas no lineales
- III. Marco teórico
- IV. Método y procedimientos
- V. Comprobabilidad y aplicabilidad de resultados

⁸ Ilsa Prigogine, *The End of Certainty*, 1997; *El nacimiento del tiempo*. Tr. castellana de Joseph María Pons; Stuart A. Kauffman. *Investigations*.

De ellos, sólo el primero será tratado con cierto nivel de detalle, los cuatro restantes se abordarán breve y esquemáticamente, tanto por su obviedad como por no ser el objeto fundamental de este ensayo.

I. Definición

La complejidad es la ciencia que estudia la emergencia, desarrollo y transformación de los fenómenos de comportamiento no lineal, especialmente el comportamiento aperiódico determinista. En ese sentido, describe las relaciones de conectividad (simetría, compromiso, constreñimiento, dependencia, orden, neguentropía) y las de diferenciación (caos, libertad, entropía, variedad, heterogeneidad) entre las partes de dicho fenómeno; las relaciones entre esas partes y el fenómeno, y entre éste y el entorno. Dichas relaciones no son necesariamente evidentes. Estudia sus principios, reglas, leyes y patrones dinámicos. Estos fenómenos complejos emergen, se desarrollan, se mantienen y se transforman a través de una dinámica que retroactúa sobre sí misma, denominada «autorganización». La emergencia de propiedades, estructuras, comportamientos y sistemas completamente diferentes a los elementos que constituyen la matriz que los originaron, está fundamentalmente caracterizada por la novedad, la creatividad, lo inesperado: no es posible determinar cuándo y dónde se producirá algún fenómeno emergente.

Desconstrucción de la definición

La autorganización es la dinámica o tendencia, que aparentemente exhiben los sistemas complejos, de emerger (venir a la existencia por ellos mismos o de reorganizarse ellos mismos en nuevas formas o patrones, producir orden). Se dice «aparentemente» porque la palabra *auto* da la impresión inadecuada de que dichos sistemas se crean ellos mismos sin interacción con su entorno o en oposición al mismo. La autorganización ocurre a través de la interacción con el entorno, y del desequilibrio entre las partes del sistema. Este desequilibrio o desorden produce in-

teracciones entre dichos elementos, por lo tanto, produce (por un tiempo) y mantiene la nueva estructura «autorganizada». Esta estructura libera energía (por fricción) y reduce así la cantidad de energía inicial del desorden. En el caso de los sistemas vivos, evitan el desorden total haciendo lo que no hacen los sistemas no vivos: manejan e influyen información. Todos tienen una especie de diseño (plan maestro) o modelo de ellos mismos y de cómo se relacionan con su entorno. Al utilizar la información de su base informacional/constitucional, los sistemas vivos se mantienen vivos por sí mismos, evolucionan, descubren y crean.⁹

La complejidad trata de establecer los principios universales generales de sistemas no lineales diferentes entre sí, sus patrones, esquemas y regularidades comunes. Estos fenómenos son de naturaleza sistémica, autorganizante (autocatalítica), recursiva, retroactiva y adaptativa. Algunos de los principios que, entre otros, permiten una aproximación conceptual a la complejidad son expuestos a continuación:

1. Hay ciertas propiedades del «todo» que son diferentes y no son deducibles de ninguna de las propiedades de las partes, sólo de la integración de las mismas.

Para citar un ejemplo, el agua (H_2O) tiene propiedades vitales para el ser humano (hidratación, aseo, alimentación, etc.), pero uno de sus componentes, el hidrógeno, puede ser tóxico para el mismo.

2. Si separamos una de las partes, desarticulamos el «todo».

Si suprimimos los obreros en el sistema capitalista, desaparece el sistema, lo mismo ocurre si destruimos la burguesía, que controla dicho sistema.

3. Hay propiedades en alguna de las partes que no están presentes en el «todo».

Las propiedades de ligereza, volatilidad, toxicidad y alta energía cinética del hidrógeno, no son inherentes al agua o «todo». Si llenamos un globo con agua, éste no se eleva en el aire, por

⁹ C. A. Torre, *Shared Accountability: an Organic approach*, s./f.

el contrario, cae al suelo. Sin embargo, los globos ascienden y flotan en el aire cuando se les llena de hidrógeno.

4. Las partes mantienen una relación de conectividad y distinción: son distintas, pero están conectadas.

Respiramos oxígeno y vivimos. Por el contrario, si respiramos hidrógeno, morimos. Pero ambos elementos, que son diferentes, unidos constituyen el agua que es indispensable para la vida humana.

5. Los fenómenos complejos obedecen a una dinámica de existencia recursiva. Dichos fenómenos residen al borde del caos, *at the edge of chaos*.¹⁰

Los experimentos con modelos matemáticos booleanos utilizados para simulaciones computarizadas de sistemas reales (las manchas rojas de Júpiter, el vuelo de los pájaros, las redes genéticas, etc.), han mostrado que los sistemas complejos desarrollan ventajas de sobrevivencia, exploran mejor su entorno, hacen un uso óptimo de la energía e información a su alcance y controlan mejor las variables que permiten su existencia, su «aprendizaje» y su posible transformación cuando se encuentran en el régimen ordenado, exactamente adyacente o contiguo al borde del caos, sólo separado por un parámetro de dimensión infinitesimal, sólo comparable al famoso *aleteo de la mariposa* de Lorenz.¹¹ La complejidad establece que estos sistemas, en términos dinámicos, se encuentran en los denominados «espacios de estados» y logran esta estabilidad inestable al pasar del orden total, cruzando por la franja denominada transición de fase, pero sin llegar el caos total. Estos estados son también denominados atractores del sistema, alrededor de los cuales giran muchos de los recorridos del sistema, convirtiéndose estos recorridos en las áreas o espacios de estados más visitados en la cuenca de atracción del atractor.

Lo señalado más arriba se aprecia al describir algunos modos de producción transitados por la humanidad: esclavismo, feudalismo y capitalismo. Alrededor de cada uno de ellos han surgido,

¹⁰ M. Mitchell Waldrop, *The Complexity. The Emerging Science of Order and Chaos*.

¹¹ Eduard Lorenz, 1963.

en tiempos y espacios determinados, una serie de variantes muy parecidas a los modos clásicos, cuyas diferencias y fluctuaciones se expresan de acuerdo con el país y el tiempo que les toque existir. Cada modo de producción tiene sus rasgos robustos (propiedades de orden, estabilidad y duración); mientras que sus variantes, como han sido los diversos modos de producción asiáticos vistos hasta nuestros días, giran en torno y son parecidos, en lo esencial, a los modos clásicos descritos por los representantes del marxismo. Las distintas variantes son atraídas por la cuenca del atractor del modo de producción de que se trate y comparten principios y rasgos robustos con el mismo.¹²

6. Aunque su comportamiento es complejo, las reglas de interacción entre sus partes son pocas y sencillas.

Un ejemplo de ello se puede ilustrar a través del área de los valores. En una dinámica de reflexión sostenida con el filósofo Daniel Vargas,¹³ él expresó que, entre los hallazgos relacionados a sus investigaciones acerca de los valores, es destacable indicar lo siguiente: la red que está constituida por los valores e indicadores de una comunidad determinada, se origina en cinco principios (Bondad, Justicia, Verdad, Libertad y Unidad). Y éstos posiblemente emerjan del supraprincipio Amor. La misma ley universal de la energía formulada por Einstein, muestra su simplicidad a través de la famosa y sencilla fórmula $E=mc^2$. La misma sólo incluye tres variables: masa (m), espacio y tiempo; recuérdese que c es el espacio recorrido por la luz en un periodo de tiempo dado.

En ese orden, Graig Reynolds, citado por Waldrop,¹⁴ ilustra la esencia del comportamiento del vuelo acrobático y en formación de las bandadas de aves, fenómeno similar al comportamiento de los rebaños y cardúmenes. Para tal experimento se colocó una gran colección de *boids*, que son una especie de simuladores autónomos de las aves reales, en un programa destinado a mostrar

¹² Brian Goodwin, *Las manchas del leopardo. La evolución de la complejidad*. Tr. castellana de Ambrosio García, 1994; Roger Lewin. *Complejidad. El caos como generador de orden*. Tr. castellana de Juan Gabriel López Guix.

¹³ Daniel Vargas, 2008.

¹⁴ M. Mitchell Waldrop, *The Complexity...*, pp. 241-284.

en la pantalla un ambiente repleto de paredes y obstáculos. Cada *boids* o imitación de un pájaro debía seguir tres reglas sencillas de comportamiento:

- a. Mantener una distancia mínima en relación con otros objetos del ambiente, incluyendo otros *boids*.
- b. Emparejar su velocidad con otros *boids* o supuestos pájaros de su entorno o vecindad.
- c. Moverse hacia lo que se percibía como el centro de la masa de los *boids* de su conglomerado.

Lo asombroso de dichas reglas era que ninguna decía: «formen bandadas». Muy por el contrario, las reglas eran completamente locales y particulares; se referían solamente a lo que un *boids* en particular podía ver y hacer en su propia vecindad. Si se iba a formar una bandada, tendría que hacerlo desde las reglas básicas y sencillas hacia una entidad o fenómeno emergente. Los *boids* se agrupaban, se separaban, sorteaban todo tipo de obstáculos (simulador), se reorganizaban nuevamente y constituían una bandada coherente, como si estuvieran guiados por una mano invisible.¹⁵

7. Los principios universales, que deben compartir los distintos sistemas complejos, tienen inicialmente su origen y fundamento de sustentación, desde el punto de vista epistemológico, en la realidad física, química, biológica y lógico-matemática.

De la matemática se han derivado conceptos, técnicas y herramientas que han posibilitado y validado los procesos y resultados de los fenómenos complejos: equivalencia topológica, transformación bajo una regla, ecuaciones lineales, no lineales, fractales, atractores, exponente de Lyapunov, etcétera.

De la lógica formal ha emergido el teorema de inconclusión de Kurt Godel, que establece el carácter incompleto del conocimiento humano, la imposibilidad para demostrar que algunas proposiciones sean verdaderas, entre otras dificultades. De la teo-

¹⁵ También véase Lorenzo Jorge, «Los laberintos de la complejidad», *Investigación para el desarrollo*, No. 3, octubre, 1999, p. 5

ría de la información de Claude Shannon, cosechamos la idea de lo crucial que es la redundancia en los sistemas complejos para la eficiencia, exactitud y calidad de sus procesos y resultados. El desperdicio y el despilfarro no necesariamente son pérdidas; parecen ser indispensables para el avance de la humanidad.¹⁶ Este principio parece ser coherente con el del área de los negocios que establece la dinámica perder/ganar.

De la física aprendimos con resignación que a la larga no podemos predecir la dinámica de la materia más allá de lo que permite el principio de incertidumbre de Heisenberg.¹⁷ Y estamos imposibilitados para explicar el mundo y predecir su futuro a largo plazo, no sólo porque somos incapaces desde el punto de vista lógico-matemático (limitación mostrada por el teorema de inconclusión de Godel), sino porque la misma materia es inatrapable, resbaladiza, inestable y tiene propensión hacia algún lugar y tiempo sólo descritos en términos de probabilidades. Éste es un mundo de propensiones, de indeterminismos. Los pronósticos son sólo posibles a escala local, pero no total ni final.¹⁸ Con relación al indeterminismo que caracteriza la realidad, Gleick¹⁹ ilustra las reflexiones del físico Joseph Ford de la siguiente manera:

[...] la evolución es caos con retroalimentación [...] El universo es azar, disipación [...] Pero el azar con dirección puede producir complejidad sorprendente. Y como descubrió Lorenz mucho tiempo atrás, la disipación es un agente de orden. «Dios juega a los dados con el universo [...] Pero están cargados», es la respuesta de Ford a la pregunta famosa de Einstein. «Y el principal objetivo de la física ahora es encontrar mediante

¹⁶ Jeremy Campbell, *El hombre gramatical*. Tr. castellana de Juan José Utrilla, 1992; Paul Davies, *La mente de Dios*. Tr. castellana de Lorenzo Avellanas Rapun.

¹⁷ Lorenzo Jorge, *Los laberintos de la complejidad. El Big Bang, la vida y el caos*.

¹⁸ Kart R. Popper, *Teoría cuántica y el cisma en física*. Trad. castellana de Marta Sensigre Vidal; *Un mundo de propensiones*. Tr. castellana de José Miguel Esteban Cloquel.

¹⁹ James Gleick, *Chaos. Making a New Science*, p. 314.

cuáles reglas fueron ellos cargados y cómo podemos usarlas para nuestros propios fines.

La física también aporta al cuerpo teórico de la complejidad a través de la teoría termodinámica, conocida como entropía. En ese sentido, los experimentos desarrollados en termodinámica han permitido construir el concepto denominado convección: cuando un líquido o un gas contenido en un recipiente cerrado es calentado desde abajo, este fluido tiende a organizarse por sí mismo en órbitas/trayectorias cilíndricas. El fluido caliente se eleva en un lado, pierde calor, y desciende por el otro (convección). Cuando el calor es aumentado, se establece una inestabilidad y el fluido (gas) desarrolla una turbulencia que se mueve hacia abajo y hacia arriba a través del recipiente. A temperaturas aun más altas, el flujo se torna salvaje (desorden total) y turbulento.²⁰ Es interesante observar que en esta dinámica, las órbitas de las moléculas nunca se cruzan, pues en cada instante de tiempo las mismas están sometidas a diferentes variables (temperatura, presión, rozamiento, etc.) y cada uno de estos factores afecta a los otros, y el mismo es simultánea y continuamente afectado por los otros (recursividad y retroalimentación), produciéndose una especie de bucle virtuoso de novedad irreversible y perpetua.²¹ Por el hecho de que esas órbitas moleculares nunca pasan por el mismo punto de coordenada (nunca se cruzan), es que Lorenz²² denomina dicho flujo como aperiódico. Y por desarrollar esa forma de movimiento espiral, cilíndrica, en la que una bifurcación precede a la otra, lo denomina determinista: flujo aperiódico determinista. Estos resultados son consistentes con los modelos y ecuaciones matemáticos no lineales y son mostrados a través de los conceptos: asíntota, fractal, atractor, ley potencial, exponente de Lyapunov, entre otros.

En mis reflexiones, he razonado que un símil adecuado para describir este flujo complejo lo constituye el sistema de autovías

²⁰ James Gleick, *Chaos. Making a New Science*, p. 25.

²¹ Ilsa Prigogine, *The End of... El nacimiento del tiempo...*; Edgar Morin, *El método. La naturaleza de la naturaleza..*

²² Lorenz, 1963.

del transporte de las grandes ciudades. Tanto las vías en tierra firme como las elevadas tienen órbitas en espiral, unas cruzan por encima de las otras, pero no colisionan debido a que las coordenadas espaciales de cada unidad de transporte son diferentes, al menos en un plano espacial. Otro símil es el vuelo de los aviones en las vías aéreas establecidas por los organismos de aeronáutica de cada país. Los aviones no chocan. Las formas de sus trayectorias son similares (en espiral). Son deterministas, pues cada trayectoria o nivel precede a la otra.

La química nos permite establecer la relación de tipo ecológico y cualitativo entre los distintos componentes de un sistema material, sus formas, distribución posicional, sus mecanismos de distribución de masa y energía y la emergencia de la forma partiendo de la disposición y relación entre sus elementos. A través de las relaciones fractálicas entre los procesos físicos, químicos, biológicos, matemáticos y socioculturales se puede establecer principios y categorías comunes a todos ellos, para posibilitar la descripción de su comportamiento complejo.²³

La biología nos permite acercarnos a un concepto de cualidad que sin desmedro de la cantidad, propicie una mejor calidad de vida; y lo hace valiéndose de categorías tales, como rasgos robustos (estructuras estables y duraderas de las especies, los organismos y sus partes constituyentes), las similitudes y relaciones fractálicas de la estructura y funcionamiento de los distintos componentes de especies y organismos diferentes entre sí, destacando sus conexiones y diferencias.

8. De la interacción de los elementos del «todo», constreñida por las reglas sencillas, se producen comportamientos terminales y globales, los que han sido denominados fenómenos emergentes, caracterizados por ser cooperativos, adaptativos, autoorganizantes y creativos.

La complejidad intenta desentrañar las semejanzas y diferencias entre los sistemas complejos adaptativos, entre los diversos

²³ Lorenzo Jorge, «Los laberintos de la Complejidad», *Investigación para el desarrollo*, p. 5.

procesos y patrones autoorganizantes del universo, como el origen de la vida, la evolución biológica, la dinámica de los ecosistemas, el sistema inmunitario de los mamíferos, el aprendizaje y los procesos mentales en los animales, la evolución de las sociedades humanas, el comportamiento de los inversionistas en los mercados financieros y el empleo de programas para desarrollar estrategias y hacer predicciones con base en observaciones precisas, entre otros. Gell-Mann²⁴ sugiere que todos estos procesos tienen en común un sistema complejo adaptativo que utiliza información tanto acerca de su entorno como de la interacción entre el propio sistema y su entorno, «identificando regularidades y condensándolas en una especie de ‘esquema’ o modelo y actuando en el mundo real sobre la base de dicho esquema. En cada caso hay diversos esquemas en competencia, y los resultados de la acción en el mundo real influyen de modo retroactivo en dicha competencia».²⁵

El azar resultante de las alteraciones de los elementos individuales (a nivel local) en un sistema dinámico, produce propiedades globales emergentes impredecibles. La complejidad espontánea y emergente es orden que surge de un sistema dinámico complejo, es orden global emergiendo de las propiedades individuales de las interacciones del azar de la base. El fenómeno denominado organización es pensado como el arreglo o disposición de relaciones entre los elementos de un sistema y desencadena una entidad compleja con cualidades diferentes a las de sus elementos constituyentes. La organización integra las interrelaciones entre los distintos elementos para constituir un todo nuevo. Un ejemplo de organización la exhiben los isómeros, pues tienen las mismas fórmulas químicas y la misma masa molecular, pero sus propiedades son disímiles debido exclusivamente a la diferencia que existen en la disposición u ordenamiento que tienen los átomos entre sí. La interrelación describe los tipos y

²⁴ Murray Gell-Mann, *El quark y el jaguar*.

²⁵ Daniel Keyser, «Emergent Properties and Behavior of the Atmosphere», Bar-yan Yaneer, Editores, *Unifying Themes in Complex Systems*, p. 35.

formas de unión entre los elementos y entre dichos elementos y el «todo».²⁶

La interrelación como proceso dinámico se refiere a las reacciones recíprocas o retroacciones de los componentes del «todo» que a la vez modifican la naturaleza o esencia de los mismos. El efecto se convierte en causa y viceversa. ¿Cómo emerge el sistema nuevo? Emerge de toda interrelación que posea cierta regularidad y estabilidad. La interrelación se convierte en organización, la que a su vez produce un sistema determinado. La emergencia es una propiedad fundamental de todo sistema nuevo. Esta propiedad del «todo» no la posee ninguna de las partes por separado. Por ejemplo, el átomo tiene propiedades exclusivas; una de ellas es la estabilidad en relación con algunas de sus partes, pues esta propiedad es transferida al neutrón. El electrón adquiere la cualidad de individualidad bajo el efecto organizacional del átomo. En ese sentido, el agua es un líquido, pero esta condición no se la aporta ni el oxígeno ni el hidrógeno, pues ambos son gases. Esto se debe a la unión muy flexible de dichos elementos. Así emerge la vida, producto de la flexibilidad asociativa de los átomos de carbono en una cadena molecular. La naturaleza produce más que sumatoria simple, pues la célula tiene propiedades emergentes: alimentar, metabolizar, reproducir, que no tiene la molécula como unidad aislada.

Según las matemáticas no lineales, los sistemas complejos tienen lo que se ha denominado atractores extraños, con los que el sistema se estabiliza, a la vez que alguna perturbación puede sacarlo de ahí para ser atraído por otro atractor; esto sucede en la evolución cultural, en el transcurso de la cual aparecen múltiples atractores extraños como bandas, tribus, jefaturas y Estados. Las normas, pautas y modelos de comportamiento de los sistemas complejos se caracterizan por ser –en algún modo– adaptativas, emergentes, autorganizantes (o autorreplicantes) y espontáneas. Muestra de ello la podemos ver en las redes booleanas de Kauffman,²⁷ en los autómatas celulares, en los sistemas biológi-

²⁶ Edgar Morin, *El método. La naturaleza de la naturaleza*. Tr. castellana de Ana Sánchez, 1993,

²⁷ Stuart A. Kauffman, *Investigations*.

cos (pues en ellos la complejidad emerge en forma espontánea y aumenta con el tiempo), en los ecosistemas y la dinámica social e histórica.²⁸

Los diferentes niveles de organización pueden ser vistos como algo especial. Quizás existan niveles discretos de organización social (tribus, jefaturas, etc.) que, en general, sean comunes a todo proceso de evolución cultural. En arqueología el cambio de un nivel a otro a veces es conocido como puntos bisagras; en biología evolutiva los llaman puntuaciones, y en física, transiciones de fase. Puede que cada nuevo nivel represente algún tipo de sistema natural atractivo para otros. Es un nuevo nivel de organización o atractor hacia el que es atraído de modo inexorable el sistema cultural en evolución. Estos niveles son denominados atractores extraños por los matemáticos. En ellos el sistema termina estabilizándose luego de emerger, y producto de propiedades globales, adquiere cierto equilibrio.²⁹ Como apunta Lewin:

Imaginemos que estamos flotando en un mar embravecido y peligroso, entre rocas y arrecifes. Se crean remolinos, en función de la topografía del lecho marino y la corriente. Al final, nos atrae uno de esos vórtices. Nos quedamos ahí hasta que alguna perturbación mayor o cambio en la corriente nos saca de él, para ser luego atraídos por otro. Dicho de otra forma esquemática, así es como cabría imaginar un sistema dinámico con múltiples atractores como la evolución cultural, con atractores equivalentes a bandas, tribus, jefaturas, y Estados. Este mar mítico tendrá que estar dispuesto de tal modo que el desventurado naufrago pasará primero por el remolino uno, tras lo cual el siguiente remolino posible sería el remolino dos y así sucesivamente. No habría necesariamente una progresión de uno a dos, de dos a tres y de tres a cuatro. La historia está llena de ejemplos de grupos sociales que consiguen un nivel

²⁸ Roger Lewin, *Complejidad...*

²⁹ Roger Lewin, *Complejidad...*, pp. 33-34; N. Eldredge and S.J. Goud, *Punctuated equilibria an alternative to phyletic gradualism. time frames: the rethinking of evolution and the theory of punctuated equilibria.*

superior de organización y luego se vienen abajo. Es lo que sucedió con el Chaco.³⁰

La noción de emergencia es uno de los mensajes más potentes que nos trae la ciencia de la complejidad. Además, la descripción de las pautas en la naturaleza y la idea de vernos unidos con ella y en ella (todos estamos conectados), son también aportes esenciales de la complejidad. El mecanicismo enfatiza la actividad reducida de las partes, desde la base hacia el todo (arriba); y el vitalismo, el caso opuesto, pues establece que algún ente exterior, global, abstracto, de carácter místico produce las partes individuales y sus compartimentos. La complejidad, en cambio, nos ofrece una imagen donde se unen las dos direcciones de interacciones, de la base a la superficie y viceversa, en conexión con un invisible, fino e interminable bucle retroactivo, recursivo y organizacional. El sistema presenta una pauta dinámica a través de la cual se disipa la energía.³¹

A Gell-Mann³² le atraen las pautas y tendencias evolutivas, ecológicas e históricas sobre la vida en la Tierra. Él cree que los sistemas complejos adaptativos son buscadores de pautas:

En la evolución biológica, la experiencia del pasado está comprimida en el mensaje genético codificado en el ADN. En el caso de las sociedades humanas los esquemas son las instituciones, las costumbres, las tradiciones y mitos que constituyen en realidad formas de ADN cultural. Los sistemas complejos adaptativos son buscadores de pautas. Interaccionan con el entorno, «aprenden» de la experiencia y como consecuencia se adaptan.³³

Sin embargo, algunos paleontólogos no creen en el progreso y la dirección histórica. Para ellos (Jay Gould, por ejemplo) la historia de la vida en la Tierra es «sólo una maldita cosa tras

³⁰ Roger Lewin, *Complejidad...*, pp. 34-35.

³¹ *Ibídem.*

³² Murray Gell-Mann, *El quark...*

³³ Roger Lewin, *Complejidad...*, p. 29.

otra», para expresarlo de alguna manera.³⁴ Gould afirma que «En la historia de la tierra, el azar jugó un papel decisivo».³⁵

Por otro lado, es posible hacer analogías entre el escenario de la economía y el de la arqueología. Por ejemplo, la introducción de las computadoras en cualquier economía desencadena la entrada y salida de otros bienes y servicios. Al parecer este esquema puede aplicarse al sudoeste de Norteamérica (Chaco) cuando se introdujo el maíz en el año 1 000 y posteriormente la alfarería. Pero lo desconcertante es que por un período de más de mil años no se produjeron otros cambios significativos. El maíz continuó siendo un factor menor de la subsistencia del Chaco. ¿Por qué durante ese lapso no se complejizó la estructura económica? ¿Falta de organización social? ¿Falta de medios de producción para acumular excedentes? Hubo un tiempo en que creció la alfarería, se introdujo el regadío, la vida sedentaria y emergió una más compleja organización social. Algo ocurrió que de repente desencadenó un significativo cambio. Langton, citado por Lewin,³⁶ lo describe así:

«Ésta es mi transición de fase», exclamó Chris, saltando a la pizarra, donde garabateó el diagrama de los manuales de física clásica de una transición de fase, con las fases sólida, líquida y gaseosa. «Cuando te acercas al límite y lo cruzas, de pronto hay un cambio de fase», explicó Chris. «Aquí estás en una fase, aquí en otra, y el cambio ocurre muy rápidamente, provocado por un cambio mínimo en las condiciones, la temperatura y la presión en este caso. Quizás algún cambio pequeño en las condiciones externas hizo que, entre los años 300 y 400, los anasazi pasaran de una simple estructura propia de una tribu de cazadores-recolectores a algo más complejo, especuló Chris, quizás una especialización de las tareas.

Lewin,³⁷ en su cita de Langton, también establece analogías sobre las transiciones de fase en física, en la complejidad social

³⁴ Roger Lewin, *Ibídem*.

³⁵ Weiner, 2000, p. 35.

³⁶ Roger Lewin, *Complejidad...*, p. 31.

³⁷ *Ibídem*, pp. 31-32.

y en biología, y lo hace ofreciendo el ejemplo del paso de los organismos unicelulares a los multicelulares hace alrededor de 600 millones de años. Se cree que 1,000 millones de años antes las células habían desarrollado mitocondrias y núcleos limitados por membranas. Pero es posteriormente cuando súbita y espectacularmente se produce la capacidad de diferenciación celular y la agregación en organismos multicelulares. Ocurrió así una explosión de nuevas formas y una apabullante diversidad en la complejidad. Éste es el período donde surge la especialización celular, conocida como Cámbrico, y se utiliza como analogía para describir lo que ocurrió a nivel social en el sudoeste norteamericano. Sin embargo, él creía que esto era más que una simple analogía o coincidencia de pautas. Es posible que haya ocurrido algo fundamentalmente idéntico en los dos sistemas (en el período Cámbrico y lo ocurrido a los Anasazi en el Chaco). Es posible que las pautas fueran las mismas:

El incremento en la variedad de las convenciones sociales es, en muchas maneras, análogo a la explosión cámbrica. El incremento y la abundancia repentinos de las formas de vida en el Cámbrico se ha atribuido a la ocupación de una «ecología vacante», un medio ambiente disponible y receptivo para la experimentación evolutiva. En todo el sudoeste hubo tal incremento demográfico y tal expansión que hacia el año 1,100 se habían ocupado casi todos los nichos. Es más, se probaron y tuvieron éxito durante un breve lapso numerosos tipos de organizaciones experimentales. La tradición del cañón del Chaco fue una de esas organizaciones experimentales y una de las más complejas y logradas.³⁸

Es posible que las analogías entre el desarrollo cultural (sociedad del Chaco) y el biológico (explosión Cámbrica) sean una pauta global, un rasgo universal de todos los sistemas complejos evolutivos. Kauffman dice que «La pauta de la explosión cámbrica es fundamental en toda innovación [...] Aparece una gama inicial de nuevas formas y luego, es cada vez más difícil mejorarlas.

³⁸ *Ibidem*, p. 32.

Se ve en biología, se ven en las economías industriales». Al parecer, estos patrones de cambio y estabilidad se producen también en la evolución de las sociedades y en otros sistemas complejos. Para los antropólogos ha sido difícil diferenciar y describir la naturaleza de las etapas intermedias de la evolución social. Se ha propuesto una clasificación clara y muy discreta sobre las etapas y fases evolutivas que va desde bandas de cazadores-recolectores o tribus, jefaturas, Estados, pero esto parece ser muy simplista y predecible; pues hasta el Chaco parece no encajar en la clásica definición de jefatura, porque adolece de las características de tal estructura de poder, como serían la arquitectura monumental, y las ceremonias y ritos de sepulturas elaborados. No obstante, parece claro que el Chaco representa un salto importante en la complejidad social al compararse con la banda de cazadores-recolectores o a un poblado agrícola sencillo.³⁹

9. La no linealidad se refiere a relaciones no proporcionales entre dos a más variables, es decir, relaciones de carácter exponencial, como el crecimiento de la población, el funcionamiento del tránsito vial, etc. En este escenario los esquemas de relación son estocásticos (probabilísticos). La estocasticidad articula tanto el azar como la causalidad.⁴⁰ Los fenómenos no lineales también incluyen las nociones estudiadas por la dinámica de sistema, conocidas como interacción, retroalimentación, discontinuidad e histéresis, respectivamente.

La interacción se mide por el grado en el que un factor varía a causa de los cambios ocurridos en otros factores. La interacción amerita el uso de modelos y diseños experimentales (análisis de varianza) para ser puestos en evidencia en una primera aproximación.

La retroalimentación (*feedback*) se refiere a que la causalidad no está constreñida a un lugar y tiempo específicos, pues se articula a la totalidad como una especie de red multicausal. La dinámica retroactiva manifiesta la relación de algunos de los

³⁹ Ibídem, pp. 33-34.

⁴⁰ Ana Jesús Hernández, *Comunicación personal*, taller realizado en la Universidad Autónoma de Santo Domingo (UASD) en 2002 sobre educación e interdisciplinariedad, pp. 5-8.

efectos de un proceso con su origen o con un estado precedente, implicando cierta modificación de dicho proceso, y quizá constituya una de las mayores dificultades para el estudio de los sistemas vivos, ecológicos y medioambientales.⁴¹

La discontinuidad es la ruptura o cambio en el comportamiento del sistema resultado de un cambio relativamente pequeño en alguna otra variable. La discontinuidad está frecuentemente asociada con tres fenómenos o propiedades complejas: la *biomodalidad* expresa que el sistema está caracterizado por uno, dos o más estados distintos, a la vez que sólo unos pocos elementos se mantienen entre estos estados. La *histéresis* describe la conducta aparentemente retardada de un sistema ante una perturbación recibida por él mismo. Finalmente, la *divergencia* se refiere a que un mismo sistema afectado por condiciones iniciales similares, puede evolucionar hacia estados o comportamientos finales muy diferentes unos de otros.

Un concepto fundamental para el estudio de la complejidad lo constituye la estructura disipativa. Según Prigogine,⁴² la expresión *estructura disipativa*⁴³ se refiere a «sensibilidad y por tanto movimientos coherentes de gran alcance; posibilidad de estados múltiples y en consecuencia historiedad de las “elecciones” adoptadas por los sistemas. Son propiedades estudiadas por la física-matemática no lineal en este “nuevo estado de la materia”, que caracterizan los sistemas sometidos a condiciones de no equilibrio». En ese sentido, él sostiene lo siguiente:

En condiciones de equilibrio cada molécula ve sólo lo más próximo que la rodea. Pero cuando nos encontramos ante una estructura de no equilibrio, como las grandes corrientes hidrodinámicas o los relojes químicos, tiene que haber señales que

⁴¹ También véase Edgar Morin, *El método...*

⁴² Ilsa Prigogine, *El nacimiento...*, p. 32.

⁴³ Las estructuras del no equilibrio han sido bautizadas como estructuras disipativas y son el dominio de la multiplicidad de soluciones y de diversidad, como lo es la vida, sistema por excelencia, alejado del equilibrio. Jorge («Los Laberintos de la Complejidad», *Investigación para el Desarrollo*, pp. 105-122) ilustra el comportamiento de varios sistemas estudiados en situaciones muy ordenadas (equilibrio), desordenados y al borde del caos (entre el caos y el orden), como lo son la vida; la computación, etcétera.

recorran todo el sistema, tiene que suceder que los elementos de la materia empiecen a ver más allá y que la materia se vuelva «sensible» [...] La vida no es solamente química, la vida tiene que haber incorporado todas las otras propiedades físicas, es decir, la gravitación, los campos electromagnéticos, la luz, el clima. De alguna manera se requiere una química abierta al mundo externo, y sólo la materia alejada de las condiciones de equilibrio tiene esa flexibilidad [...] Cuando estamos lejos de las condiciones de equilibrio, las ecuaciones no son lineales: hay muchas propiedades posibles, muchos estados posibles, que son las distintas estructuras disipativas accesibles. En cambio, si nos acercamos al equilibrio, la situación es la contraria: todo resulta lineal y no hay más que una sola solución.⁴⁴

En ese orden, un pensador que influyó notablemente en Prigogine fue Schrödinger⁴⁵ con su libro *What is life?* Sobre los sistemas en no equilibrio, Prigogine cita a Schrödinger como sigue: «[...] tiene que haber algo en el mecanismo de la vida que impide que la vida se degrade, debe haber algún fenómeno irreversible». El libro de Schrödinger le hizo intuir en 1945 que los fenómenos irreversibles posiblemente fueran el origen de la organización biológica.⁴⁶

Las estructuras disipativas pueden entenderse como toda estructura de naturaleza espacio-temporal característica, de condiciones alejadas del equilibrio, como las reacciones químicas oscilatorias o estructuras espaciales en no equilibrio y las ondas químicas.⁴⁷ Recordemos también que no es posible hablar de estructuras disipativas si no es en relación con el movimiento, es decir, en el campo de la mecánica o dinámica. A su vez los objetos o sistemas en movimiento pueden estar en dos condiciones: en equilibrio estable y en equilibrio inestable. Recordemos que la diferencia fundamental entre ambos sistemas consiste en que en los estables, cuando se producen ligeros cambios en las condicio-

⁴⁴ Ilsa Prigogine, *El nacimiento...*, pp. 32-33.

⁴⁵ Erwin Schrödinger, *¿Qué es la vida?* Tr. castellana de Ricardo Guerrero, 1944.

⁴⁶ Ilsa Prigogine, *El nacimiento...*, p. 32.

⁴⁷ Ilsa Prigogine, *The end of...*, pp. 68-69.

nes iniciales, los efectos correspondientes son también ligeros. Por el contrario, las ligeras perturbaciones iniciales aplicadas a sistemas inestables se amplifican con el discurrir del tiempo. Es en este último tipo donde surgen los sistemas caóticos, pues sus trayectorias correspondientes a distintas condiciones iniciales, sin importar lo cercano que estén (cambios infinitesimales), difieren exponencialmente a través del tiempo. Ésta es la famosa «sensibilidad a las condiciones iniciales» que nos hace recordar la metáfora de Eduard Lorenz sobre «el efecto mariposa».

Un ejemplo de sistema dinámico en equilibrio estable es el famoso péndulo (en reposo), en el cual la energía potencial es mínima. Así, cualquier ligera perturbación finalmente no impedirá que el sistema regrese a su punto de equilibrio (reposo). Por otro lado, un ejemplo de un sistema en equilibrio inestable lo podemos imaginar al colocar un lápiz de cabeza; es decir, sobre su goma de borrar. Así, la menor perturbación (toquecito contra el lápiz) lo hará caer.

Equilibrio estable e inestable

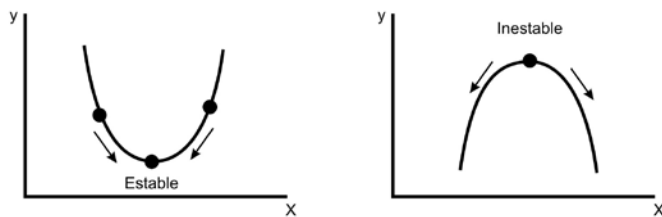


Figura 1. Basada en Prigogine.⁴⁸

Cerca del equilibrio, los cambios (fluctuaciones, bifurcaciones) son inofensivos, por decirlo de algún modo. Pero lejos del equilibrio, se convierten en protagonistas de un mundo de sorpresas y novedades irreversibles e impredecibles. El sistema aquí se hace creativo y «escoge» una de las «ramas termodinámicas» posibles que están disponibles en una condición lejos del equilibrio:

⁴⁸ Ibídem, p. 30.

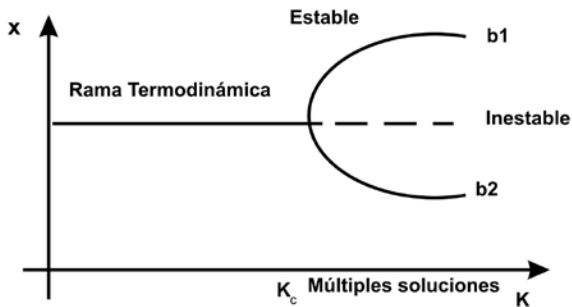


Figura 2. Bifurcaciones Pitchfork.⁴⁹

Como se observa en la figura 2, la variable x es una función del parámetro k , el cual mide la distancia desde el equilibrio. En el punto de bifurcación, la rama termodinámica se torna inestable, y las dos soluciones nuevas $b1$ y $b2$ emergen. Nada en la ecuación ni en las simulaciones computarizadas, resultado de ecuaciones y programas, justifica la preferencia por alguna solución determinada. Aquí entra en acción el factor probabilístico. En el gráfico se muestra una bifurcación bastante simple, $K=0$ corresponde al equilibrio. Además, la rama termodinámica es estable de $K=0$ a $K=K_c$. Más allá de K_c , se torna inestable y emerge un par simétrico de soluciones. Son las fluctuaciones las que deciden qué rama será seleccionada. Pues, si se eliminaran las fluctuaciones, el sistema se mantendría él mismo en un estado inestable. Se han hecho intentos experimentales para disminuir las fluctuaciones. Sin embargo, tarde o temprano éstas, ya sean de origen interno o externo, toman el control y llevan a una de las ramas, $b1$ o $b2$.⁵⁰

Las bifurcaciones son fuentes de disolución de simetría. De hecho, las soluciones de la ecuación más allá de K_c generalmente tienen una simetría más baja que la rama termodinámica. Como lo afirma Prigogine:

⁴⁹ Ibídem, p. 69.

⁵⁰ Ilsa Prigogine, *The end of...*, pp. 68-69.

Las bifurcaciones son la manifestación de una diferenciación intrínseca entre partes del sistema mismo y el sistema y su ambiente. Una vez que una estructura disipativa se forma, la homogeneidad de tiempo (como en las reacciones químicas oscilatorias) o espacio (como en las estructuras de no equilibrio de Turín), o ambas, es rota.⁵¹

Al observarse la figura 3, se puede apreciar que, en términos temporales, la descripción de tales sistemas incluye a los procesos deterministas (una bifurcación sucede a la otra) y a los procesos probabilísticos (en la elección de la rama termodinámica). Además, se observa un proceso histórico, pues el sistema puede estar en el estado d2, lo que significa que ha pasado por los estados b1 y c1. Esto se corresponde con la idea de irreversibilidad de los procesos termodinámicos y con el concepto de determinismo arrojado por las ecuaciones de Lorenz, en el sentido de que una bifurcación sucede a la otra.

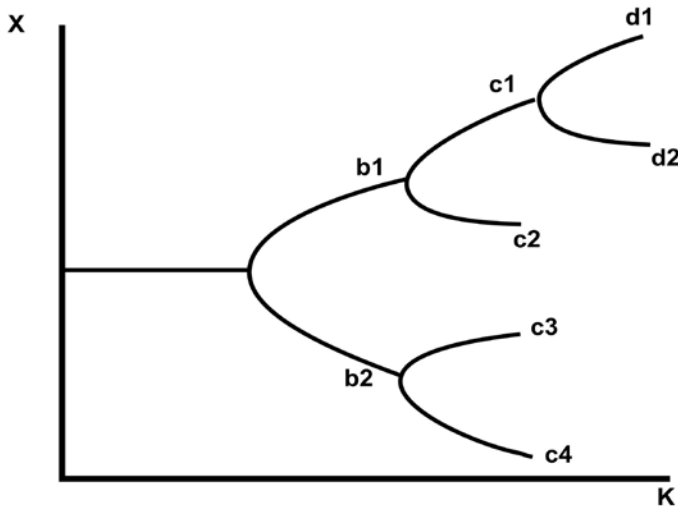


Figura 3. Bifurcaciones sucesivas con distancia creciente del equilibrio.⁵²

⁵¹ *Ibidem.*

⁵² Adaptado de Ilsa Prigogine, *The end of...*, p. 70.

En ese sentido, las estructuras disipativas indican que el sistema ya tiene el potencial para que se produzca el fenómeno de la autorganización. Huelga decir que, aun en el caso en que conociéramos los valores iniciales y los constreñimientos relacionados con los límites del sistema, habría todavía muchos estados disponibles para éste, dentro de los cuales él mismo «seleccionaría» alguno determinado como resultado de las fluctuaciones. Tales conclusiones son de un valor extraordinario, no sólo para la física y la química, sino también para otros campos del saber. Pues, «las bifurcaciones pueden ser consideradas la fuente de diversificación e innovación. Estos conceptos son ahora aplicados a un amplio grupo de problemas en biología, sociología, y economía [...] a través del mundo».⁵³

Él establece que la creatividad y la innovación pueden entenderse como la amplificación de las leyes de la naturaleza que ya están presentes y son inherentes a la física y la química. Así lo ilustra Prigogine citando un reporte para la Comunidad Económica Europea hecho por Christof Kart Biebracher, Grégoire Nicolás y Meter Schuster:

El mantenimiento de organización en la naturaleza no es –y no puede ser– logrado mediante el manejo central; el orden sólo puede ser mantenido por la autorganización. Los sistemas auto-emergentes permiten la adaptación al medio ambiente prevaleciente, por ejemplo, reaccionan a los cambios en el entorno con perturbaciones que proceden de las condiciones externas. Queremos señalar la superioridad de los sistemas que se autorganizan sobre la tecnología humana convencional, la cual evita la compleja respuesta termodinámica, que hace a los sistemas extraordinariamente flexibles y robustos, controla cuidadosamente y maneja jerárquicamente casi todos los procesos técnicos. Por ejemplo, en química sintética, las diferentes etapas de la reacción son usualmente separadas cuidadosamente unas de las otras, y las contribuciones de la difusión de los reactivos son evitadas mediante reactores activos. Una nueva y completa tecnología tendrá que ser desarrollada para unir

⁵³ Ilsa Prigogine, *The end of...*, p. 70.

el alto control y el potencial de regulación de los sistemas que se autorganizan para los procesos técnicos. La superioridad de los sistemas que se autorganizan es ilustrada por los sistemas biológicos donde los productos complejos pueden ser formados con insuperable precisión, eficiencia y velocidad.⁵⁴

Los resultados de la termodinámica del no-equilibrio (fluctuaciones, bifurcaciones y estructuras disipativas) son muy similares a las ilustradas por Bergson y Whitehead, en el sentido de que la naturaleza está de hecho relacionada con la creación de novedad impredecible, donde «lo posible es más rico que lo real». En este escenario –según Prigogine– nuestro universo ha seguido el camino trazado por una sucesión de bifurcaciones, mientras que otros universos pueden haber seguido diferentes pasos («opciones»). Y parece ser que el origen de estas bifurcaciones responsables de la novedad perpetua y de la irreversibilidad termodinámica que exhibe nuestro universo, se debe a que ya «los objetos básicos» de la física no son ni trayectorias ni funciones de onda, sino probabilidades. Éste es un mundo de «posibilidades y probabilidades», es un mundo de propensiones.⁵⁵

El concepto de emergencia está irremediabilmente unido a los conceptos de irreversibilidad y probabilidad. Para entender el concepto de irreversibilidad es necesario comprender el de entropía, el cual se refiere a la degradación o incapacidad continua de los sistemas «cerrados» (no alimentados por energía exterior) para efectuar un trabajo; las diferentes formas de energía existentes son capaces de transformarse por completo unas en otras, y por ello pierden una parte de su capacidad para hacer un trabajo práctico. Jorge ilustra lo siguiente:

[...] cada vez que se efectúa un trabajo o transformación, se libera más calor; por tanto, continuamente el proceso productivo en sí, se va haciendo cada vez menos efectivo [...] esta degradación irreversible no tiene más alternativa y está conminada sólo a aumentar hasta un máximo, un estado de homo-

⁵⁴ Ibídem, pp. 71-72.

⁵⁵ Ibídem, pp. 72-74; Karl R. Popper, *Un mundo de propensiones*. Tr. castellana de José Miguel Esteban Cloquel.

geneidad y de equilibrio térmico, donde ha desaparecido ya la aptitud para efectuar trabajo [...] Como ha señalado Campbell en su brillante obra *El hombre gramatical*, cuando la gasolina de una máquina se agota, la temperatura baja y el sistema alcanza una temperatura uniforme, desaparece la diversidad (heterogeneidad) de los gases calientes, todas las moléculas se mezclan en un desorden aleatorio y se apaga finalmente la máquina. Del mismo modo, si el sol se extinguiera, desaparecería la asimetría, la diversidad de la temperatura que hace posible la vida, luego la homogeneidad y la semejanza eliminarían la diversidad (la vida en todas sus manifestaciones) con todo su rico orden. Así, el sistema solar tendrá la misma cantidad de energía, pero desordenada, en máximo estado de alta entropía.⁵⁶

Todos los fenómenos químicos y biológicos son irreversibles. La irreversibilidad se refiere al desorden, a la disipación y a toda la novedad, creatividad y orden que el desorden produce, así como a su carácter de creador de eventos únicos, singulares, irrepetibles e históricos. Cada estructura, cada proceso emerge producto de un gran pugilato contra el segundo principio de la termodinámica o entropía. Según Prigogine,⁵⁷ a nivel cosmológico «la producción de entropía contiene siempre dos elementos «dialécticos»: un elemento creador de desorden, pero también un elemento creador de orden. Y los dos están siempre ligados».

Al aplicar calor a una mezcla de hidrógeno y nitrógeno (en dos cajas comunicadas), si la temperatura interna del sistema es homogénea, también lo serán la del hidrógeno y la del nitrógeno. Pero si a cada extremo se le aplica una temperatura diferente, se crea una distribución bastante diferente o heterogénea: el hidrógeno abundará más en una parte y el nitrógeno en la otra. Se ha producido (al aplicar una constricción térmica) una disipación o desorden (aumento de entropía) a la vez que ha emergido un fenómeno ordenado. Se necesita una nueva visión paradigmá-

⁵⁶ Lorenzo Jorge, *Los laberintos de la complejidad...*, pp. 45-49.

⁵⁷ Ilsa Prigogine, *El nacimiento...*, p. 48-51.

tica que no asocie el orden al equilibrio (caso de los cristales) y el desorden al no equilibrio; la turbulencia es un fenómeno muy estructurado, constituido por millones de partículas, que interactúan con un movimiento altamente coherente. Es claro que existe orden y coherencia entre las moléculas. El mundo del no equilibrio (del caos) es también un universo coherente, contradiciendo la visión clásica.

La probabilidad es un concepto aplicado al mundo cuántico para su posible y única explicación en términos de propensiones o probabilidad. La naturaleza es propensivista, la indeterminación le es inherente.⁵⁸ Lo probable es opuesto a lo determinista y depende de la ignorancia de las condiciones iniciales, pero ésta no es la única causa de indeterminación. Hay sistemas que no permiten prever su desarrollo aun cuando conozcamos los datos iniciales; pues cambios infinitesimales en dichas condiciones ocasionan resultados sorprendentes en tales sistemas. Lo que decide la predicción del comportamiento de los sistemas no lineales no es nuestro limitado conocimiento sobre sus condiciones iniciales, sino su naturaleza dinámica y propensivista. La probabilidad es una característica real de la naturaleza, le es consustancial e inmanente; la naturaleza misma es resbaladiza, mutante y camaleónica. Prigogine,⁵⁹ plantea que «Los datos de los que un ser finito dispone corresponden obligatoriamente a una información finita. Yo no dispongo más que de una ventana sobre la naturaleza [...] La existencia de la velocidad máxima de propagación de la luz implica una ruptura con el determinismo».

Así, se desprende que la visión clásica veía en la naturaleza una estructura regular y determinista, donde la probabilidad es un tecnicismo matemático para aproximarnos a una descripción determinista, debido a nuestra limitada información. Pero, en el presente ocurre lo contrario, pues «las estructuras de la naturaleza nos constriñen a introducir la probabilidad independientemente de la información que poseamos».

⁵⁸ Karl R. Popper, *Un mundo ...*

⁵⁹ Ilsa Prigogine, *El nacimiento...*, pp. 58-60.

La irreversibilidad cosmológica es otro concepto que arroja luz en el intento de describir el fenómeno de la emergencia. Las ordenadas formas geométricas que caracterizan a los vórtices que emergen en los torbellinos de Bernard son el resultado de la entropía. Aunque es necesario el uso de la energía, la cual se transforma en dichos vórtices, son los procesos irreversibles (entropía) los responsables de tanta creatividad. De igual forma, el costo que tuvo el universo en sus primeros instantes de desarrollo fue de carácter entrópico; es decir, necesitó una extraordinaria producción de entropía (irreversibilidad) en sus orígenes. Esta tesis de Prigogine es contraria a la visión clásica que establece que, en sus orígenes, el universo poseía una entropía mínima, despreciable y que, con el paso del tiempo, el universo se enfriaría y la entropía sería la máxima.⁶⁰ Considera que la verdadera muerte térmica está en el pasado, en los orígenes del cosmos. La entropía máxima realmente ocurrió en los primeros segundos (o fracciones de segundos).

Prigogine rompe el dilema entre aceptar la teoría estacionaria de Boyle (se establece que hay una creación permanente de materia) y el modelo del Big-Bang, el cual es muy enigmático. Su teoría dice que el universo se inició de una inestabilidad, concepto muy diferente al de la singularidad. Aquí la aparición del universo es producto de lo que se conoce en los sistemas complejos como cambio de fase o transición de fase. Así, el universo es el resultado de una transformación irreversible, es decir, proviene de otro estado físico.⁶¹ La teoría establece la posibilidad de un acoplamiento entre un campo gravitatorio y un campo de materia. Al aplicarse las ecuaciones no lineales a este escenario, se derivan diferentes tipos de soluciones. Una de estas soluciones es el vacío (ni materia ni gravitación). Este vacío es fluctuante y produce tantas masas ligeras como pesadas. Si la masa producida alcanza un valor de alrededor de cincuenta veces la masa de Planck, el vacío se torna inestable y se transforma luego en un sistema materia-gravitación, como nuestro universo. La masa de Planck es de alrededor 10^{-5} g, y si la multiplicamos por cincuenta,

⁶⁰ *Ibidem*, pp. 63-65.

⁶¹ Ilsa Prigogine, *Ibidem*, p. 69.

obtenemos 10^{-3} g, una masa que casi se puede tomar y pesar. Semejante partícula, con masa tan enorme (relativamente), corresponde a la definición de agujero negro.⁶²

Prigogine,⁶³ basada en las ideas anteriores, ha desarrollado un modelo matemático sobre el movimiento del universo:

En un primer momento, en virtud de la inestabilidad de partículas correspondientes a la masa crítica, vemos constituirse agrupaciones de masa, «pequeños agujeros negros» del orden de 10^{-3} g. Durante esta fase el universo se expande de manera exponencial (como en los modelos inflacionarios, muy estudiados hoy en día). Pero estos pequeños agujeros negros son inestables y se descomponen en tiempos del orden de 10^{-35} segundos. A partir de este momento el universo deviene similar al que conocemos, formado por bariones y fotones [...] la relación entre espacio-tiempo por una parte y materia por otra, no es simétrica. La transformación del espacio-tiempo en materia en el momento de la inestabilidad del vacío corresponde a una explosión de entropía, a un fenómeno irreversible. La materia corresponde en realidad a una contaminación del espacio-tiempo. Pero [...] la contaminación, la disipación, son productos a la vez de orden y de desorden.

10. Es imposible determinar la causa determinante de un fenómeno complejo. Su dinámica de desarrollo es multicausal.

Hay algunos eventos en física cuántica que no parecen tener una causa clara y distinta. Y no es que no poseamos la inteligencia ni la tecnología apropiadas para determinar la misma, sino que el indeterminismo le es inherente a su naturaleza.⁶⁴ Un ejemplo de esta reflexión se manifiesta en la degradación radioactiva, pues la misma no parece tener causa: al observarse dos átomos de uranio, después de un tiempo, uno de ellos emitirá una partícula *alpha* (2 fotones y 2 neutrones), pero el otro no. No hay forma de predecir cuál de los dos se desintegrará primero. Sólo es posible

⁶² Hubert Reeves, *Últimas noticias del cosmos*; Stephen W. Hawking, *Historia del tiempo. Del Big Bang a los agujeros negros*.

⁶³ Ilsa Prigogine, *El nacimiento...*, pp. 70-72.

⁶⁴ Karl R. Popper, *Teoría cuántica y el cisma en física*. Trad. castellana de Marta Sensigre Vidal.

calcular la probabilidad de desintegración de cada uno de ellos, y la misma es igual para los dos. Así, la desintegración radioactiva es un evento sin causa. Si extrapolamos el comportamiento del mundo «micro» al mundo «macro», posiblemente el universo no tenga causa.⁶⁵

II. Objeto de estudio

El objeto de estudio de la complejidad está representado por los sistemas no lineales; aunque es obvio que se debe partir de los lineales. A continuación se enumeran algunos de los aspectos que a su vez deben ser incluidos en dichos sistemas no lineales: Precedentes, teoría del caos y sus antecedentes, convección, flujo aperiódico determinista, atractores extraños, trayectorias centrales y no centrales, autorganización, emergencia, principios universales, reglas sencillas, regularidades, patrones, teoría de la información, estructuras disipativas, criticalidad organizada, adaptación, evolución, autocatálisis, lógica difusa, entropía, neguentropía, mapa de Poincare, fractales, entre otros.

III. Marco teórico

El marco teórico de la complejidad está conformado por los elementos conceptuales siguientes: Caos y sus antecedentes, los que a su vez incluyen los sistemas no lineales. El caos también abarca la matemática topológica, la que a su vez está constituida por el conjunto de Cantor: homotopia, transformación continua, conjunto de puntos, equivalencia topológica, simetría y medida de Lebesgue. Otros componentes se corresponden con los ya mencionados en el objeto de estudio: autorganización, teoría de la información, entre otros.

La complejidad, para su emergencia, ha necesitado de la aparición del enfoque sistémico o teoría general de sistemas,

⁶⁵ Charles Lineweaver, «In the beginning. The origin of the universe», *Newton*, 1.

término acuñado por el biólogo L. von Bertalanffy en 1954. En los cuarenta se desarrolló el concepto de retroalimentación (*feedback*), estableciéndose una analogía entre máquina y organismo vivo, lo que permitió la automatización industrial. Norbert Wiener fue el máximo representante de este enfoque, del que ha emergido el cibernético. Se considera que el sistémico es más abarcador que el cibernético, pues este último sólo estudia las regulaciones y el control sobre los organismos y las máquinas, mientras que el primero intenta crear una teoría general de sistemas. En los cincuenta irrumpen la biónica, la robótica y la inteligencia artificial, su máximo exponente fue Warren McCulloch. En los sesenta se integran la cibernética y las ciencias sociales, el autor más destacado es J. Forrester, quien desarrolló el método conocido como dinámica de sistemas: simulación por ordenador. En los años setenta se establecieron las nociones de estabilidad estructural de modelos y la teoría de bifurcaciones y catástrofes, desarrolladas por Prigogine⁶⁶ y Thom,⁶⁷ respectivamente.⁶⁸ Edgar Morin trata de integrar el enfoque sistémico y el cibernético en uno solo: enfoque organizacional, para describir en lugar de explicar el comportamiento de los fenómenos complejos emergentes y adaptativos.⁶⁹

IV. Método y procedimientos

La complejidad, en su proceder, intenta integrar un enfoque organizacional sobre la emergencia y estructura de fenómenos, procesos y patrones de la realidad, que intente develar, al menos, las condiciones de posibilidad de su existencia. Este enfoque trata de describir, en lugar de explicar, cómo se comportan los

⁶⁶ Ilsa Prigogine, *The end of...*

⁶⁷ René Thom, *Parábolas y catástrofes. Entrevista sobre matemática, ciencia y filosofía.*

⁶⁸ Silvio Martínez y Alberto Requena, *Dinámica de sistemas. Simulación por ordenador*, pp. 13-65.

⁶⁹ Edgar Morin, *El método. La naturaleza de la naturaleza.* Tr. castellana de Ana Sánchez, 1993.

sistemas complejos.⁷⁰ En ese sentido, el enfoque organizacional sería, con Morin,⁷¹ el resultado de la integración de la tradición de la teoría general de sistemas⁷² y del enfoque cibernético.

Por otro lado, me identifico con el enfoque que piense la ciencia y el proceso de construcción del conocimiento como una estructura disipativa, noción desarrollada por Prigogine.⁷³ En ese sentido, Fourez, influenciado por Prigogine, sostiene lo siguiente:

Las ciencias se pueden iluminar con la noción de estructuras disipativas [...]. Consideremos fenómenos como una tormenta, un remolino o una ciudad: en cada caso surge una estructura en una situación inestable, lejos del equilibrio estático, y aparece una que se «alimenta» con la energía de un contexto, todo debido a una perturbación microscópica que la desencadena. Del mismo modo, podemos representarnos a las ciencias como estructuras de conocimientos desarrollados en un contexto dado, contexto que permite la aparición de modos de conocimientos concretos, importantes en relación a proyectos concretos, *condicionados* pero *no determinados* por el contexto histórico. La manera en que esas estructuras se han desarrollado (por ejemplo, la manera en que la física y la química se diferencian) depende sin dudas de perturbaciones históricas que se pueden considerar infinitesimales, pero que producen los efectos microscópicos que conocemos.⁷⁴

Entre las herramientas y esquemas que pueden ser utilizadas para el desarrollo de nuevos conceptos, están: ecuaciones no lineales, topología, lógica difusa, simulación computarizada, enfoque multidisciplinario y otros.

⁷⁰ Ibídem, p. 126.

⁷¹ Ibídem.

⁷² Ludwing von Bertalanfy, *Introducción a la teoría general de sistemas*.

⁷³ Ilsa Prigogine, *The end of...*

⁷⁴ Gerard Fourez, *La construcción del conocimiento científico*, p. 172. El subrayado es nuestro.

V. Comprobabilidad y aplicabilidad de resultados

Esta ciencia se vale de un conjunto de conceptos, métodos y estrategias que le permiten niveles aceptables de comprobabilidad y aplicabilidad de sus resultados para beneficio y utilidad (conocimientos y tecnología) de la sociedad, para su supervivencia, para preservación y mejoría de la vida. Los frutos de los estudios realizados por los científicos de la complejidad deben ser repetibles y similares, si son llevados a cabo bajo las mismas condiciones experimentales, sin importar el lugar ni el tiempo de su realización. De igual forma, dichos resultados deben servir para el desarrollo de bienes y servicios de calidad, para el logro del bienestar global, el desarrollo sostenido de la vida en el planeta y otros entornos planetarios

Diferencias entre caos y complejidad

Gell-Mann⁷⁵ cree que el concepto caos puede pensarse como la ampliación a escala macroscópica del indeterminismo cuántico. Así, hay dos tipos de indeterminismos: 1. Cuántico y 2. Caótico: movimiento no lineal.

La complejidad no pretende ser una teoría de todo, es decir, no pretende dar explicación de golpe y porrazo de todos los sistemas complejos y sus peculiaridades. Sí es un intento de penetrarlos y detectar sus posibles vinculaciones ocultas, similitudes y diferencias. Dicha disciplina pretende percibir el matrimonio entre el caos y el orden, además de las pautas y los comportamientos de los sistemas que se deriven de ello.

Del mismo modo, la complejidad no se puede confundir con caos. Según Langton, citado por Lewin: «La complejidad y el caos dan vueltas persiguiéndose e intentando averiguar si son lo mismo o cosas diferentes».⁷⁶

El límite del caos es un lugar preferido por todo y por todos («privilegiado») porque es el sitio (la instancia, el nivel) donde se maximiza el procesamiento universal de información. Porque

⁷⁵ Murray Gell-Mann, *El quark y...*

⁷⁶ *Ibidem*, p. 23.

es en ese nivel de organización donde el sistema (biológico, químico, físico, computacional, etc.) optimiza y eficientiza la eficacia biológica obtenida y trata de mantenerla a cualquier precio o, en caso contrario, a desplazarse hacia nuevos niveles de emergencia. El caos como disciplina se puede considerar como un subconjunto de la complejidad. La complejidad como categoría epistémica de la complejidad, vista como disciplina científica, es una tercera categoría de conducta dinámica. Se puede afirmar que el procesamiento universal de información de los sistemas dinámicos se produce más o menos entre el caos y el orden, que es donde reside dicha categoría dinámica.

La complejidad (sistemas vivos, la economía mundial o local, una lengua, etc.) es concebida como una tercera categoría de comportamiento dinámico, que en términos matemáticos y experimentales, exhibe una diferencia muy clara y distinta con respecto al comportamiento de sus dos «hermanos»: el orden extremo (y su vecindad) y el caos extremo (y su entorno). Tanto el concepto de caos como el de complejidad son estudiados por la disciplina científica denominada Complejidad, la que es incluyente y generalizante. La Complejidad estudia la complejidad, como categoría conceptual, y también al caos, como otra de sus categorías, entre otros constructos. La discusión aún no ha sido agotada.

Bibliografía

- Alpert, Mark. «Teoría de juegos», *Scientific American*, USA, abril No. 4, pp. 40-42.
- Audouze, Jean *et al.* *Conversaciones sobre lo invisible. de lo infinitamente grande a lo infinitamente pequeño*, Barcelona, Seix Barral, 1997.
- Bakalis, Olimpia L. «Modeling fractal patterns with genetic algorithm solutions to a variant of the inverse problem for iterated function systems (IFS)», en Bar-Yam Yaneer, editores, *Unifying themes in Complex Systems*, Massachusetts, Perseus Books, 2000.
- Bechtel, Willkiam y Robert C. Richarson. *Discovering complexity. Descomposition and localization as strategies research*, New Jersey, Princenton University Press, 1993.
- Bertalanfy, Ludwing von. *Introducción a la teoría general de sistemas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1976.
- Brockman, John. *A new science of qualities. A talk with brian goodwin* (documentos en línea) (EE.UU.), accesado en agosto 2004, disponible desde www.edge.org/3rd-culture/Goodwin/Goodwin-pl.html, internet.
- Bussard, Alain E. *A scientific revolution? The prion anomaly may challenge the central dogma of molecular biology*, *EMBO reports*, Vol. 6 No. 8, 2005.
- Campbell, Jeremy. *El hombre gramatical*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992. Tr. castellana de Juan José Utrilla, 1992.
- Da Cunha, A. y A. Brito. «El concepto de organismo», en Mario Bunge, editores, *Epistemología –Curso de actualización*, Barcelona, Seix Barral, 1980.
- Davies, Paul. *La mente de Dios*, Madrid, McGraw-Hill, 1993. Tr. castellana de Lorenzo Avellanas Rapun, 1993.
- Davies, Paul y John Gribbin. *The matter myth*, España, McGraw-Hill, 1995. Tr. castellana de Miguel Cerviño, s./f.
- Eldredge, N. and S. J. Goud. *Punctuated equilibria. an alternative to phyletic gradualism. Time frames: the rethinking of evolution and the theory of punctuated equilibria*, London, Heinermann, 1972.

- Feyerabend, Paul K. *Contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*, Barcelona, Ariel, 1975. Tr. castellana de Francisco Hernán, 1970.
- Fourez, Gerard. *La construcción del conocimiento científico*, Madrid, Narcea de Ediciones, 1994.
- Gadamer, Hans George. *Verdad y método*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1977.
- Gell-Mann, Murray. *El quark y el jaguar. Aventuras en lo simple y lo complejo*, 4ta. ed., Barcelona, Tusquets Editores, 1998. Tr. castellana de Ambrosio García y Romualdo Pastor, 1994.
- Gleick, Jaimés. *Chaos. Making a new science*, New York, Penguin Books, 1987.
- Goodwin, Brian. *Las manchas del leopardo. La evolución de la complejidad*, Barcelona, Tusquets Editores, 1998. Tr. castellana de Ambrosio García, 1994.
- Hawking, Stephen W. *Historia del tiempo. Del big bang a los agujeros negros*, Madrid, Alianza Editorial, S. A. 1994.
- Hernández, Ana Jesús. *Comunicación personal*, taller realizado en la Universidad Autónoma de Santo Domingo (UASD) en el 2002 sobre educación e interdisciplinariedad.
- Holland, J. H. *Adaptation in natural and artificial systems: an introductory analysis, uit application to biology, control and artificial intelligence*, USA, The Mit Press, 1992.
- Iñigue, Pablo. *Dialéctica del biocosmos*, Santo Domingo, Editora Corripio, 1986.
- _____. «Enzymatic Activity and Prigogine´s Theory of Dissipative Structures» (manuscrito), 2000.
- Jorge, Lorenzo «Los laberintos de la complejidad», *Investigación para el desarrollo*, Santo Domingo, Editora Universitaria, UASD., No. 3, octubre, 1999, p. 5.
- _____. *Los laberintos de la complejidad. El Big Bang, la vida y el caos*, Santo Domingo, Editora Universitaria, UASD, 1999.
- _____. «Los sistemas no lineales: el objeto de estudio fundamental de la complejidad», *Global*, 5, No. 25, Santo Domingo, nov- dic, Ed. Amigo del Hogar, 2008.
- Kant, Emmanuel. *Crítica de la razón pura*, Madrid, Clásicos Verruga, 1970. Tomo I, Tr. castellana de Juan B. Verruga.

- _____. *Crítica del juicio*, Madrid, Ed. Espasa Calpe, 1999. Tr. Dr. Manuel García Morente 1977.
- _____. *The Origins of Order*, New York, Oxford University Press, 1993.
- _____. *At Home in the Universe*, New York, Oxford University Press, 1995.
- _____. Dissertation. «The nature of autonomous agents and the world they mutually create» (Lecture), Santa Fe Institute, 1996.
- _____. *Investigations*, New York, Oxford University Press, 2000.
- _____. (editores). *Oxford ecology and evolution catalog*. Oxford University Press, 2002, pp. 71, 85. *Oxford ecology and evolution catalog*. Oxford University Press, 2002, pp. 71, 85.
- Keyser, Daniel. «Emergent Properties and Behavior of the Atmosphere», en Bar-yan Yaneer, Editores, *Unifying Themes in Complex Systems*, Massachusetts, Perseus Books, 2000.
- Kitagoroski, A. L. *Fotones y núcleos*, Moscú, Ed. Mir, 1982.
- Krauss, Lawrence M. «Cosmological antigravity», *Scientific American*, USA, 280, No. 1, enero, 1999.
- Kuhn, Thomas S. *La estructura de las revoluciones científicas*, México, D. F., Fondo de Cultura Económica, 1982. Tr. castellana de Agustín Contín.
- Lakatos, Irme. *La metodología de los programas de investigación científica*, Madrid, Alianza Editorial, 1998. Tr. castellana de Juan Carlos Zapata.
- Lewin, Roger. *Complejidad. El caos como generador de orden*, Barcelona, Tusquets Editores, 1995. Tr. castellana de Juan Gabriel López Guix, 1992.
- Lineweaver, Charles. «In the beginning. The origin of the universe», *Newton*, Australia, Australia Geographic, 1 No. 1, octubre, 2000.
- Maddox, John. *Lo que queda por descubrir*, Barcelona, Editorial Debate, 1999.
- Mandelbrot, B. *The fractal geometry of nature*, San Francisco, W. H. Freeman, 1982.
- Martínez, Silvio y Alberto Requena. *Dinámica de sistemas. Simulación por ordenador*, Buenos Aires, Alianza Editorial, 1986.

- Morin, Edgar. *El método. La naturaleza de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1997. Tr. castellana de Ana Sánchez, 1993.
- _____. *El paradigma perdido*, Barcelona, Kairos, 1973.
- Popper, Karl R. *Un mundo de propensiones*, Madrid, 1996. Tr. castellana de José Miguel Esteban Cloquel.
- _____. *Teoría cuántica y el cisma en física*, Madrid, Editorial Tecnos, 1992. Tr. castellana de Marta Sensigre Vidal.
- _____. *Conocimiento objetivo*, Madrid, Editorial Tecnos, 1988. Tr. castellana de Carlos Solís Santos.
- _____. *La lógica de la investigación científica*, Madrid, Editorial Tecnos, 1994.
- Prigogine, Ilsa. *El nacimiento del tiempo*, Barcelona, Tusquets Editores, 1998. Tr. castellana de Joseph María Pons, 1998.
- _____. *The end of certainty*, New York, The Free Press, 1997.
- Reeves, Hubert. *Últimas noticias del cosmos*, Madrid, Alianza Editorial, 1996.
- Reyes, Amado. «Caos y complejidad», *Listín Diario*, Santo Domingo, Editora Universitaria, 24 de mayo de 1997, pp. 6-7.
- Schopenhauer, Arthur. *Sobre la voluntad en la naturaleza*, 3ra. Ed., Madrid, Alianza Editorial, 1987.
- Schrödinger, Erwin. *¿Qué es la vida?*, Barcelona, Tusquets Editores, 2001. Tr. castellana de Ricardo Guerrero, 1944.
- Solomon, Eldra P. et al. *Biología de ville*, 4ta. ed., México, D.F., Ed. Ofgloma, S. A. de c.v., 1998.
- Torre, C. A. *Shared accountability: an organic approach*.
- Thom, René. *Parábolas y catástrofes. Entrevista sobre matemática, ciencia y filosofía*, Barcelona, Tusquets Editores, S. A., 1993.
- Waldrop, M. Mitchell. *The Complexity. The Emerging Science of Order and Chaos*, New York, N. Y., Touchstone, 1993.
- Wood Cock, Alexander y Davis, Monte. *Teoría de catástrofes*, Madrid, Cátedra, 1994.
- Yaneer, Bar-Yam, editors. *Unifying themes in complex Systems*, Massachusetts, Perseus Books, 2000.

La epistemología genérica y la crítica al paradigma científico actual¹

Lusitania F. Martínez Jiménez

Si existe contemporáneamente una propuesta subversiva y transformadora del tradicional ejercicio científico, ésta es la epistemología que mujeres y hombres feministas han ido construyendo alrededor de reflexiones puntuales fortalecedoras de la hipótesis de que la ciencia, en particular la social, está en crisis.

Se ha convenido proponer, con desacuerdo importante, que la epistemología genérica arranca en la coyuntura de los siglos xvii y xviii, encuadradas en la Ilustración y en las revoluciones liberales.

En efecto, las revoluciones políticas americana y francesa plantearon derechos ciudadanos modernos y en ellos se reclama la participación de las mujeres. A estos períodos siguen los desarrollos teóricos de Marx y Comte, conformadores del pensamiento social clásico del siglo xix, durante el cual las mujeres participan de procesos políticos y del movimiento obrero. El sufragismo (1840-1940) es la etapa que sigue, que hay que considerar dentro de la evolución de la epistemología genérica y a ésta le continúa la etapa clásica del feminismo marcado por los años 1940 hasta el 1965, caracterizada por la fuerte participación de las mujeres en los partidos políticos. La cúspide de la teoría feminista, que ha determinado la variedad de propuestas genéricas,

¹ Revista *Akademia*, Santo Domingo, Publicación Departamento de Filosofía de la UASD, Septiembre de 2001, pp. 61-63.

está en el período del nuevo feminismo, que va desde el 1965 hasta el 1980 y desde aquí al gran desarrollo de la teoría de género con la aparición del feminismo de la diferencia,² corriente feminista que se nutre de la propuesta postmoderna actual y la aparición del feminismo de la igualdad.

De acuerdo con esta periodización, la teoría del género enraíza en el período de la modernidad dentro del proyecto de la Ilustración, aunque más allá de su dispositivo teórico central; ella ha sido ampliada y enriquecida por posturas pro y anti-modernas (postmodernas), estas últimas criticando los supuestos de la Ilustración y la racionalidad de lo moderno que ha olvidado al sujeto.³

El término feminismo hace referencia a un movimiento político y social y a una epistemología en construcción bastante avanzada y rica, alrededor de la posición de que el sistema sexo-género es la forma en que fundamentalmente se ha organizado la sociedad y, por ende, la práctica de la ciencia, postulando la superioridad del hombre. Surgida sobre todo desde los años 70 y fortalecida en los 80, la teoría del género o epistemología genérica ha creado y trabajado propuestas no sexistas y anti-androcéntricas relacionadas con categorías –además de la del sexo– como la raza, la religión, la cultura, la clase, de modo que sea un sistema teórico completo, examinador de todo tipo de autoritarismos y adscrito a las posiciones avanzadas de los movimientos ecológicos, éticos, de clases, religiosos, etc., que cuestionan la inequidad social.

Las críticas de la epistemología genérica a la ciencia, iniciadas fundamentalmente en los 80, se refieren a que la mujer está silenciada y objetivada en el saber; vale decir, que está referida al trascendente masculino, patrón que se toma como lo

² Para más información ver trabajo inédito de Lusitania Martínez sobre «El movimiento feminista dominicano», citando a Enrique Gomariz, 1992; «Los estudios de género y sus fuentes epistemológicas: periodización y perspectivas». Isis Internacional. *Ediciones de las mujeres*, No. 17, 1996.

³ Ver conferencia inédita de Lusitania Martínez, dictada en el Museo de Historia y Geografía, en diciembre de 1992, sobre «La relación mujer-ciencia».

humano y universal. Y como la ciencia no solo es practicada y producida fundamentalmente por el hombre, sino que además está referida también al poder de clase, las feministas suelen en el desarrollo de esta idea apoyarse en Thomas Kuhn y en la concepción del poder de Foucault; todo lo que se plantea sobre la realidad femenina que aparece en los diferentes discursos científicos, está determinado por lo que culturalmente significa lo masculino, un valor y un saber dictaminados, desde el punto de vista de clase, de los sexos, la raza, etc. como lo absoluto y superior respecto a lo femenino. De esta manera, la información sobre la realidad femenina se invisibiliza y se objetiva, porque sencilla y definitivamente, además de que la mujer es relatada desde el conocimiento sobre el hombre, para la ciencia oficial y el patriarcado clasista, no todo texto puede ser sabido, leído y difundido, mucho menos si se refiere a los grupos marginados. Si la perspectiva de la ciencia es la que los hombres tienen sobre la realidad, existe un grave problema que permea todo el quehacer de la ciencia. Éste es interpretado, por algunas científicas, como el resultado del proceso de socialización que aparece, dentro de las familias, a los pequeños varones con los valores efectivos y cognitivos de lo objetivo, y a las niñas, con los procesos subjetivos. Levantado sobre este proceso se ha fortalecido el androcentrismo como un componente esencial de la ciencia moderna que ha distorsionado la visión de la realidad y las teorías que quieren representarla o reproducirla. De aquí surge la tan preciada y respetada noción masculina de objetividad.⁴ El androcentrismo y la noción masculina de objetividad, relacionan a la ciencia con la ideología del patriarcado expresada en la utilización sexista de muchos conceptos aparecidos en los discursos científicos y determina la ausencia de la mujer en la filosofía, «como toda ausencia, difícil de rastrear».⁵ Difícil de rastrear, es cierto, pero gracias a Alvin Gouldner, sabemos que existen *supuestos básicos*

⁴ Evelyn Fox Keller, «Reflexiones sobre género y ciencia», *Generalitat*, Valencia, España, 1991, p. 95.

⁵ Celia Amorós Puente, «Rasgos patriarcales del discurso filosófico: notas acerca del sexismo en Filosofía...», *Indivisibilidad y presencia*, Colección Serie «Documento», Madrid, España, 1982, p. 39.

subyacentes en los distintos saberes de la cultura y la inteligencia, nutridos por la ideología androcéntrica y sexista, responsables de la inferiorización de la mujer y de su percepción social como ser relativo e inmanente.

¿Cuáles han sido las respuestas de las mujeres feministas a la práctica científica? Existen diferentes posturas epistemológicas genéricas, unas empíricas y postmodernas que procuran la reformulación y destrucción de la ciencia; y otra, la postmarxista, que plantea una ciencia sucesora sobre la base de reformular la teoría del valor del marxismo y revalorar el trabajo de socialización de las mujeres, fundar una epistemología heredera del marxismo y de la Ilustración, pero lejos de ella superar la visión cartesiana de la ciencia que separa el cuerpo de lo subjetivo; el pensar, del actuar.⁶ Por encima de las diversas corrientes feministas, las categorías medulares de la epistemología genérica se postulan negando las dicotomías que la ciencia y la racionalidad modernas han instrumentalizado a favor de una parte de la humanidad, tales como esfera privada y pública, subjetividad y objetividad, sentimiento y razón, masculinidad y feminidad; considerando que esta separación influye en la postura epistemológica y en la naturaleza de la verdad sobre los hombres y las mujeres. Denunciar que la ciencia moderna está regida por estas dicotomías androcentristas es una tarea básica en la epistemología genérica. «Decir que la ciencia es el reflejo del pensamiento dominante, masculino y jerarquizante en su análisis, no son meras palabras: en la separación en pares jerarquizantes de opuestos vemos cómo es dividido el mundo en dos mitades».⁷

Esto ha hecho posible que lo objetivo se considere lo científico porque se relaciona con lo masculino. Lo que fundamenta la crítica de la teoría de género a la separación clásica entre el sujeto que investiga y la realidad por investigar. La separación del sujeto sobre lo investigado es inconseguible. Los valores y la filosofía del sujeto siempre afectarán el conocimiento. Decir lo contrario es buscar la separación de lo que se conoce para mani-

⁶ Ver María Luisa, P. Cavana, «Una década de epistemología feminista: objetivos, logros, paradojas, retos», del libro *Indivisibilidad y Presencia...*, p. 85.

⁷ Ana Sánchez, 1990.

pularlo, y separar el conocimiento de la emoción para conseguir la objetividad, la autonomía, la masculinidad y la neutralidad.⁸ Debemos repensar el modo en que se realiza la producción de conocimiento. Comprendidos estos supuestos entendemos que la ciencia actual no es neutral y es mejor que no lo sea; la ciencia es una empresa humana como las demás, construida social y culturalmente por grupos orientados en cada época por intereses determinados. El androcentrismo científico se manifiesta en la selección de temas por investigar, en el marco teórico, en el destino de la difusión de los resultados de la ciencia etc.⁹ Y frente a él, la epistemología genérica se pregunta por la mujer como objeto de la ciencia, por su incorporación en la producción de conocimientos científicos y culturales, por los beneficios que ella recibe o no recibe de la ciencia (la mujer como usuaria de la ciencia), en definitiva se pregunta en qué medida la ciencia libera o no a la mujer de su marginación social y no solamente de su total falta de libertad.

⁸ Teresa Ortiz y Rosa María Moreno, «La naturalización de lo social: Un análisis epistémico del concepto científico "mujer"», del libro *Indivisibilidad y presencia...*, p. 39.

⁹ Ver María Ángeles Durán, «Liberación y utopía: la mujer ante la ciencia», *Liberación y utopía*, Madrid, Editora Akal, 1982, p. 28.

Thomas Kuhn: El problema del progreso científico y la discontinuidad conceptual.

Una propuesta desde el modelo de representación por marcos¹

Leonardo Díaz

La denominada revuelta historicista de los años sesenta marcó un punto de giro en la epistemología contemporánea. *La estructura de las revoluciones científicas*, de Thomas Kuhn,² fundamentó este giro y contribuyó, desde su primera edición, a conformar el eje conceptual en los debates sobre la estructura, los límites y el desarrollo de la ciencia.

Cuatro décadas después de aquellos debates, una nueva perspectiva rescata las intuiciones más audaces de la epistemología kuhniana, actualizándolas en el contexto del desarrollo de las ciencias cognitivas. Chen y Barker³ se replantean la teoría kuhniana del cambio conceptual a partir de un modelo denominado «modelo de representación conceptual por marcos». Cubriendo las lagunas conceptuales de la descripción kuhniana del cambio conceptual y distanciándose del «programa fuerte» de la sociología de

¹ Este trabajo está basado en la ponencia «Perspectivas cognitivas de la epistemología kuhniana», presentada en el II Congreso Iberoamericano de Filosofía de la Ciencia y la Tecnología, celebrado en Tenerife, España, en el mes de septiembre del año 2005.

² Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*. Tr. cast. *La estructura de las revoluciones científicas*, México, 2000.

³ Cf. X. Chen y P. Barker, «Continuity through Revolutions: A Frame-Based Account of Conceptual Change During Scientific Revolutions», *Philosophy of Science*, Vol. 67 (Proceedings), pp. 208-223.

la ciencia y las interpretaciones convencionalistas y relativistas de *La estructura de las revoluciones científicas*, esta perspectiva cognitiva abre un fértil campo de investigación, y permite esclarecer problemas tradicionales y aún vigentes en la epistemología contemporánea como la racionalidad de la actividad científica, la tensión entre continuidad y discontinuidad conceptual en la historia de la ciencia, el aprendizaje conceptual, la transformación significativa de los conceptos y las revoluciones científicas.

I. La discontinuidad conceptual y el progreso científico en la obra de Kuhn

La teoría kuhniana de la ciencia constituye una de las aventuras intelectuales más emblemáticas y controversiales del siglo xx. Uno de los aspectos centrales de dicha teoría es el problema del cambio conceptual. En *La estructura de las revoluciones científicas*, Kuhn aborda el problema a partir de su clásico modelo explicativo de ciencia normal-ciencia revolucionaria.

Kuhn señala que durante el período de la ciencia normal, los integrantes de la comunidad científica nunca cuestionan los fundamentos de su especialidad. Se trata, por tanto, de un período de acriticidad, de resolución de problemas a partir de un paradigma o conjunto de supuestos, criterios, valores y nociones predominantes.⁴ La ciencia normal es básicamente dogmática.⁵

⁴ Éste es uno de los distintos significados con que el término paradigma es empleado en *La estructura*. Cf. Kuhn, ob. cit., posdata.

⁵ El célebre Coloquio Internacional de Filosofía de la Ciencia, celebrado en Londres en 1965, se centró en las críticas a la caracterización kuhniana de la ciencia normal. Fue el epicentro del debate Kuhn-Popper, así como de las principales críticas realizadas contra lo que se consideró una perspectiva dogmática e irracionalista de la ciencia. Cf. Karl Popper, «La ciencia normal y sus peligros», en Imre Lakatos y Alan Musgrave, *La crítica y el desarrollo del conocimiento*, pp. 149-158; John Watkins, «Contra la ciencia normal», en Lakatos y Musgrave, ob. cit., pp. 115-132; Stephen Toulmin, «La distinción entre ciencia normal y ciencia revolucionaria, ¿resiste un examen?», en Lakatos y Musgrave, ob. cit., pp. 133-144.

Pero en la medida en que emergen anomalías dentro del paradigma predominante, una etapa de crisis desemboca en una revolución científica, un período caracterizado por un cambio brusco y repentino del mundo de la comunidad científica, esto es, de la experiencia articulada en el marco de un paradigma determinado.⁶

El principal problema que surge de este modelo es cómo explicar el cambio conceptual y, con ello, el progreso científico.⁷ Si el período de la ciencia normal se caracteriza por la ausencia de criticidad ante los fundamentos del paradigma predominante que guía a la comunidad científica en la resolución de problemas, ¿cómo se producen los radicales cambios conceptuales atribuidos por Kuhn a las revoluciones científicas? ¿Cómo puede surgir una transformación conceptual importante a partir de una tradición de investigación conservadora o dogmática?

El modelo explicativo kuhniano es básicamente discontinuo. No sólo porque implica la dicotomía ciencia normal-ciencia revolucionaria, sino también, por su concepción del aprendizaje de conceptos.

⁶ Kuhn, *The Structure*, p. 92 (*La estructura*, p. 149). La concepción kuhniana de las revoluciones científicas se fue modificando a lo largo de su evolución intelectual. Como señala Wenceslao González, las mismas pueden ser entendidas: «1) [...] como modificaciones de índole epistemológica y ontológica, pues afectan a la visión del mundo e, incluso, al mundo estudiado (*World-changes*). Esas variaciones revolucionarias comportan cambios en la percepción de la realidad (*Gestalt switches*) [...] 2) Las revoluciones como generadoras de una inconmensurabilidad entre lo anteriormente aceptado y la nueva propuesta que no impide la comparabilidad de las teorías, por cuanto hay “buenas razones” para escoger teorías [Estas “buenas razones” son los valores cognitivos como los de exactitud o simplicidad] [...] 3) Las revoluciones científicas como marcos lingüísticos diferentes, que llevan a una intraducibilidad (en principio, parcial), de modo que los léxicos taxonómicos y los procesos de aprendizaje del lenguaje científico hacen que la inconmensurabilidad sea “local” en lugar de “global”». Wenceslao González (ed.), *Análisis de Thomas Kuhn: Las revoluciones científicas*, pp. 48-49.

⁷ El progreso científico presupone la conservación de algún tipo de contenido cognoscitivo que nos permita hablar de avance en nuestra comprensión de la realidad. Si existe una discontinuidad pronunciada, entonces no se preserva contenido cognoscitivo alguno.

Kuhn se inscribe en una perspectiva Wittgensteiniana del aprendizaje conceptual.⁸ Desde esta tradición, un concepto no es representado por una definición, un conjunto de criterios necesarios y suficientes para delimitar un término. La consecuencia de esta perspectiva es asumir que no existen condiciones necesarias y suficientes para seleccionar diferentes rasgos como criterios clasificatorios. Por tanto, diferentes individuos pueden clasificar de modo diferente en función de en qué rasgo se focalicen.

Supongamos que tenemos un objeto A1 al que atribuimos la propiedad X y un objeto A2 al que atribuimos la propiedad Y. ¿Qué ocurre si aparece un objeto que posee simultáneamente las propiedades X y Y? Ante la ausencia de criterios estrictos de clasificación, un individuo podría clasificar al objeto dentro de A1 si se focaliza en la propiedad X, o dentro de A2 si se focaliza en la propiedad Y.

Sin criterios de clasificación no es posible explicar el aprendizaje ni el cambio conceptual. Ambos implican una transformación en la taxonomía con la que pensamos el mundo. Si no se esclarecen estos criterios tampoco es posible establecer claramente si se ha producido un cambio de aprendizaje o un cambio taxonómico. Ante este problema derivado de los supuestos de la teoría kuhniana del aprendizaje conceptual, Baker y Chen han propuesto un modelo alternativo para explicar el progreso científico a través de las revoluciones científicas denominado modelo de representación conceptual por marcos.⁹

⁸ Cf. Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*.

⁹ Cf. X. Chen y P. Barker, «Continuity through Revolutions: A Frame-Based Account of Conceptual Change During Scientific Revolutions», pp. 208-223.

II. El modelo de representación parcial por marcos

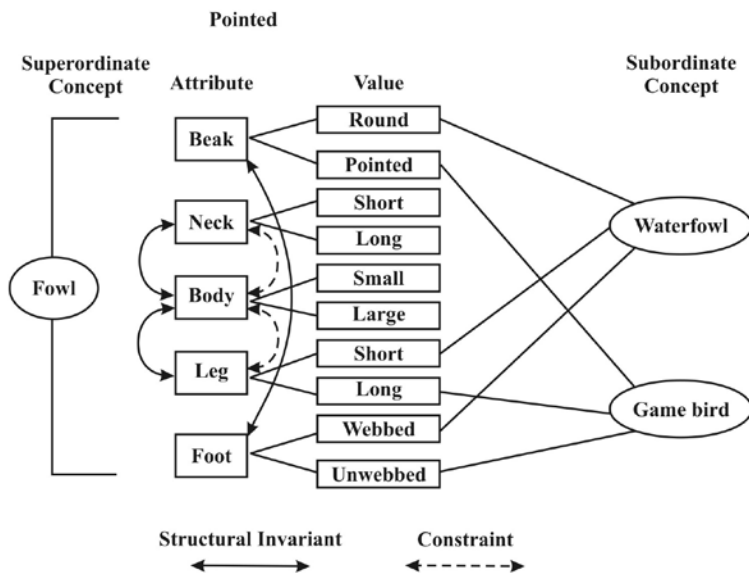


Figura 1. Marco parcial del concepto *ave*¹⁰

Como puede observarse, el modelo de representación por marcos está constituido por un concepto superordinado (el concepto sobre el cual se construye el marco parcial es en este caso, *Fowl* o *ave*), una columna de atributos (*Beak* o *pico*, *Neck* o *cuello*, *Body* o *cuerpo*, etc.), una columna de valores (*Round* o *Redondo*, *Pointed* o *puntiagudo*, *Short* o *corto*, *Long* o *largo*, etc.) y finalmente, una columna de conceptos subordinados (*Waterfowl* o *ave acuática* y *Game bird* o *ave de caza*). «Los conceptos subordinados comparten las mismas propiedades en los atributos, pero solamente algunas propiedades de los valores son propiamente rasgos típicos. Cada miembro de la selección constituye el prototipo de un concepto subordinado».¹¹

¹⁰ Ibídem.

¹¹ Ibídem, p. 210. Esta y las otras citas del artículo son traducciones libres del autor.

Por ejemplo, como se aprecia en la figura del modelo, un ave típica es un ave acuática cuyos valores para pico, extremidad inferior y pata son redondo, corto y palmípedo.

Contrario a la perspectiva de la concepción heredada (Received View) de que todos los rasgos dentro de un concepto son estructuralmente iguales, el modelo de representación por marcos sitúa los rasgos como instancias de otros. Palmípedo y pata son rasgos, pero el primero es una instancia del segundo. Esta división de los rasgos en dos niveles (atributos y valores), en los que uno es la instancia del otro, posibilita, a juicio de Barker y Chen, la captación de las diferencias estructurales.¹² El marco revela que:

- a) Existe siempre una relación entre algunos valores y un atributo particular.
- b) Existen constreñimientos que provocan sistemáticas modificaciones en los valores de los atributos.
- c) El marco superordinado constriñe los valores particulares de los conceptos subordinados que constituyen un conjunto de ejemplares de dicho marco.¹³

¿Qué ocurre al aparecer una anomalía, por ejemplo, un ave sudamericana como *Anhima cornuta*, que siendo palmípeda no posee el pico redondo, sino puntiagudo? Desaparecen, entonces, algunos constreñimientos (pico-pata). Esto posibilita nuevas combinaciones de valores, alterando el conjunto de contraste limitado previamente a los conceptos superordinados.

¹² Ibídem.

¹³ Ibídem, p. 211.

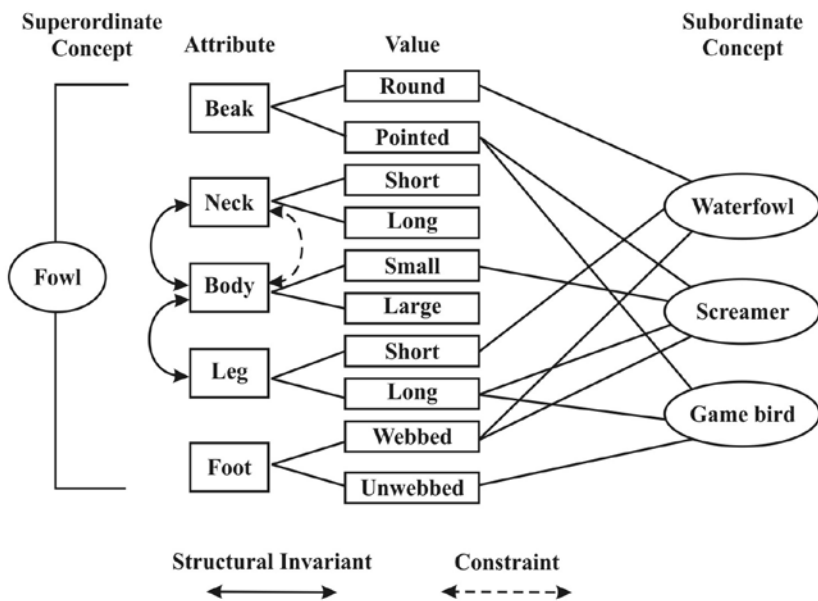


Figura 2. Marco parcial modificado del concepto *ave*.¹⁴

La estructura del campo conceptual al nivel subordinado se transforma significativamente en función del cambio en el marco. En la medida en que se van debilitando los constreñimientos entre los conjuntos de valores y, con ello, nuevas combinaciones de los mismos, se van produciendo cambios revolucionarios a partir de las modificaciones producidas en el marco. No existe la crisis psicológica atribuida por Kuhn a las revoluciones científicas. Se trata de un proceso de transformación, pero gradual y continuo.¹⁵

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ Ibidem, pp. 213-214.

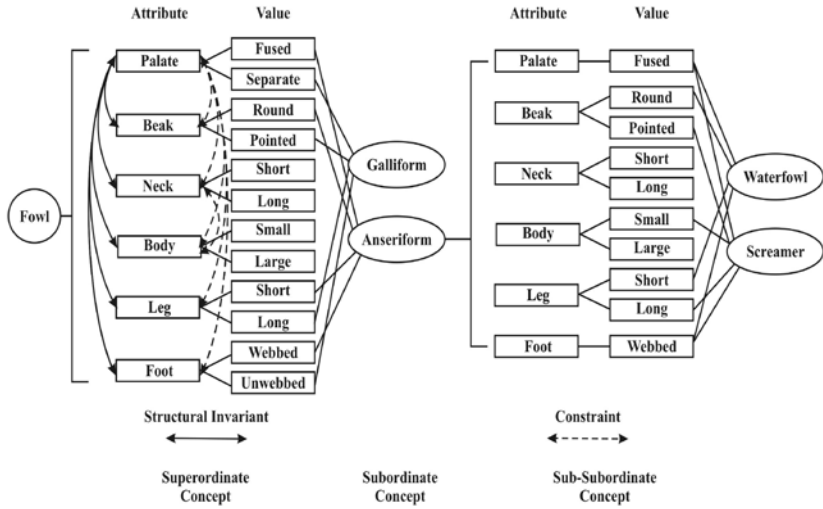


Figura 3. Marco parcial «revolucionado» del concepto *ave*.¹⁶

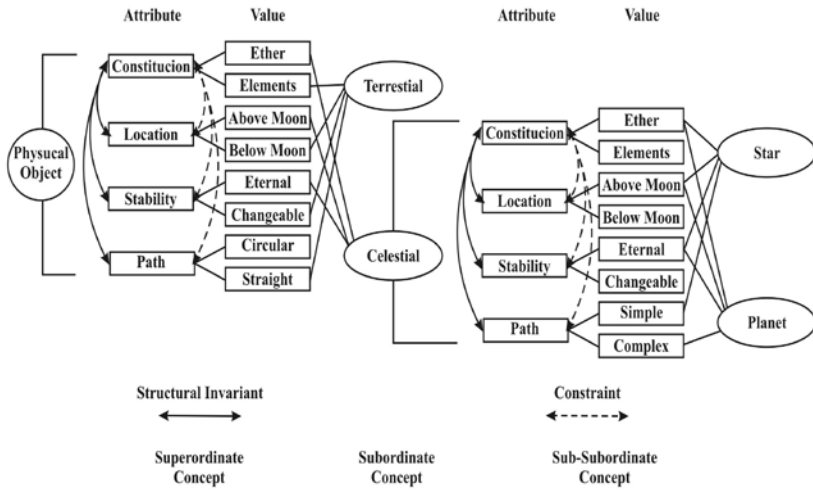


Figura 4. Marco parcial aristotélico para objeto físico.¹⁷

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Ibidem.

III. Un ejemplo del modelo de representación por marcos aplicado a la historia de la ciencia

En la figura 4 tenemos un ejemplo del marco modelo de representación por marcos de Chen y Barker aplicado a la historia de la ciencia. El ejemplo atañe a la taxonomía aristotélica. Ésta establece constreñimientos fuertes entre atributos. Estos constreñimientos generan su dicotomía entre «física terrestre» y «física celeste». Así por ejemplo, el modelo muestra cómo existe un fuerte constreñimiento entre la constitución de los objetos y su estabilidad. Dependiendo de la primera, el objeto es cambiante o inmutable, y en función de esta relación, será terrestre o celeste. El constreñimiento fuerte a nivel superordinado genera pocas combinaciones al nivel subordinado.¹⁸

A partir de la teoría óptica del siglo XVI, surgieron anomalías en la taxonomía aristotélica.

Dado que los cometas no eran fuegos aristotélicos, su situación se convirtió en un problema abierto. [...] Para aquellos que clasificaban los cometas como objetos celestiales la invarianza estructural y constreñida entre «constitución» y «estabilidad» en el marco aristotélico de «objeto físico» se convirtió en inválido, porque los cometas eran celestiales, pero no eternos.¹⁹

En la medida en que se van debilitando los constreñimientos, se abren las posibilidades para reclasificaciones al nivel subordinado.

Los descubrimientos astronómicos del siglo XVII (los movimientos elípticos de Kepler, el descubrimiento de la luna de Júpiter por Galileo) y la teoría física newtoniana generan nuevos cambios taxonómicos. Ahora se distinguen estrellas, planetas y hasta los cometas mismos son clasificados; pasan a ser objetos celestiales, mientras se trastoca la clasificación de objetos vinculada a los términos de «estrella» y «planeta». (El Sol, que era un planeta, pasa a ser una estrella, mientras la Tierra deviene

¹⁸ *Ibidem*, pp. 216-217.

¹⁹ *Ibidem*, p. 218.

en planeta). La Luna, considerada un planeta, se clasifica ahora como satélite. Aparecen nuevos rasgos, inexistentes en el marco aristotélico.²⁰

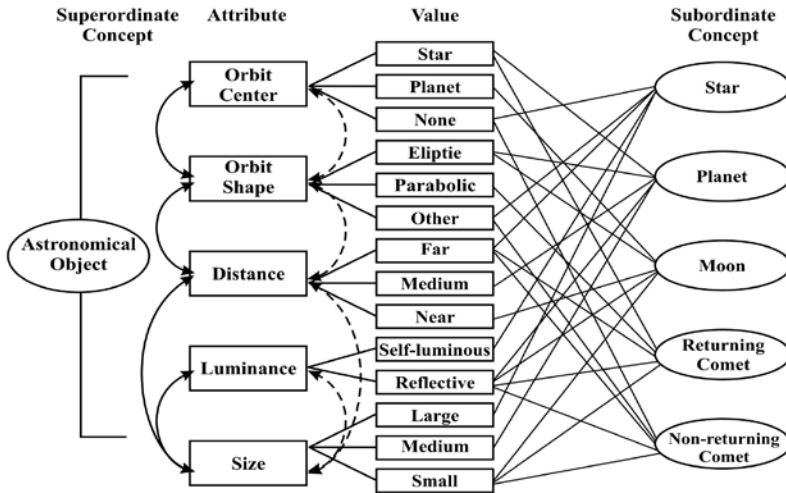


Figura 5. Marco parcial para objeto astronómico.²¹

Como se muestra, va produciéndose un proceso de modificación paulatina dentro del marco, que lleva a una transformación conceptual o revolución científica. El problema de la «tensión esencial entre pensamiento convergente y pensamiento divergente» de la ciencia²² encuentra aquí una explicación racional.

IV. Conclusiones

La tradición taxonómica que constituye un marco conceptual configura ella misma el pensamiento convergente y fundamenta el divergente o revolucionario de la ciencia.

²⁰ Ibídem, pp. 217-219.

²¹ Ibídem.

²² Cf. Thomas Kuhn, «La tensión esencial: Tradición e innovación en la investigación científica», *La tensión esencial. Estudios sobre la tradición y el cambio en el ámbito de la ciencia*, pp. 248-262.

Esta tradición permite las transferencias conceptuales y las transmutaciones de significado.²³

Si estas transformaciones, así como el proceso de aprendizaje y de integración de los círculos científicos, se articulan en la tradición, es válido replantearse el proceso de la explicación científica. Esta reformulación resiste una analogía con el proceso de la comprensión tal como es entendido en el marco de la tradición hermenéutica de Martin Heidegger²⁴ y Hans Gadamer.

Al igual que una obra o texto es comprendido desde unas estructuras precomprensivas articuladas en una tradición, en el

²³ El concepto de transferencia conceptual se refiere al desplazamiento de un concepto desde un área del saber o campo de investigación a otro. Un ejemplo de ello es el concepto de evolución que se desplazó desde las ciencias sociales a las biológicas. Cf. Thomas Cowles, «Malthus, Darwin, and Bagehot: A study in the transference of a concept», *Isis*, vol. 26, marzo, 1937, pp. 341-348.

El concepto de *transformación significativa* remite al cambio de significado de un concepto a partir de una revolución científica. Así, el concepto de *ser humano* de la biología predarwiniana adquiere una transformación significativa a partir de la revolución de Darwin.

Este concepto se distingue de lo que se denomina en este contexto «transmutación significativa por desplazamiento» y que consiste en el cambio de significado que experimenta un concepto al producirse su desplazamiento, desde la matriz disciplinaria de una comunidad de especialistas a los medios de difusión de masas. Piénsese cómo el concepto de VIH adquiere «características» o «propiedades» distintas a las reconocidas por los especialistas en el virus entre la población que no forma parte de los círculos especializados.

²⁴ Patrick Heeland ha proporcionado una fructífera recontextualización de la obra de Heidegger para los fines de una interpretación hermenéutica de la ciencia. A partir de los conceptos heideggerianos de *vorhabe*, *vorsicht* y *vorgriff*, los cuales ha traducido como *background of embodiments*, *possibilities of meanings articulated in categories* y *application of categories to objects of experience*, respectivamente, Heeland ha reflexionado sobre el trasfondo de habilidades, capacidades y técnicas que median en los conceptos con que se realiza la explicación científica, el conjunto de categorías compartido o lenguaje descriptivo común de la comunidad científica y las hipótesis particulares formuladas sobre lo que Heidegger denominó «estar a la mano». Cf. Patrick Heeland, «Hermeneutical Realism and Scientific Observation», *Proceedings of the Biennial Meeting of The Philosophy of Science Association*, Vol. I: Contributed Papers, 1982, pp. 77-87 y «Natural Science as a Hermeneutic of Instrumentation», *Philosophy of Science*, Vol. 50, pp. 181-204.

proceso de la explicación científica un dato es leído y dotado de significado a partir de unas estructuras pre-significativas que posibilitan su significación y las cuales están articulados en una tradición de investigación científica determinada.²⁵ El dato, como un texto, conforma un fenómeno en su vinculación con el intérprete o una comunidad científica determinada.²⁶

²⁵ Al respecto cf. Heeland, ob. cit. Sobre los componentes hermenéuticos de la investigación experimental, ver Robert Crease, «Productive Objectivity: The Hermeneutics of Performance in Experimental Inquiry», en Marta Fehér, Olga Kiss y László Ropolyi (eds.) *Hermeneutics and Science. Proceedings of the First Conference of the International Society for Hermeneutics and Science*, pp. 25-34.

²⁶ «J. Bogen y J. Woodward han realizado la distinción entre dato y fenómeno. El dato se refiere al número determinado de observaciones obtenidas a partir de aparatos en un proceso experimental específico. Los fenómenos constituyen las generalizaciones empíricas inferidas a partir de los datos». Cf. J. Bogen y J. Woodward, «Saving the Phenomena», *Philosophical Review*, Vol. 97, pp. 303-352.

En el caso de los textos, afirmamos que sus unidades básicas de significado constituyen el dato, pero sólo pueden convertirse realmente en textos o en un fenómeno hermenéutico a través del proceso interpretativo que se construye a partir de dichas unidades básicas de significado. Explicamos los textos, no sus unidades básicas de significado, del mismo modo que no explicamos los datos, sino los fenómenos». Leonardo Díaz, «Paradigma y matriz disciplinaria: Una lectura hermenéutica de la actividad científica», en Agustín Vicente, Patricia de la Fuente, Cristina Corredor, Juan Arba y Alfredo Marcos (eds.), *Actas del IV Congreso de la Sociedad de Lógica, Metodología y Filosofía de la Ciencia en España*, p. 142.

Bibliografía

- Bogen, J. y J. Woodward. «Saving the Phenomena», *Philosophical Review*, Vol. 97, 1988.
- Chen, X. y P. Barker. «Continuity through Revolutions: A Frame-Based Account of Conceptual Change During Scientific Revolutions», *Philosophy of Science*, Vol. 67 (Proceedings), 2000.
- Cowles, Thomas. «Malthus, Darwin, and Bagehot: A study in the transference of a concept», *Isis*, vol. 26, marzo, 1937.
- Crease, Robert. «Productive Objectivity: The Hermeneutics of Performance in Experimental Inquiry», en Marta Fehér, Olga Kiss y László Ropolyi (eds.). *Hermeneutics and Science. Proceedings of the First Conference of the International Society for Hermeneutics and Science*, London, Kluwer Academic Publishers, 1999.
- Díaz, Leonardo: «Paradigma y matriz disciplinaria: Una lectura hermenéutica de la actividad científica», en Agustín Vicente, Patricia de la Fuente, Cristina Corredor, Juan Arba y Alfredo Marcos (eds.). *Actas del IV Congreso de la Sociedad de Lógica, Metodología y Filosofía de la Ciencia en España*, Mata Digital, 2004.
- Fehér, Marta, Olga Kiss y László Ropolyi (eds.). *Hermeneutics and Science. Proceedings of the First Conference of the International Society for Hermeneutics and Science*, London, Kluwer Academic Publishers, 1999.
- González, Wenceslao (ed.) *Análisis de Thomas Kuhn: Las revoluciones científicas*, Madrid, Ed. Trotta, 2004.
- Heeland, Patrick. *Hermeneutical Realism and Scientific Observation, Proceedings of the Biennial Meeting of The Philosophy of Science Association*, Vol. One: Contributed Papers, 1982, y «Natural Science as a Hermeneutic of Instrumentation», *Philosophy of Science*, Vol. 50, 1983.
- Kuhn, Thomas. *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press, 1970. (Tr. cast. La estructura de las revoluciones científicas, México, FCE, 2000).
- _____. «La tensión esencial: Tradición e innovación en la investigación científica», en Thomas Kuhn, *La tensión esencial. Estudios sobre la tradición y el cambio en el ámbito de la ciencia*, México, FCE, 1982.

- Lakatos, Imre y Alan Musgrave. «La crítica y el desarrollo del conocimiento». *Actas del Coloquio Internacional de Filosofía de la Ciencia celebrado en Londres en 1965*, México, Ed. Grijalbo, 1975.
- Popper, Karl. «La ciencia normal y sus peligros», en Imre Lakatos y Alan Musgrave, *La crítica y el desarrollo del conocimiento*, México, Ed. Grijalbo, 1975.
- Toulmin, Stephen. «La distinción entre ciencia normal y ciencia revolucionaria, ¿resiste un examen?», en Imre Lakatos y Alan Musgrave, *La crítica y el desarrollo del conocimiento*, México, Ed. Grijalbo, 1975.
- Vicente, Agustín, Patricia de la Fuente, Cristina Corredor, Juan Arba y Alfredo Marcos (eds.). *Actas del IV Congreso de la Sociedad de Lógica, Metodología y Filosofía de la Ciencia en España*, Mata Digital, 2004.
- Watkins, John. «Contra la ciencia normal», en Imre Lakatos y Alan Musgrave, *La crítica y el desarrollo del conocimiento*, México, Ed. Grijalbo, 1975.
- Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Editorial Crítica, 1988.

Modernidad y postmodernidad

Rafael Morla

La ideología modernista es la última forma de la creencia en la unión del hombre y la naturaleza. La modernidad identificada con el triunfo de la razón, es la última forma que adopta la búsqueda tradicional del Uno, del Ser. Después del Siglo de las Luces, esa voluntad metafísica se volverá nostalgia o rebeldía; y el hombre interior se separará cada vez más de la naturaleza exterior.¹

Vivimos en una época de grandes cambios y transformaciones, pero también en unas circunstancias donde muchas verdades e ilusiones han sido descartadas, o simplemente arrojadas al olvido, al tiempo que manifestaciones morales y sociales ayer consideradas antivalores, han pasado a ser legitimadas por la sociedad de consumo.

La sociedad moderna inició un gran proceso de mercantilización y cosificación de la existencia y las relaciones sociales humanas, el cual se tradujo en alienación del sujeto. Hoy, en un ambiente pretendidamente postmoderno, todo se ha convertido en mercancía. Todo se compra, todo se vende, en los escaparates y las vitrinas del mercado capitalista.

Este proceso de consumación del poder de la mercancía ha venido a crear las condiciones para el ambiente que se respira en las grandes y pequeñas capitales del mundo. La alienación del sujeto, denunciada por los grandes críticos de la modernidad, se ha desplazado en la postmodernidad hacia la fragmentación.

¹ Alain Touraine, *Crítica de la modernidad*, Madrid, España, Ed. Temas de Hoy, 1993.

Aunque no todos los autores coinciden en que vivimos una era «post-industrial y postmoderna, fundamentalmente diferente del modo capitalista de producción que dominó el mundo durante los siglos anteriores»,² los postmodernos, en el mundo desarrollado, han lanzado la tesis de que sus respectivas sociedades se encuentran en una «etapa de transición de una economía en donde la investigación teórica sistemática se constituye en motor del crecimiento, una transformación de incalculables consecuencias sociales, políticas y culturales».³

Un planteamiento que resulta interesante es el de Fredrick Jameson, que ve el postmodernismo como lógica cultural del capitalismo avanzado, y lo hace siguiendo la periodización de E. Mandel, en su obra *El capitalismo tardío*, que plantea tres etapas diferentes, aunque dialécticamente interrelacionadas: «El capitalismo de mercado, la fase del monopolio o imperialista, y nuestro propio momento, erróneamente llamado post-industrial y que en términos más adecuados llamaremos fase del capitalismo multinacional».⁴

Lo cierto es, independiente de que se acepte o no la tesis del cambio de época, que vivimos unas circunstancias diferentes a las de los años 1960-1970, donde las luchas emancipadoras por transformar la existencia social estaban a la orden del día. La utopía, como expresión de la esperanza colectiva, vivía en la conciencia de millones de hombres en el mundo, y el escepticismo y el pesimismo, aunque manifiestamente latentes, no habían invadido el mundo interior del sujeto revolucionario.

Alex Callinicos sugiere buscar las raíces del postmodernismo en la «combinación del desencanto producido por las secuelas de 1968 en el mundo occidental y las oportunidades de un estilo de vida sobre consumista» ofrecido por el capitalismo a los estratos de cuello blanco en la era Reagan-Thatcher.⁵

Coincidiendo con el fin del socialismo y por consiguiente con la imposición a escala mundial de las leyes del capitalismo

² Alex Callinicos, *Contra el postmodernismo*, p. 25.

³ *Ibidem*, p. 29.

⁴ Fredrick Jameson, *Teoría de la postmodernidad*, p. 55.

⁵ Alex Callinicos, *ob. cit.*, p. 29.

consumista, comenzó a hablarse del «fin de las ideologías», de la utopía, de la historia y de la propia modernidad. Un sentimiento apocalíptico, con el que se profetizaba el fin de la humanidad, de las revoluciones sociales, del progreso, se apoderó de no pocos individuos.

Los cambios en la esfera política e ideológica no vinieron solos, vinieron acompañados de nuevos y profundos reordenamientos en el plano de la economía mundial. La globalización económica y cultural en la nueva fase del desarrollo del capital, tampoco estuvo al margen de significativos avances en los campos de la informática y de las telecomunicaciones. «Mientras que en las épocas anteriores predominaban los intercambios simbólicos cara a cara, en la época moderna el papel impreso, el mundo contemporáneo está dominado por imágenes de los medios de comunicación de masas».⁶

Estos cambios y sus efectos en la vida social y colectiva son innegables. Directamente vinculados con las condiciones objetivas y subjetivas que llevaron al cuestionamiento de la modernidad, están profundizando, en la conciencia colectiva, el escepticismo, el relativismo, la indiferencia y otros tantos valores propios de la decadencia.

¿Qué hacer? La respuesta podría motivar dos posibles alternativas, a saber: 1) la reconciliación con lo existente y 2) buscar en el propio desarrollo contradictorio de la sociedad las condiciones de su transformación.

Las páginas que siguen no presentan receta alguna, simplemente pretenden iniciar el debate en busca de nuevos horizontes que permitan avistar un porvenir promisorio para la humanidad.

La sociedad moderna y sus características

La sociedad moderna, aquella que brotó directamente de las condiciones sociales e históricas engendradas dentro de la sociedad feudal, se caracteriza por un profundo dinamismo en todos

⁶ David Lyon, *Postmodernidad*, p. 36.

los aspectos de la vida material y espiritual, por un significativo proceso de secularización, por un vertiginoso movimiento de racionalización de toda la vida social, por el ideal emancipatorio, por la defensa del progreso, como sentido ascendente de la historia, por el desarrollo de la ciencia y la técnica y por la implementación del lujo y el confort.

Todos los modos de producción tendrían al conservadurismo y a la inmovilidad económica y social. En cambio, la sociedad moderna representa

una revolución continua en la producción, una incesante conmoción de todas las condiciones sociales; una inquietud y un movimiento constante distinguen la época burguesa de todas las anteriores. Todas las relaciones estancadas y enmohecidas, con su cortejo de creencias e ideas veneradas durante siglos, quedan rotas; las nuevas se hacen añejas antes de haber podido osificarse. Todo lo estamental y estancado se esfuma; todo lo sagrado es profanado y los hombres al fin se ven forzados a considerar sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas.⁷

«Mundo desbocado»,⁸ llama Anthony Giddens al mundo moderno, al ver la rapidez con que transcurren las transformaciones económicas, sociales, políticas e ideológicas. Pero eso no sólo es válido para los aspectos generales de la vida social; también la individualidad del yo, tanto en lo relativo a la subjetividad, como en los aspectos personales de la experiencia, se ve constantemente afectada.

El logro de la modernidad es asombroso. En el espacio de pocas décadas comenzó en Europa una transformación que cambiaría el mundo de forma irreversible y sin precedentes.⁹ La burguesía, calificada en su fase juvenil, por el propio Carlos Marx de revolucionaria, constituyó el agente dinamizador de la sociedad moderna.

⁷ C. Marx y F. Engels, *Manifiesto comunista, Obras escogidas*, p. 25.

⁸ David Lyon, ob. cit., p. 6.

⁹ *Ibidem*, p. 6.

La sociedad moderna tuvo su origen entre los siglos xv y xvi. El paso de la etapa medieval a la post-medieval está marcado por una serie de acontecimientos: 1) el arte renacentista, 2) la formación de las naciones, 3) la expansión colonial, 4) la reforma protestante y 5) la contrarreforma católica.

Si bien los filósofos no avanzaban, como muchos de ellos creían, movidos por su propia cabeza, tampoco la realidad social, el nuevo mundo moderno, que brotó de las entrañas del feudalismo y de la vieja sociedad medieval, careció de una concepción de la naturaleza, de la vida, del hombre, antes de convertirse en dominante.

La vida se apoya en una filosofía que, en cierto sentido muy concreto, es ingrediente de ella y por tanto, un elemento necesario para su comprensión y para la intelección de la realidad histórica.¹⁰

Y si es mucho lo que la filosofía le debe a la realidad, no es menos lo que la realidad le debe a la filosofía.

Por ello, ese mundo cambiante, que produce la sensación de realidad fluida e inatrapable, va a dar a la luz la filosofía racionalista de Descartes, basada en el principio metódico de la duda. Esta duda universal, que Descartes lanza al seno de la sociedad moderna, al principio arma contra las tendencias escépticas, contradictoriamente contribuirá, al final del siglo xix, al deslegitimar y a desfundamentar la misma ciencia de verdades firmes y evidentes construida durante los siglos xvii y xviii.

Por el momento es suficiente con preguntar, ¿cuál fue el origen de esta duda? Descartes, hombre de espíritu abierto, llegó a la conclusión de que el mundo de su época era poco firme para tomarlo como punto de partida de su filosofía. Pero al mismo tiempo se encontró con una gran gama de filosofías y opiniones, todas inservibles para sus propósitos. Probablemente por eso el autor del principio, *pienso, luego existo*, no elaboró su filosofía tomando como fundamento el espíritu ni el ser, sino «el sujeto y la existencia».¹¹

¹⁰ Julián Marías, *Biografía de la filosofía*, p. 197.

¹¹ *Ibidem*, p. 68.

Piénsese en todas las cosas que habían acontecido, tanto en el ámbito material como en el espiritual. Eso da la sensación de un mundo cambiante y fraccionado. Descartes mismo no mantuvo en pie la visión de un cosmos unificado, herencia de la cultura griega y sostenido por el pensamiento medieval. El mundo para él había perdido la unidad que una vez tuviera, y pasa a verlo como un conjunto de objetos ofrecidos a la investigación científica.¹²

El dinamismo de la sociedad moderna no sólo se refiere a los siglos XVI, XVII, XVIII, XIX y XX, además, se hace extensivo hasta nuestros días. En esos cinco siglos la humanidad acumuló más fuerzas materiales que en todos los precedentes.

Hoy, nos encontramos con el fenómeno contradictorio de que este progreso material y espiritual, sobre todo después de las dos guerras mundiales, se tradujo en estancamiento, en «antiprogreso», en el «fin de la historia», en «rutina», en «angustia existencial», en «inseguridad», en «antivalor», en «relativismo», en «irracionalismo».

¿Podrá la humanidad salir de la presente encrucijada? La respuesta está en el mismo desarrollo de las contradicciones, que como una fatalidad atenaza a los humanos del presente.

Ilustración y racionalización

El salto del mito a la razón filosófica y científica que se produce en Grecia en el siglo VI a. C., puede interpretarse como el inicio de un gran proceso de racionalización e ilustración en la cultura occidental. Ya en la sociedad griega aparece la sofística, el primer gran movimiento de formación y educación ciudadana al interior de la polis ateniense. Se buscaba preparar sujetos para el ejercicio de los derechos y deberes ciudadanos.

Los griegos se alocaron con la razón, comentó José Ortega y Gasset en alguna ocasión, y proclamaron que ésta gobernaba el mundo: «Ni los sentidos ni la tradición tampoco valen más

¹² Ibídem.

en adelante, sino tan sólo la razón y lo que ella justifique y sancione».¹³

La filosofía en tanto saber racional, recién surgida a la palestra social, realizó la crítica a las tradiciones y creencias, contenidas en las raíces históricas de la cultura griega. Precisamente con la «sofística entra en el mundo, y recibe un fundamento racional, la *paideia* en el sentido de una idea y una teoría consciente de la educación».¹⁴

Ya desde los griegos, con el surgimiento de la filosofía y los atisbos de ciencia en la sociedad antigua, comenzó la crítica a las tradiciones, las creencias, a la magia, proceso este que alcanzará nuevos aires cuando se restaure la Ilustración en la modernidad.

Max Horkheimer y Theodor Adorno estudiaron las contradicciones que encierra el movimiento ilustrado. Entendieron que la superación del mito por la razón fue una «triumfal calamidad»,¹⁵ porque trajo consigo el «desencantamiento del mundo».¹⁶ Las figuras clave del pensamiento moderno para comprender la racionalidad instrumental que terminó dominando el mundo capitalista, son Bacon y Descartes. Francis Bacon va a trazar el programa de lo que será la racionalidad instrumental de Occidente. La unidad preconizada por él entre «entendimiento humano» y la naturaleza de las cosas, es patriarcal: el intelecto que vence la superstición debe dominar sobre la naturaleza desencantada.¹⁷

Caracterizando el pensamiento de Bacon, Horkheimer y Adorno dicen: «[...] la técnica es la esencia de tal saber. Este no aspira a conceptos e imágenes, tampoco a la felicidad del conocimiento, sino al método, a la explotación del trabajo de los otros, al capital».¹⁸

¹³ Antonio Gómez Robledo, *Platón: los seis grandes temas de su filosofía*, p. 480.

¹⁴ Werner Jaeger, *Paideia: Los ideales de la cultura griega*, p. 273.

¹⁵ Max Horkheimer y Theodor Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, col. Estructuras y Procesos, p. 59.

¹⁶ *Ibidem*, p. 60.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*.

René Descartes fue un crítico de las tradiciones, contribuyó a derrumbar el edificio de la escolástica, instauró la filosofía racionalista, y abrió paso a un gran proceso de matematización en el mundo. Como reacción a las corrientes escépticas, construyó un conocimiento indubitable y evidente con la duda metódica como uno de sus principios básicos, lo que le permitió racionalizar y pasar todo por el tamiz de la conciencia.

En la Ilustración encontramos los elementos siguientes: 1) deseo ardiente de saber, 2) confianza en la práctica transformadora, 3) secularización y destradicionalización de la vida social, 4) un gran sentido de progreso, y 5) preeminencia de la ciencia y de la técnica.

La filosofía ilustrada, de las luces o del iluminismo, como indistintamente se le llama al siglo XVIII, generó un tipo común de práctica y de conciencia social. Al respecto, un contemporáneo de Voltaire traza genialmente la esencia del espíritu ilustrado:

Todos estos hombres tenían la misma filosofía; ella consiste en ese deseo ardiente de saber, esa actividad mental que se niega a dejar un efecto sin buscarle causa, un fenómeno sin una explicación, una afirmación sin demostración, una objeción sin una respuesta, un error sin combatirlo. Es este movimiento general de las mentes lo que caracterizó el siglo XVII y el que será su gloria para siempre.¹⁹

En conclusión, la Ilustración luchó: 1) contra los privilegios, 2) contra los ídolos, 3) contra los prejuicios, 4) contra la tiranía y la opresión, 5) contra el pesimismo. Los conceptos de igualdad, libertad y fraternidad sintetizaron el espíritu de los grandes ilustrados franceses.

Kant, el más grande ilustrado alemán y probablemente uno de los más grandes de todos los tiempos, dice que la emancipación de los hombres, de su merecida tutela, en especial por lo que se refiere a cuestiones de religión,²⁰ es la esencia de la Ilustración. ¿Por qué? Esa tutela religiosa es la más funesta y deshonor-

¹⁹ Carla Cordúa y Roberto Torreti, *Variación de la razón*, p. 224.

²⁰ Emmanuel Kant, «¿Qué es la Ilustración?», en Alejandro Arvelo, *Si quieres filosofar*, p. 82.

rosa, contesta Emmanuel Kant en un pequeño ensayo titulado «¿Qué es la Ilustración?» Ser ilustrado para Kant, es pensar con independencia, sin tutela de ningún género.²¹ «¡Ten el valor de servirme de tu propia razón!»,²² he aquí el lema de la Ilustración. ¿Cómo pensar con independencia si no se es libre? Kant siente los obstáculos por todas partes, pero aun así se atrevió a proclamar:

No hay nada que sea tan importante desde el punto de vista de la utilidad ni tan sagrado que se pueda sustraer a esta investigación que, ajena a consideraciones de tipo personal, lo examina y escruta todo. Sobre esta libertad es que descansa la existencia misma de la razón.²³

La Ilustración creó las condiciones subjetivas para el profundo proceso de secularización que se produjo en la sociedad moderna. Todo lo divino es profanado, las castas se esfuman como castillos de naipes, todas las tradiciones quedan sepultadas en el pasado. En definitiva, la Ilustración es la razón puesta en movimiento al servicio de los grandes y supremos ideales del hombre. La libertad, la igualdad, la fraternidad y el progreso constituyeron las aspiraciones racionales de la humanidad. Todo lo que no propendiera a la realización de estos ideales tenía que ser descartado por inservible. Alain Touraine dice que

la concepción de la modernidad elaborada por los filósofos de las luces es revolucionaria, pero no es nada más. No define ni una cultura ni una sociedad; anima las luchas contra la sociedad tradicional antes que ilustrar los mecanismos de funcionamiento de la sociedad nueva.²⁴

En esta crítica le caben algunas razones, pero hay en ellas otras sinrazones. Olvida que los hombres de pensamiento y los de acción desarrollan en la palestra social, por decir así, un efecto paralelo. En la historia de la humanidad han sido pocos los individuos que

²¹ Ibídem.

²² Ibídem, p. 24.

²³ Ibídem. p. 77.

²⁴ Alain Touraine, *Crítica de la modernidad*, p. 35.

han conjugado el espíritu teórico con la praxis transformadora. Siendo ésta una de las causas por las cuales los grandes ideales no encontraron plena realización en la vida social. Así como en la práctica productiva existe una división del trabajo, los humanos al participar en los asuntos sociales se han dividido en teóricos y prácticos. Los individuos que en Francia ilustraron y llevaron claridad al movimiento revolucionario francés fueron unos, y los que empuñaron las bayonetas y se batieron en las calles de París fueron otros. Bacon, Descartes, Leibniz, Rousseau, Hume, Locke, Kant, Hegel construyeron con sus pensamientos la subjetividad de la modernidad occidental. Pero la pragmática, la ejecución empírica de sus ideas estuvieron sujetas a los intereses de las clases dominantes y de los políticos que obraron en función de sus aspiraciones de grupo y de su propio peculio personal; lo que no borra la dualidad presente en el pensamiento de estos gigantes, en el sentido de que por un lado sus ideas ilustran, llevan luz y espíritu liberador; mientras que por el otro, con la visión de la naturaleza, de la sociedad y del hombre elaborada por ellos, se abre paso a la racionalización instrumental en la sociedad occidental. Con todo, la Ilustración desempeñó un papel altamente positivo, por cuanto contribuyó al acrecentamiento de las fuerzas productivas y las relaciones de producción, al tiempo que liberaron a la humanidad de una buena parte de la ignorancia, y se destruyeron muchas tradiciones negativas, que en su momento dificultaron el avance de la sociedad hacia estadios superiores de progreso.

Poco a poco se va dando un proceso mediante el cual la razón liberadora es sustituida por la racionalización tecnológica, económica y social. Asimismo se fue abriendo paso una concepción de la sociedad que minó en sus raíces el sentido de la totalidad. Esta pérdida del horizonte total, junto a la despersonalización de la vida humana, que trajo consigo el desarrollo de la técnica, se tradujo a la postre en alienación y fraccionamiento del sujeto, y más tarde, en nihilismo.

El ideal general emancipatorio, el sentido histórico del progreso, la lucha por la desalienación del sujeto y la descosificación de las relaciones sociales, pronto dejaron de ocupar el lugar de honor que una vez tuvieron.

La racionalidad instrumental nació en los albores del capitalismo, y ella fue la clave para destruir no sólo los valores de la tradición, sino también, que al imponer la lógica fría del cálculo, comenzó a destruir el altruismo, generándose así un amplio proceso de alienación del sujeto, de destrucción de valores positivos y deshumanización de las relaciones sociales que llega hasta nuestros días. Max Weber observa: «la calculabilidad penetra en el seno de las relaciones tradicionales, descomponiendo las viejas relaciones de carácter piadoso. En cuanto en la comunidad familiar, todo se calcula, y ya no se vive en el régimen estrictamente comunista, cesa la piedad sencilla y desaparece toda limitación del afán de lucro».²⁵

Progreso y antiprogreso

Millones de batallas ha librado la humanidad para reproducir su existencia y perpetuarse como especie, desde que la sociedad primitiva evolucionó de la fase del salvajismo a la barbarie y, posteriormente, a la civilización. Estas fases están marcadas por sucesivos progresos en la escala evolutiva del *Homo sapiens*. Federico Engels dice que «el arco y la flecha fueron para el estadio salvaje lo que la espada de hierro para la barbarie y el arma de fuego para la civilización: el arma decisiva».²⁶

Ya el hombre bárbaro, al luchar contra las adversidades de un medio completamente hostil, logró salir airoso y garantizar su existencia, al tiempo que hizo aportes a las generaciones venideras, todos los cuales han persistido, desde una perspectiva de progreso, integrados en la cultura general de la humanidad. Entre ellos podemos mencionar los siguientes:

- 1) el conocimiento de los cereales,
- 2) el cultivo de plantas,
- 3) construcción de naves con tablones,
- 4) el carro y la carroza,

²⁵ Max Weber, *Historia económica general*, p. 29.

²⁶ F. Engels, *El origen de la familia la propiedad privada y el Estado*, *Obras completas*, tomo I, p. 195.

- 5) la lanza y la espada de hierro,
- 6) la elaboración del vino,
- 7) la rueda de alfarero,
- 8) el molino de grano,
- 9) el hacha y la pala de hierro,
- 10) el fuelle y la fragua,
- 11) el horno para fundir el mineral de hierro, etcétera.

Detallar todos estos elementos de progreso haría una lista interminable, por demás, innecesaria, pues los mencionados son suficientes para poner de relieve los avances de la humanidad en esta fase temprana de su existencia. Cada descubrimiento, cada invento de estos, constituyó parte del esfuerzo del hombre bárbaro por apropiarse del mundo exterior, lo cual a su vez indicó la buena disposición de su mundo interior, así como su capacidad para transformar la naturaleza.

Al entrar la civilización, que extrañamente trajo la esclavitud, primera forma de explotación social, la sociedad experimenta profundos cambios en el modo de producción y de cambio.

El estadio de la producción de mercancías [según Engels] con el que comienza la civilización, se distingue desde el punto de vista económico por la introducción: 1) de la moneda metálica, y con ella del capital en dinero, del interés y la usura; 2) de los mercaderes, como clase intermedia entre los productores; 3) de la propiedad de la tierra y de la hipoteca y 4) del trabajo de los esclavos como forma dominante de la producción.²⁷

Aun con la aparición de la esclavitud, que inaugura la explotación de clases, la sociedad humana siguió un ritmo progresivo, y por más que la esclavitud pueda verse desde el horizonte del hombre de hoy como una afrenta moral, ella realmente constituyó un progreso en aquellas circunstancias. Engels dice en su *Anti-Düring* que hasta para los esclavos fue progreso, pues en las nuevas condiciones se les perdonó la vida.

²⁷ Ibídem, p. 341.

La Edad Media, de la cual se dice que fue una sociedad oscura, también tuvo sus progresos. Entre ellos la arquitectura gótica y las universidades.

La burguesía, en tanto clase dominante de la modernidad, al decir de Marx creó «fuerzas productivas más abundantes y más grandiosas que todas las generaciones pasadas juntas».²⁸

Y agregó: «Merced al rápido perfeccionamiento de los instrumentos de producción y al constante progreso de los medios de comunicación, la burguesía arrastra a la corriente de la civilización a todas las naciones, hasta las más bárbaras».²⁹

Sin embargo, todo este progreso material, que estuvo acompañado de grandes avances en la cultura espiritual, se tradujo en anti-progreso, en decadencia. Marx, reconocido como el crítico por excelencia de la modernidad, a mediados del siglo XIX advirtió este fenómeno contradictorio. Para Engels, compañero de Marx, esta contradictoriedad se explica porque la base de la civilización es la explotación de clases. Es decir, progreso para las clases dominantes, se traduce en derrota para las clases dominadas y viceversa.

Marx defendió una idea del progreso basándose en la dialéctica de Hegel, que veía el avance de la humanidad como un proceso contradictorio. Entendió que la burguesía había desempeñado un papel progresista, y que en su fase revolucionaria mostró interés por el desarrollo de las relaciones de producción en general.

El humanismo y la Ilustración concibieron la sociedad y su desarrollo en una perspectiva progresista y ascendente. Fue un movimiento lleno de fe en el porvenir, y dentro de ese horizonte luchaban por superar los males sociales y morales heredados del pasado. Sin embargo, el movimiento ilustrado fue atacado en este sentido por individuos y corrientes adversas, que negaban las posibilidades de un futuro promisorio para la humanidad. Entre ellos se destacan Herder, Schopenhauer y Nietzsche. Este último, considerado como uno de los precursores de la postmo-

²⁸ C. Marx y F. Engels, *Manifiesto Comunista, Obras completas*, p. 22.

²⁹ *Ibidem*.

derinidad, criticó los valores universales y fue un adversario de todo ideal emancipatorio. Su sentencia sobre el progreso y la modernidad es como sigue:

La humanidad no representa una evolución hacia lo mejor o más fuerte o más alto en la manera en que hoy se cree. El «progreso», es sencillamente una idea moderna, es decir, una idea falsa. El europeo actual sigue estando en su valor muy por debajo del renacimiento; la evolución ulterior no tiene por que ser intensificación, elevación, fortalecimiento, por una necesidad cualquiera.³⁰

En el siglo xx los ataques a la idea de progreso se han acrecentado, obviamente alimentados por las dos guerras mundiales, los genocidios, las tiranías, la guerra de Vietnam, la guerra fría y la destrucción ecológica. Sin embargo, todos sabemos que los últimos siglos son superiores a los pasados, y lo son, porque cada generación, toma los aportes de las generaciones precedentes y los perfecciona, siendo precisamente sobre esta base que se lleva a término la era de las revoluciones industriales, y hay quienes dicen al ver tanto progreso y tantas innovaciones que estamos viviendo el «post-industrialismo».

La historia misma de la humanidad, con todo su desarrollo material y espiritual constituye la evidencia misma de progreso. Las ideas actuales sobre el «fin de la historia», el milenarismo apocalíptico, que predica el fin de esto y aquello, son anti-progresistas, porque condenan al hombre a un presente eterno. Olvidan que la «realidad humana es trascendencia, proyección, traspasamiento perpetuo de sí misma».³¹

De no haber sido así, el género humano jamás hubiera llegado a donde está hoy.

Una de las obras que más ha llamado la atención al respecto es la de Francis Fukuyama, titulada *El fin de la historia y el último hombre*. Dicho texto es un homenaje al agnosticismo y al pesimismo, a la incertidumbre absoluta, expresa, por demás, el efecto profundo del acorralamiento, cuando se ha llegado a la

³⁰ Friedrich Nietzsche, *El anticristo*, p. 22.

³¹ San José Sabrely, *El asedio a la modernidad*, p. 13.

conclusión de que todos los caminos están cerrados. Entre las muchas cosas que dice, que reflejan no sólo su espíritu, sino el de las clases dominantes en los grandes centros de dominación mundial, destacamos las siguientes:

Nuestros pensadores más profundos [de finales del siglo xx] han llegado a la conclusión de que no existe eso llamado historia, o sea, un orden con sentido en la marcha de los acontecimientos humanos. Nuestra propia experiencia nos ha enseñado, de igual modo, que hay más posibilidades en favor que en contra de que el futuro contenga nuevos males no imaginados, que van desde dictaduras fanáticas, hasta la banalización de la vida por medio del consumismo moderno, y que nos esperan desastres sin precedentes, desde el invierno atómico, hasta el calentamiento del globo.³²

Este pesimismo absoluto que niega la existencia misma de la historia, y que lleva al extremo las profecías apocalípticas, si bien no desde el horizonte sagrado, sino profano, vino a convertirse en el polo opuesto del optimismo absoluto.

Ni pesimismo ni optimismo absolutos. El progreso pertenece a los ideales supremos de la humanidad y, como tal, forma parte del mundo de los valores. Sin embargo, el breve recorrido que hemos hecho de la evolución de la raza humana, demuestra que también tiene una dimensión profundamente ontológica.

El humano está atravesando por una profunda dualidad ontológica, busca la perfección porque se sabe imperfecto, busca la felicidad porque el mundo en que vive no le llena plenamente y se siente infeliz, busca la autenticidad de su ser, por temor a la nada, busca pan porque tiene hambre, busca la paz cuando le agobian las guerras, en fin, siempre ha buscado salida y nuevos horizontes cuando se ha sentido atrapado.

Los partidarios del progreso y del anti-progreso, saben bien que sus prédicas no son un simple juego de palabras. Las convicciones son fuerzas que mueven la historia, y tienden hacia el encuentro con el ser. Los ideales progresistas desbrozan el camino de la historia, generan utopías redentoras, y abren el porvenir; en cambio, las prédicas antiprogresistas, las portadoras de valores

³² F. Fukuyama, *El fin de la historia y el último hombre*, p. 30.

decadentes y los profetas finiquitadores de la historia, hunden al sujeto en la «angustia existencial», cierran las posibilidades de un mundo mejor y conducen a la humanidad a un callejón sin salida. A estos últimos les dedico el juicio de Morgan sobre la civilización, también recogido por Engels, en la última página de su libro, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*:

Desde el advenimiento de la civilización ha llegado a ser tan enorme el acrecentamiento de la riqueza, tan diversas las formas de este acrecentamiento, tan intensa su aplicación y tan hábil su administración en beneficio de los propietarios, que esa riqueza se ha constituido en una fuerza irreductible opuesta al pueblo. La inteligencia humana se ve impotente y desconcertada ante su propia creación. Pero, sin embargo, llegará un tiempo en que la razón humana sea suficientemente fuerte para dominar a la riqueza, en que fije las relaciones del Estado con la propiedad que este protege y los límites de los derechos de los propietarios. Los intereses de la sociedad son absolutamente superiores a los intereses individuales, y unos y otros deben concertarse en una relación justa y armónica. La simple caza de la riqueza no es el destino final de la humanidad, a lo menos si el progreso ha de ser la ley del porvenir, como lo ha sido la del pasado. El tiempo transcurrido desde el advenimiento de la civilización no es más que una fracción ínfima de la existencia pasada de la humanidad, una fracción ínfima de las épocas por venir. La disolución de la sociedad se yergue amenazadora ante nosotros, como el término de una carrera histórica cuya única meta es la riqueza, porque semejante carrera encierra los elementos de su propia ruina. La democracia en la administración, la democracia en la sociedad, la igualdad de derechos y la instrucción general, harán vislumbrar la próxima etapa superior de la sociedad, a la cual tienden constantemente la experiencia, la ciencia y el entendimiento. Será una reviviscencia de la libertad, la igualdad y la fraternidad de las antiguas *gens*, pero bajo una forma superior.³³

³³ Lewis Morgan, *La sociedad primitiva*, p. 543.

Postmodernidad y globalización

El desarrollo de la postmodernidad está relacionado con la imposición a escala internacional de la globalización económica. Ambos fenómenos repuntan en la década de los ochenta, coincidiendo con el derrumbe del «socialismo real».

Desde la década pasada, según expertos, se fue configurando un nuevo paradigma industrial denominado especialización-flexible en sustitución del viejo tipo fordiano de la producción en masa.³⁴ Estos cambios parecieron traer consigo el auge inusitado de la robótica, la microelectrónica y la informática.

Al pie de la página 18 de su obra *El fin de la modernidad*, Vattimo escribe: «[...]la diferencia entre países adelantados y países atrasados se establece hoy sobre la base del grado de la penetración de la informática, no de la técnica en sentido genérico. Precisamente aquí es probable que esté la diferencia entre lo "moderno" y lo "postmoderno"». ³⁵

El cuestionamiento mismo a la modernidad de finales del siglo pasado, está vinculado con el desarrollo de la informática, con el auge del consumismo y con el predominio de los medios de comunicación. Los teóricos del post-industrialismo, muy afines a los postmodernos, proclamaron que se había gestado un nuevo tipo de sociedad, la cual llamaron post-industrial, donde el obrero fabril ya no ocuparía el lugar que había ocupado en la fase industrial, siendo desplazado por una élite profesional vinculada al sector de servicios.

Consustancialmente con estos cambios, los ideólogos de la globalización llevaron la ilusión a los países pobres de que el orden económico mundial, regentado por los grandes centros de dominio, nos haría entrar rápidamente por el camino del desarrollo sostenido y que las diferencias de nivel económico entre países y regiones, pasaría a la historia abriendo paso al proceso de homogenización de la economía.

Sin embargo, estas esperanzas comienzan a desvanecerse, pues la mejoría económica prometida no se produjo, al tiem-

³⁴ Miguel Sáez, *Globalización, desarrollo humano y educación*, R. D.

³⁵ Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad*, p. 18.

po que el saqueo de los recursos naturales, la degradación del ambiente, la opresión a las minorías nacionales y la xenofobia, alcanzaron niveles insospechados de profundización.

Los análisis macroeconómicos, que dan cuenta de que las cosas mejoraban, no se tradujeron en aumento del nivel de vida de los individuos del tercer mundo, como tampoco de amplios segmentos de poblaciones en el segundo y el primero.

La riqueza y la pobreza, pese a los cambios de época proclamados, seguían manifestándose al igual que en los primeros tiempos del capitalismo, como dos polos opuestos en la contradicción del sistema. La riqueza se concentra en pocas manos, al tiempo que la pobreza se distribuyó en un número mayor de personas en los diferentes países del mundo.

La globalización lejos de haber detenido el fenómeno de la exclusión social, la ha profundizado. No sólo individuos, sino también países y regiones enteras se han empobrecido más y más, en medio de las prédicas de reducción de la pobreza y del aumento de las condiciones de vida de los pueblos. Lo peor de todo es que la economía de muchos países se ha ido a pique, para abrirse al turismo, a las zonas francas y a la inversión de capitales extranjeros en las economías nacionales.

La República Dominicana, por ejemplo, que se sostenía, hasta inicios de la década de los ochenta del siglo XX, por una economía productiva compuesta de los renglones caña de azúcar, café, cacao y algunos minerales, pasó a vivir de las remesas, del turismo y de las zonas francas. Es decir, la economía dominicana, sustentada en los renglones tradicionales productivos, se trocó en economía de servicios.

Estos cambios en la base económica de la sociedad han sido pagados muy caro por el pueblo dominicano. Miles de hombres fueron lanzados de golpe a la miseria y condenados a la degradación social. La cantidad de mendigos en las calles, la creciente inversión de valores, el aumento de la inseguridad, son todos efectos de la destrucción de las condiciones materiales y espirituales a que fue conducida la nación dominicana en la década de los ochenta.

La globalización y la postmodernidad como fenómenos de la vida social y espiritual están presentes de manera significativa en la sociedad dominicana. Hoy, para mal y para bien, tenemos una economía abierta al mundo, con un trasiego permanente de mercancías, que circulan por los canales del comercio mundial. También asistimos a una compleja sociedad donde coexisten elementos premodernos, modernos y postmodernos.

Los elementos premodernos los encontramos en las relaciones de vida y de trabajo existentes en las zonas rurales, donde aún persiste la economía conuquera, y en la producción agrícola, basada en el empleo de la azada, del machete y del hacha.

El desarrollo de las relaciones de producción modernas se expresan en el aumento de la técnica y de la ciencia en la orientación de proceso productivo nacional. La postmodernidad o «modernidad tardía» se manifiesta en el creciente proceso de informatización de la vida social, en el auge del consumismo y en la actitud nihilista con que muchos asumen la creciente destrucción de valores en la sociedad dominicana.

Nietzsche: precursor de la postmodernidad

La postmodernidad, concepto que de por sí significa una «despedida de la modernidad»,³⁶ tiene sus antecedentes en los románticos y en las obras de los filósofos Federico Nietzsche y Martin Heidegger, pero no es sino hasta la década de los ochenta del pasado siglo cuando el movimiento postmoderno irrumpe de manera imponente y significativa en los diferentes ámbitos del saber y de la vida social.

El movimiento postmoderno está comprometido con la sociedad de consumo, propia del capitalismo, y por ello no resulta extraño que uno de sus principales precursores, Nietzsche, fuera un adversario del socialismo y que desarrollara su pensamiento tomando como referencia las luchas de clases de su época.

Los orígenes tempranos de la postmodernidad están directamente relacionados a la lucha ideológica contra el movimiento obrero socialista de las últimas tres décadas del siglo XIX, y alcanza

³⁶ Gianni Vattimo, ob. cit., p. 10.

un auge inusitado precisamente en los años ochenta del siglo pasado, no por casualidad, coincidiendo con el derrumbe del «socialismo real». «Tal y como nosotros lo vemos, lo que sirve de centro de unidad que va cristalizando poco a poco, cierto es, a la cohesión de los pensamientos de Nietzsche es la repulsa del socialismo y la lucha por la creación de una Alemania imperialista».³⁷

Una exposición simple de las ideas combatidas por Nietzsche en la época que le tocó vivir y pensar, para luego compararlas con los principios básicos levantados por los postmodernos, serviría para poner de relieve la deuda de estos últimos con aquel pensador alemán que Lukács consideró el «fundador del irracionalismo».

El desprecio de Nietzsche por la exposición sistemática de las ideas, por los principios generales de la razón y por todo ideal de progreso, es retomado por el pensamiento postmoderno de nuestros días. Además, en el plano epistémico hay plena coincidencia en torno a la imposibilidad humana de comprender el mundo y conocer sus causas.

En el asalto a la razón, George Lukács analiza que la disolución a partir del año 1830 del sistema hegeliano «abrió paso a una ola de relativismo y agnosticismo, como si la renuncia a la sistematización idealista, impuesta por la necesidad, llevara consigo al mismo tiempo, la renuncia a la objetividad del conocimiento, a la real concatenación de la realidad misma y a su cognoscibilidad».³⁸

Precisamente una de las condiciones adscritas al ideal postmoderno es aquella que se refiere al carácter «incierto e inestable» de la realidad.

El cosmos unificado construido por la ciencia y la filosofía griega y traspasado como herencia al período medieval, comenzó a ser destruido por la ciencia y la filosofía moderna desde sus inicios. Dicho proceso logra plena madurez con la ya mencionada disolución del sistema hegeliano y con la ola de cientificismo que se abrió paso en el mundo a fines del siglo XIX y principios del XX.

³⁷ George Lukács, *El asalto a la razón*, p. 18.

³⁸ *Ibidem*, p. 260.

La pérdida del horizonte total, la renuncia a la exposición sistemática del discurso, la defensa del relativismo, la negación del sentido progresivo de la historia y la proclamación de la muerte de los valores no estuvieron en los siglos XIX y XX, como no lo están en el presente, al margen de las condiciones objetivas y subjetivas de las luchas de clases, particularmente del enfrentamiento entre el socialismo y el capitalismo.

¿Quiénes necesitan comprender la realidad? ¿Quiénes necesitan de la razón? ¿Quiénes necesitan un pensamiento sistemático? ¿Quiénes necesitan comprender el sentido de la historia y sus tendencias progresivas? ¿Quiénes tienen necesidad de reivindicar los valores humanos? Obviamente, las clases y grupos sociales que luchan por mejores condiciones de vida y de trabajo, que luchan por llevar a la praxis su programa utópico de realización social. Asimismo, aquellos grupos y estamentos de la sociedad humana que han agotado sus posibilidades históricas, que carecen de futuro, no sólo asumen la vida presente como angustia y desencanto, también niegan que la historia desbroce una trayectoria ascendente y progresiva.

Así como la ciencia y la técnica de occidente no han sido neutrales, la visión de una realidad fragmentada e inatrapable para la conciencia humana, no fue, ni es, en absoluto ingenua. ¿Quiénes fueron esos sistemáticos que tanto odió el irracionalista Nietzsche? Los creadores de ideales utópicos y racionales que de una manera u otra abrieron el camino de la comprensión y la transformación de la realidad.

Puede decirse sin grandes riesgos, naturalmente en sentido general, que la epistemología y la concepción del mundo y de la vida de Nietzsche y de la postmodernidad actual es idéntica. En ambos hay una renuncia al racionalismo, a la creencia en la ciencia, a la concepción objetiva de los valores, al universalismo. Asimismo, coinciden en declarar muertos conceptos universales como, *sujeto, libertad, conciencia, humanidad*, etcétera. «Se puede sostener legítimamente –escribió Vattimo– que la postmodernidad filosófica nace en la obra de Nietzsche».³⁹

³⁹ Gianni Vattimo, ob. cit., p. 145.

Las condiciones de la modernidad y la postmodernidad

Existen diferencias obvias entre la concepción del mundo y de la vida de los modernos y los postmodernos. La actitud que se asume frente a la ciencia, frente a la sociedad y frente a los valores, así como al saber y la cultura son, en esencia, distintas.

El hombre moderno es un hombre de principios, de convicciones firmes, que reconoce la existencia de la realidad social, y que asume frente a dicha realidad una perspectiva de cambio. Asimismo revaloriza el pasado, para reorientar el presente y el porvenir. Con el arma de la razón como guía, está convencido de que puede mejorar su vida y abrir paso a un mundo ascendente de progreso. Sin embargo, el ideal de la modernidad fue combatido desde el interior de la misma modernidad por filósofos y hombres de pensamiento, que negaban las posibilidades de realización de valores universales como la libertad, la igualdad, la fraternidad y el progreso. Estos valores fueron defendidos por la burguesía y sus ideólogos cuando la sociedad capitalista se encontraba en una fase ascendente.

En las últimas décadas del siglo XIX, el capitalismo entró en la fase monopolista, y coincidiendo con ello, sus ideólogos comenzaron a perder el sentido de la realidad, el sentido unitario de la historia, el horizonte y la perspectiva de progreso. Entonces, el pesimismo, la angustia, el desencanto, el acorralamiento, la desconfianza, la falta de fe, el relativismo, el escepticismo, el particularismo, en fin, todos los valores de la decadencia terminaron por apropiarse del espíritu del hombre burgués.

Se ha dicho que

la modernidad cuestiona todas las formas convencionales de hacer las cosas, estableciendo sus propias autoridades basadas en la ciencia, el desarrollo económico, la democracia y las leyes. Y altera el yo. Si en la sociedad tradicional, las personalidades se reciben, en la modernidad se construyen. La modernidad se propuso conquistar el mundo en nombre de la razón; la certeza y el orden social se asentarían sobre una nueva base.⁴⁰

⁴⁰ David Lyon, ob. cit., p. 46.

La postmodernidad, por su parte, es un mundo de consumo, el cual se impone como lógica dominante a todos sus miembros. Sugiere una visión incierta e inestable de la realidad. Se puede entender como pérdida del sentido de lo real y de la propia vida. «Juego y entretenimiento, consumo y "la mirada del turista" es lo que ofrece la ciudad postmoderna».⁴¹

El trabajo y la lógica productiva nada valen, el consumo lo es todo. «En efecto, lo que fascina a los postmodernos es precisamente todo ese paisaje "degradado" "feísta", Kitsch, de la serie televisiva y cultural de Reader's Digest, de la publicidad y los moteles, del "último pase" y de las películas de Hollywood de serie B».⁴²

¿Qué queda del hombre postmoderno, del sujeto? Obviamente, nada. Ese ser (o ese no ser), que vive en la embriaguez dionisiaca del instante en un mundo de singularidades desustancializadas, ha visto desgarrar y trastocar su mundo interior.

«¿Quién soy?», se pregunta el sujeto moderno, y contesta: «¡Un ser que piensa y transforma su mundo!» El postmoderno ni piensa ni transforma nada. No da respuesta, porque al no gustar de preocupaciones, tampoco problematiza la existencia. El postmoderno, que no es un sujeto, sino un ente cualquiera, no mira hacia atrás, tampoco adelante, está eternamente anclado en el instante.

Entregado exclusivamente al consumo de materia orgánica y de los productos de la cultura cosmopolita, lleva una existencia vagabunda, ajena a los valores universales de la cultura y de toda manifestación de trascendencia. En él, el nihilismo, en sentido nietzscheano, ha llegado a su madurez, pues, este no ser, lleva una «vida» sin sentido y sin meta, atrapado en el eterno retorno de cada instante.

En un intento por establecer la diferencia entre el espíritu moderno y el postmoderno, Jameson escribe:

Los postmodernos buscan rupturas, acontecimientos antes que nuevos mundos, el instante revelador tras el cual nada vuelve

⁴¹ Ibídem, p. 107.

⁴² Fredrick Jameson, *El postmodernismo o lógica cultural del capitalismo avanzado*, pp. 13 y 14.

a ser lo mismo; el («cuando todo cambió») como dice Gibson o mejor aún, las variaciones y los cambios irrevocables en la representación de las cosas y de cómo éstas cambian. Los modernos se interesan por los cambios y de su tendencia general: pensaban en la cosa misma, sustantivamente, de modo utópico o esencial.⁴³

Para finalizar, ofrezco al lector dos conceptos paralelos, algunos de los cuales pueden interpretarse como antinómicos, mientras que otros expresan una relación de continuidad.

- 1) Modernidad - postmodernidad
- 2) Razón - irracionalismo
- 3) Progreso - antiprogreso
- 4) Historia - fin de la historia
- 5) Ciencia - juegos del lenguaje
- 6) Técnica - informática
- 7) Discurso - imagen
- 8) Libro - pantalla televisiva
- 9) Universalidad - particularismo
- 10) Conocimiento - opinión
- 11) Producción - consumo
- 12) Valores - antivalores
- 13) Sujeto - muerte del sujeto
- 14) Trascendencia - inmanencia
- 15) Utopía - fin de la utopía
- 16) Metafísica - postmetafísica
- 17) Realidad - hiper realidad o simulacro
- 18) Logocentrismo - iconocentrismo
- 19) Cultura de masa - cultura de élite
- 20) Significado - pérdida del significado
- 21) Optimismo - pesimismo
- 22) Unicidad de la realidad - pluralismo

⁴³ Fredrick Jameson. *Teoría de la postmodernidad*, col. Estructuras y Procesos, p. 9.

Bibliografía

- Callinicos, Alex. *Contra el postmodernismo*, Bogotá, Colombia, Ed. El Áncora, 1993.
- Cordúa, Carla y Roberto Torreti. *Variedad de la razón*, Ed. Universidad de Puerto Rico, 1993.
- Engels, Federico. *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado, Obras completas*, tomo II, España, Ed. Akal, 1974.
- Fukuyama, Francis. *El fin de la historia y el último hombre*, España, Ed. Planeta, 1992.
- Gidden, Antony. *Modernidad e identidad del yo*, Barcelona, España, Ed. Península, 1995.
- Horkheimer, Max y Theodor Adorno. *Dialéctica de la Ilustración*, España, Ed. Trotta, col. Estructuras y Procesos, 1997.
- Jaeger, Werner. *Paideia: Los ideales de la cultura griega*, México, Ed. F.C.E, 1995.
- Jameson, Fredrick. *El postmodernismo o lógica cultural del capitalismo avanzado*, España, Ed. Paidós, 1995.
- . *Teoría de la postmodernidad*, España, Ed. Trotta, col. Estructuras y Procesos, 1996.
- Kant, Emmanuel. ¿Qué es la Ilustración?, en Alejandro Arvelo. *Si quieres filosofar*, Santo Domingo, R. D., Ed. Golfos, 1996.
- Lyon, David. *Postmodernidad*, Madrid, Ed. Alianza, 1996.
- Lukács, George. *El asalto a la razón*, España, Ed. Grijalbo, 1970.
- Marx, Carlos y Federico Engels. *Manifiesto comunista, Obras completas*, Tomo I, España, Ed. Akal, 1974.
- Marías, Julián. *Biografía de la filosofía*, Madrid, España, Ed. Alianza, 1997.
- Morgan, Lewis. *La sociedad primitiva*, México, D. F., Ed. Allende.
- Nietzsche, Friedrich. *El anticristo*, Madrid, Ed. Alba, 1997.
- Robledo, Antonio Gómez. *Platón: los seis grandes temas de su filosofía*, México, FCE, 1971.
- Sáez, Miguel. *Globalización, desarrollo humano y educación*, publicaciones de la FLACSO, República Dominicana, 1996.
- Sabrely, Juan José. *El asedio a la modernidad*, Barcelona, España, Ed. Ariel, 1992.

- Touraine, Alain. *Crítica de la modernidad*, Madrid, España, Ed. Temas de Hoy, 1993.
- Vattimo, Gianni. *El fin de la modernidad*, España, Ed. Gedisa, 1995.
- Weber, Max. *Historia económica general*, México, Ed. F.C.E, 1978.

El desconsuelo de la filosofía¹

Andrés Molina

En la intersección de dos épocas históricas, una que tocaba a su fin, con la caída de la Roma imperial, y otra que se veía llegar y que inaugura el cristianismo, ya convertido en fuerza política y moral, Boecio, bautizado como el primero de los escolásticos, escribía su *De Consolatione Philosophiae* en el que asigna, como lo muestra su título, una función reconfortadora al quehacer filosófico. La filosofía, aparecida en su visión de prisionero en Pavía, en figura de mujer «de sereno y majestuoso rostro»² consentía en servir de guía de las almas desesperadas, ansiosas de conocimiento.

De Consolatione Philosophiae se convirtió en una de las más claras intervenciones a favor de una tal función de la filosofía. No es casual que la Edad Media, era de perplejidades y de inseguridades, sintiera predilección especial por la obra de Boecio. Guía del espíritu hacia Dios, la máxima expresión de un fin aporético de los descarríos del hombre, la filosofía se hace a sí misma una empresa encaminada a otorgar alivio o complacencia, en fin, consolación frente a la confusión y la tribulación de una criatura en un mundo donde todo se revuelve en el Mal, a través del Mal. Ya una dirección moral, práctica, de la filosofía había hecho su aparición y adquirido un *status* digno en Sócrates y los estoicos. La misma Roma conoció a Séneca y a Marco Aurelio. En Boecio, que inaugura un estilo muy propio de la filosofía cristiana, esta

¹ *Ciencia y Sociedad*, Santo Domingo, Vol. XV. No. 1, enero-marzo, 1990, Santo Domingo, pp. 111-116.

² Boecio, *La consolación de la filosofía*, Aguilar, 1973, p. 26

función alcanza a la teología. La filosofía se hace entonces saber divino.

No es casual que las reflexiones que siguen lleven un título opuesto al conocido libro de Boecio. Nosotros, como él, vivimos en época de crisis –una crisis en donde se ponen a prueba certidumbres creídas inamovibles. El nuestro es un tiempo en que agoniza un siglo de grandes convulsiones, en que la humanidad ha logrado avances insospechados en el dominio de las ciencias y las técnicas, y que llegó a entenderse a sí mismo como triunfo de la acción racional al servicio de fines conscientemente concebidos. Alborea un nuevo milenio que no sabemos a ciencia cierta qué nos deparará, qué nuevos valores defenderá. Si para Boecio la filosofía cristiana, adornada por sincretismos paganos, emergía como saber liberador al servicio de la salvación, hoy, a fines del siglo xx, no hay filosofía que nos otorgue algún consuelo. Vivimos el vacío que nos han dejado los grandes sistemas filosóficos, esos que alguna vez pudieron ofrecer ocasión para la certeza y la seguridad del hombre. La verdad, categoría lógica que devino el centro mismo de la modernidad, aparece, si no como ficción o fantasma, al menos como inalcanzable. No hay reglas que respetadas a pie juntillas nos conduzcan a un fin prefigurado o deseado. Si en los siglos iv y v ascendía con fuerza irresistible una nueva filosofía en el desleído panorama cultural de la decadencia del mundo clásico, una nueva práctica de la filosofía, grávida de promesas, cargada de latencias y de cara al futuro, la cristiana, hoy se pone a juicio una tal función segurizadora de la filosofía. La filosofía y los filósofos de nuestro fin de siglo parecen entonar con canto de cisne el final de una gran tradición de pensamiento cara, al menos, al Occidente; aquella, de tan hondo arraigo, que buscó una visión sistemática y comprensiva en donde el curso del mundo se identificara con el discurrir de la razón. Referirse hoy a la filosofía es dirigir una mirada a un rincón en donde las sombras pugnan por borrar el perfil de las cosas.

En los 70, Habermas avistaba el evanescente rostro que le mostraba la filosofía: ese derrumbarse sordo de los grandes sistemas de autotransparentes-filosofías diseminadas por doquier,

casi tribales y en tránsito hacia el anonimato. Las grandes figuras tocan a su fin.³ La era de los dinosaurios filosóficos no ha resistido la impotencia de la razón para organizar la vida de los hombres. El siglo que quiso ser la expresión de un orden sujeto a una racionalidad exigente presenció la irrupción premoderna del totalitarismo y la guerra. En otro lugar puede desarrollarse la hipótesis de que estos acontecimientos que sacudieron el siglo que agoniza en verdad pueden ser vistos como vástagos de aquella racionalidad invocada. La filosofía, en fin, por nueva vez termina con las lanzas rotas.

Creo que hay que empezar a reconocer que habíamos esperado de la filosofía lo que ella no podía darnos sin traicionarse a sí misma. Nuestra época de crisis revela bajo una nueva luz la fisonomía originaria del quehacer filosófico: su intención, primordialmente crítica antes que sistemática. La filosofía no puede salvarnos, como no pudo haberlo hecho en ninguna época de las que nos procedieron. Sus producciones llegan tarde al escenario de la historia, vuelan sobre las ruinas que deja esta última. Acude a mi memoria la figura del «Salvador» de Kafka, aquel que había de llegar un día después del Juicio Final.

Pero otra cosa es la intención crítica, la voluntad cuestionadora, la acción devastadora que pone en entredicho el orden del mundo. Allí, ante la pasión crítica de la filosofía, «todo es discutible», para decirlo con Husserl, tal vez el último de los filósofos de Occidente en el sentido sistemático. Ya sea desde el punto de vista de la libertad de conciencia o teórica de que deben gozar los hacedores de la filosofía, como desde la perspectiva misma de la comprensión de lo real, la filosofía jamás habrá de renunciar a su fisonomía crítica. Mal que bien, podría asimilarse a una empresa de autocomplacencia o satisfacción narcisista. Desde dentro, toda filosofía está imposibilitada para reconocerse en el mundo. Por lo mismo, vive de la contradicción de aspirar a la totalidad, a una imagen comprensiva del cosmos y, al propio tiempo, saberse destinada a fracasar. Hans-Georg Gadamer escribe, muy a propósito, que la mentada autocomprensión que persigue la filosofía

³ J. Habermas, *Sobre Nietzsche y otros ensayos*, Tecnos, 1982, pp. 62-68.

«está siempre en camino, es decir, se encuentra en un camino cuya realización hasta el final es claramente imposible».⁴

El programa mismo de Husserl, muy consciente de las obstrucciones de la filosofía para construir una racionalidad de la totalidad del mundo, que pudiera acercarse a la edificada por las ciencias experimentales nacidas en el siglo XVII,⁵ culminó en el fracaso como tantos otros. ¿Qué patología exhibe, pues, la filosofía? ¿Por qué, para qué filosofar?

La condición paradójica de la filosofía, la de saberse condenada a la tensión entre un impulso al todo y un siempre quedarse rezagada, es precisamente la virtud del filosofar. El todo que busca ser aprehendido no cabe en las construcciones sistemáticas del filosofar: «De manera enigmática se ve siempre frustrada y de manera sorprendente ha aprendido a acomodarse a una pluralidad de particularidades [...]».⁶

Jamás el programa de captar –cualquiera que sea la vía– el absoluto, se aproximará lo suficiente a su clausura. Esta tensión y el *pathos* que la acompaña constituyen el estilo de pensamiento de la filosofía. Y toda filosofía que no sucumba al sistema, que no carezca de una lucidez desesperanzada, será movimiento, fuga. De aquí que –y esta comprobación nos coloca ante los límites del quehacer filosófico– filosofar es una labor de desengaño. Pero no de un desengaño que pueda o deba conducirnos a algún camino seguro. Se trata de un desengaño siempre, y en todo lugar, renovado. Me permito recordar a Deleuze, quien, a propósito de Spinoza, caracteriza al filósofo en su radical soledad. Quien hace filosofía, por cuanto empeña sus esfuerzos en una tarea crítica apasionada y sin miramientos, no puede pactar con la positividad de los poderes, con la sensación de seguridad intelectual o vital, que de ningún modo es cuestión de su oficio.⁷

No es casual que en nuestros días, signados por una crisis en los fundamentos mismos de la cultura, la filosofía se nos presente con los rasgos desconsoladores que nunca perdió, aunque sí

⁴ H. G. Gadamer, *La razón en la época de la ciencia*, Alfa, 1981, p. 73.

⁵ E. Husserl, *La filosofía como ciencia estricta*, Nova, 1962, pp. 7-73.

⁶ H. G. Gadamer, ob. cit., p. 21.

⁷ G. Deleuze, *Spinoza: Filosofía práctica*, Tusquets, 1981, pp. 9-23.

fueron ocultados por una disposición optimista erigida sobre el ideal del progreso. La repercusión directa que esta crisis de fines de siglo tiene sobre la filosofía y nuestra propia visión de ésta, nos coloca en camino de rectificar los propósitos de la práctica y la teoría filosóficas. No es la filosofía un lecho de Procusto en donde por la fuerza haya de ser introducido el mundo. La historia muestra, con ejemplos sobrados, los monstruos que ha parido la razón en sus sueños.

Pero, ¿nos abandona la filosofía? No hay razón para alarmarnos. La filosofía es inseparable compañera del hombre. Quienes nos dejan son los sistemas omniabarcantes, las construcciones racionales con pretensiones de universalidad lograda. De la filosofía, nuestra época rescata lo mejor: su espíritu. Esa pasión del saber por el saber que la anima. Si alguna vez a la filosofía pudo atribuírsele esa inclinación por la clausura, aparejada a la sensación de estar protegidos de las incertidumbres y dudas, y esto a pesar suyo, al margen de su verdadera esencia; si alguna vez la filosofía se asimiló a las certezas, hoy todo parece estar tocando a su fin. No se trata de construir un foso entre la praxis humana, de negarle las posibilidades de iluminar el paso de los hombres. Más bien, la comprensión de su naturaleza desesperanzadora, desilusionante, inclusive trágica, realiza un reencuentro con la praxis abierta, nunca acabada del hombre.

Ya Pascal, a quien quizás exageradamente Goldmann llegó a identificar como epítome moderno del pensamiento dialéctico, había advertido la naturaleza ambigua del hombre. Su inconclusión. El hombre, situado a mitad de camino entre la bestia, que lo desconoce todo y el ángel, que posee la luz natural del conocimiento desde Dios mismo, está obligado a errar en un mundo confundidor. Si con algo Pascal se aproxima a nuestra modernidad es con su visión del hombre como ser que apuesta. Con la noción de apuesta, Pascal corona su proximidad con lo moderno, incluso y sobre todo con nosotros, ubicados por algunos en la post-modernidad: no haya camino real, seguro, para la historia humana. Se puede fracasar. Se debe fracasar. De allí, volver a intentar el salto. El hombre deviene así un ser que se autoproduce (praxis). El hombre está obligado a apostar, no puede evitarlo y ese proceso

tortuoso de tomar un camino y no otro y de decidirse, sin la guía de un Dios en la historia, es al mismo tiempo el laboratorio de esa historia en la cual Dios no está. Solo, habremos de continuar. «El hombre supera infinitamente al hombre», escribía Pascal. La filosofía se sobrepone, cabalga a la filosofía en una comprobación de su grandeza y al propio tiempo de su miseria.⁸ Ni siquiera en el lenguaje, la palabra de la filosofía parece hoy remitir a un discurso razonado, lineal, académico. La tradición podría remontarse al mismo Pascal, al vivaz La Rochefoucauld, a Nietzsche: sólo un lenguaje fragmentario, aforístico, móvil, puede como ningún otro expresar la condición de apertura de lo humano y su historia. En nuestros días, el fragmento como forma de discurso compite con el discurso sistemático.

De todo lo anterior precipita, casi, una conclusión: las constelaciones de la filosofía actual, más que un signo de decadencia de la filosofía y su praxis, muestran la salud, la energía, la vitalidad del filosofar. La filosofía ha adquirido la conciencia de que su misión entre los hombres no es la de convertirse en aliada o sustituta de las religiones, ni de las promesas escatológicas en el orden social. El «minimalismo» de la filosofía actual, rescatando el espíritu sobre la letra, la actitud sobre la contemplación, la crítica sobre el sistema, reconociéndose un elemento indispensable dentro, y a favor, de la pluralidad de modos de reconstrucción y transformación de lo real completa un ciclo más de su espiral histórica.

Abierta a la incerteza, pero en ningún modo perpleja, en movimiento, la filosofía actual, ya no presa de los monumentalismos que concluyen con Hegel y su escuela, se encamina por las vías de una modernidad que no alcanza a ver nítidamente sus contornos pero que, sin duda, se abre paso entre un millón de futuros posibles.

⁸ L. Goldmann, *El hombre y lo absoluto*, Península, 1968.

Filosofía compleja y ciberespacial

Andrés Merejo

Sumario

La globalización, caracterizada por interconexiones a escala planetaria de las economías, las políticas y las tecnologías de la información y el ciberespacio, ha construido espacios de fluidez, que navegan en medio de una crisis de civilización, de los recursos naturales y fuentes de energía, como el petróleo. Lo que hace pensar que la búsqueda de opciones y de nuevos proyectos sociales no puede fundarse sobre un pensamiento simplificador, encerrado en disciplinas, en estanco de saberes y verdades absolutas.

La complejidad conspira contra ese tipo de método, que excluye la interdisciplinariedad y la transdisciplinariedad. De ahí el valor de la filosofía como complejidad en la era del ciber mundo.

En este sentido, el sujeto de la escritura, de la filosofía, de la economía, de la política y de la cibernética tiene que lidiar con lo dialógico entre lo real y lo virtual. Para que la verdad y la memoria tengan existencia actualizada deben tomar en cuenta lo digital, lo ciberespacial.

Punto de partida

Vivimos en un mundo complejo, donde la incertidumbre, el azar y lo convulso caracterizan los días. Nada parece permanecer. Los valores culturales son sometidos a la velocidad, a la instantaneidad de unos tiempos no sólo reales, sino virtuales.

Navegamos en incertidumbre, inseguridad, ya que la representación científica de nuestro tiempo no garantiza, la certidumbre. De ahí que la pérdida de los caminos, de la certeza, tiene su

impronta en la complejidad. Ésta es la realidad misma, ya que se caracteriza por el azar, los cambios, los desequilibrios.

El discurso de la complejidad puede definirse como la comprensión del mundo, del universo sin verdades inmutables. Dicho discurso incorpora el orden y el desorden, lo eventual, lo recurrente, lo indeterminado y lo determinado, lo universal y lo particular, lo real y lo virtual, el espacio y el ciberespacio. Todas estas representaciones, opuestas unas a otras, se abordan como complementariedad, sin exclusiones; ambas conviven y se interaccionan como fibra de dicho pensamiento complejo.

La complejidad es un pensamiento emergente que se edifica con la crisis del marxismo, del funcionalismo, positivismo, el neoliberalismo, entre otras variantes ideológicas, científicas y sociales.

La República Dominicana forma parte de ese escenario mundial, como especificidad social, cultural y ciberespacial que va de un lado a otro, en un ir y venir en ese océano planetario.

Nuestra nación vive en tres tiempos entrelazados con tres espacios históricos, específicos y entretnejidos: espacio premoderno, espacio moderno y espacio postmoderno.

Nuestra sociedad está organizada sobre la premodernidad, la modernidad y la postmodernidad. Es decir, convergen en un aquí y un ahora las estructuras premodernas como cultura de la clientela, de la precariedad de los servicios, y por otro lado, la modernidad, como cultura de trabajo, placer y consumo, articulado a las relaciones sociales emergentes de la sociedad del conocimiento y el ciberespacio.

En tal sentido, la complejidad social, ciberespacial y virtual no escapa a la dominicanidad en este siglo XXI.

Ése es mi punto de partida: un discurso filosófico- sistémico complejo¹ que es una articulación y organización conceptual

¹ La complejidad como pensamiento y ciencia (mitad del siglo xx) debe ser pensada como construcción permanente, apertura ante otros discursos simplificadores, por lo que dicho pensamiento no es un programa, un manual recetario, ni un método específico, más bien propuesta, estrategia para comprender el universo y el arte de vivir.

Además de los discursos expuestos en este trabajo sobre la complejidad, existen otros relacionados con fractales, caos, autopoiesis, que forman

sobre la importancia de la parte en el todo y del todo en la parte, no de manera total, ya que la complejidad asume una crítica a la totalidad como única verdad y unicidad, abriéndose a lo uno y a lo múltiple, contra la simplificación y reducción de los fenómenos humanos en esta era de la sociedad del conocimiento.

El pensamiento complejo tiene entre sus precursores tres discursos científicos: la teoría general de sistema, la cibernética (de segundo orden) y la teoría de la información.²

Para situar el ciberespacio como complejidad y diferente al mundo de la red (Internet), fundamentaré mi discurso en la teoría de sistema y de la cibernética de segundo orden.

El punto de partida del discurso de sistema se encuentra en la obra del biólogo Ludwig Bertalanffy, quien en su texto *Teoría general de sistema* nos dice que el mundo, el universo, hay que pensarlo como un todo dinámico, como algo relacional en lo que un sistema se constituye a través de la relación con otros sistemas. De ahí que sea un conjunto de partes coordinadas y en interacción. Produciendo lo sinérgico, en cuanto a que la suma de las partes es menos que el todo, y la recursividad, cuando cada una de las partes también constituye sistemas con elementos independientes.

Un ejemplo de lo sinérgico lo forman la articulación entre las distintas partes de un computador: procesador, disco duro, memorias, pantalla, teclado. Esas distintas partes forman un conglomerado de artefactos electrónicos y para que puedan funcionar como una computadora tienen que estar todas esas partes integradas e interrelacionadas en un todo que forma un sistema.

parte de ese paradigma, destacándose los filósofos y científicos F. Capra, I. Prigogine, Von Neumann, Niklas Luhman, Humberto Maturana y Francisco Varela.

² Esta teoría, pionera del pensamiento complejo, se remonta a mitad del siglo xx; su principal expositor es Claude Shannon, quien fundamenta su tesis en transmitir, almacenar y procesar información. La producción de una comunicación debía tener en cuenta: fuente, codificador, mensaje, canal, decodificador y receptor, a lo que se le agrega la fuente de ruido, considerado como la interferencia o la perturbación en la claridad de la transmisión de la informaciones, algo parecido a la estática en la comunicación visual y auditiva, que son influencias externas que dificultan la integridad de la comunicación y desvirtúan el mensaje para el receptor.

Para que exista un sistema como red tiene que estar integrado por conectores, que en este caso son el *software* y el *módem*, los cuales nos permiten entrar al ciberespacio.

Hay una recursividad cuando el sistema computacional es una parte independiente del sistema de la red de redes (Internet) y éste un sistema independiente del ciberespacio. Ejemplo, la página *web* de *second life.com*, es un espacio cibernético dentro del ciberespacio de Internet, que tiene características independientes y afines en ese espacio digital. A la vez, ese lugar nos envía a otro espacio cibernético que está dentro de éste, aunque con autonomía. Cada uno de éstos son subsistemas virtuales dentro de otro sistema que a la vez pertenece al ciberespacial, ya que por separado no se puede situar como si fuese el ciberespacio.

Con relación al discurso de la cibernética, éste tiene como punto de partida al matemático y físico Norbert Wiener (1894-1964), quien le dio importancia al control y la comunicación en animales y máquinas, así como en la relación de la cibernética con la sociedad.

Cibernética es un término de origen griego, que significa «navegación», los cibernautas eran navegantes, así como el timonel que era líder del barco para poder mantener la trayectoria de la nave en medio del océano y poder llevarla a puerto seguro. El timonel tenía que calibrarla permanentemente con el movimiento de los vientos, oleajes y tormentas.

Se daba una interrelación circular, autorreflexiva entre el timonel o el ciber navegante y los vientos de las tormentas.

Para tal suceso intervienen el timonel y el entorno; no hay ley natural, todo dependerá del sujeto navegante y su estrategia para poder llevar, en medio de la tormenta, de los vientos, el barco a su puerto.

La retroalimentación o *feedback* desempeña un papel fundamental en ese proceso, ya que examina constantemente el trayecto, lo corrige hasta alcanzar la meta.

Es una retroacción que nos conecta con el efecto y éste nos devuelve hacia la causa; se produce una recurrencia, un volver hacia los pasos dados. Todo esto trae una redundancia, consis-

tente en extralimitación, en donde los procesos de retroacción y recurrencia se desbordan para repetirse una y otra vez.

Esta visión cibernética corresponde a la del primer orden, pero será con la cibernética de segundo orden que se puede situar un acercamiento a la complejidad del ciberespacio, específicamente con el discurso sistémico de Von Foerster y de la complejidad de Edgar Morin.

Para Morin, Foerster era el Sócrates electrónico, ya que introdujo la epistemología de la cibernética de los sistemas observantes, en contraposición de la cibernética de los sistemas observados. Tesis esta sustentada en las ideas de la mecánica cuántica de Heisenberg.

Reflexionar sobre la complejidad del ciberespacio, de la sociedad de la información y el conocimiento (cibermundo) implica un conocimiento a fondo de los discursos de Edgar Morin y de la sistémica de Von Foerster; sin ellos, entre otros, no podría hablarse de ese conocimiento emergente.³

Para Morin, tres principios sitúan a la complejidad en el plano de lo transdisciplinario e interdisciplinario: el dialógico, el recursivo y el hologramático.

El dialógico nos reenvía al diálogo, a la relación e interacción dialéctica entre los polos opuestos, entre el antagonismo y la complementariedad. Este principio emerge en el seno de las contradicciones del mundo y sus cosas: autonomía/dependencia, espacio/ciberespacio, real/virtual, dinamismo/estabilidad, determinismo/indeterminismo, identidad/alteridad, digital/análogo, exclusión/inclusión, odio/amor, lo uno / lo diverso, lo cercano/lo lejano, etcétera.

En lo dialógico el aspecto de la complementariedad no se define sobre la base de aplastar al otro, sino más bien sobre la

³ Es a partir de los años sesenta del siglo xx que los avances de la cibernética y la computación electrónica, las matemáticas y la revolución científico-técnica, así como un importante conjunto de problemas científicos prácticos no resueltos, impulsaron la investigación por los derroteros de ruptura que en la década de los noventa comenzaron a agruparse bajo un denominador común: complejidad. Ver Carlos J. Delgado Díaz, *Hacia un nuevo saber. La bioética en la revolución contemporánea del saber*, La Habana. Publicaciones Acuario, Centro Félix Valera, 2007.

conexión, la contribución, la cooperación, el aporte ante la carencia de éste. Lo que no puedo hacer con mi mano derecha, lo hago con mi mano izquierda, la información que no encuentro en el espacio, en lo real, la busco en el ciberespacio, en lo virtual.

Esto implica una confluencia entre los polos, un devenir de corrientes en el agua heraclítica. De ahí que Morin plantea la unión del desorden y el orden. Nos dice que «desde ahora, la génesis de las partículas materiales, de los núcleos, de los átomos, de las moléculas, de las galaxias, de las estrellas, de los planetas es indisoluble de una diáspora y una catástrofe».⁴

El principio recursivo es volver a recorrer el camino desde el final hasta el inicio, donde no hay linealidad de una causa que produce un efecto, sino que el efecto también produce la causa. El proceso de volver al punto de partida, donde el efecto actúa sobre la causa, produce el sistema de una manera constante, regenerándolo, ya que todo sistema se desgasta, y de ahí que ante esa pérdida de energía tiene necesariamente que regenerarla.

El hologramático es un principio formado por dos términos: «holos», que significa de *todo*, y «grama», cuyo sentido es *inscripción*, que ve más allá que el *todo* y está contra el reduccionismo, que ve sólo las partes. Este principio ve las partes en el todo y el todo en las partes. Es la reproducción de una imagen en el espacio en tres dimensiones. Esto genera en el sujeto observador la sensación de una imagen real. Cada parte del objeto hologramado posee casi la totalidad de la información de éste y, al mismo tiempo, cada parte es contenido en el todo.

Es a partir de la edificación de estos principios de la complejidad, sustentados por Morin y la sistémica de Von Foerster,⁵ que

⁴ Ver Edgar Morin, *El método. La naturaleza de la naturaleza*, Ediciones Cátedra, S. A., 1998. *El Método. El conocimiento del conocimiento*, 1994.

Este pensador y la valoración de su discurso complejo se conocían en la mitad de la década de los ochenta; su influencia nos llegó en conversaciones con intelectuales como Andrés Molina, José Oviedo, y también fue conocida en la Escuela de Filosofía de la UASD, a través de Juan Pablo Uribe y Salomón Bastardo.

⁵ La sistémica, dice Heinz von Foerster, parte de tres pilares fundamentales: la hermenéutica, la cibernética y la ética, en ella la teoría del lenguaje sería

asumo un discurso del sujeto cibernético, sistémico y complejo, articulado a la cultura y a la sociedad, en donde el cibernavegante no es timonel de un barco en alta mar, sino el navegante del ciberespacio, que en la actualidad es el sujeto de los celulares, cajeros automáticos y todo lo que tiene que ver con esos espacios virtuales.

La cibernética de segundo orden incluye al observador o sujeto conceptual en la observación, contrario a la primera cibernética de Wiener, el cual le daba importancia a la observación, excluyendo de ese escenario al sujeto.

Este sujeto observador, viviente y de lenguaje histórico, es único, contradictorio e irreplicable; en él conviven diversas prácticas sociales: viene siendo padre, hermano, hijo, filósofo, cibernauta, investigador, consumidor, ciudadano. Posee un sistema autopoiesis o autocreador⁶ de sí mismo, que a la vez está conformado por subsistemas (nervioso, digestivo, muscular) que pertenecen a sistemas más amplios (familiar, barrial, clase social, raza, sociedad, mundo y cibernmundo, galaxia, universo).

Dicha cibernética de segundo orden abordó al sujeto de manera compleja, ya que se autobserva, se hace crítico de sí mismo. Él como observador, gracias a su discurso, forma parte de la misma estructura, de la misma realidad que quiere observar. Construye el sistema, forma parte de éste, lo moldea, aunque tiene autonomía organizacional respecto a su entorno.

la misma hermenéutica en cuanto interpretación discursiva y articulada al sujeto.

Ver texto *Sistémica elemental. Desde el punto de vista superior*. Medellín, Colombia, 3ra. reimpresión, 2002. José Antonio Garciandia, *Pensar sistémico*, Editorial Pontificia Universidad Javeriana. 2005.

⁶ La autopoiesis busca poner la autonomía del ser vivo al centro de la caracterización de la biología, y abre al mismo tiempo la posibilidad de considerar a los seres vivos como dotados de capacidades interpretativas desde su mismo origen. Es decir, permite ver que el fenómeno interpretativo es continuo desde el origen hasta su manifestación humana. Ver, Humberto Maturana y Francisco Varela, *La máquinas y seres vivos. Autopoiesis: La organización de lo vivo*, Argentina, Editorial Universitaria, 2004, p. 52.

Por eso no es lo mismo un sujeto que asume un discurso sobre Internet que sobre el ciberespacio,⁷ el primero se queda atrapado en el sistema tecnológico, en la herramienta digital; en cambio, el segundo lo trasciende y construye el sistema ciberespacial articulado a una sociedad, lengua y cultura.

El ciberespacio sin asidero en lo real, sino en las interconexiones de millones y millones de computadoras y teléfonos celulares no es objeto de estudio (salvo raras excepciones) de ingenieros de sistema, técnicos informáticos, sino de lingüistas, filósofos, sociólogos, físicos, educadores, políticos, poetas; aunque muchos de ellos confundan la relación red y ciberespacio.

El sistema computacional y las conexiones forman parte de la estructura de la organización ciberespacial. Pero el primero se encuentra alimentado por los cibernautas, sujetos sociales y cibernéticos que navegan esos espacios virtuales, como mínimo dos o tres veces a la semana.

La estructura digital es el soporte material en donde se interioriza el ciberespacio, el cual es una interacción organizacional compleja y virtual.

Estar conectado implica formar parte del ciberespacio, interactuar con éste, el cual también interactúa con el cibernauta. La conexión como estructura es una condición imprescindible para introducirse al sistema organizacional ciberespacial y para estudiar los efectos sociales que producen las navegaciones en los entornos reales.

El sujeto cibernavegante, de acuerdo con su estrategia, navegará por los confines del ciberespacio; muchos viven en el chateo; otros, en los foros, en comunidades virtuales, en investigaciones, en informaciones educativas o de entretenimiento.

Es un sistema construido y alimentado por él y su entorno. Por lo tanto, el ciberespacio es producido por el sujeto; pero éste lo produce a él y le va formando un sentido nuevo a lo que era antes de ser cibernavegante. Su conectividad se convierte en una autorreproducción e innovación.

⁷ Para un estudio más amplio del ciberespacio, ver mi texto: *La República Dominicana en el ciberespacio de Internet. Ensayo filosófico cibercultural y ciberespacial (1995-2007)*, Santo Domingo, Editora Búho, 2007.

Ese proceso de conectividad por parte del cibernauta genera el orden y el desorden (diversidad de navegaciones), producido por la interacción, la participación activa. Él es productor y consumidor del ciberespacio, el que se alimenta de las configuraciones, la interactividad, los hipervínculos, las imágenes, las informaciones y creaciones virtuales inventadas por éste.

En ese proceso se va padeciendo de entropía, en donde millones de *blogs*, *websites*, comunidades virtuales mueren, duran un instante, pero otras van entrando, produciéndose de esta manera una regeneración permanente que le da vida en una simultaneidad de procesos entrópicos y sinérgicos.

Dichas partes pueden ser de relativa autonomía y pueden entrar en comunicación. Cada una tiene la capacidad virtual de generar el todo.

Fundamentos filosóficos del ciberespacio

Una filosofía ciberespacial tiene como base una concepción nueva del tiempo, del espacio, del lugar, del cuerpo, del objeto, de la realidad, de la presencia, de la identidad, del sujeto, de la relatividad y de la verdad.

En el ciberespacio estos conceptos adquieren otra definición totalmente diferente, porque no se parte de referentes reales, sino virtuales.

El ciberespacio es una visión distinta a la del espacio que pensó el filósofo Demócrito en el siglo IV a. C., quien lo definió como el «vacío infinito» en donde los átomos se componen y se recomponen. Como tampoco entra en la visión filosófica aristotélica, ya que él definió el espacio como límites de los cuerpos.

Pero, además, el ciberespacio no tiene nada que ver con el *a priori* formal, trascendental de Kant y su articulación con la experiencia o intuiciones externas.⁸

⁸ Para referencia de conceptos filosóficos y a los filósofos que se refieren al tiempo, espacio, realidad, consultar a Juan José Abad Pascual & Carlos Díaz Hernández, *Historia de la Filosofía*, España, Edición McGraw-Hill, 1996. Para más referencia sobre Demócrito y Emmanuel Kant, consultar mi

En el ciberespacio, el espacio no es una definición precisa, como si fuese manifestación de extensión ilimitada, donde se encuentran los cuerpos. Nada de eso. Éste deviene en construcción, reconstrucción, figuración, prefiguración e interacción de esos cuerpos que se encuentran en lugares virtuales.

Por eso no podemos confundirlo con el espacio que ocupan los sistemas computacionales y la Internet (módem, conexiones telefónicas, servidores). Nada de eso. El ciberespacio es creación, espacio no físico, creado por todas esas tecnologías computacionales, remontándose a los espacios fugaces, a esas primeras conversaciones que los sujetos o personas realizaron sin presencia física, cuando se inventó el teléfono.

La Internet como fusión tecnológica ha creado literalmente un nuevo espacio, como lo puntualiza Whitaker:⁹

[...] el ciberespacio, que existe en una especie de tabula rasa en el sentido de que se construye y se reconstruye constantemente, se escribe y se reescribe mediante la interacción simultánea de todos los usuarios de la red y su consiguiente reelaboración de la misma. El descubrimiento de un mundo virtual con tales características, y otras muchas, un mundo aparentemente plástico está determinado a hacer surgir lo fáustico de aquellos que entrevén por primera vez sus contornos expansivos y aparentemente sin límites.

Porque no hablamos del espacio tal como lo hemos estudiado en la filosofía o en la ciencia; es una modalidad distinta, ya que es artificial. En el ciberespacio se desmaterializan los cuerpos, y las conversaciones fluyen en un espacio que no es real, sino creado y virtual.

El ciberespacio no se puede reducir a un plano imaginario, sin referente de lo real, él atraviesa ese referente, lo envuelve en su virtualidad. El ciberespacio no tiene entidad física, porque deviene en representación gráfica de interacción virtual.

texto *Conversaciones en Lago. Narraciones filosóficas*, Santo Domingo, Editora Búho, 2005, pp. 40 y 105.

⁹ Reg Whitaker, *El fin de la privacidad*, p. 74.

La Internet es una puerta de entrada al ciberespacio, a ese espacio virtual de interacción, el cual tiene su propia dinámica. No es que el espacio físico desaparezca o que nosotros no estemos en él; más bien es que la Internet nos brinda la oportunidad de insertarnos en otro espacio diferente: el ciberespacio, el cual contiene diversos mundos y posibilidades.

Es por eso que un análisis filosófico no puede partir de simples conceptos técnicos, sin referencia a espacios interactivos digitales, como es el ciberespacio, en cuanto espacio de flujos de información.

Para Castell,¹⁰ es el «espacio de los flujos resultantes de una nueva forma de espacio, característico de la era de la información, pero no es deslocalizado, ya que establece conexiones entre lugares mediante redes informáticas telecomunicadas y sistema de transporte informatizado».

Por eso es que el ciberespacio no es una suma de todo lo que está en ese espacio físico (teléfono, módem, computadora), más bien, es todo suceso y «flujo de información» instantánea que ocurre en el interior de esos componentes tecnológicos digitales que ocupan ese espacio físico. Flujo de informaciones que no necesita de encuentros de personas en lugar físico, en un punto geográfico.

En esto entra el concepto filosófico de necesidad,¹¹ que en estos tiempos de la tecnología ciberespacial no es aplicable en cuanto algo imprescindible y obligatorio para la interacción social.

En el ciberespacio ese concepto no entra como condición, ya que dos personas pueden compartir e intercambiar ideas de forma instantánea, sin necesidad de compartir un espacio físico.

¹⁰ Manuel Castell, *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*, vol. 1. pp. 235-269.

¹¹ Aristóteles dice que la necesidad envuelve la idea de algo inevitable. «Aquello en cuya virtud es imposible que una cosa sea de otra manera». Ver Aristóteles, *ética y metafísica*, Madrid, Edimat Libros, 2001, pp. 110-111.

John Perry Barlow escribió el primer manifiesto de la independencia del ciberespacio en Davos, Suiza, el 8 de febrero del 1996, ante el poder del mundo industrial.¹²

El ciberespacio está formado por transacciones, relaciones, y pensamientos en sí mismos, que se extiende como una quieta ola en la telaraña de nuestras comunicaciones. Nuestro mundo está a la vez en todas partes y en ninguna parte, pero no está donde viven los cuerpos.

Para Levy,¹³ en el ciberespacio cada uno es potencialmente emisor y receptor, en espacio cualitativamente diferenciado, no fijado, moldeado por los participantes, explorable. En él no se reconoce a la gente por su nombre, su situación geográfica o su posición social, sino en función del objeto de interés de cada uno, en un panorama común del sentido o del saber.

De ahí que se esfume toda referencia específica del ser en el ciberespacio, lo cual implica una perspectiva filosófica compleja.

Delimitación filosófica entre lo real y lo virtual

Los que dicen estudiar la filosofía y, por ende, el concepto de realidad, si no analizan la interrelación de lo virtual y lo real, realmente no comprenden parte de las reflexiones de estos tiempos.

La concepción de la realidad tiene muchas interpretaciones, por lo que no hay una única definición filosófica; con ésta entra la relación sujeto y objeto, lo subjetivo y lo objetivo.

Sin embargo, en diversos discursos filosóficos (platónico, kantiano, hegeliano, marxista), el concepto de realidad no deja de invocar lo dado.

Ante lo virtual, asumo el concepto de realidad como lo existente, lo que es dado en el marco de la experiencia posible o lo que es percibido por el sujeto independientemente de su

¹² Declaración de independencia del ciberespacio en <http://homes.eff.org/~barlow/>

¹³ Pierre Levy, *et al.*. *Internet, el mundo que llega*, p. 104.

conciencia, en cuanto a las cosas existentes, concretas y experimentadas por él, en cuanto a la sensación.

Si partimos de esta definición filosófica de la realidad, es precisamente porque estudiar la realidad virtual así lo amerita, pero además, plantea un conjunto de interrogantes filosóficas, como parte de todo un estudio sobre el ciberespacio.

¿Es real lo virtual? ¿La realidad es virtual? ¿Qué es real o virtual en estos tiempos? ¿Es posible seguir filosofando sobre la realidad, sin entender lo virtual? ¿No ha venido la realidad virtual a resquebrajar las concepciones filosóficas de la realidad?

Con la entrada de la realidad virtual, ya no sabemos qué es exactamente lo real. La imprecisión caracteriza lo real.

La tecnología de la realidad virtual (entiéndase RV para mayor facilidad), permite sumergir a un sujeto en un entorno tridimensional, de forma interactiva. En el plano científico, lo virtual es de uso cotidiano, por ejemplo, la agencia espacial lo utiliza para recorrer el planeta Marte o los confines del universo y como simulador de vuelo.

Podemos decir que hay varios tipos de simulaciones en que trabaja la RV. Van desde la astrofísica, medicina, empresas, hasta simples juegos de entretenimiento.

La RV se crea en cientos y cientos de objetos geométricos dibujados en espacio tridimensional, por lo que sus imágenes no son representaciones analógicas de realidades existentes, más bien, son simulaciones de modelo lógico y matemático, que se expresan en lenguaje gráfico.

Hay dos clasificaciones fundamentales de la RV: con inmersión y sin inmersión.¹⁴ En la primera el sujeto se priva de las sensaciones de la realidad y siente que se sumerge en lo virtual, dislocando la referencia de lo real. Para esto dispone de un casco o guantes digitales que contienen dos micropantallas que producen visión estereoscópica. En cuanto a la segunda, no hay inmersión y el sujeto sólo visualiza en un monitor de alta resolución

¹⁴ (<http://www.difementes.com/realidadvirtual/index.html>), en esta dirección electrónica se encuentra un enfoque preciso y conciso sobre la RV, además de varias clasificaciones técnicas con relación a la RV inmersiva. Explica las diferentes modalidades, desde el sujeto solitario hasta el uso de cabina colectiva.

con los sistemas de ventanas o *Windows*, los cuales tratan de que las imágenes aparezcan como si fuesen reales.

Lo virtual hay que entenderlo como «una base de datos gráficos interactivos, explorable y visualizable en tiempo real en forma de imágenes tridimensionales de síntesis capaces de provocar una sensación de inmersión en la imagen».¹⁵

Un mundo mediatizado por la tecnología de la información, la realidad, la experiencia va dejando paso a lo virtual como garantía y seguridad de que se está viviendo en el mundo.

Los datos sensoriales nos vienen envueltos por esas mediaciones virtuales; son simulaciones, apariencias, no sucesos, cosas que están fuera de nuestra conciencia. Los datos que obtenemos de la experiencia no vienen necesariamente del mundo físico. Éstos pueden provenir del mundo tecnológico ciberespacial.

La RV permite que una persona ingrese a determinada situación, como si fuese real y no aparente. Lo virtual implica un realismo en cuanto interactuamos con él.

En la RV, los astronautas pueden pisar, como si fuese real, sobre la superficie de un planeta. Por eso, los sujetos se insertan en el medio tecnológico ciberespacial. Éste les ofrece una experiencia multisensorial, con inmersión acústica y táctil.

Por lo que el sujeto puede experimentar objetos e interactuar con ellos. Es como si su existencia fuese real, no virtual, que sólo existe en la memoria de la tecnología ciberespacial.

Lo virtual busca la manera de identificar a lo real, de tal forma que no se sabe qué es real o qué es virtual. Borrar la diferencia es una de sus cualidades.

Lo más importante de la RV es que busca no reproducir la realidad convencional ni actuar sobre el mundo real. Se trata de crear realidades sintéticas de las cuales no hay antecedentes reales, como lo expresa Myron Krueger, citado por Burdea & Coiffet,¹⁶ a la vez que puntualizan que *en la realidad virtual se recurre a lo que es el trío inmersión-interacción-imaginación* y tiene un territorio que es el ciberespacio y una plataforma material como el caso de la red de redes, Internet.

¹⁵ Philippe Queau, *Lo virtual. Virtudes y vértigos*, p. 15.

¹⁶ Grigore Burdea & Philippe Coiffet, *Tecnología de la realidad virtual*, pp. 24-25.

La RV se utiliza en el campo de la medicina, la economía, el deporte, en exploraciones espaciales para experimentar situaciones que pueden prevenirse en el mundo real.

Ahora bien, un cirujano ensaya una operación virtual a un paciente con todas las técnicas digitales. Luego la pone en práctica con éxito en un paciente real. ¿Qué se desprende de este ejemplo? Que el referente para que tal operación resultase satisfactoria, es la realidad virtual, no la realidad física, dándose de esa forma una mutación.

Lo virtual es lo existente y sobre su resultado brota la verdad, no en lo real; lo físico deviene en lo aparente y en lo que tiene que ajustarse al mundo de lo virtual. De lo contrario, no es adecuado, no es verdadero.

Todas las experimentaciones que se realizan a escala virtual constituyen el punto de partida, el referente de la verdad, no la realidad misma. Lo diseñado en el mundo de la memoria de la tecnología, de lo ciberespacial es lo que realmente importa.

Baudrillard sitúa de manera crítica lo virtual:

[...] vivid vuestra vida en tiempo real; sufrid directamente en la pantalla. Pensad en tiempo real; vuestro pensamiento es codificado por el ordenador. Haced vuestra revolución en tiempo real, no en la calle, sino en el estudio de grabación. Vivid vuestra pasión amorosa en tiempo real, con video incorporado a lo largo de su desarrollo.¹⁷

En los mundos virtuales, el espacio se vuelve fenómeno, imágenes que deben modelarse, igual que los objetos e imágenes que contiene. Esto tiene como consecuencia notable la posibilidad de una recomposición y una transformación permanente de las relaciones espaciales entre esos objetos y el espacio en donde están inmersos.

Lo interesante de todo esto es que el mundo virtual introduce en nuestra experiencia nuevos tipos de espacios y nuevas formas de vivir en esos espacios. ¿Se puede filosofar sobre la sociedad, la cultura, la ética, en estos momentos, olvidándonos de lo virtual, de la complejidad ciberespacial?

¹⁷ Jean Baudrillard, *El crimen perfecto*, p. 42.

Bibliografía

- Baudrillard Jean. *El crimen perfecto*, Barcelona, Anagrama, 1995.
- Burdea, Grigore & Philippe Coiffet. *Tecnología de la realidad virtual*, Barcelona, Paidós, 1996.
- Castell, Manuel. *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*, Madrid, Alianza Editorial, 1998, vol. I.
- Levy, Pierre *et al.* *Internet, el mundo que llega*, Madrid, Ignacio Ramonet (ed.), Alianza Editorial, 1998.
- Queau, Philippe. *Lo virtual. Virtudes y vértigos*, Barcelona, Paidós, 1995.
- Whitaker, Reg. *El fin de la privacidad*, Barcelona, Tusquets, Paidós, 1999.

FILÓSOFAS Y FILÓSOFOS

Entre dos mujeres: Simone de Beauvoir y Virginia Woolf¹

Lusitania F. Martínez Jiménez

Introducción

La vida es un sueño y es realidad: la explicamos y la inventamos. En cualquiera de los dos casos, explicar o inventar la realidad es un acto de demiurgia. Esta capacidad de crear que presupone la condición de producción de ideas para la ficción y la realidad, requiere de absoluta paz con nosotras mismas y seguridad en nuestras capacidades. Leyendo a grandes mujeres como Virginia Woolf y Simone de Beauvoir, y el caso de la última, releyéndola durante muchos años casi a diario (tal es mi devoción por ella), un desconcierto de intensa alegría loca, mezcla de tristeza sin foco con impotente rabia, se apodera de mis pensamientos cuando conozco dimensiones ocultas de ellas y de otras mujeres literatas y filósofas, y descubro lo que fue la vida no siempre regada de rosas de esas personas excepcionales tan reales y cotidianas como ustedes que ahora me leen.

Mi pensamiento siempre está ávido de conocer la biografía de una subversión abortada en el suicidio físico, y de conocer el suicidio social de una vida subversiva dispuesta a sorber el mundo donde apareciera. Muchos por qué, cantidades de cómo se me agolpan en la conciencia imaginando ese momento insólito

¹ Conferencia «Entre dos mujeres: Simone de Beauvoir y Virginia Woolf», pronunciada el 28 de marzo de 2008 en la Biblioteca Pedro Mir, UASD, auditorio Manuel del Cabral. Fue publicada posteriormente por la Secretaría de Estado de la Mujer en agosto de 2008, bajo el mismo título.

y ajeno en que alguien, otrora devorada por la pasión de vivir, se precipita en la oscura muerte o se precipita también, temeraria y valientemente, no sin desgarramiento, a vivir una existencia que llamaría de minorías o de contracorriente. Virginia y Simone vivieron, escribieron y pensaron contra la corriente. La historia está sembrada por doquier de mujeres escritoras ferozmente condenadas por el estilo dominante de hacer y pensar las cosas que interrumpieron su vida o se suicidaron socialmente al vivirla de forma singular.² ¿Es que la inteligencia y la especial sensibilidad de ciertas personas actúan sobre un fondo general de inconformidad y desesperación? La existencia en sí misma parece no tener sentido, y el paradigma de pensamiento y de actuación que rige a los seres humanos no provee de felicidad a los hombres, mucho menos a las mujeres. Vivimos y sufrimos maniqueísmos insufribles e invivibles, dicotomías falsas y dobleces en el patrón ético; intoleramos la diferencia y ahogamos en la pareja la comunicación necesaria para la amistad y el amor igualitarios. La masculinidad es la referencia paradigmática que se resuelve en minúsculos poderes que atraviesan toda la red social incluyendo la producción y venta del saber. Factores existenciales actúan como catalizadores de angustias entre la gente sensible: el temor a la muerte, la necesidad y la ausencia del placer sexual satisfecho, la omnipresencia avasalladora del poder, la tortura del pasado temido o amado, la vejez, la tensión de lo real vivido y lo real inventado en la escritura,³ las enfermedades, la inautenticidad, el amor inalcanzado... la misma nidad de la vida...⁴ todas estas situaciones límite, asaltan sin discriminación de género a

² La historia de la literatura en general y, en particular, la contemporánea, da cuenta también, aunque menos, de ejemplos masculinos notables en la producción literaria que acabaron interrumpiendo sus vidas (hoy en día los suicidios masculinos son más altos a causa de la vulnerabilidad de la masculinidad ante las pocas reivindicaciones femeninas conquistadas).

³ Mario Vargas Llosa profundiza sobre el existencial que está presente en la persona que se dedica a la literatura. Ver introducción a su libro *La verdad de las mentiras*, Barcelona, Seix Barral, 1990.

⁴ Remediada solamente por el arte (poesía, literatura o música). Ver a Albrecht Wellmer analizando a Adorno en *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*, Madrid, Cátedra, 1993.

los seres humanos en el acto de vivir. Ahora bien, si la condición humana por sí misma es difícil, se agrava con la condición de ser mujer. El acto de crear y de explicar la realidad al interior de esa situación ofrece tensiones y embarazos, aunque brinde la oportunidad de las definiciones de identidades y resistencias a las opresiones. El resultado es la desesperación y/o la valentía de una intensidad vital asimilada en el vértigo que produce la libertad. Elevar la voz de escritora, es decir, de mujer, en estas circunstancias se resiste a la combinación del mercantilismo con la creatividad, del dogma con la autonomía de pensamiento y de acción. El delirio de la creadora desagrada porque no fomenta la literatura alimentaria⁵ orientada por el gusto de lo mediocre y lo falso, que sacrifica la creatividad y el crecimiento y su búsqueda en el camino de la inteligencia emocional hacia la igualdad humana y el apoyo de las vivencias diferenciales.

Virginia y Simone son modelos de vida que demuestran la necesidad de un cambio paradigmático. Las condiciones de existencia y de producción de las ideas (defección o filosóficas) en las que se desenvuelven las literatas y filósofas, siempre han estado rodeadas de los obstáculos arriba mencionados agravados por la condición particular de ser mujer, estatuilla de barro que no han alcanzado aún la dignidad de la inteligencia.

El sufrimiento de la virtuosa escritora Virginia Woolf: una inteligencia socialmente peligrosa

Virginia Woolf es difícil de identificar conceptual y emotivamente porque recibió la influencia desigual de las mentalidades del romanticismo y del modernismo al compartir las características de un final de siglo con el inicio de otro.



⁵ Marguerite Yourcenar, *Mishima o la visión del vacío*, Barcelona, Seix Barral, 1985, pp. 28-31.

Nace en el seno de una familia cuyos cónyuges salieron de un primer matrimonio, restaurándose en un segundo compromiso nupcial. En aras de la síntesis, agruparemos varios aspectos de su vida. Vivió siete años infelices, desde el 1895, al morir su madre,⁶ su hermanastra Stella, su padre (por esta causa Virginia se lanza de una ventana a los veintidós años) y también su hermano Thoby. Sumemos el abuso sexual contra ella que cometieron Gerald y George, sus hermanastros.⁷ Las muertes posteriores de amigos/as, la conquista dolorosa de su independencia y madurez como escritora, la dificultad de afincar su original condición de artista y mujer en la trama de su vida real en una sociedad y época altamente prejuiciadas. Tras la muerte de la madre, se precipitaron y agravaron las tensiones. Se hizo difícil la relación de la joven Virginia con su padre Leslie, quien pasó a maltratar a los hijos casi al final de su vida. Virginia consideraba a su padre un patriarca, no obstante haber sido el maestro y la fuente de afectos y ejemplos imborrables de sus primeros años.⁸ Su infancia, a la vez que triste, fue también intensamente alegre. Los sentimientos y conflictos del escenario familiar y sus complejas pasiones vitales, unas veces marcadas por las risas y las satisfacciones que únicamente las personas amadas de la familia y el agradable entorno ambiental graban en la inocente vida de los niños y los jóvenes de ambos sexos, mezclados con los golpes de

⁶ Virginia tiene trece años al morir su madre Julia, quien no es sólo su madre, sino también, simbólicamente, es la emoción formada en su corazón de niña de lo que es la noción de pareja de amor entre los padres, la noción de amor que se espera y se creyó ideal, pero que a ratos amenazaba con no serlo.

⁷ Virginia siempre llevó en su conciencia y se lo confesó más tarde a un médico, al tratarse sus crisis mentales, el recuerdo intenso del manoseo sexual del que fue objeto por parte de George Duckword, su hermanastro, quien a la sazón tenía treinta y seis años, y ella, veinte. Esto la hizo avergonzarse de su cuerpo y temerle. A la feminista Case le dijo que no se recuperó nunca de lo que le hizo Gerard, su otro hermanastro, cuando tenía ella seis años.

⁸ Virginia Woolf, *Momentos de vida (Apuntes del pasado)*, Barcelona, Lumen, 1980, pp. 80, 89 y 182.

la sordidez humana y la angustia de los sucesos inesperados, resultaron excesivos para la singular sensibilidad de Virginia.⁹

Descubrir con desconuelo que los hombres suelen tener varias mujeres, y la violencia de sus hermanastros que le produjo vergüenza y temor de su cuerpo, configuraron en ella esa disposición cautelosa frente a los hombres y su doble moral, e interiorizaron una idea peculiar del amor igualitario¹⁰ y pasional, pero temiendo «experimentar el placer para que no mengüe».¹¹

Sobria y siempre ensimismada, escondida en las piruetas y malabares de una imaginación incomparable, Virginia no sentía interés por el consumo y el maquillaje frívolos, ni simpatías por las reuniones sociales, a las que acudía y se servía sin inhibiciones la burguesa juventud femenina inglesa, muy dada a las hablurías y al acomodamiento en los superficiales estiramientos; tímida para conseguir amigos y sin habilidades para entablar fáciles relaciones, a los dieciocho años se autodefine desfasada, y considera, sin embargo, que era, junto a su hermana, una mujer exploradora, reformadora y revolucionaria. Antes de su matrimonio y de la Primera Guerra Mundial, tras la muerte de sus progenitores forma el grupo de Blomsburry, donde conocería a su futuro marido, no sin antes, en 1911, levantar algunos pequeños escándalos escenificados con su hermana Vanessa, más arriesgada que ella, en excitantes reuniones que sorprendieron a la esposa del filósofo Witliehead, quien divulgó que las hermanas cabalgaban desnudas.

A los treinta años, Virginia se envuelve en una relación nada convencional, de aparente gratificación y de reales puentes de comprensión profunda tendidos entre ambas personalidades, aunque a veces decorada de frialdad emocional y sexual, a juzgar por su *Diario* escrito a partir de 1915, a la edad de treinta y tres años. Con el matrimonio se controlaron las crisis de Virginia que habían empezado años atrás a raíz de la muerte de su madre; Leonard, su marido, decide cuidar de su salud, estable

⁹ «"Tantos horrores se condensaron ante nuestros ojos" –dijo». Lindall Gordon, *Virginia Woolf: Vida de una escritora*, Madrid, Cátedra, 1986, p. 12.

¹⁰ Virginia Woolf, *Momentos...*, p. 153.

¹¹ *Ibidem*. p. 134.

desde 1915 cuando padeció la última crisis seria, hasta aquel marzo de 1941, año en que se suicida ahogándose en el río.



Similitudes entre Virginia Woolf y Simone de Beauvoir: dos mujeres para imitar

Virginia y Simone no pertenecían a familias pobres, es más, la primera nació en una familia victoriana de clase media alta de fines del siglo XIX. Las dos crecieron en un ambiente intelectual que las condicionó a una cierta precocidad en la escritura, reflejada en trabajos de calidad producidos casi en la infancia; experimentaron sentimientos conflictivos con la autoridad del padre.¹² Aunque mucho menos Simone, las dos sufrieron accidentes traumatizantes y cóleras furibundas en la infancia y adolescencia; se negaron al matrimonio y/o a la pareja convencional; no tuvieron hijos¹³ y establecieron fuertes y largos lazos

¹² El padre de Virginia arrojó una maceta a la madre. *Momentos...*, p. 35.

¹³ Simone firmó el documento de las 343 sinvergüenzas que decían valientemente haber abortado; se negó a relaciones impuestas que, según ella, sobreviven con los hijos. En cambio, Virginia parece que ansiaba los hijos, pero no pudo tenerlos por prescripción médica.

con maridos que las comprendían profundamente y que fueron sus principales interlocutores intelectuales.¹⁴ Cada una escribió por lo menos un libro en defensa de las mujeres que se ha tomado como arquetipo de reivindicación de la causa de género (*El segundo sexo*, de Simone y *Una habitación propia*, de Virginia); fueron criticadas con severidad y mezquindad por su modo de vida y por el contenido de sus obras; las dos caminaban grandes distancias y se manifestaron muy buenas amigas de sus respectivas hermanas.¹⁵ Vivieron las dos guerras mundiales, escribieron diarios, cultivaron varios géneros literarios, y como escritoras se sometieron a un programa de trabajo arduo, y mostraron independencia de criterio y resistencia al estereotipo. Fueron escritoras políticamente progresistas aunque apartidistas,¹⁶ y las dos rechazaban el reconocimiento.¹⁷ Una similitud entre ambas, digna de ser tratada en otros trabajos, es la que se refiere a la particular e intensa inclinación que Virginia y Simone exhibían, a pesar de su aparente heterosexualidad, hacia los afectos de las

¹⁴ Virginia pasaba sus escritos a Leonard Woolf, quien revisaba los detalles y publicó las obras póstumas de la escritora. Sartre y Simone trabajaban siempre juntos.

¹⁵ Virginia escribió *Recuerdos* pensando en la vida de Vanessa, su hermana, y de paso en su infancia. Simone y su hermana Helene tuvieron lazos muy estrechos. Por coincidencia, tanto Vanesa como Helene eran pintoras. Simone heredó de su abuelo el gusto por las grandes caminatas, y Virginia, tal como su padre, solía caminar y subir grandes distancias y praderas con sus botas de gaucho.

¹⁶ Virginia, simpatizante del Partido Laboral Inglés, se burlaba de la burguesía, de las mujeres burguesas, del orgullo de clase y de nacionalidad, del orgullo religioso, familiar y de sexo. Rosario Castellanos, *Juicios sumarios II. Ensayos de Literatura*, México, Fondo de Cultura Económica, 1966, p. 133. Simone participó en su época a favor de todas las causas revolucionarias muy cerca del marxismo, pero de forma crítica e independiente de los partidos de izquierda.

¹⁷ Virginia decía en la obra *Las Guineas*, que siendo profesionales «había que mofarse o burlarse de la publicidad del mérito: la censura es preferible a la fama y a la alabanza. Arroje placas, grados, órdenes, a la cara de quien se los dé». Tanto a Sartre, que rechazó el premio Nóbel, como a Simone, no les complacía, por filosofía, el reconocimiento social institucional.

mujeres en quienes reconocían y demandaban sus inteligencias y ternuras.¹⁸

Un paradigma que oprime factores que explican el comportamiento en vida y suicidio de Virginia Woolf

¿Fue locura real o una estrategia urdida en la complicada aprehensión de la vida lo que hizo que la frágil sensibilidad de Virginia elevara su conciencia adolorida por las fuertes emociones vividas? Nunca tendremos la respuesta con absoluta certeza.

Los factores que explican la enfermedad mental de Virginia y finalmente su suicidio, nos remiten a problemas de la condición humana asimilables a la condición cultural de ser mujer en un mundo masculino.

Las obras consultadas y su *Diario*,¹⁹ donde se plantean distintas ideas con énfasis en hipótesis desiguales, nos permitieron construir el siguiente cuadro de causas y consecuencias del comportamiento de Virginia en vida:

- I. Aversión al despotismo patriarcal del padre y los hermanastros.²⁰ «Todavía me estremezco de vergüenza al recordarlo» le dijo a Janet Case el año en que se suicidó al hablarle del abuso sexual de su hermanastro George.²¹
- II. Aversión a las distorsiones que la cultura impone a las mujeres.²²

¹⁸ Ver Lindall Gordon, *Hablando de Virginia y las mujeres*, pp. 242-247 y 331. Ver Simone de Beauvoir, *La plenitud de la vida*, Barcelona, EDHASA 1980.

¹⁹ Virginia Woolf, *Diario de una escritora*, Barcelona, Editora Lumen, 1981.

²⁰ Virginia mostraba ambivalencia frente a su padre. Al aproximarse al final de su vida, podía ver a su padre como una niña que condena, como una mujer de cincuenta y ocho años que comprende (Lindall Gordon, *Hablando de Virginia y las mujeres*, p. 29). «La aversión vitalicia de Virginia hacia sus hermanastros sería para ella una respuesta razonable a su sexualidad masculina reprimida». Gerarld D., su hermanastro ya crecido, «la levantó hasta una mesa y exploró sus partes pudendas», cuando ella tenía seis años (ibídem). George D., otro hermanastro, la acariciaba siempre a sus veinte años. Gordon (ibídem, p. 158) afirma que ella decía que nadie sospechaba que sus hermanastros también eran los amantes de las Stephan.

²¹ Ibídem.

²² Virginia conoce el feminismo en 1902 a través de la feminista Janet Case. Las pruebas son los escritos y reflexiones en su diario sobre las mujeres. En la sociedad inglesa se decía para la época que las mujeres no pensaban,

- III. Sufrimiento en un tiempo muy breve por las muertes de sus seres queridos. (Tensión entre la huida y el regreso al pasado).
- IV. Apego sentimental a las mujeres.²³
- V. Apego y rechazo a la convencionalidad victoriana.²⁴
- VI. Noción idealista de la vida y del amor y posible frigidez.²⁵
- VII. Los problemas de la condición humana: la edad, las enfermedades, el ser testigo de dos horribles y grandes guerras, no tener hijos y ansiarlos.²⁶

no eran inteligentes, no debían educarse, se enfermaban si realizaban un trabajo intelectual y estudiaban, o si trabajaban solitariamente como escritoras. «Tengo sentimientos de mujer, pero el lenguaje es de los hombres. Hay que inventar un nuevo lenguaje», decía.

²³ Ver Lindall Gordon, *Hablando de...*, pp. 242, 247 y 331.

²⁴ Virginia añoraba y rechazaba la vida victoriana. Añoraba cierto estilo de vida, pero rechazaba la conducta masculina victoriana y el aprendizaje de silencio femenino en la clase media alta inglesa. Rechazaba la costumbre de enseñar a las mujeres a sentarse pasivas a ver a los hombres victorianos realizar sus aros intelectuales... (Ver Lindall Gordon, *Hablando de...*, pp. 19 y 50). Virginia usó un vestido verde con escote para ir contra la convencionalidad de George su hermanastro, vendedor de las hermanas en el mercado de maridos y se bañó en el río Grenchester con un amigo en 1911, (ibídem, p. 156). Pese a todo, era menos osada que su hermana Nessa a la que consideraba como ella, exploradora, revolucionaria y reformadora. En 1932 Virginia decidió autollamarse la Intrusa y cuestionar el poder y sus abusos elevando su voz pública y exponer el punto de vista como mujer (ibídem, p. 323). Ver *Momentos...*, pp. 100, 192 y 256.

²⁵ Gozar un estado de ilusión era vibrar; no vibrar era ver la realidad. Defendía el matrimonio monogámico. Discrepó de Arnold Bennett que decía que la cotidianidad mata el amor. Ella respondió, por el contrario, que cuatro días de siete se vuelven automáticos, pero el quinto día se forma (entre marido y mujer) una burbuja de sensación que es tanto más plena y más sensible para los días ordinarios por ambas partes. «Posible frigidez»: se habla de fracaso sexual y la asexualidad de Virginia, pero en su diario y otros materiales se advierte que «hubo veces, por lo menos, en que el matrimonio le proporcionó cierta especie de placer físico». (Ver Lindall Gordon, *Hablando de...*, p. 306). Virginia tuvo «temor a experimentar el placer para que no mengüe (ver *Apuntes del pasado*, p. 134)... Se habla de que para ella el sexo era un fiasco y lo habría abandonado. Otros relacionan su frigidez con las dos crisis que sufrió después de su matrimonio. Ver Lindall Gordon, *Hablando de...*, pp. 201 y 202.

²⁶ En su *Diario...* de 1915 se advierte la reiterada preocupación por el tiempo y su edad que evoluciona. Se horroriza y resiente que se hayan concretiza-

VIII. Exagerada sensibilidad a la crítica y a los reproches.²⁷

IX. Excentricidad conductual.²⁸

X. Programa neurótico de trabajo, incomunicación con el mundo exterior, aislamiento mental.²⁹

XI. Sometimiento excesivo a drogas, a causa de sus jaquecas y crisis periódicas.

XII. La pérdida de la esperanza en el cambio del paradigma androcéntrico y clasista.³⁰

do las dos terribles y grandes guerras mundiales. Las guerras son producto de la masculinidad como expresión del poder y del deseo de dominar y las repudió en 1940. (Ver Lindall Gordon, *Hablando de...*, pp. 327-328). Virginia sentía que podía tener hijos, puesto que le gustaban los niños, pero no los tuvo por prescripción médica. Su rareza como persona se derivaba de la rareza de la vida, de la condición humana.

²⁷ En su *Diario...* de 1915, Virginia demuestra las horribles tensiones que padecía antes y después de la publicación de una obra.

²⁸ Virginia disfrazó hábilmente su originalidad de pensamiento con una conducta estafalaria y excéntrica. Antes de escribir daba largos paseos: callejeaba, vagabundeaba por lomas y praderas, ensimismada, y los transeúntes se burlaban de ella. Era más que excéntrica, de individualidad extraña, que daba la imagen de chiflada jugadora de bolos con brazos que se agitan locamente... pero ella hablaba de su propia extrañeza... de la rareza de la condición humana. «La vida es un asunto muy raro [...] solía sentir esto siendo niña [...]» dice uno de sus personajes. Los amigos decían que ella «era diferente [...] parecía una criatura de distinto orden». «Tanta lejanía en una mujer, si no se disfraza como modestia, pasividad o torpeza, tiene que despertar el ridículo» y así los transeúntes se reían de Virginia cuando vagaba por la calle». (Ver Lindall Gordon, *Hablando de...*, pp. 237, 238, 266, 301, 303).

²⁹ Virginia reescribía capítulos, rehacía obras enteras, escribía tres libros al mismo tiempo, se aislaba del sórdido entorno con su guardapolvo, sus gafas con monturas de acero, el cigarrillo colgando de las comisuras y el pelo en la frente. Se molestaba si llegaba visita, niños, personas ruidosas, si alargaban la visita, etc. Se exponía a la relación social en exceso e igualmente al trabajo. Lindall Gordon, *Hablando de...*, p. 236.)

³⁰ Casi al final de su vida pensó que no tenía poder de convocatoria para el público que le interesaba o que éste perdió el interés: mujeres trabajadoras, campesinas, adolescentes, de sectores populares, etc., y temió que la femineidad engendrada por la masculinidad, ambas tan odiosas, no desapareciera o tuviera cura. (Lindall Gordon, *Hablando de...*, p. 353).

Diferencias entre Simone de Beauvoir y Virginia Woolf. La libertad: puente entre la literatura y la vida

Veo tres importantes factores que diferenciaron a estas dos mujeres brillantes con finales disímiles.

El estilo de vida de Simone estuvo orientado por una idea de libertad real, mientras que Virginia, menos arriesgada, gustaba de la libertad mental.

Quizás tenga que ver en ello la época que le tocó vivir a cada una. Lo cierto es que la cuestión trajo como consecuencia que Simone viviera una existencia más intensa y menos convencional, como explicaremos.

Virginia manifestó un sentimiento de temor a los reproches y críticas tan acentuado que casi enloquecía días antes de saber la crítica a la obra recién publicada. Simone se defendía maduramente frente a ello y reconocía solamente la opinión de Sartre y sus amigos/as.

El tercer aspecto tiene que ver con el programa de trabajo. Virginia pasó treinta y cinco años escribiendo diariamente; borraba, rompía, rehacía hasta la saciedad el trabajo realizado, de forma neurótica. Simone asimilaba también su felicidad al trabajo que concretizaba de forma hasta embrutecedora, pero no descuidaba la felicidad de la vida real. La tensión de Virginia, y ella misma lo dijo, se debía a que no pudo conciliar el esfuerzo de vivir en la esfera de la novela y en la de la vida.³¹

La gozosa Simone de Beauvoir: valiente y brillante feminista existencialista

La niñez de Simone fue agradable, si descontamos momentos de una juventud quebrada por la muerte de Zaza, su mejor amiga, por la desesperación que resultó de su caída en



³¹ Ver *Diario...*, p. 281

el escepticismo en materia religiosa y por el amor inalcanzable de su primo Jacques. Pero la frustración no dura mucho. Ella «siempre se las ingenia para superar el dolor: las peleas de sus padres no alteran su infancia feliz».³²

En la infancia y juventud de Simone no se precipitaron tantas muertes y azares negativos y sí mayores y reales vivencias en contra del orden establecido y a favor de su goce y avidez por el saber. Un amigo revela que sentía una mezcla de angustia y amor por la vida. Angustia porque la vida valía mucho y, no obstante, era perecedera y porque Dios no existía.³³ Pero, atención, esas mismas premisas le hicieron paladear lo más placentero de la breve y la única vida con la que contaba. Nada le hará renunciar a los placeres terrenales, en su vida no entrará el aburrimiento, no perderá su tiempo en actividades triviales; en su existencia todo servirá.³⁴ Su alegría será el exceso de trabajo, pero los libros debían ser vividos antes de escribirlos. La sinceridad literaria no es lo que se imagina.³⁵ Desde los dieciocho años en adelante se siente una escritora maldita, enfrentada a los padres, solitaria pero libre. Basta recordarla demasiado joven visitando lugares sórdidos para probar su estirada y temerosa moral en los desenfados mundanos. Adoptando posturas surrealistas, anticonvencionales y rebeldes visitaba los bares, con la idea de estar fuera de la ley y el orden vigentes. Vivir peligrosamente era una consigna pretexto porque quiso embriagarse de libertad y conocer el encenecamiento de la condición humana. Le atrae la escritura, el conocimiento, sí, pero también la vida y el desorden de los sentidos. La literatura sería la salvación de la gratuidad del mundo y con ella superaría sus grandes crisis. Pero la vida antecede a la escritura.

Aunque Virginia decía que la vida es la materia prima de la escritura, la suya fue una materia prima casi exenta de placer. La visión de Simone, en cambio, que coincide con la idea de Virginia de acortar la distancia entre la palabra y la realidad,

³² Claude Francis y Fernande Gauntier, *Simone de Beauvoir*, p. 34.

³³ José Dayan y Malka Ribowska, *Simone Beauvoir por ella misma*, París, Gallimard, 1979.

³⁴ Claude Francis y Fernande Gauntier, ob. cit.

³⁵ *Ibidem*.

garantizaba escribir los libros con el material de lo que se ha llegado a ser, y lo que se llega a ser debía estar sellado por la libertad real no la mental. *La invitada* (1939) es la obra que reflejó el trío amoroso de Olga, Simone y Sartre: un desafío a los convencionalismos cuya inocente y no calculada dinámica solamente puede ser comprendida en el contexto de una guerra mundial, la pérdida de la esperanza y sobre todo en el contexto de la realización de la autenticidad... Probablemente de familia más liberal y menos burguesa que Virginia, desde muy joven y más tarde orientada por el existencialismo, Simone llevó hasta las últimas consecuencias reproducir sin poses la voluntad de su pensamiento y de sus emociones en el cuadro de una vida transparente, sin miramientos y distanciada de los ceremoniales y las malas conciencias. De cualquier forma se autodefinía como una mujer que poseía la mayor capacidad para ser feliz. «Debía satisfacer dos exigencias que, en mi optimismo yo no separaría: ser dichosa y darme al mundo».³⁶

Quiso pactar amorosamente con un hombre sin igual; sin igual porque entendía y le reconocía sin esfuerzos igual inteligencia y no reproducía en la relación la doble moral masculina (que sorprendería a Virginia), admitiendo los placeres y amores de ambos que, aunque contingentes, probaron, con riesgos, la necesidad y permanencia de su comunicación igualitaria.

Quizás el final de la vida de Virginia no hubiera llegado a la tragedia si, ausentes los factores enunciados, no hubiera vivido la literatura y la vida como un estado de ilusión que reproducía el estereotipo de ser frágil y nerviosa cuando, por el contrario, su hermana Vanessa apuntaba que tenía un asombroso y cuerdo punto de vista sobre la realidad. Pienso que tanto horror y tanto idealismo sumió a Virginia en una vida mentalmente encantada. A Virginia le interesaba más que a Vanessa, su hermana, la libertad ideal que la real. Quizás no quiso y no pudo ser ni fue libre eróticamente, aunque participó

³⁶ Simone de Beauvoir, *La plenitud de la vida*, Barcelona, Edhasa, 1984, p. 389.

lúdica y audazmente en la relación monogámica de amor que sostuvo con Leonard.³⁷

Fue escasa y complicadamente feliz y no superó el miedo a vivir la libertad real. Ella misma dirá: «Nadie dirá de mí que no he conocido la felicidad perfecta, pero pocos podrían poner el dedo sobre el momento y decir qué la ha fraguado».³⁸

Por el contrario Simone de Beauvoir, aunque tímida, fue como Vanessa audaz; actuaba y vibraba con la mundanidad, exorcizando el miedo al ridículo, el desánimo y abatimiento personal, emociones típicas de la inseguridad de la mujer escritora. Se defendía de los reproches de los amigos y de la dureza de la crítica, fortaleciendo su independencia psicológica con un programa de trabajo penoso y exultante,³⁹ pero apegado a la resuelta decisión y convicción de que el mundo entre a través de los libros y también a través de otros placeres terrenales distintos, pero igualmente eficaces canales de transmisión del conocimiento y las emociones vitales. Simone optó por usar peligrosa y valientemente la libertad hasta lo más profundo. De espaldas a la monogamia, a la edad en que cualquiera de nosotras pone fin a su vida amorosa, se lanza a un apasionado y relevante romance contingente en Estados Unidos; a los cuarenta y cuatro años, se aferra todavía con fuerza a las alegrías y a los proyectos, viviendo por varios años con la misma intensidad de joven, e indiferente a los prejuicios, al lado de un amante diecisiete años menor. La acusan, no obstante, de licencia sexual aquellos/as que solamente pueden disfrutar la plenitud de la vida mirando hacia el cielo y solicitando el permiso a la autoridad. Ella contestará terca y responsablemente: «[...] Yo nunca he aconsejado a nadie que se acueste con cualquiera y donde quiera: lo que pienso es que en este aspecto las elecciones, los sentimientos, los rechazos, no deben obedecer a instituciones, convenciones o intereses [...]».⁴⁰

³⁷ Lindall Gordon, *Hablando de...*, p. 56.

³⁸ *Ibíd.*, p. 210.

³⁹ Simone de Beauvoir, *Final de cuentas*, Barcelona, Edhasa, 1984, p. 18.

⁴⁰ Simone de Beauvoir, *La fuerza de las cosas*, Buenos Aires, Editorial Suramericana, 1969, pp. 230-231.

Cambio de paradigma androcéntrico: (tener) una habitación propia (y no ser) el segundo sexo: condiciones de producción de las escritoras

El suicidio físico y el suicidio social escenificados por la escritora inglesa y la filósofa francesa estuvieron respaldados por la necesidad de la transformación del aún vigente paradigma patriarcal y de clase fundamentado en el saber y el imaginario masculino, alejado del respeto por las diferencias humanas y existenciales y en contra de la repartición igualitaria de los bienes materiales y espirituales del planeta.

Las obras de Virginia y Simone que tratan sobre las mujeres nos alientan a transformar los modos dicotómicos de actuar y de pensar sobre los hombres y las mujeres y, sobre todo, a transformar las condiciones de producción de la literatura y del conocimiento.

En esta dirección, Virginia escribe en su *Diario*: «¿Por qué tanto criticar al prójimo? ¿Por qué no crear un sistema en que también se dé el bien? Qué gran descubrimiento sería el de un sistema que no excluyera».⁴¹

La escritora, que estaba consciente de transformar el paradigma con otro lenguaje que no fuera el masculino y que diera cuenta de los sentimientos de las mujeres,⁴² publicó en 1931 *Un cuarto propio*, donde explica las dificultades femeninas para ser humanas y para dedicarse a escribir.

Escribir una obra de genio es un heroísmo grandioso. Una serie de obstáculos impiden que nazca completa la obra en la mente del escritor. Con algunos genios la humanidad es indiferente, pero cuando se trataba de las mujeres el sentimiento es de hostilidad y los impedimentos son materiales e inmateriales. El mundo no le dijo a ella, como le dijo a ellos: «Escribe si te apetece, a mí me da lo mismo. El mundo soltó una risotada: ¿Escribir?».⁴³

⁴¹ Virginia Woolf, *Diario...*, p. 255.

⁴² Dicho por Virginia Woolf en 1920 en una reseña. Planteó la dificultad de expresarse en el lenguaje masculino y la necesidad de crear otras formas de hablar. (Gordon, 50).

⁴³ Virginia Woolf, *Un cuarto propio*, Buenos Aires, Editorial Sur, 1980.

Virginia siempre miró el mundo de los hombres como un mundo diferente al femenino: sin ataduras, frío, indiferente a la mujer, autosuficiente y objetivo.⁴⁴ Así, en la vida regida por esos estereotipos masculinos, la mujer no tiene cabida; de modo que para conquistar la independencia intelectual hacía falta espacio y dinero. La creación literaria depende de recursos materiales. Los ricos tienen más oportunidades; los hombres más acceso a la educación. Las inglesas hicieron literatura antes que ciencia porque era más barato y escribieron luego novela porque exigía menos concentración que el poema en la salita independiente de las casas británicas. Virginia solicita en un primer momento privacidad y recursos económicos para empoderar a las mujeres, y cuestiona radicalmente su confinamiento a la esfera doméstica y las absurdas presiones que sobre ellas ejercen las ideas patriarcales (son pobres, no beben vino, no tienen un cuarto propio).⁴⁵ El paradigma machista y el *Hada del Hogar* han abortado el genio de muchas mujeres que de haberse concretizado en épocas atrás se hubieran suicidado o hubieran llegado a la más horrenda soledad; pero el paradigma también ha dañado a los hombres.

De acuerdo con Virginia, escritores y escritoras deben escribir sin pensar en sus sexos opresor y oprimido, respectivamente, desde un marco andrógino, incandescente; es decir, sin las trabas que el paradigma machista opone a la escritura de todos los seres humanos. El modo de pensar debe ser andrógino porque no nos basta con ser dos sexos, mucho menos uno, como pasaría si las mujeres escribieran al estilo de los hombres. Cada sexo debería poder usar los dos roles. La literatura femenina es buena cuando es andrógina o, lo que es lo mismo, cuando no refleja los estereotipos del sexo femenino subordinado y se expresa sin resentimientos de género.

⁴⁴ Rosario Castellanos, *Diario*.

⁴⁵ Lindall Gordon, *Hablando de...*, p. 240. Posteriormente radicalizó el discurso de *Un cuarto propio* e incorporó al trabajo feminista educación, sexo y política sobre las mujeres, y fue tal el arrojito emotivo a favor de su derecho a ser distinta que escribió sin ambages y detestó al punto de vista masculino. (Lindall Gordon, *Hablando de...*, p. 332).

Más tarde Virginia decide demandar para la mujer opiniones y voz pública que la conviertan en «intrusa» y que la liberen de las obligaciones falsas de la masculinidad y la feminidad con el fin de descubrirles una nueva función.⁴⁶

En 1938 publica *Tres Guineas*. El lenguaje se hace más enfático y valiente, y quiere incorporar, a sus ideas, a los hombres que puedan ser convencidos.⁴⁷

Este polémico libro planteaba votar contra el edificio entero del poder y aunque la reacción fue feroz, Virginia dijo: «Me siento emancipada hasta la muerte y libre de toda farsa».⁴⁸

La crítica fue despiadada: la llamaron panfletista, los amigos y amigas y el propio Leonard, su marido, recibieron tibiamente su trabajo feminista (a *Tres Guineas*, sobre todo). Ella, a quien le gustaba escribir contra la corriente, no se amilanó y afirmó que la sociedad de las intrusas había nacido ya. Virginia hacía el esfuerzo, a pesar de su temor a la crítica, por ser independiente de criterio, puesto que no temía perder el reconocimiento de sus congéneres ya que siempre había rechazado toda clase de títulos y honores públicos.

«Los títulos no me proporcionan el menor placer» –diría. No estaba ligada a la vanidad, a la megalomanía y al egoísmo, conformando así lo que sería su filosofía de la oscuridad y del anonimato. Las mujeres tenían que aprender la indiferencia y cerrar los oídos a las oratorias rugientes para llegar a las gentes oscuras;⁴⁹ oír a los don nadie y oír el pequeño lenguaje femenino de la intimidad y el afecto. Su audiencia estaba definida: buscaría

⁴⁶ La búsqueda de voz pública le obliga a buscar una audiencia, un público. En 1932 habla de la intrusa. (Lindall Gordon, *Hablando de...*, p. 327).

⁴⁷ *Tres Guineas* es una investigación sobre las emociones condicionadas por la ideología patriarcal y expone la argumentación y el convencimiento de que la lucha más difícil es contra nosotras mismas, contra la noción de feminidad interiorizada y no tanto contra los obstáculos externos. (Lindall Gordon, *Hablando de...*, p. 333). *Tres Guineas*, de acuerdo con el *Diario...*, tenía para Virginia un valor práctico; fracasó en Estados Unidos; sin embargo, Virginia lo consideraba mejor que *Un cuarto propio* aunque diferente.

⁴⁸ Lindall Gordon, *Hablando de...*, p. 334.

⁴⁹ Que incluían hombres y mujeres profesionales, obreros y campesinos.

a los que no tienen poder, mujeres trabajadoras, obreros, campesinos, madres, amas de casa, viudas despreciadas, muchachas adolescentes que no tenían voz pública.

Los insultos la muestran como señorial fémica parlanchina, sensual, entrada en años. En 1935 escribiría *Sobre ser despreciada* y decía que le desagradaba que se rieran de ella⁵⁰ ya que recibía sarcasmos de figuras importantes de la época, que la hacían sentir ridiculizada, odiada, y despreciada.⁵¹ Tanta presión debía tener una salida.

Escribir era lo único que le daba equilibrio del ser, síntesis y unidad,⁵² y a través de ello, Virginia se esforzó en madurar una estrategia de liberación de nuevas dimensiones sin la imposición de límites que la mantuviera viviendo por encima de los elogios y los insultos. Frente a las críticas se prometía, parece que sin éxito total, fidelidad a sus ideas, inventar una forma de ser nueva para expresar lo que sentía y pensaba, no participar en el juego, considerar los insultos como un reto a su decencia profesional, romper moldes. Algunas autorrecomendaciones se tomaron, otras no. Virginia era muy susceptible a las críticas y a todos los problemas que le aquejaban, por lo que tuvo que reconocer que escribía ciertos libros para superar los golpes y para superar y comprender sus depresiones.⁵³ En sus últimos trabajos criticaba la no participación de la audiencia en la construcción de la nueva sociedad. La inercia del lector común, el fraude de los editores, de los críticos académicos y libreros eran objeto de su preocupación. El lector común ha perdido sus derechos y su propio juicio para seguir las opiniones de los prestigiosos y no de

⁵⁰ Virginia Woolf, *Diario...*, p. 304.

⁵¹ *Ibidem*, p. 321.

⁵² *Ibidem*, pp. 279 y 348.

⁵³ Como en el caso de *Las olas* (Lindall Gordon *Hablando de...*, p. 268). Virginia dice que escribe porque la golpean y siente el deseo de explicarlo para eliminar el dolor. El golpe es algo imponderable, fuerte pero escondido. Woolf, *Momentos*, p. 105. Virginia escribe para liberarse (Rosario Castellanos, ob. cit., p. 12). Escribir es adecuación del personaje consigo mismo, con el mundo y los demás, es verdad y autenticidad de la literatura porque sólo los artistas son honestos. Virginia escribía porque gozaba con ello al superar el dolor.

los/as veraces, y las críticas se hacen para pagar las facturas de los burgueses, adular, ajustar cuentas, mitigar egoísmos.⁵⁴

La situación de Simone respecto a la crítica será diferente, quizás producto de su vida y su pensamiento filosófico.

Publicó un libro en 1949, un tratado filosófico de gran peso que se constituiría en el libro más escandaloso escrito para la época en Francia, y que la Iglesia católica incluyó en el índice de los libros prohibidos. Se conoce como *El segundo sexo* y está condensado en la famosa expresión de que la mujer no nace sino que se hace. La feminidad no es natural ni esencia, ha sido creada por la civilización.⁵⁵ Un argumento fuerte para entender la construcción social de la feminidad y de los mitos que desde milenios han arrojado a la mujer a la esfera de la no inteligencia.

Mientras Virginia produjo su primera obra de género desde la ideología feminista, con Simone no ocurrió lo mismo; ella se transformó en feminista al escribir *El segundo sexo*. Antes, ella (que era libre privilegiada en el mundo masculino; su feminidad no era pretexto ni le incomodaba) consideraba que una mujer inteligente no tenía problemas con la opresión y le bastaba hacer lo que quisiera hacer. Su punto de vista varió en el proceso de investigación del tema, cuando el libro existió para otras mujeres en diferente situación que la de ella y, por tanto, con la aparición de la conciencia de que la mayoría de las mujeres, sean ricas e intelectuales, se sienten incómodas con los mitos opresivos de la feminidad.⁵⁶

Los gritos de indignación en la prensa de la época, cuando aún no existía un movimiento feminista de valía, no se dejaron esperar. «Ya conozco la vagina de tu patrona», le escribían a un colaborador de *Los Tiempos Modernos*. Enviaban a Simone cartas insultantes en las que le solicitan acostarse con ella; recibió golpes

⁵⁴ *La verdad no se encuentra en el mercado literario, está en la oscuridad*, Lindall Gordon, *Hablando de...*, p. 340. *La crítica no es para complacer*, Virginia Woolf, *Diario...*, p. 380.

⁵⁵ Simone Beauvoir, *La plenitud de la vida*, p. 397.

⁵⁶ Ver *Simone por ella misma*.

de la derecha y hasta de parte de los marxistas, paradójicamente defensores de la desaparición de las opresiones.

La acusaron de insatisfecha, frígida, priápica, ninfómana, lesbiana, cien veces abortada, madre clandestina.⁵⁷ El libro no habla sólo de las reivindicaciones feministas, sino de los principios filosóficos que de acuerdo con la filosofía existencialista explican la libertad del ser humano sin distinción de sexo. Somos siempre conciencia de algo, en consecuencia, la existencia está justificada por la superación permanente de los proyectos que asumimos, libre y responsablemente, hombres y mujeres. Simone es la escritora más leída del mundo a diferencia injustamente de Virginia, que en el contexto de un feminismo más atrasado, reminiscencia del sufragista, ponderó planteamientos bastante atrevidos en relación con la mujer.

Pero, es lo mismo en todas partes: el feminismo que defendemos actúa en contra nuestra. El androcentrismo y el machismo no han evaluado la calidad de filósofa de Simone por el hecho de que era feminista. SIMONE ERA UNA FILÓSOFA BRILLANTE, era mejor filósofa que escritora, pero no aparece en los diccionarios filosóficos; y cuando aparece lo hace en compañía de Sartre. Sin embargo, fue la interlocutora principal del filósofo, creadora de categorías y planteamientos del existencialismo más democrático e inclusivo, porque la constitución del sujeto y la definición de la libertad existencialista, en su pensamiento, se extiende hasta las mujeres. ERA BRILLANTE FILÓSOFA CREADORA, NO MUSA, REAFIRMO. Ingresa al profesorado de la universidad con calificaciones que siguen a las de Sartre, quien al inicio fue rechazado, pero el jurado dice que era ella la filósofa y la que tenía la ruta.

El segundo sexo es un análisis de la mujer por la vía de los principios filosóficos ilustrados y del existencialismo, y es la plataforma obligada de la tercera ola del feminismo de los años 70. El existencialismo es la única filosofía de la modernidad que permite un análisis adecuado sobre la libertad de la mujer, y Simone le da fuerzas y amplitud al aplicarlo en el estudio de la situación femenina.

⁵⁷ Lusitania Martínez, *Mujer, literatura, y Libertad, libertad, creación, identidad*, Santo Domingo, UASD, 1991.

La filosofía existencialista, con el auxilio de las ideas del filósofo alemán Hegel y de la fenomenología de Husserl, son la base de *El segundo sexo*, plataforma necesaria para dar peso al feminismo contemporáneo que defiende todavía la racionalidad de la modernidad no instrumental (aunque queda pendiente en otra discusión, su polémica teoría de la causa de la opresión de las mujeres).

Simone no fue agitadora, quiso ser lúcida para entender la necesidad del feminismo. Escribe *El segundo sexo* desde los presupuestos ontológicos de *El ser y la nada*, de Sartre, y antes escribe dos tratados sobre la moral: *Para qué la acción* y *Por una moral de la ambigüedad*. En *El segundo sexo* aparece la idea hegeliana de que originariamente los seres humanos estamos orientados en la relación por el conflicto, y de que cada persona o sujeto, con su actitud de dominio, convierte en objeto, en EL OTRO, a la persona que tratamos y viceversa. Esto hizo que Simone se preguntase: ¿A qué se debe que la mujer, un sujeto humano como cualquiera, haya sido toda la vida la otra, la alteridad absoluta y no haya podido ser sujeto/a frente a los hombres?... y otro asunto es: ¿Por qué, si estamos condenados/as a ser libres, si el ser en el mundo de la conciencia humana es la libertad, por qué, si el hombre vive su trascendencia de proyecto en proyecto, por qué la mujer siempre es inmanencia y nunca permanente trascendencia y proyecto en libertad, como postula la ontología sartreana?...

Aquí Simone ayuda a Sartre y, tomando de Descartes el concepto de SITUACIÓN, del que habla en *Para qué la acción* y *Por una moral de la ambigüedad*, argumenta que hay jerarquía de situaciones, que aunque todos estamos condenados/as a ser libres, en el caso de las mujeres, siendo siempre la otra de los hombres, las posibilidades de ser libres son muy finitas; entonces, habría éticamente que ayudarlas a liberar su libertad, tanto si la opresión es impuesta como si es asumida de mala fe.

Contrario a Virginia, Simone confiesa que ha usado técnicas de escritura de ambos sexos; sin embargo, consideró difícil la situación de escribir ya que con ella se está lejos de admitir que una escritora es una mujer que ha consagrado su vida a la escritura y que no tiene tiempo para ocuparse de otras «obligaciones de la feminidad como la de tener o cuidar hijos». En ese sentido

dijo que a Sartre nunca le reprocharon el no haberlos tenido, pero a ella sí.⁵⁸

Aunque los críticos fueron también muy severos con Simone («me ofrecían curarme de mi frigidez, saciarme de mis apetitos de gula»)⁵⁹ y con sus libros (sobre todo con *El segundo sexo*, *Hermosas imágenes* y la *Mujer rota*), a ella solamente le importaba la opinión de Sartre y de sus allegados/as y no tomaba en serio a los críticos. Es verdad, las cartas indecentes fueron muchas, pero también fueron significativas las enviadas por siquiatras que habían tomado *El segundo sexo* como referencia para atender problemas de hombres y mujeres.

Simone recibía por sus libros la condena de muchos hombres, entre ellos de amigos y también de amigas, y suscitaba también simpatías y curiosidades, pero no se aferraba a los reconocimientos ni se descontrolaba ante las críticas. Prometió ser escritora a tiempo completo, y mientras pudo, no sin desgarro, neutralizó las complacencias y frustraciones. Se resignó a sus fracasos, no por ser superior ni más fuerte y valiente que Virginia, ni por orgullo ni por diferencia; afirmaba que sus amigos y Sartre colmaron su amor propio y le impidieron concederse demasiada importancia.⁶⁰ Varias veces aceptó que algún reconocimiento recayera justa o injustamente en otras personas. Ella simplemente quería: «Penetrar tan adentro en las vidas extrañas que la gente, al oír mi voz, tenga la impresión de hablar consigo misma [...] si eso se multiplicaba en millones de corazones, me parece que mi existencia, renovada, transfigurada, estaría en cierto modo salvada».⁶¹

Virginia y Simone fueron repudiadas, pero fueron dos mujeres sabias. Son inmortales porque el núcleo de sus vidas, el afán de ser libres y la defensa de la honestidad, la igualdad y la diferencia aseguran que hombres y mujeres de calidad humana las imiten y recuerden para siempre.

⁵⁸ Simone de Beauvoir *por ella misma*, p. 58. *La fuerza de las cosas*, p. 226.

⁵⁹ Simone de Beauvoir, *La fuerza de las cosas*, p. 226.

⁶⁰ Simone de Beauvoir, *La plenitud de la vida*, p. 608.

⁶¹ *Ibidem*, p. 612.

El pensamiento filosófico de Andrés Avelino¹

Mabel Marta Artidiello Moreno

Datos bio-bibliográficos de Andrés Avelino

Andrés Avelino nació el 13 de diciembre de 1900 en San Fernando, Montecristi, República Dominicana. Fue hijo de Antonio Solano y Asunción García, quienes al principio se dedicaban a la agricultura; más tarde emigraron a la ciudad de Montecristi y se dedicaron al comercio.

Los estudios primarios y secundarios fueron realizados en su provincia natal. Mientras cursaba los primeros años del bachillerato en la ciudad de Santiago de los Caballeros, laboraba en una farmacia de la localidad.

Andrés Avelino García Solano eran los nombres y apellidos del ilustre escritor y pensador dominicano. Desde 1920 se dio a conocer sólo con los nombres de A. A. En ese año se traslada a la ciudad de Santo Domingo sin haber terminado el bachillerato y se inscribió en la Escuela Normal Superior, al tiempo que trabajaba con el famoso dentista Eusebio Pons, perfeccionándose como mecánico dental. En esa época comienza a incursionar en el periodismo; escribía poemas y en esos menesteres conoce a Domingo Moreno Jimenes y a Rafael Augusto Zorrilla con quienes comenzó a plantear una revolución en la estética.

¹ *Primer Congreso Dominicano de Filosofía. Memorias. Balance y utopía.* Departamento de Filosofía de la UASD, Facultad de Humanidades, Santo Domingo, pp. 135-139.

Durante estos primeros años en la ciudad capital conoce a doña Altigracia Ramón Díaz, profesora formadora en la escuela dirigida por Federico Henríquez y Carvajal. Tuvieron tres hijos: Daniel Osvaldo, Andrés Avelino y Francisco Antonio.

En 1922 se gradúa en Ciencias Físicas y Matemáticas en la Escuela Normal Superior. Luego se matricula en la Escuela de Agrimensura de la Universidad Autónoma de Santo Domingo.

Recibió el primer título universitario (Agrimensura) en 1926, su inclinación por las matemáticas lo motivan para cursar estudios en ingeniería y, más adelante, se gradúa como licenciado en Ciencias Física y Matemáticas. Concluidos estos estudios mencionados, viaja a México a realizar un curso complementario de matemáticas. Además ingresa como maestro en la Escuela Normal Superior de Santo Domingo, donde imparte docencia hasta 1956.

En 1929, se gradúa de ingeniero de caminos y puentes, y posteriormente, en el 1930, de licenciado en Física y Matemáticas, siendo uno de los discípulos más destacados del profesor Osvaldo García de la Concha, matemático de amplia cultura; tras la muerte de este distinguido profesional, pasa Avelino a ser catedrático de la Universidad de Santo Domingo.

En 1936, lo designan catedrático de la Facultad de Ciencias Exactas, lo que corresponde hoy a ingeniería.

En 1938, fundó, junto a un grupo de intelectuales dominicanos (Cundo Amiama, Pedro Troncoso Sánchez, Máximo Coiscou Henríquez, ninguno de ellos graduado de filosofía) y a un grupo de refugiados españoles (entre ellos, José Almoína), la Escuela de Filosofía de la Universidad Autónoma de Santo Domingo.

En el ámbito internacional, en 1949, participa en un congreso científico de Filosofía celebrado en Mendoza, Argentina, y posteriormente, en 1957, fue invitado por las Naciones Unidas a dictar conferencias y sostener intercambios en universidades de treinta y dos estados de los Estados Unidos, y para 1964, visitó Madrid, España. La prensa se refirió al profesor Andrés Avelino como «el más grande de los filósofos de la América hispánica».

En 1952, obtuvo el título de doctor en Filosofía en la Universidad de Santo Domingo, y en 1953, organizó y dirigió el primer Congreso de Psicología celebrado en la Universidad Autónoma

de Santo Domingo, en la cual fue catedrático en la Facultad de Humanidades durante varios años.

Además de haber sido durante años profesor de Filosofía y Matemáticas de la Escuela Normal Superior, fue catedrático en la Universidad Autónoma de Santo Domingo, donde impartió clases de Metafísica, Lógica, Ética, Teoría del Conocimiento y Filosofía Contemporánea, a nivel de licenciatura. En la Facultad de Ingeniería enseñó Geometría Analítica, Ecuaciones Diferenciales y Física Teórica.

En su etapa adulta, Avelino asumió posiciones conservadoras encuadradas dentro de la filosofía antipositivista latinoamericana. Y si bien estas posiciones antipositivistas no fueron progresistas en el plano político, pues su filosofía intentaría justificar el régimen político existente, al mismo tiempo el antipositivismo constituye un progreso en la concepción filosófica, pues la filosofía latinoamericana alcanzó un nuevo nivel de sistematización y profundidad en los análisis lógicos, ontológicos, gnoseológicos y metodológicos, ético y estético a la hora de abordar los problemas filosóficos.

El 18 de marzo de 1974 muere en Santo Domingo el ilustre dominicano, y nos dejó un profundo y significativo pensamiento a través de su extensa obra filosófica, estético y ético.

Cronología de las obras escritas por Andrés Avelino

- 1921 Publica *Fantaseos*.
- 1921 Es proclamado el «Manifiesto Postumista» en la legendaria revista dominicana *La Cuna de América*, conjuntamente con Domingo Moreno Jimenes y Rafael Augusto Zorrilla.
- 1922 *Panfleto Postumista*.
El Postumismo y la música.
Raíz enésima del postumismo, en colaboración con Domingo Moreno Jimenes y Rafael Augusto Zorrilla.
- 1924 *Pequeña antología postumista*.
- 1926 El poema: «Canto a mi muerte viva».

- 1940 *Metafísica categorial*. Su obra filosófica más importante, pues define su sistema filosófico.
- 1941 *Prolegómenos a la única metafísica posible*.
- 1944 *Esencia y existencia del ser y la nada*.
- 1944 *Une Letre à Maritain*.
- 1944 *El problema de la fundamentación del problema del cambio y la identidad*. (El supuesto del pronto).
La relatividad de Einstein y la relatividad de García de la Concha.
- 1948 *Los problemas ontológicos del conocimiento*.
- 1950 *El problema de la filosofía de lo pictórico*.
- 1951 *Fundamentación de una lógica pura*.
Los problemas antinómicos del existencialismo, relatividad por el movimiento y relatividad por el reposo.
Cálculo infinitesimal, geometría analítica, física teórica.
Los problemas antinómicos de la esencia de lo ético.

Avelino escribió otras obras filosóficas. En 1948 *Filosofía del conocimiento*; en 1950, *Filosofía de lo pictórico*; en 1960, *¿Son posibles una filosofía y una metafísica de lo Matemático?*, en 1960, *Los problemas antinómicos del existencialismo de Kierkegaard y de Heidegger*.

Las obras escritas por Avelino entre 1950 y 1960, son inéditas. Se conocen sus títulos porque aparecieron en resúmenes. La Universidad Autónoma de Santo Domingo está encargada de la publicación de sus obras completas. Las obras escritas por Avelino después de *Metafísica categorial* constituyen la explicación o una ampliación de los problemas filosóficos expuestos en su primera obra. En toda su obra filosófica, Avelino se refiere a Platón (428-347 a.C), Santo Tomás de Aquino (1224/5-1274), Berkeley (1685-1753), Descartes (1596-1650), Malebranche (1638-1715), Spinoza (1632-1677) y Leibniz (1646-1716). También realizó una insistente crítica a la corriente positivista, además se refiere a Heidegger (1889-1976), Bergson (1859-1941) y expresa su admiración por Husserl (1859-1938). Muestra, Avelino, un amplio conocimiento de la historia de la filosofía europea.

En 1971 fue publicada *Filosofía de la moral*. En esta obra se manifiestan con mayor énfasis las ideas conservadoras de Avelino,

en ella expone un plan moral, al que reduce toda la vida social.

Las obras filosóficas de Avelino, fundamentalmente *Metafísica categorial* y *Prolegómenos a la única metafísica posible*, no sólo se conocen en República Dominicana sino también en el extranjero, pues existen valoraciones de las mismas, por ejemplo, en la revista *Philosophy and Phenomenological Research*² hay un comentario a la *Metafísica categorial* escrito por Prof. Edgar Sheffield Brightman.³ También en la revista *Philosophie Abstracts*,⁴ Clement della Penta realiza una reseña de la obra *Prolegómenos a la única metafísica posible*. Sus obras fundamentales se encuentran en diferentes bibliotecas de países latinoamericanos, como Cuba, Puerto Rico, México y Argentina, entre otros.

De Avelino ha quedado un grupo de pensadores en las diferentes universidades de República Dominicana, con una corriente filosófica de mucha fuerza en la enseñanza de la filosofía. Entre ellos podemos mencionar, por ejemplo, a Manuel de Jesús Goico Castro (1916, profesor de la Universidad Autónoma de Santo Domingo y partidario de las posiciones filosóficas de Andrés Avelino, como se puede apreciar en sus breves exposiciones en torno a los siguientes temas: «La teoría del conocimiento» (1944); «Avelino y su pensamiento filosófico» (1944,) y en «Notas acerca de la ética de Vasconcelos» (1944).⁵

También Waldo Ross (1926), pensador chileno, residente en República Dominicana durante los años 1956-1958. En este tiempo se sintió atraído por las ideas filosóficas de Andrés Avelino, influencia que se percibe cuando afirma, en uno de sus trabajos, la existencia de «un Dios finito y múltiple», como único medio de que el hombre se libre del Dios que fatiga su imaginación y mire hacia su propio interior en búsqueda perenne de renovación

² *Philosophy and Phenomenological Research* no. 1, 1944, Universidad de Buffalo, Revista filosófica trimestral, editada por Marvin Farber.

³ Prof. Edgar Sheffield Brightman, quien desarrolló su actividad docente en la Universidad de Boston, y también fue presidente de la Sociedad Filosófica Americana.

⁴ *Philosophie Abstracts* no. 1, 1943, editada por Dagobert D. Runes, revista filosófica trimestral (sólo publica notas biográficas sobre obras filosóficas de escritores procedentes de todas las naciones).

⁵ Ver Armando Cordero, *Filosofía en Santo Domingo*, p. 258.

y perfeccionamiento.⁶ Por otra parte, Ross escribió en 1956 *El mundo metafísico de Andrés Avelino*, en el que expresa su aceptación y simpatía por la *Filosofía categorial* de Avelino.

Entre los pensadores universitarios que aún continúan las posiciones filosóficas de Avelino se encuentran sus hijos Andrés Avelino (1932) y Francisco Antonio Avelino (1935), ambos activos profesores de la Universidad Autónoma de Santo Domingo. Y Armando Cordero, destacado pensador dominicano, contemporáneo de Avelino y profesor meritorio de la Universidad Nacional Pedro Henríquez Ureña. Éste escribió *Panorama de la filosofía en Santo Domingo* (dos tomos) en 1969 y *La filosofía en Santo Domingo* en 1974, entre otras obras.

En estos trabajos realiza una exposición descriptiva de los diferentes filósofos dominicanos. Expresa la simpatía por Andrés Avelino, lo valora como el ciudadano de la patria intelectual dominicana, brillante. Ha profundizado los arduos problemas filosóficos.⁷

Reflexiones filosóficas sobre el contexto en que se desarrolló el pensamiento de Andrés Avelino

Este trabajo ha sido estimulado por los siguientes factores: En primer lugar, la historia de la filosofía en América Latina constituye una investigación importante debido al poco desarrollo que esta área presenta.

En segundo lugar, la obra de Andrés Avelino desempeñó un papel importante en la vida cultural dominicana; no existe un análisis de su obra. Además, este estudio de la filosofía dominicana contribuye a dar a conocer su cultura.

En las investigaciones dedicadas a las valoraciones sobre el pensamiento filosófico latinoamericano, hay que destacar dos principales faltas: ante todo, consciente o no, se le atribuye exotismo, es decir, como variante «irreal» peculiar de las bases

⁶ *Ibidem*, p. 257. Ver Paulo Guadarrama, *Valoraciones sobre el pensamiento filosófico cubano y latinoamericano*, La Habana, Ed. Política, 1985, pp. 156-157.

⁷ Ver Armando Cordero, *Filosofía en Santo Domingo*, p. 259.

conceptuales de la vida espiritual de la humanidad. Además, en la presentación de concepciones filosóficas de la cultura latinoamericana predomina un sentido informativo y descriptivo.

En el primer caso, las investigaciones (esencialmente de autores conservadores) adolecen de insuficiencia o total ausencia de objetividad y equilibrio, a menudo forman valoraciones antihumanistas y reaccionarias. En el segundo caso (escritores marxistas), presuponen una asimilación incompleta, ya que realizan por lo general análisis desde el punto de vista ideológico. Necesitamos hacer estudios tanto ideológicos como filosóficos (lógicos, gnoseológicos y ontológicos). De esta forma las argumentaciones de las concepciones filosóficas serán más científicas, menos politizadas y más filosóficas.

En este sentido nuestro trabajo se planteó como objetivo fundamental un análisis sistemático, tanto filosófico e indirectamente ideológico de la concepción de Andrés Avelino, como parte del pensamiento latinoamericano y universal. Si en alguna medida estos análisis estimulan el interés del lector por ampliar sus conocimientos sobre la historia de la filosofía dominicana y latinoamericana en general, habrían cumplido los objetivos fundamentales que me propuse.

Aproximadamente a finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX, empezaron a manifestarse las ideas antipositivistas en América Latina, concepción filosófica que sirve de sustento espiritual e ideológico a ciertas posiciones de la burguesía latinoamericana. El antipositivismo en filosofía es una de las tantas variantes que existen en América Latina en busca de expresar una idea de lo latinoamericano como auténtico, como realidad propia e independiente de las antiguas metrópolis colonizadoras.

La corriente antipositivista latinoamericana en general se distingue por ciertas características fundamentales.

1. El pensamiento filosófico antipositivista en Latinoamérica no es homogéneo. Hay diferentes variantes al abordarlo, como son: la teoría del objeto, la doctrina de los valores y la teoría de la libertad. En unos prevalecen los principios estéticos; en otros, el eticismo. De una u otra forma predomina

- en general el análisis ontológico al abordar los problemas filosóficos.
2. Con el antipositivismo latinoamericano resurge el espiritualismo, elemento que ha desempeñado un rol importante en la tradición cultural filosófica latinoamericana. Este espiritualismo se sustenta sobre la base de los siguientes problemas: se abstrae hacia los problemas de la interioridad del individuo, pues cree que el desarrollo único de la ciencia es un proyecto irrealizable y que obstruye las aspiraciones morales y espirituales del hombre. Por otra parte, proclama la constitución de una «nueva Metafísica».
 3. Los positivistas predicaban la negación del pasado español considerándolo causa de todos los males. Los antipositivistas revaloran ese pasado. La comunidad de tradiciones históricas, lingüísticas y culturales, heredada de España, se convierte para esos pensadores en estribo para formular una posición «independiente» y «auténtica» en sus concepciones filosóficas.
 4. La filosofía antipositivista latinoamericana en su esencia es una filosofía académica. Al margen de su serie categorial, rehúye el análisis de los problemas más agudos de la sociedad y sirve de fundamento ideológico del sistema dominante.
 5. El antipositivismo en el plano político desempeña un papel reaccionario, pues justifica el poder dictatorial. Pero al mismo tiempo constituye un progreso en el plano filosófico; esta corriente llevó a la filosofía latinoamericana a un nivel sistemático de profundidad, al abordar los problemas.

La concepción filosófica de Andrés Avelino la caracterizamos de antipositivista, porque uno de los objetivos fundamentales de su *Filosofía categorial*, en oposición al positivismo, es constituir una «nueva metafísica» sobre la base de una teoría del ser puramente etologista, y una teoría del conocimiento en la que la intuición constituye el elemento principal.

En la filosofía categorial de Avelino desempeñan un importante rol las categorías escolásticas «jerarquía» y «analogía» del ser, ya que él concibe al ser como hecho de distintas regiones,

que llamaba realidad categorial, y significan las diferentes regiones ontológicas. Avelino establece la jerarquización del ser y las categoriales sobre la base del principio de analogía por medio de las paradojas. Para él no hay más que modos de creer que un ser exista, o sea como otro ser. Así se reduce a intuir una categorial falsa y considerarla como verdadera. A esto se llega, según su criterio, por dos caminos:

1. Cuando se intuyen contenidos de lo real sensible y lo sensible se impide ver con plena claridad al ser; la categorial que significa al ser, que le da sentido, es falsa.
2. Cuando el contenido, el ser, no es real sensible y la intuición no es perturbada por lo sensible, pero puede serlo por ideas anteriores falsas, tradiciones, etc., la categorial intuida es también falsa.

De ahí, que el ser, para Avelino, no se transforma en categorial, sino que se sustituye un ente por otro, ya que todo ente es semejante al otro y a la vez distinto, gracias al principio de analogía.

Mientras Avelino desarrolla la teoría del conocimiento sobre la base de la categorial intuición, el origen de esta concepción se hace difícil de esclarecer por el carácter ecléctico de la misma. Por una parte, la intuición, para él, es considerada como la capacidad cognoscitiva que expresa lo espiritual de un contenido. En este sentido, está presente la tradición escolástica.

Por otra parte, identifica la intuición con el conocimiento inferido (elemento de la lógica formal). Al mismo tiempo le atribuye carácter no sensible y plantea que no posee ningún vínculo con la experiencia. He ahí la influencia de la concepción de la «intuición eidética» de Husserl. Avelino, al igual que Husserl, va en busca de fundamentar su concepción filosófica en el dato inmediato.

¿Dónde conoció Avelino la concepción filosófica de Husserl?

Las obras de Husserl, como las de otros filósofos alemanes modernos, fueron introducidas en América Latina por los

intelectuales españoles José Gaos y Joaquín Xirau, entre otros que emigraron al caer la República española. Estos intelectuales tradujeron e hicieron posible su propagación en América Latina.

En su *Metafísica categorial*, Avelino no encuentra ninguna solución satisfactoria a los problemas filosóficos planteados. Por tal motivo piensa que, con la ayuda de la ética, la encontrará. De este modo establece una concepción jerarquizada de los valores, reduciendo todo problema filosófico a un plan moral, y deriva así a un eticismo, aspecto que caracteriza a algunos de los representantes del pensamiento antipositivista latinoamericano, e influye en la actual filosofía de la liberación de raigambre latinoamericana.

Es importante comprender a qué fenómenos responden, qué problemas plantean y cómo encaran las soluciones las concepciones de los pensadores latinoamericanos. Durante mucho tiempo hubo discusiones sobre el sentido propio de la filosofía latinoamericana. La principal característica, esencial, de la filosofía dada como latinoamericana consiste en su ligazón con la realidad continental, con los problemas clave del continente, con el modo de su interpretación. La originalidad de la corriente filosófica no reside sólo en el objeto de investigación, el tema de América, sino en su enfoque, en el examen desde el punto de vista de las tareas de liberación nacional y social. Por eso hoy se llama a sí misma filosofía de la liberación.

Avelino y su medio

El pensamiento filosófico de Avelino está inmerso en una sociedad dominada por el cristianismo católico, y al servicio de un régimen que buscó su legitimación a través de la ideología religiosa. Andrés Avelino edificó su pensamiento filosófico a un nivel de abstracción superior al de la simple propaganda.

Es decir, en ningún momento es posible establecer una relación lineal entre su filosofía y la dictadura, como podría verse en una obra de propaganda. El nexo hay que describirlo en el complejo sistema de categorías, juicios o pensamientos elaborados por él.

Cada época asume su presente mediante una revalorización de su pasado, seleccionando y reformulando parte de la cultura anterior, y dejando a un lado u olvidando una buena parte de la misma.

Esta selección y discriminación es, por un lado y en gran medida, la justificación del orden social existente por medio de la explicación ideológica de su génesis.

El discurso filosófico tiene su base en un medio material y espiritual, es decir, en lo real existente, anterior, en su concreción, a la elaboración de dicho discurso. El sujeto productor de ideas forma parte de un medio social, está condicionado por éste e intenta expresarse a partir de la problemática que el medio le sugiere, trascendiéndola rara vez. Su producción filosófica, además de ser la obra de su época y de su clase, lleva impreso su sello personal.

En el caso de Avelino sus obras deben verse en el contexto general de su época. Los años de la posguerra transcurrieron bajo la influencia de las ideas conservadoras (anticomunistas) que alimentaron la guerra fría, el temor, el miedo, es decir, creaban estados de ánimo propios para el auge del espiritualismo.

Sus relaciones personales con otros filósofos también influyeron en él. Otros países latinoamericanos conocieron las ideas conservadoras, y la filosofía antipositivista adquirió una amplia difusión. En Argentina, la figura principal fue Francisco Romero, cuyas obras más representativas fueron escritas en los años 40 y 50 del siglo pasado. Existió un vínculo entre ambos a través del intercambio de cartas y trabajos.

Al abordar la figura de Avelino, debemos partir del sistema de categorías utilizadas por él, su corriente filosófica e influencia que recibió. Así como relacionar su obra y contenido a la sociedad y época donde vivió, no como simple testigo pasivo.

El joven Avelino, desde 1920 y mientras realizaba estudios universitarios, perteneció a grupos dedicados a la actividad literaria, especialmente a la poesía. A partir de este año, publicó numerosos poemas que, especialmente en literatura, lo ubican

en la corriente modernista y bajo cierta influencia del romanticismo.⁸

Importante en sí no es su inicial incursión en la poesía, sino el contenido ideológico de su actividad literaria. En este aspecto se observa el empeño –muy generalizado en la intelectualidad de vanguardia de América Latina– por destacar los rasgos propios de esta cultura.

Esa actitud refleja un sentimiento nacionalista en tanto exalta lo local y critica lo extranjero, ajeno a la cultura nacional. Sin embargo, es necesario aclarar que estas ideas nacionalistas son una propuesta para elaborar una respuesta latinoamericana (dominicana, en nuestro caso particular) a la cultura extranjera, y no un simple rechazo a lo extranjero; si era un rechazo, implicaba respuesta.⁹

Estas ideas de juventud intentó llevarlas a cabo en el transcurso de su vida, cuando se propuso elaborar una «filosofía propia», una filosofía de Avelino. En su caso, los intentos de elaboración de esa «filosofía propia», no europea, estuvieron condicionados por la realidad dominicana y la internacional.

Es importante destacar este primer momento en Avelino,¹⁰ porque a partir de 1930, después de sus estudios universitarios y

⁸ Ver Rodolfo Coiscon Weber, «Avelino, el teórico del postumismo», periódico *El Nuevo Diario*, Santo Domingo, 7 de julio de 1984. El modernismo es una corriente literaria latinoamericana de los primeros años del pasado siglo, que se propuso –y lo logró– revolucionar el estilo rígido y escolástico en la literatura hispánica. El modernismo inició el estilo libre, contrario a la tradicional métrica hispánica. Como fundador del modernismo se cita al poeta nicaragüense Rubén Darío.

⁹ Es su *Manifiesto postumista* escribió: «Cuatrocientos y más años han sido suficientes para un período de gestación en esta nueva media parte del mundo. Juventud, divino tesoro, tenéis la palabra; ahí está el porvenir. La América debe superar a la Europa [...] Porque no debemos seguir siendo súbditos de una aristocracia intelectual que no nos pertenece. La verdadera aristocracia la lleva el pensador en el cerebro. Debemos tan sólo ser aristócratas de nuestra democracia». Ver Rodolfo Coiscou, *Avelino, el teórico...*

¹⁰ Esta posición del joven Avelino es típica de los sectores nacionalistas dominicanos y latinoamericanos de la época. Su nacionalismo de juventud en la sociedad dominicana de entonces no es una excepción. El país estaba ocupado por tropas norteamericanas; en el aspecto cultural predominaban formas tradicionales de la cultura europea, etc. Sin embargo, este

con el desarrollo de su pensamiento filosófico, se dio en él una mutación evidente al «refugiarse» en la filosofía antipositivista. Tal mutación es propia de la generación de Avelino como ya se apuntó.¹¹

Como profesor universitario, se traza la tarea de elaborar las concepciones que integran su «filosofía propia», es decir, la denomina «filosofía categorial», que dio a conocer en su primera y fundamental obra, *Metafísica categorial*, publicada en 1940. En ella expone su concepción sobre la teoría del ser, la intuición y los valores, que reúnen los problemas filosóficos principales que examina.

La *Metafísica categorial*, según Avelino, es lo que caracteriza a la filosofía como ciencia rigurosa. Más que un simple sistema, es un cuerpo de categorías lógico-formales que va más allá de la realidad misma de las cosas.

Metafísica categorial es el intento, a partir de la aceptación por la idea de la trascendencia de Dios y del hombre mismo, de hacer inteligible, de una forma u otra, el mundo de los hombres y su inserción en un sistema más universal que escapa a las posibilidades humanas de comprensión inmediata.

Cuando la filosofía, según Avelino, llegue a constituirse en *Metafísica categorial* podrá resolver los problemas de los «valo-

nacionalismo era progresista en tanto propugnaba una identidad cultural nacional cuando la república subyacía bajo el colonialismo norteamericano.

En el caso del joven Avelino, como en el de muchos otros jóvenes intelectuales de su generación, se dio un salto histórico hacia atrás a partir de los años 1930. La mayoría de los jóvenes intelectuales nacionalistas de los años 1915-1923 –con la excepción del poeta Fabio Fiallo y algunos otros– formaron parte muy destacada del aparato gubernamental de la dictadura de Rafael L. Trujillo. «Se construirá así una profunda relación entre la formación del Estado moderno y los intelectuales, relación que operará como una cadena que va desde el intelectual productor de conocimiento e ideología, tales como Peña Batlle, Joaquín Balaguer y otros, hasta el intelectual difusor del cual el maestro de aldea es el pequeño paradigma». José Oviedo, «El papel del intelectual frente al poder de Trujillo», periódico *Última Hora*, 29 de mayo de 1987, p. 16.

¹¹ En esta etapa adulta, Avelino asume posiciones conservadoras encuadradas dentro de la filosofía antipositivista. Al mismo tiempo, con su filosofía, intentará legitimar el régimen político existente.

res espirituales» de la personalidad humana. Por la difusión del positivismo ha desaparecido esa posibilidad, según el pensador dominicano.¹²

Tal como la concibe Avelino, la metafísica categorial es un tipo de espiritualismo que descansa en la intuición (no sensible) como fundamento de su concepción religiosa. Entiende que una metafísica de este orden constituye el único modelo de ciencia capaz de enfrentar al positivismo, que busca reducir el saber a la ciencia positiva y silenciar el orden metafísico.¹³ «El mundo humano, no podía salvarse sino mediante una metafísica real, una metafísica espiritual y religiosa que investiga los principios de todo lo existente, obligatorios para todas las ciencias, rebasando los límites de la experiencia».¹⁴

Respecto al positivismo, Avelino le critica lo que llama parcialización a partir del uso de criterios inductivos, absolutos y limitados al campo único de la experiencia, tomando como modelo las ciencias naturales. Todo lo que queda fuera de la sensibilidad externa es juzgado por Avelino como indigno del objeto de la ciencia. «La existencia de la idealidad, ese horizonte trascendente al mundo natural, es real, y allí también pueden

¹² Ver Andrés Avelino, *Metafísica categorial*, Ciudad Trujillo, República Dominicana, Ed. Montalvo, 1940. pp. 33-40.

¹³ Debe entenderse que el término metafísica, rechazado por los positivistas, está a mucha distancia de lo que en realidad entraña esta concepción del mundo. Los positivistas y otros filósofos modernos, así como contemporáneos, conciben la metafísica como «ciencia primera» que da respuesta a los más difíciles problemas de investigación filosófica, pues su objeto es lo inteligible. Ferrater Mora, un su diccionario, define la categoría metafísica «como el saber teórico posible, efectivo de lo que es en sí a diferencia de lo que es en otro». J. Ferrater Mora, *Diccionario de la Filosofía*, México, D. F., Editorial Atlante S. A., 1984, p. 463. De manera muy distinta entiende el materialismo dialéctico el concepto metafísica. No lo entiende en cuanto una pretendida ciencia, sino en oposición a una concepción y a un método de interpretación, es decir, en oposición a la dialéctica. La metafísica en cuanto método no es capaz de comprender la concatenación universal de los fenómenos, objeto y proceso del mundo real ni sus determinaciones y niveles; pues «para el metafísico los objetos y sus imágenes en el pensamiento, los conceptos, son objetos de la investigación aislados, fijos, inmóviles, enfocados unos tras otros como algo dado y perenne» (Federico Engels, *Anti-Duhring*, p. 31).

¹⁴ Andrés Avelino, *Metafísica categorial*. p. 4.

penetrar la razón y la inteligencia». ¹⁵ Su concepción filosófica se desarrolla independiente de la experiencia, pero sobre la base de la intuición y el apriorismo.

¿Por qué propone Avelino una metafísica categorial?

En primer lugar –como he expuesto–, el enfrentamiento del positivismo (y de la corriente política que lo expresa) tenía que hacerse desde posiciones que sirvieran a los intereses clasistas que Avelino representaba. En este caso, debía ser una filosofía que, a la vez de ser opuesta al positivismo, coincidiera con los intereses o aspiraciones del régimen de la época. Hemos visto la necesidad del Estado de sostener relación armoniosa con la Iglesia y reforzar la ideología sobre la base de la fe. De esta forma se legitimó la dictadura de Trujillo.

En segundo plano, es esta filosofía místico-religiosa (antipositivista) lo que más se va a adecuar a la exigencia social de la época. En Avelino no podía aparecer otra filosofía más útil, como se expone en el presente trabajo. Asumir otra corriente filosófica, no útil a la legitimación de la dictadura, lo habría puesto al margen del gobierno; no le hubiese permitido ser, dicho con palabras de Antonio Gramsci, un «intelectual orgánico», es decir, al servicio de la legitimación del régimen político existente en República Dominicana.

Sin embargo, este filósofo, por el mismo espíritu de su filosofía, es partidario de la escolástica, fundamentalmente del realismo medieval y la fenomenología de E. Husserl. ¿Por qué?: primero, para Avelino, el mundo vivencial concreto del hombre le hace incapaz de lograr lo absoluto, ¹⁶ y por esta razón tiene que recurrir necesariamente a Dios. Sólo por esta vía, dice él, la filosofía podrá dar explicación la «personalidad espiritual» del hombre. Avelino trata de encontrar en la religiosidad una salida a la crisis espiritual del hombre (del humanismo) en República Dominicana, apoyándose para ello en el arraigo que tiene el catolicismo en el país.

¹⁵ Andrés Avelino, *Prolegómenos a la única metafísica posible*, Ciudad Trujillo, República Dominicana, Ed. Montalvo, 1941, pp. 19-31.

¹⁶ *Ibidem*, p. 24.

Segundo, Avelino encuentra en la fenomenología de Husserl problemas afines, como las críticas al pensamiento positivista, la búsqueda de un método objetivo, el establecimiento de una ciencia estricta. Además no podemos olvidar que Husserl tomó del pensamiento escolástico el concepto de «intencionalidad»,¹⁷ elemento fundamental de su concepción. Avelino reinterpreta estas ideas, y toma los elementos metodológicos que le sirvieron de fundamento en su concepción filosófica.

Avelino se apoya en esas dos corrientes de pensamiento en su búsqueda de una nueva concepción filosófica. A tenor de eso señala: «Si América ha de dar una cultura original, ha de crearla sobre la cultura europea, no desprendida de ella, desconociéndola, sino penetrando vigorosamente en ella para desentrañar sus excelencias y superarlas y para encontrar sus yerros y rechazarlos».¹⁸

Este afán o deseo de autenticidad de la filosofía latinoamericana está presente en toda la generación antipositivista.¹⁹

El pensamiento filosófico de Avelino lo caracterizamos como una concepción filosófica ecléctica, por tres razones:

1. La teoría del ser, Avelino la desarrolla a partir de las categorías «jerarquía» y «analogía» del ser, elementos centrales de la filosofía católica.
2. En la teoría del conocimiento están presentes los elementos teóricos y metodológicos de la fenomenología de Husserl

¹⁷ La teoría de la intencionalidad de Husserl se desarrolla con ideas escolásticas de la estructura de la conciencia. Frank Bretano, filósofo austriaco, a fines del siglo pasado, había tomado la noción de intelectualidad (inexistencia intencional la llamaba él) para aplicarla a la psicología. Husserl estuvo influido en este punto por Bretano. Ver en Michael Thomas, «Edmundo Husserl, Zur Genesis einer Spätburgerlichen philosophie», in *Zur kritik der burgerlichen Ideologie 109 Herausgegeben von Manfred Buhr Akademie Verlag Berlin*, 1987, S. 21, 204-205.

¹⁸ Andrés Avelino, *Metafísica categorial*, p. 30.

¹⁹ Este tema referido a la autenticidad de la filosofía latinoamericana, se convierte en uno de los ejes centrales y obligatorios de diferentes discusiones y motivos no sólo en múltiples obras al respecto, sino hasta eventos internacionales como el celebrado en la Habana en 1953, cuya temática central lo incluía.

(intuición no sensible, evidencia, descripción fenomenológica, etc.) pero sin dejar a un lado los elementos religiosos.

3. En la concepción ética se apoya fundamentalmente en las categorías «jerarquía» y «polaridad», pertenecientes a la filosofía religiosa (escolástica). Pero influyen, también en Avelino, la concepción ética de Max Scheler y el existencialismo, en cuanto a este último concibe la libertad.

El eclecticismo,²⁰ esto es, la asimilación y síntesis de varios sistemas y teorías filosóficas a la vez, aparece en Avelino como un vehículo por medio del cual la filosofía de América Latina puede transformarse en filosofía propia. A partir de un amplio análisis de los logros del pensamiento europeo, Avelino asimila los «motivos vivos» que despiertan la creación filosófica personal. Avelino declaró el derecho de la «metafísica categorial» a una independencia total de los sistemas filosóficos, «pues consideraba que el impulso de la investigación debe partir de los objetos y de los problemas fundamentalmente y no de la filosofía».²¹

Se hace evidente el empeño de pensadores latinoamericanos por delimitar el eclecticismo de otros fenómenos parecidos en la historia de la filosofía y determinarlo más en detalle. Las publicaciones marxistas-leninistas sobre el tema aceptan el término, pero tratan muy poco este problema y en forma no suficientemente prolífera para concebirlo en sus rasgos esenciales.²²

El eclecticismo en la filosofía latinoamericana pierde su sentido peyorativo, ya que es la unión de elementos y doctrinas sueltas de diferentes sistemas filosóficos en un sistema nuevo, sin excluir contradicciones lógicas y sin la tentativa de una síntesis creativa.²³ Además este eclecticismo, para los filósofos de esta área, se convierte en un método que busca los elementos de las diferentes corrientes filosóficas universales y las adapta a los problemas latinoamericanos, lo que tiene cierta lógica, ya que no se plantean los problemas supuestos unos a otros.

²⁰ F. Miró Quesada, *Despertar y el progreso del filosofar latinoamericano*, México, 1974, pp. 131-135.

²¹ Andrés Avelino, *Metafísica categorial*, p. 362.

²² Ver A. Dessau, *Politisch, Ideologischen Stromungen der Gegenwart...*, p. 10.

²³ Ver. G. Klaus, *Philosophisches Werterbuch*, p. 304.

Los intereses filosóficos de Avelino

Nos preguntamos, ¿qué aportó Avelino en su concepción filosófica? Estimamos que el pensamiento filosófico de Andrés Avelino no es una copia de las escuelas filosóficas del oeste europeo, sino una interpretación de la filosofía universal adaptada a las condiciones de la época en que se desenvuelve. Como expresa Leopoldo Zea: «Una filosofía original, no porque cree, una u otra vez, nuevos y extraños sistemas, nuevas y exóticas soluciones, sino porque trata de dar respuesta a los problemas que una determinada realidad, y en un determinado tiempo ha originado».²⁴

El objetivo central de la concepción filosófica de Andrés Avelino es que la filosofía pueda explicar los «valores espirituales» de la «personalidad humana». Eso se puede lograr, según él, sólo cuando la filosofía se llegue a transformar en metafísica categorial, que es el único modelo de ciencia.

En este sentido presupone un conjunto de bienes en los que se realizan los valores eternos, donde Dios es el valor absoluto con el que guarda relación.²⁵ Es muy sintomático que bajo la dictadura trujillista en República Dominicana, Avelino utilizara la «teoría de los valores» para justificar de forma indirecta ese régimen.

Significado e importancia de las obras de Avelino

La obra de Avelino debe verse en un contexto amplio en el país. En la sociedad dominicana existió un grupo numeroso de intelectuales al servicio de la dictadura de Trujillo. Ese grupo se desempeñó en todos los campos de la ciencias sociales: la filosofía (Avelino, Armando Cordero, entre otros); en la historia y la sociología (Arturo Peña Batlle y Joaquín Balaguer fueron los

²⁴ Leopoldo Zea, *La filosofía americana como una filosofía sin más*, México. D.F., Ed. Siglo XXI, 1985, p. 34.

Leopoldo Zea, destacado filósofo mexicano, profesor de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), dirigente del Centro de Coordinación y Promoción de Investigaciones Latinoamericanas, adjunto a la UNAM.

²⁵ Ver Andrés Avelino, *Filosofía moral*, p. 42.

principales), y en la crítica literaria e historia de la literatura y la poesía (Balaguer, Incháustegui Cabral, etc.). Al mismo tiempo hubo una producción literaria clandestina muy numerosa que no se conoció sino después de 1962, es decir, después de muerto el tirano. En el exilio muchos poetas, novelistas, narradores y ensayistas adquirieron fama internacional, entre ellos, Juan Bosch, ex presidente de la República, Pedro Henríquez Ureña, Manuel del Cabral, Pedro Mir, Camila Henríquez Ureña y Fabio Fiallo.

La intelectualidad vinculada a la dictadura ocupó cargos en el gobierno o dirigió la enseñanza pública, incluida la universitaria. Hubo a una producción intelectual adocenada y mítica; en el campo de las ciencias sociales se enseñaba a los estudiantes universitarios una concepción del mundo acorde con las ideas filosóficas de Avelino y Cordero, quienes eran profesores universitarios. Por ello se creó un fuerte grupo de docentes que giraba en torno a su pensamiento.

Es necesario precisar que este pensamiento mítico-filosófico predomina desde los años de la década del 30 del siglo pasado hasta mediados de los años 60, período en que hubo intensas luchas sociales y políticas contra la enseñanza escolástica en la Universidad de Santo Domingo. Los movimientos estudiantiles y de profesores progresistas culminaron en 1966 cuando se produjo la democratización de la enseñanza universitaria (se introdujo el libre acceso a la universidad, la libertad de cátedra para los docentes y se ratificó la autonomía universitaria). Era la época posterior a la insurrección popular de 1965, y el país todavía estaba ocupado por el ejército norteamericano (la ocupación norteamericana duró desde el 28 de mayo de 1965 a 1968).

La reforma universitaria provocó el abandono de la Universidad de Santo Domingo por el sector más conservador de los profesores. El desarrollo del capitalismo y el creciente proceso de industrialización registrado desde 1966 impulsaron la fundación de nuevas universidades, aumentó el número de estudiantes en la educación superior, abrieron la enseñanza a todas las influencias exteriores, provocando el flujo de estudiantes dominicanos al exterior y el regreso de muchos intelectuales antes exiliados.

Al valorar el pensamiento filosófico de Andrés Avelino es preciso tener en cuenta:

Primero, que independiente del contenido de su filosofía, su actividad teórica y práctica (como profesor y uno de los organizadores de la vida cultural científica dominicana) contribuyó a sistematizar el trabajo filosófico en el país.

Segundo, a partir de Avelino el pensamiento filosófico dominicano dejó de ser un fenómeno aislado, esporádico en la vida cultural del país.

Tercero, como entre otros pensadores latinoamericanos, Avelino asimiló las teorías especulativas en un momento en que éstas habían evidenciado sus limitaciones en Europa. Sin embargo, tales teorías se ajustaban a las necesidades socio-políticas en las que él y otros pensadores se desarrollaron. En este sentido ellos son un producto de la sociedad donde vivieron. Como ha señalado Marx en el «Prólogo» a *la Crítica de la Economía Política*, a los hombres debemos juzgarlos por las sociedades en que vivieron.²⁶

Cuarto, la teorización metafísica de Avelino resultó incapaz de proponer soluciones positivas a los problemas sociales en la época de la dictadura de Trujillo. El método filosófico aplicado por Avelino no le permitió comprender la interacción de lo ideal y lo material en la actividad del hombre, la dialéctica del proceso social y natural del hombre.

²⁶ C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, tomos I y II, Moscú, p. 336.

La mujer y la cultura¹

Camila Henríquez Ureña

Hace pocos días sostenía yo conversación con un ilustre educador cubano. La nuestra, como casi toda conversación en esta época, tocó en un momento dado los problemas de la mujer, y mi distinguido interlocutor expresó una idea que al llegar a mi mente sirvió de punto de partida a una serie de reflexiones que hoy traigo ante vosotros, en un intento de síntesis:

Antes de que la mujer cubana [dijo] pisara con frecuencia habitual las aulas universitarias, subiera a las cátedras y desempeñara los más altos ministerios en todos los órdenes profesionales, Cuba produjo varias extraordinarias capacidades femeninas, como –por no citar más que dos– Gertrudis Gómez de Avellaneda en el campo de las letras y María Luisa Dolz en el campo del magisterio. Realizaron esas mujeres, por sí solas, obra sólida, de valor permanente. Hoy, las mujeres cubanas en general, sin diferencia de clases sociales, estudian, se preparan para el oficio o la carrera, forman asociaciones culturales, intervienen en los problemas políticos, tratan de influir en todos los órdenes de la cultura. Pero ¿dónde están, entre ellas, las personalidades extraordinarias? ¿Cuál está realizando la concienzuda, la fuerte labor literaria que pueda alcanzar un alto renombre, extensivo a todos los países de habla castellana, como la Avellaneda? ¿Cuál se entrega a la obra educacional con la consagración creadora,

¹ Leído en la Sociedad Lyceum, en el acto de propaganda por el Congreso Nacional Femenino, el 9 de marzo de 1939. (N. del E.) Publicado en el libro *Feminismo y otros temas sobre la mujer en la sociedad*, Santo Domingo, Editora Taller, C. por A., 1985, pp. 61-71.

con la devoción exaltada de María Luisa Dolz? La obra cultural de nuestras mujeres se ha atomizado al extenderse, ha descendido en nivel. Es preciso que algunas de ustedes, mujeres jóvenes o en plena madurez, se consagren a una labor de verdadera trascendencia en un campo determinado, se esfuercen por alcanzar la excelencia individual en una actividad señalada. A la labor de animación e impulso general hay que sobreponer una labor de especialización cultural. Necesitamos un Lyceum de especialistas.

Esta opinión, cargada de graves reparos, fue como un doble centro en torno al cual giró en espiral mi pensamiento. Doble, a causa de su aspecto positivo y de su aspecto negativo. ¿Por qué –me pregunté en primer término– la cultura femenina en Cuba da a este hombre sabio la impresión de haberse hecho cuantitativa en lugar de cualitativa, al evolucionar del siglo XIX acá? ¿Seremos capaces, las mujeres, de alcanzar un nivel medio de cultura, pero incapaces de llevar a ésta una contribución nueva: invención, descubrimiento, creación artística de valor imperecedero, labor sólida de investigación erudita, fecunda gesta de magisterio ejemplar? ¿Tantos afanes nos conducirán apenas a reforzar pobremente, con fútiles imitaciones, el trabajo que los hombres pueden realizar por sí solos con suficiente perfección? ¿Los prejuicios contra la capacidad intelectual femenina se comprobará que descansan sobre una sólida base? Salvo alguna rarísima excepción, de rasgos mentales vigorosamente masculinos («¡Es mucho hombre esta mujer!»), la mitad femenina del mundo, ¿no tiene ningún elemento esencial que aportar a la cultura universal? Aun en ese caso, ¿por qué esos tipos de excepción desaparecen –según mi interlocutor– (al menos en nuestro país) para ceder el puesto a una masa femenina más o menos culta y activa, pero en la que no se destacan ejemplos de suprema capacidad intelectual? ¿Será que hoy se producen con mayor frecuencia tipos femeninos superiores, y constituyen por lo tanto excepciones menos raras, como sucede entre los varones?

Estas y otras muchas interrogaciones empezaron a girar en mi mente, e impulsándome a buscarles respuesta, me indujeron a entrar en terreno oscuro y resbaladizo, donde apenas se traza

camino que no se borre enseguida, como en la superficie del mar, en ese campo de constante controversia entre la mujer y el hombre, que no han logrado aún (¿lo conseguirán algún día?) establecer sobre bases de comprensión sus relaciones espirituales.

Si estamos de acuerdo en que cultura es el esfuerzo consciente mediante el cual la naturaleza moral e intelectual del ser humano se refina e ilustra con un propósito de mejoramiento colectivo, no es posible decir que existiera antes de fines del siglo XIX una cultura femenina. Lo que se cultivaba en la mujer por medio de las artes de adorno y de las faenas caseras, y, sobre todo, por el cuidadoso desarrollo en ella del espíritu de sumisión, era un ser cuya existencia se concebía sólo en función correlativa cuyo término era el varón o era el hijo. No importa cuál fuese la situación de la mujer —obreroa obligada a ganarse el pan, dama (exquisita flor parasitaria), honesta ama de casa burguesa, monja, criatura caída en el deshonor y por ello privada del derecho a la luz del sol de acuerdo con leyes injustas y costumbres absurdas—, ella no podía desarrollar su propia personalidad. Era hija, esposa, madre, hermana, esposa del Señor recluida en un convento que representaba a veces, relativamente, una liberación; pero no podía ser ella misma, una individualidad humana. Su condición era análoga a la del esclavo, que existe sólo en función de un amo. Se la esclavizaba en nombre de su misión biológica. Quien estaba en la obligación de dar anualmente al mundo un nuevo ser y, al mismo tiempo, de realizar una complicada labor casera, no tenía posibilidades para mucho más. Era preciso que se dejara alimentar y cobijar como útil bestia doméstica. Y las que, a través del mundo, el demonio y la carne, se liberaban de esas cargas, tenían la de servir de instrumento de placer venal, pues no poseían ni preparación para otra actividad ni campo en que desenvolverse. Por eso el convento era una liberación relativa. Valga el recuerdo de sor Juana Inés: al menos llevar a la celda sus libros, su ciencia y su poesía, por un tiempo, antes de que, aun allí, la organización social la persiguiera hasta arrancarle la vida.

Como esa situación, modificándose muy lentamente, se prolongó hasta los albores de nuestro siglo, era de esperar que hasta ese momento sólo mujeres de capacidad intelectual extraordinaria y de carácter sumamente vigoroso pudieran destacarse. En tiempos de mis abuelas, en el seno de la sociedad hispanoamericana a que pertenecieron, todavía se enseñaba a las señoritas a leer, pero no a escribir, para que no produjeran cartas peligrosas (a menos que no se las escribiera el señor cura, como en Campoamor). En tiempos de mi madre, cuando ésta fundó la primera escuela secundaria para mujeres en su país, en colaboración con el sabio maestro Eugenio María de Hostos, fue duramente censurada por querer «sacar a la mujer del seno protector del hogar [...]» y de la ignorancia que le era impuesta como una virtud inherente a su sexo.

Gertrudis Gómez de Avellaneda fue una gran rebelde, emancipada de muchos prejuicios, una de las primeras *feministas* del mundo en el orden del tiempo. María Luisa Dolz, que llegó más tarde y encontró la ruta más abierta, consagró la vida a su obra, suprimiendo de la suya ciertos aspectos de la existencia femenina para hacer total esa consagración. Otras mujeres, en Cuba y en el resto de la América española, podríamos citar como representantes de un gigantesco esfuerzo individual hacia la cultura; pero seguiría siendo imposible hablar de *cultura femenina* porque se pudieran citar una o dos docenas de nombres de excepción, por regla general, nombres de damas de posición económica desahogada.

El verdadero movimiento cultural femenino empieza cuando las excepciones dejan de parecerlo. En los últimos cincuenta años, la cultura femenina ha realizado un enorme progreso, que corre parejas con el de la liberación económica, la de ciertos trabajos domésticos, y de las cargas excesivas adscritas a la misión biológica de la mujer. El progreso científico ha hecho que las labores domésticas se reduzcan notablemente, aun en las clases pobres; de ese modo, la mujer ha podido salir a la vida pública a realizar trabajos que el hombre desempeñaba antes exclusivamente. Esos trabajos, retribuidos, le han dado, le están dando, progresivamente, la independencia económica. El mis-

mo proceso económico la obliga a reducir en número la familia que es preciso mantener, y el avance científico que le permite lograr ese equilibrio le da la seguridad, que antes no tenía, de que la mayoría de sus hijos vivirá. A medida que va consiguiendo la liberación económica, la mujer va adquiriendo la libertad moral e intelectual que consiste esencialmente en la posibilidad de realizar su personalidad, su ser individual, con existencia posible independientemente del varón y del hijo. El ser humano femenino empieza a existir ahora.

Al llegar aquí, el problema se me escinde en dos partes. La primera no se refiere al grado de capacidad intelectual que pueda tener la mujer, ni a si traerá o no una contribución original a la cultura mundial. Se refiere al hecho en sí de que la mujer llega a la cultura: ese es el hecho esencial. La mujer es, como el esclavo que llegó a hombre libre, como el plebeyo que obtuvo la igualdad social y política, un ser que ha reclamado y está obteniendo sus derechos naturales. La mujer llega a la cultura cuando empieza a ser un hombre (no digo varón); cuando puede repetir las palabras de Terencio: «Hombre soy, y nada humano puede ser ajeno a mí». La llegada de la mujer, de la mitad de la humanidad, a la libertad y a la cultura es una de las mayores revoluciones de nuestra época de revoluciones. Y es un hecho histórico indiscutible e indestructible.

Las mujeres de excepción de los pasados siglos representaron, aisladamente, un progreso en sentido vertical. Fueron precursoras; a veces, sembraron ejemplo fructífero. Pero un movimiento cultural importante es siempre de conjunto, y necesita propagarse en sentido horizontal. La mujer necesita desarrollar su carácter, en el aspecto colectivo, para llevar a término una lucha que está ahora en sus comienzos. Necesita hacer labor de propagación de la cultura que ha podido alcanzar para seguir progresando. Y siempre que la cultura tiene que extenderse, da la impresión de bajar de nivel. Se trata de una ilusión óptica. Igual impresión se tuvo cuando empezó a aplicarse a la educación la teoría democrática. Porque aprendían los más y el mayor número siempre es mediocre, hubo quien tuvo la impresión de que el nivel cultural del mundo descendía. Impresión falsa.

¿Quién podría comparar al hombre bestia que tiraba del carro del faraón, bajo el látigo, capaz de sufrir sólo físicamente, con el obrero europeo hoy, que reclama derechos a ciencia y conciencia? ¿Quién podría comparar a la mujer medieval, golpeada, encerrada, y con frecuencia asesinada por su padre o por su dueño, vendida al burdel o entregada como oblata al convento sin que ni ella ni otro osaran levantar una protesta que, por otra parte, nadie hubiera escuchado, con la joven de hoy que conoce y discute los problemas de su vida, les hace frente para resolverlos y se da cuenta de todo el camino que le queda por recorrer? Pero aquello no ha impedido que el siglo nuestro produjera a Einstein, a Picasso, a Claudel. Esto no impide que entre las mujeres de hoy existan una Virginia Woolf, una Irene Joliet-Curie, una Gabriela Mistral.

Hoy es esencial seguir propagando la cultura femenina, y la mujer cubana, que en esa obra marcha a la vanguardia de las mujeres hispanoamericanas, tiene en ello una misión grave que cumplir. La mujer tiene todavía grandes luchas que librar para lograr la paridad con el hombre ante la ley y ante la vida. Es preciso llegar, como lo ha expresado enérgicamente una escritora cubana, «a una equilibrada concepción del sentido de la responsabilidad social que eleve los valores esenciales de la feminidad a categoría superior». Quizás las mujeres cubanas por dedicarse con tanto entusiasmo a esa labor de propagación no tengan ahora tiempo para la de concentración en el aislamiento que implica la creación de una gran obra personal en el arte o en la ciencia; pero están realizando una obra colectiva de inmensa trascendencia, en la que se suman sus esfuerzos a los de todas las mujeres americanas, como los esfuerzos de arquitectos, escultores y pintores sin nombre ni número conocido se sumaban en la magnífica realización de la catedral gótica, expresión viva de una época del espíritu humano. Esa labor de la mujer cubana será perdurable y su radio de influencia sobrepasará los límites del país. Si más de una capacidad personal superior palidece o queda escondida en el esfuerzo de conjunto, no lo lamentemos demasiado, porque nos ha tocado establecer los cimientos de un edificio indestructible.

En su carácter de grupo humano recién admitido a la libertad, la mujer tiene aún necesidad imperiosa de reclamar derechos imprescindibles de romper definitivamente trabas absurdas que mantiene la costumbre; de llevar a las compañeras de campos y aldeas los beneficios de la ciencia moderna; de hacer comprender a todas y cada una de las mujeres lo que significa su dignidad como seres humanos; de capacitarlas, dentro de sus posibilidades, para la apreciación de la belleza. Pero tiene la mujer otras razones urgentes para trabajar por la cultura. No se trata ya de terminar con la situación de esclavitud que le es particular, sino de hacer frente a los problemas generales que se presentan hoy al hombre. Vivimos una crisis, en la que fuerzas agresivas amenazan con destruir los valores sustanciales de la cultura, con el afán de detener la evolución natural de la sociedad. En un momento de crisis no es fácil determinar la ruta de la verdad; pero a la mujer corresponde aceptar en esta lucha su responsabilidad. A quien siempre ha correspondido la misión de proteger y guardar, le tocará llevar a cabo un gran esfuerzo por la defensa de los valores culturales.

Y el problema se me presenta, al decir esto, en su segundo aspecto. Aceptado ya el hecho incontestable del acceso de la mujer a la cultura, es lícito preguntarnos: ¿cuál será el aporte específicamente femenino que la cultura ha de recibir? Es demasiado pronto para que la mujer pueda determinar la esencia de su misión espiritual; pero en nuestra época que, como dice Jung, «padece de insuficiencia de nutrición psicológica», creemos cierto que la mujer tiene ante sí una formidable tarea cultural, que tal vez signifique, espiritualmente, el comienzo de una nueva época. La mujer busca una conciencia más alta, un sentido y designación de su fin, una clara determinación de la relación anímica entre los sexos. No sólo ha de hacer entrar en la cultura el sentido maternal de la existencia, que es ya su contribución visible. Ahora que ha abandonado la actitud de animosidad contra el varón (y de imitación de éste, a la vez), que pasajera y adoptó en los inicios de la lucha, podrá llevar a sus realizaciones y a sus creaciones el sello de su espiritualidad, no menos fuerte que la masculina, sino de intensidad revestida de serenidad y profun-

damente vinculada a la vida. La mujer es mucho más psicológica que el varón. Su psicología es más inmediata y más rica. Se mueve fácilmente, con clara visión, en el mundo de la intuición, donde el varón se extravía. Tiene un sentido vital de las relaciones anímicas, de donde está surgiendo un nuevo mundo psicológico, y puede crearse mañana, por un último conocimiento de las leyes del espíritu, la base de una nueva moral.

Será cuando hayan resuelto una gran parte de tan complejos problemas –seguía yo pensando– cuando se conviertan las mujeres en grandes especialistas; será entonces cuando, espontáneamente, lleguen con mayor frecuencia al genio creador. No antes. En el seno de la esclavitud no se produjeron hombres de genio, salvo un fenómeno aislado como Epicteto, y aun ese varón excepcional sólo consiguió dar a la luz una filosofía de prisionero valeroso, que predica la conformidad con lo inevitable.

La inferioridad mental de la mujer ha sido principalmente falta de libertad. Y la libertad no se conquista de pronto; es obra prolongada, conquista cotidiana. Y pasarán siglos antes de que el goce de la libertad moral y del trabajo gustoso y el desarrollo del hábito de la labor mental seria, creen el clima dentro del cual pueda producirse, en la mitad femenina del mundo, un genio universal: Shakespeare, Goethe o Dante, Leonardo, Beethoven o Martí.

Pero ese día no llegará nunca sin esta preparación penosa, sin este afán nuestro, sin nuestra incommovible decisión de que llegue. Y creo que en esta lucha, en que hoy parecen dispersarse nuestras fuerzas, estamos haciendo verdadera obra de concentración, de creación, que dará mañana cosecha cuya magnitud no puede medirse.

La acción colectiva es, hoy por hoy, la mayor necesidad que sienten los humanos. Las mujeres cubanas convocan ahora a un congreso específicamente femenino, conscientes de los muchos problemas que tiene que resolver la mujer, yo no diría únicamente como sexo, yo diría como clase social. Somos, hemos sido, una forma de proletariado. Ese congreso abogará –entre los numerosos asuntos que ha de abarcar– por el abaratamiento de los medios de enseñanza, por el planteo y resolución de los

problemas que confrontan en su trabajo la mujer profesional y la artista; y sobre todo, por la popularización de la cultura en Cuba.

Las mujeres conscientes saben que en el momento en que los hombres vuelven a ser con violencia inusitada los feroces guerreros, brazo de la destrucción, la misión más grave de las mujeres tiene que ser tratar de salvar la cultura para los hombres del futuro. Para ello, necesitan unirse.

Y lo necesitan también como grupo social, su no-existencia, su nulidad como seres humanos las había hecho hasta ahora un poco desconocerse y odiarse. La mujer era siempre para la otra mujer la rival en esencia o en potencia, puesto que ella sólo existía como correlativa del varón. Pero hoy cada mujer está llegando, a ser para las otras, con exclusión de su papel en las relaciones entre los sexos, una hermana en sufrimiento, en propósito, en deber; un miembro de la humanidad con análogos problemas vitales.

La mujer que adquiere conciencia de la responsabilidad colectiva, sabe que la unión es necesaria para lograr altos fines de interés humano. Por eso resulta particularmente doloroso que pueda haber aquí entre las cubanas —que tan conscientemente están contribuyendo a la liberación progresiva del espíritu y a la unificación de la voluntad de las mujeres— algunas que, aduciendo como razón sus creencias religiosas, se presten a mantenerse fuera de esta reunión en que el elemento femenino se organiza para luchar por causas justas. Esas mujeres no comprenden que no son los sentimientos religiosos los que las desunen de sus compañeras; porque la religiosidad tiene su morada inviolable en el recinto de la conciencia personal; sino que las apartan fuerzas de reacción que, al servicio de propósitos políticos, se empeñan en mantener aquel antiguo régimen, agonizante hoy, bajo el cual la mujer se hallaba en estado de paridad con el siervo cuando no con el esclavo.

Esas mujeres son ejemplo del elemento que se aferra a la servidumbre tradicional por ignorancia. Pero también padecen ignorancia de la esencia misma del movimiento de liberación femenina esas otras mujeres que, creyéndose nuevas y avanzadas,

se complacen en ser miserables remedadoras del vicio masculino, y al abusar del deporte, de la bebida, del tabaco y del sexo, creen que se han libertado de una esclavitud porque han caído en otra, o se juzgan profundas en experiencia porque han trasladado a otro campo la frivolidad. La primera prueba de capacidad cultural que puede dar una mujer es la seriedad en el trabajo y ante la vida. Y yo no doy a esa palabra, seriedad, ningún sentido anticuado.

Para instruir a esas que ignoran, necesitamos la difusión de la cultura; para difundirla, necesitamos que la escuela y la cátedra, y la tribuna, y las exposiciones, y la prensa y la radio, y el teatro y el cine, nos sirvan para fines más ennoblecedores que facilitar la aprobación de algunos exámenes o corromper definitivamente el gusto literario y artístico. Se impone una campaña de propagación cultural cuidadosamente organizada con un criterio de selección. Cuando decimos que es indispensable propagar la cultura, no debemos dejar que el verbo nos haga olvidar el complemento sustantivo. Es la cultura lo que tenemos que propagar. Y la cultura es cosa fuerte y profunda. Si lo olvidamos, corremos riesgo de agitarnos en vano, cuando no perjudicialmente.

El Congreso Femenino planteará para resolución estos y otros graves problemas de la mujer en relación con la cultura. No pretende agotarlos, pues son, por su esencia, inagotables; pero esperamos todas que las ponencias que se presenten arrojarán luz en el camino y nos permitirán avanzar con mayor seguridad. La mujer cubana que sabe cuál es su deber, acudirá a cumplirlo.

Feminismo¹

*Miguel A. Pimentel*²

La etapa trujillista: la toma de conciencia social del feminismo

En una ruptura epistemológica convencional, empezaré por el desglosamiento del tema a partir de la tiranía trujillista. Con la implantación del general Trujillo en los mecanismos del poder del Estado en los primeros diez años de su hegemonía, la que se iba estableciendo basada en la violencia brutal y, a la vez, en la organización racional de la sociedad civil y del propio Estado (Trujillo tuvo la astucia y la audacia de usar ambos métodos de modo simultáneo), las dirigentes del movimiento feminista dominicano apelaron a la táctica –sugerida, es cierto, por la propia demagogia del tirano– de legitimar la dominación básica del Estado a cambio de ir debilitando la represión socio-cultural ejercida por los hombres, en su mayoría por la opresión económica perpetuada a través de la tradición.

Aunque pareciera en teoría el punto débil, frágil e irracional de la lucha social de la mujeres en su proyecto radical de «liberación de género», para los fines prácticos y reales, las dirigentes

¹ Miguel Pimentel, *Modernidad, postmodernidad y praxis de liberación*, Santo Domingo, 2002, pp. 41-52.

² Profesor investigador del área de Filosofía y Política y de Crítica Literaria. Nació en Villa Francisca, Santo Domingo, 1951. Es el profesor de filosofía mas prolífico de la Escuela de Filosofía de la UASD. Actualmente se interesa por la problemática de la nueva subjetividad y la lucha por la emancipación social en la globalización capitalista.

y líderes del feminismo estaban logrando, por primera vez, la integración sistémica de las mujeres al ordenamiento jurídico-político de la sociedad; y, por lo tanto, estaban superando los límites particulares de una vida encerrada en los confines del «hogar-familia-patria-potestad»; contra ese eje horizontal del ámbito histórico, las mujeres empezaron a actuar, de modo inconsciente e intuitivo, en el eje vertical de la «autocomprensión» de sí misma como sujetos histórico-culturales; lo cual, conllevaba una reflexión mínima en la casta intelectual de las «feministas» y una acción abierta entre los «grupos de mujeres organizadas», en los ámbitos de la solidaridad humana, del reconocimiento cultural y de la acción comunitaria a través de una praxis colectiva que incluía labores de trabajo, aprendizaje de oficios y manualidades; asistencia social, obras de caridad y de beneficencia, y toma de conciencia civil, política y cultural. Aunque esta revolución de tipo cultural se ejerciera en condiciones de libertad negativa, no deja de tener un valor positivo, puesto que desde el horizonte histórico en que actuaban las dirigentes feministas, se estaba llevando a cabo lo máximo posible en los años que van de 1932 a 1942. Esta etapa tiene otro contenido positivo, a saber: superar el estado de anomia y de asedio en que vivían, más aún las mujeres dominicanas que los propios hombres, a consecuencia de la dispar e injusta división del trabajo social y de la distribución patriarcal de los roles, expectativas y motivaciones a nivel «inter-subjetivo», esto es, en la relación unilateral recíproca entre «hombres», enfrentados a las mujeres.

Fines universales y tiempo lineal

Es cierto que en el apogeo de las tiranías, el tiempo lineal engloba a todos los individuos como los pasos que se dan en «fila india»: pasado, presente y futuro. También es cierto que los sujetos determinados por los rigores de un «reino de libertades negativas» pueden, al menos, darse fines universales que están más allá de la clase social, de la conciencia individual y de la vida privada. Y aunque la condición de clase crea fronteras invisibles que marcan el destino de los individuos, al menos en el sistema, circulan valores universales como amor a la patria, amor al pró-

jimo, caridad, esperanza y fe, según las virtudes cardinales de los religiosos cristianos.

Por eso, no ha de extrañar que la acción comunitaria de las líderes de «mujeres» o «feministas» tuvieran ese fin trans-histórico. Eran movimientos inspirados en modelos de acción tomados del pasado para sobrevivir a la crisis del presente y con un velo de futuro que no apuntaba a ningún cambio trascendental del *statu quo* anterior, ya sea cambiar el gobierno, derrocar la tiranía o iniciar una acción rebelde, guerrilla de montaña, alzamiento urbano o huelga obrera. Pero eran acciones de ruptura, de toma de conciencia de la percepción infra-humana de las mujeres y un llamamiento a la conciencia patriarcal de los hombres, esto es, de su «in-conciencia» para el «ser de los otros significativos» que eran las mujeres; hasta entonces meras criaturas naturales, vínculos con la reproducción de la especie, objetos inertes y sujetos pasivos del instinto sexual, raras veces pasional e inteligente, interdicto, orgiástico o perverso.

En la época de la tiranía, el horizonte histórico de la vida obligada, casi como un instinto de sobrevivencia, era darse fines, tener esperanzas, hacer planes sobre esto y aquello, sin saber el medio o instrumento de la acción.

Los medios técnicos para hacer algo eran toscos y rudimentarios y se requería de un poco de imaginación para darles el toque final, pero la vida en sí no tenía nombre y apellido. Sencillamente: vivir era un acto colectivo. Desde ese horizonte gris de la humanidad, de la posibilidad de ser humanos bajo los rigores de la tiranía, las mujeres empezaron a actuar como sujetos históricos.

La nueva situación histórica de la sociedad dominicana y la condición genérica de la mujer (1961-1978)

La caída de la tiranía trujillista inicia un proceso de cambios, de luchas y de movilidad social. El período de cinco años, de 1961 a 1966, se caracteriza por la catálisis que ejercen los centros de la lucha social: las huelgas obreras, los focos guerrilleros, las protestas estudiantiles, la disensión militar y la circulación de ideas

heterogéneas: el socialismo marxista, el dogma cristiano-católico popular, las democracias sociales y el despotismo autoritario tradicional.

Sin embargo, como observa Ángela Hernández, la movilidad social de las mujeres obedece a la lógica de la acción instrumental guiada por la racionalidad masculina, citamos: «[...] en las nuevas estrategias, la mujer se tomará en cuenta de manera considerable, mas no será abordada ni desde la perspectiva de la subordinación genérica, ni tampoco desde un enfoque de su ubicación clasista, sino desde una visión esencialmente instrumental. En consecuencia, no se considerará, el enlace íntimo entre la esfera productiva y reproductiva».³

La mujer dominicana: entre la opresión y la liberación

Históricamente, la mujer ha sido objeto de opresión social completa durante siglos por el régimen patriarcal. Al iniciar el proceso de liberación del dominio físico-material y cultural ejercido por los hombres, las mujeres asumen, en un primer momento del aprendizaje de la liberación, los roles opresivos de sus opresores.

La acción racional de la liberación feminista puede perseguir dos posibilidades, como fines históricos en el futuro: 1) la reinstauración del matriarcado original; 2) la construcción de una sociedad democrática basada en un consenso igualitario entre los dos sexos: los hombres y las mujeres o, en su defecto, las mujeres podrían imponer una nueva forma de «patriarcalismo» sin los hombres o con «mujeres solas».

El gran desafío para la intelectualidad actual consiste en interpretar en términos culturales, filosóficos y antropológicos los hechos sociales globales representados por los nuevos sujetos históricos que son «las mujeres en lucha».

³ Ángela Hernández, *La emergencia del silencio*, pp. 138-139.

La herencia histórica de la dictadura trujillista

En el ensayo *Entre la calle y la casa*, de Ramonina Brea e Isis Duarte, se constata que ese efecto residual de la tiranía trujillista sigue operando como marco simbólico común en cuanto a la opresión masculina que se ejerce, todavía hoy, en contra de las mujeres dominicanas; aunque con menos grado de intensidad. Al respecto, las autoras afirman:

En la visión totalizadora del régimen de Trujillo, a través de la famosa sentencia exhibida en los hogares que rezaba así «En esta casa Trujillo es el Jefe», el poder del jefe de familia se desdoblaba, con toda su fuerza, en el poder paternalista del jefe de la nación.

Este modelo de la mujer tutelada por el padre, por el marido y por el poder estatal perdura, hasta nuestros días, con bastante fuerza.⁴

La paradoja de esta afirmación está en que el poder absoluto del soberano anulaba y destruía hasta la impotencia el valor de la dignidad humana de todos los ciudadanos (hombres y mujeres) que vivían bajo los efectos públicos y privados de la tiranía.

La mujer sería, pues, objeto segundo de una servidumbre refleja. La violencia social no tenía un centro fijo sino que, más bien, se distribuía a través de la periferia de la familia y de las redes de la sociedad y del Estado. La violencia nacía desde el Estado, y en una especie de estallido, se irradiaba a través de los hombres y de las mujeres en forma de espiral, en los sujetos anormales y excluidos: en los locos, en los disidentes y subversivos, en los «holgazanes» –que negaban, por desobediencia pasiva, a integrarse al trabajo–, en los «vagabundos», en los «ancianos» y en los «inválidos» y «minusválidos»; éstos eran las células menores de la violencia colectiva.

⁴ Ibídem, p. 28.

La maternidad: esfera de la vida y de la muerte

En el marco de la familia, la toma de decisiones en cuanto al embarazo, al uso de anti-conceptivos y al aborto, no es un asunto privativo de la mujer, ésta prefiere compartir o delegar esta decisión que se relaciona con la reproducción de la especie –una función específica y exclusiva de la condición del «ser mujer»– con el esposo, amante o compañero de unión libre.

Desde el punto de vista simbólico, la mujer rehúye en su «inconsciente singular» la posibilidad de asumir el rol de «creadora de vida y propiciadora de muerte».

La complejidad cultural de la emancipación femenina

La percepción individual de «la libertad y la igualdad» en la conciencia de cada mujer frente a los hombres está condicionada por diferentes factores, como acceso a la educación y al trabajo, a la participación política, a un espacio más reducido en las labores domésticas: madre, ama de casa y esposa. Según los resultados de Demos y de la interpretación surgida por los sociólogos, hay algunas variables que condicionan mutuamente la conducta social de las mujeres, tales como:

1. A mayor interés de la mujer en la política, más aceptación de su autonomía personal.⁵
2. La militancia de las mujeres en organizaciones laborales impacta de manera muy favorable en la percepción de su autonomía personal en el ámbito familiar.⁶

La autonomía personal de la mujer está relacionada, de modo directo, a una tendencia menor de «autodiscriminación». Ambos factores son recurrentes y complementarios. No obstante, lo paradójico de la liberación global de la mujer está en el hecho de que este proceso puede darse y llevarse a cabo sin excluir o eliminar la asimilación de los valores autoritarios que rigen en la sociedad patriarcal.

⁵ *Ibíd.*, p. 108.

⁶ *Ibíd.*, p. 113.

Las mujeres y el poder y el fin de la historia

Aunque el estudio no toma en cuenta esta faceta de modo directo, es importante señalar que la liberación femenina no significa, en lo esencial, la apertura de una nueva era histórica.

Julia Kristeva, en el ensayo «Tiempo de mujeres», afirma que en las naciones capitalistas de Europa del Este: «La llegada de las mujeres al poder ejecutivo, industrial, cultural, no ha modificado la naturaleza del mismo poder».⁷

Ideas del feminismo en Camila Henríquez Ureña

En la conferencia titulada «Feminismo», pronunciada en la «Institución Hispano-Cubano de la Cultura el 25 de julio de 1939, Camila Henríquez Ureña reseña la etapa prehumana de la existencia de la mujer, en las aldeas del Paleolítico superior, en que es un «ser destinado a perpetrar la especie a través de la defensa de la vida y de la creación, citamos: «[...] el hombre ha batallado siempre por mejorar las condiciones de su existencia y la mujer, fatal aunque no siempre conscientemente, ha tomado parte en esa lucha general contra la enfermedad, la guerra, el hambre, la esclavitud, la miseria y la muerte, lote común de todos los seres humanos».⁸

Aunque en algunas sociedades tribales, el matriarcado precedió al patriarcado por los fines de sobrevivencia de la especie humana reducto de esos grupos, es evidente que la función creadora de la mujer (reproducción de la especie) marca una etapa cultural decisiva en la evolución primitiva de la sociedad. Camila reseña esta función en un estilo sintético y clásico, parecido a la prosa del insigne ensayista Pedro, su hermano mayor, citamos: «La mujer se convierte en progenitora: la que da muchos hijos, da riqueza, poder. La religión interviene para hacer del matri-

⁷ *Las nuevas enfermedades del alma*, Madrid, 1995, p. 197.

⁸ Publicado en el libro *Feminismo y otros temas sobre la mujer en la sociedad*, Santo Domingo, Editora Taller, C. por A., 1994, p. 8.

monio una ceremonia del culto, algo sagrado. La compra de la esposa se transforma en sacramento».⁹

De bestia de caza, ha pasado a ser «madre de los hombres dominadores». Con excepción relativa de la época clásica y preimperial de Roma, la mujer vive la etapa de «paria y sujeto subestimado» en las esferas de la cultura y de lo imaginario-social. Pero, la etapa de oro de Roma, verdadera excepción de la época antigua, merecen citarse, por cuanto, ciertos elementos específicos de ella han sido rescatados por el feminismo de la postmodernidad:

[...] la estimación de la mujer como ser humano comienza en Roma. La matrona era honrada y venerada por parientes y clientes. Su voz era oída en los consejos de familia.

Y afluía en el gobierno del Estado a través de su marido y de sus hijos. No estaba relegada al hogar, podía salir y ser vista en público.

En los festejos públicos se le daba el primer puesto. Los hombres se inclinaban ante ella. Tenía importancia en la vida nacional, y si las leyes la olvidaban, la costumbre hacía por ella más que la Ley para las mujeres de otros pueblos.¹⁰

En cambio, la era de los césares es un momento de culminación de la depravación del poder del sexo femenino y de su función política. En la igualación de sus derechos con los hombres, se vio arrastrada por el ímpetu de perdición de los propios hombres. Camila reseña esta peculiar situación en la historia de la liberación femenina: «Se la hizo dueña de sus bienes, se abolió el derecho de vida y muerte, se la protegió ante el maltrato del padre o del marido».¹¹ Y más adelante: «Esas mujeres alcanzaron poder inmenso: destruyeron tronos, hicieron y deshicieron emperadores, llevaron sus pasiones sexuales a la política».

⁹ Ibídem, p. 11.

¹⁰ Ibídem, pp. 14-15.

¹¹ Ibídem, p. 14

En la tradición de la alta Edad Media, desde los siglos v al xii, los padres de la Iglesia católica llevan el anatema contra la mujer a niveles infra-humanos. Camila destaca que:

Las leyes canónicas son especialmente humillantes para la mujer, y la colocan muy atrás en su condición tradicional de inferioridad. El clero con una mano la acaricia, recordando a la madre de Jesús, y con la otra la flagela, en nombre de la tentación en el paraíso. Ella es la gran culpable. Se la maldice, se la declara diabólica y obscena.¹²

No obstante, la baja Edad Media va a iniciar la tendencia opuesta: de la violencia sagrada se pasará al amor cortés como acto de imaginación estética. En este proceso de «idealización de la mujer», todas las formas del arte y de la cultura servirán de historia prima. En cuanto a la condición civil, y a las funciones de trabajo y de expresión social, prevalece un largo silencio. De la fase del «idealismo de la vida afectiva-emocional e intelectual» de los príncipes y escritores frente a la condición humana de la mujer, Camila se refiere en términos muy modestos:

[...] sin embargo, el período de la Edad Media a que nos hemos referido es el de los trovadores, el de las «cortes de amor» y hubo en él mujeres nobles que pudieron ensolararse de la opresión por medio del estudio y que pusieron de moda el sentimentalismo más espiritual, sin duda como reacción frente a la grosera realidad.¹³

Una idea novedosa de Camila Henríquez Ureña es la tesis de que la opresión social y económica ejercida contra la mujer desde la Edad Media hasta la moderna, ha reagrupado a las mujeres en función de su «vida sexual», sin tener como causa inmediata la posición en los medios de producción social. La tesis reza así: «[...] se encuentra separada en grupos de acuerdo con su forma de vida sexual, división que no se identifica con la división en clases».¹⁴

¹² *Ibíd.*, pp. 16-17.

¹³ *Ibíd.*, pp. 18 y 19.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 20.

Esta segregación, que abunda tanto más, es la condición de «desposeedora y desposeída» de cada mujer al interior de la misma clase social, comprende cuatro grupos: a) las monjas o religiosas, b) las solteras, c) las prostitutas y d) las casadas y las viudas.

Cada grupo revela cierta posición ante la vida y la figura de los hombres, en lo que concierne a la «mentalidad femenina». Pero más allá de la esfera individual y de grupos, Camila descubre un movimiento inmanente de la historia en favor de la autonomía de las mujeres:

El movimiento iniciado conscientemente por la mujer para mejorar su condición integral, y que hoy se encuentra en vía de desenvolvimiento, es lo que se ha llamado feminismo.¹⁵

Y más adelante:

[...] el feminismo es, él mismo, un proceso natural, no se podría haber evitado sin destruir o paralizar la evolución social. No se le puede hacer retroceder ni detenerse definitivamente. Seguirá su curso, como todo proceso histórico.¹⁶

No obstante, es con la perspectiva psicológica en lo que atañe a las «mentalidades», donde la autora percibe la mayor barrera a deponer:

Sí: que el hombre se despoje de la actitud psicológica del amo, cada vez más anacrónica, de la actitud deshonesto del seductor, de la actitud cínica del informador. Y que la mujer renuncie a los gajes de su fragilidad, a sus virtudes al revés: la astucia, la hipocresía, la ligereza, la explotación de la sensualidad del varón.

Ambos sexos quedarán entonces en condición de establecer sus relaciones sobre bases de comprensión mutua.¹⁷

¹⁵ *Ibíd.*, p. 26.

¹⁶ *Ibíd.*

¹⁷ *Ibíd.*, p. 34.

Abigaíl Mejía: en defensa de la mujer en la primera década de la tiranía trujillista

El tiempo de las mujeres, la época actual, fue precedido por una larga lucha soterrada, subterránea, silenciosa de «sujetos-revolucionarios-mujeres» cuyas voces, vidas y obras están siendo objeto de estudios, de reflexiones y revelaciones. Más que todo esto: las feministas son voces de alerta, de advertencia, de compromiso y de amor.

En la cultura criolla hay tres nombres que ejercieron su misión histórica cabalmente: Ercilla Pepín, Camila Henríquez Ureña y Abigaíl Mejía.

Definición del feminismo

Se describe el feminismo en sus dos caras: en cuanto teoría y en cuanto praxis.

La teoría es la interpretación de los derechos del sujeto o individuo (la mujer):

Doctrina reivindicativa que quiere que se conceda a la fémina o mujer –es decir, al sexo más débil pero no menos inteligente– los mismos derechos humanos que su compañero el hombre se abrogó para sí solo: la facultad de desempeñar todos los puestos y funciones, siempre que para ello muestre dotes.¹⁸

Abigaíl Mejía concibe en un primer momento de la lucha social de las mujeres la posibilidad objetiva de desempeñar los roles sociales en manos sólo de los hombres. A través de esa «socialización» racional del *status* de las mujeres, éstas podrían acceder a los mundos o reinos del trabajo y de la ciencia, pero en base a la capacidad demostrada en el terreno particular de la «competencia adquirida» en cualquier área del conocimiento objetivo. Así amplía el contenido del concepto: «[...] feminismo es reivindicación, liberación de la mujer; una reclamación algo tardía. No pide concesión, porque esto implica una gracia o regalo. Y una pide lo suyo, nada más».¹⁹

¹⁸ *Ideario feminista*, p. 6.

¹⁹ *Ibidem*.

Reivindicación y reclamación

Son dos actos que apelan a la conciencia de los otros (los hombres) en busca de exigir la correspondencia o solidaridad en la existencia social, la cual involucra tanto a los hombres como a las mujeres.

No se dirige, pues, al ego de los hombres en la medida en la cual las instituciones culturales, formadoras y tradicionales de la conciencia social no favorecen, en el plano de la interacción colectiva, el surgimiento del rol innovador de las mujeres como sujetos autónomos, sino, más bien, al «sí mismo», en el cual, se revela el rostro humano del «otro»: la mujer. Y en esta dimensión no hay ni puede haber regalo, gracia o compensación de tipo material económico (sexo, dinero, mercancía) sino «conciencia y subjetividad».

Ser-dador de vida y no de muerte

Abigaíl Mejía se opone al resultado dialéctico de que el ser que da vida proporcione la muerte.

Este destino trágico, válido en las esferas de la cultura y de la interacción ética (amor, sexo, familia), es rechazado en el plano de la guerra, la cual produce situaciones de muerte y de enfrentamiento de intereses y de presiones simbólicas. La imagen romántica tradicional de «la mujer» como ser creadora de vida: energía, inspiración, recreación, cura de enfermedades, metamorfosis anímica, condiciona, en el inconsciente de la familia, el significado unilateral de la condición social de la mujer: «[...] la mujer ha sido y ha hecho todo lo que el hombre le ha permitido ser y hacer, y fue reina y santa, heroína, artista, sabia, madre, mujer y muñeca».²⁰

Lo que se busca, en el contenido histórico del *Ideario feminista*, de Abigaíl Mejía, es liberarse de las cadenas de la acusación y de la culpabilidad tejidas por el pensamiento autoritario de los hombres, para abrir paso, por vía inversa, al compromiso histórico de las mujeres como sujetos con derechos de ser libres y con los deberes de la responsabilidad colectiva que exige la existencia social, universal, y particular a la vez, de las mujeres como «género».

²⁰ Ibídem, p. 4

Del sentido religioso¹

Delia Weber

La concepción del universo tiene sentido diferente para todos los seres humanos, según la actitud mental predominante en cada uno: filósofos, poetas, soñadores, dogmáticos, científicos, materialistas, escépticos, empiristas, místicos, etcétera.

El universo es valorado desde el ángulo en el cual está situada nuestra mente. Tiene que existir la mente humana, el hombre, para valorar el universo. Es decir, todo cuanto lo rodea. Porque el valor sin un sujeto que lo aprecie es un contrasentido.

Los valores no pueden detenerse *a priori* con esencias anteriores a cualquier experiencia. Las teorías psicologistas del valor sostienen que la valoración consiste sólo en una *ración emocional* del sujeto, inspirada por el objeto.

Valorar con sentido religioso es estar en posesión racional de esencia divina, innata o adquirida. Innata, cuando forma parte intrínseca de nuestro ser porque vino con nosotros del origen, de la fuente emanadora. Adquirida, cuando a través de las creencias, en cultivo constante de nuestra vida, pensamientos y actos, llegamos al fervor religioso mediante la gran admiración y comprensión de la belleza del universo.

El valor o sentimiento religioso es un hábito de luz que, teniendo en nosotros su estancia, ilumina nuestros pasos, impregna nuestras acciones de dulce misterio, de fervorosa esperanza en un bien remoto. Es esencia divina inmanente, que transforma las captaciones en suaves realidades inevitables.

¹ Conferencia dictada en los salones de la sociedad cultural Alfa-Omega.

Nace, el sentido religioso, por la necesidad de expresar agradecimiento al Creador de lo bello y de lo bueno. Es ese caudal de frescura que llena el alma de alegría; de emoción por las cosas blancas, nítidas, perfectas. Emanan del maravilloso espectáculo de la naturaleza o de las reacciones espirituales o anímicas del ser vivo.

El sentido religioso es como la certidumbre del conocimiento de Dios. Es la presencia de Dios en cuanto se nos revela, captado por nuestros sentidos objetivos o nuestras apreciaciones anímicas. Es también la unción que se apodera de nosotros antes, durante y después del rito religioso, de la culminación de la experiencia científica, en la creación o expectación artísticas.

Nuestras palabras, los actos de nuestra vida, el amor, el arte, la concepción o creación, pueden ser animados con más o menos energía de sentido o espíritu religioso. Y cuando esto acontece la realización ha alcanzado en sí misma, o despertado en nosotros, su plenitud.

Religioso, semánticamente hablando, quiere decir, según la Real Academia, todo lo relativo a religión o a quienes la profesan.

Religión es palabra muy amplia, y abarca todo lo concerniente al culto de la divinidad, creencias, dogmas, sentimientos de veneración, temores, normas morales (para la conducta individual y social), prácticas rituales (sacrificios, oración, misa, votos, promesas) etcétera.

Etimológicamente hablando, la palabra religión viene de la voz *griega* (sic) *religere*, que quiere decir volver a leer (sic), pensar, meditar, reverenciar, porque se reverencia al objeto en que se piensa muchas veces.

Religión quiere decir la fe en Dios, como objeto de culto, amor y obediencia.

Considero, con Spencer y Max Müller, que el hombre es por constitución intrínseca un ser religioso y esencialmente mono-teísta. Es decir que en más o menos grado está poseído de espíritu religioso y tiende a creer principalmente en un solo Dios.

Pero Spencer mismo demuestra que la idea religiosa no es innata en el hombre con una serie de prácticas y experiencias aparentemente convincentes. Considero que tiene razón mien-

tras las leo. Pero tengo considero que el hombre primitivo, salvaje, o enfermo, de que hace mención, carente de ideas religiosas, conlleva esta ausencia aparente por mengua de sus facultades, que viene a ser como eclipse de su luz, ignorancia forzosa creada por la inarmonía de sus sentidos físicos. Estos seres están sumergidos en la sombra del desequilibrio. La idea de Dios viene siempre de la luz y de la perfecta comprensión del ser humano, como consecuencia de mente y cuerpo sanos.

Habría que estar muy atento a los fenómenos psicológicos de estos seres anormales y sería muy difícil explorar en el fondo de su conciencia casi ausente, o actuar en el velado campo del subconsciente, archivo pobre, o apenas existente en ellos, para llegar a conclusiones definitivas.

Por ahora consideremos, con Spencer, que las ideas religiosas no son innatas. ¿Qué es lo innato? Lo que nace con el hombre. Lo que viene con el nacimiento. Lo involucrado que será evolutivo. Pero ya hemos dicho que los ejemplos que sirven de caso para estas aseveraciones son seres en la sombra, a quienes no llega ni el atisbo de su conciencia, no pueden obedecer a la necesidad imperiosa de dar las gracias al Todo por la luz.

Consideremos al hombre normal. Y lo que nace con el hombre normal; con los seres plenos de armonía, cuya conciencia despierta lo que está dormido. ¿Cómo sería posible afirmar que la idea religiosa no es innata en el hombre? El hombre no es el ser anormal. Y lo que nace con el hombre, ¿no ha existido en alguna parte? Luego, si ha habido una enseñanza religiosa desde el origen del ser humano y las experiencias y sedimentos adquiridos han contribuido a la formación de la conciencia social, ¿no es que se ha formado primero la propia conciencia? ¿Todo lo adquirido por una vida no enriquece el acervo de esa vida? Y estos sentimientos y experiencias, ¿no son transmitidos a la conciencia incipiente?

Emilio, el personaje de Juan Jacobo Rousseau, no fue educado con ideas religiosas, sino aislado de todo contacto humano, en el bosque. Era un ser normal. Fue encontrado un día de rodillas ante el sol naciente. Este fervor religioso ante un fenómeno natural, ¿no es el despertar de innatos sentimientos de adoración a Dios, origen de todas las cosas?

Así el razonamiento lo dejó a la consideración de los amigos que me escuchan.

Por mi parte busco la génesis de la idea religiosa y la encuentro normalmente en la conciencia social, adquirida por sedimentación de estratos sociológicos-anímicos, depositados en el archivo del tiempo por las sucesivas civilizaciones, producto de la suma de conciencias individuales. Y en el constante devenir del tiempo, la idea religiosa ha ido elaborándose, depurándose, cada vez con nuevo sentido de más alta expansión espiritual. Obedeciendo a exigencias de seres superiores.

Llegará un momento, de gran dicha del mundo, en que la concepción religiosa será como palpar la verdad de Dios: una reintegración limpia, perfecta, a la esencia creadora universal, en la fusión del principio y el fin.

Por placer de curiosidad, y como materia de discusión, quiero citar algunas de las experiencias consideradas por Spencer. Los hechos se han realizado en sordosmudos, o personas separadas desde la infancia, a causa de enfermedades físicas, del contacto de los espíritus ya formados. Estos seres han revelado ausencia completa de ideas religiosas.

El Dr. Kitte, que era sordo, nos cuenta en su libro *Los sentidos perdidos* el caso de una dama americana, sordomuda, que no recibió instrucción hasta la edad madura. La idea —dice— de que el mundo debe tener un Creador, jamás se había presentado a su espíritu. El reverendo Samuel Smith, que también ha estado en continuo contacto con sordosmudos, dice, de uno de ellos, que no tenía la menor idea de su naturaleza inmortal. Y que no ha tropezado con un solo ejemplo de sordomudo, no sometido a educación, que tuviese idea ni remota de la existencia de un Ser Superior Creador y Señor del Universo.

En diversos pueblos salvajes también se ha notado la ausencia total de idea de un alma, de un Ser Supremo y de una vida futura. El eje de una de estas tribus se manifiesta del modo siguiente:

—¿No tenéis idea de la existencia que haya después de la muerte?

—¿Una existencia después? ¿Cómo es posible eso? Puede un muerto salir de su tumba a no ser que se le desentierre?

—¿Ah, crees que el hombre sea como la bestia, que una vez muerto todo ha concluido?

—Ciertamente, un buey es más fuerte que un hombre y muere a pesar de eso.

—¿El hombre no es superior al buey en inteligencia?, ¿no tiene un espíritu que dirige sus acciones?

—Hay hombres que no son tan hábiles como el buey. Etcétera.

Así, sucesivamente, en el concepto de Spencer puede apreciarse que las ideas religiosas no tienen el origen sobrenatural que generalmente se les atribuye.

Sin embargo, tengo para mí que ellas nacen de la necesidad de elevación, de transporte, de éxtasis. Del temor al castigo del mal. De la insatisfacción de la organización social que adopta el hombre, propia de la época en que vive. De la disparidad en la comprensión de la justicia humana. Del conocimiento de los secretos de la naturaleza. De la esperanza y el anhelo de una vida mejor. De la necesidad de conocimiento y de inmortalidad.

Otras veces la melancolía me señala las grandes interrogaciones: ¿Qué sabe el hombre de la vida del hombre? Solamente está seguro de que es *un medio* entre dos interrogaciones abiertas al infinito: ¿de dónde venimos? y ¿a dónde vamos? Que contesten los espíritus inquietos y los filósofos de todos los tiempos. Yo me quedaré con el viejo Omar Kaiyam.

La vida del hombre se transcurre entre estas incógnitas; pero palpa lo cierto. Es un *medio* entre principio y fin desconocidos. Es un ente para determinados o indeterminados fines del conglomerado universal. El espacio que media entre el nacimiento y la muerte es el tiempo que posee el hombre y significa también un secreto cuyo valor evidente desconocemos. ¿Cuáles son los fines de esta existencia?

Es indudable que cada uno de nosotros contribuye, más o menos claramente, a formar la conciencia social colectiva de la humanidad, que se reintegra cada cierto tiempo a la conciencia universal, señalando así el grado de progreso cíclico, ya que las proyecciones del movimiento son siempre circulares o finitas o infinitamente elípticas.

II

Examinando el panorama de la historia tenemos como consecuencia que la idea religiosa está precedida por la emoción religiosa que casi siempre se despierta al contacto de un factor étnico o estético.

El sentido religioso propiamente dicho surge con los primeros elementos del culto, con las primeras emociones estéticas, hasta manifestarse en la concepción religiosa de nuestro tiempo. Y su desenvolvimiento constituye la evolución de la conciencia de una raza, de una época, de una civilización. La conciencia ordinaria abarca las impresiones de los sentidos; la religiosa, lo que excede a la percepción de los sentidos.

Examinando someramente la historia de la religión, percibimos las primeras emociones religiosas en el culto a los muertos, a los antepasados, a los dioses *manes*. Nombre que los romanos daban a las sombras o espíritus de sus antepasados. A estos espíritus se les hacía ofrendas de carne, sangre, pan, vino, suponiendo que ellos las consumían totalmente. Más tarde pensaron que sólo en parte las consumían. En esta primitiva etapa el hecho de la muerte les concedía a los espíritus algunas dotes sobrenaturales, pero, generalmente, los espíritus o dioses guardianes de sus familias conservaban las mismas debilidades de que eran susceptibles en la vida terrena.

En tanto la civilización progresa, la calidad de los atributos de nuestra concepción religiosa es superior.

Después del culto a los muertos que caracteriza, principalmente, la etapa primitiva, la desmaterialización progresa. Luego unas razas aparecen panteístas, fetichistas, zoolatras, etc. Los griegos y los romanos nos dejan toda una ciencia de la religión: la mitología. La mitología expresa un politeísmo antropomórfico de dioses, semidioses y héroes.

En síntesis, las ideas religiosas del hombre nacen en el curso de la evolución social e intelectual. Siguen en elaboración constante y justa armonía entre la capacidad humana y la creación divina. De las civilizaciones más antiguas poseemos *Los vedas* de la India, de una fuerte corriente religiosa, cuadros y música de inspiración y sentido sublimes.

El concepto que en general se tiene (despectivo la mayoría de las veces) de que el individuo verdaderamente culto o el hombre de ciencia debe desdeñar la religión, es absolutamente falso. Mientras más admira la fuerza divina que se manifiesta en los más mínimos detalles de cuanto nos rodea, la ciencia nos despierta, el arte nos trasporta. La naturaleza descubre sus secretos a la capacidad de captación del hombre, quien subyugado da las gracias en manifestación de fervor religioso.

Cuando el hombre alcance a ser verdaderamente puro, en la mayor parte de los momentos de su vida, habrá logrado el mayor conocimiento de Dios. No realizará ya un solo acto movido por el estímulo negativo del castigo o positivo de la alegría de la recompensa, sino por el recreo mismo del gozo en Dios. Poco le importará el cielo o el infierno, porque habiendo hallado a Dios en sí mismo, y vivido en comunión con Él, poseerá el conocimiento de la felicidad o del castigo que entrañan la buena o mala obra. Poco le importará la investigación de la vida futura después de la muerte, porque convencido de su naturaleza inmortal, como esencia misma de Dios, concentrará todas las energías de que está dotado en la realización de una BELLA VIDA, como se realiza cada día una nueva aurora o una floración espléndida de la primavera, como se compone un poema o una sinfonía. El afán de inmortalidad irá extinguiéndose poco a poco en el ser y transformándose en el deseo de cumplir una noble realidad.

Es más importante realizar una buena, sublime y bella vida que escribir un bello, sublime o buen libro; pintar un cuadro o musicalizar una concepción.

Imaginad conmigo cómo serían las necesidades y afanes de los hombres, cuando dedicados todos al perfeccionamiento de sus propias vidas y por ende de la humanidad, sus rivalidades fueran de bien, de amor, de piedad, de belleza. El mundo sería como un jardín sorprendente. Y las disputas serían buscar y encontrar las más bellas flores humanas, no para envidiarlas sino para mirarlas, para aspirar en ellas el puro deleite de la presencia divina. La tristeza de siempre, ese sedimento de la injusticia, se dignificará hasta desaparecer transformada en competencia de servicios, de logros, por satisfacer las necesidades de interrelación.

El mal, el diablo o el demonio, no es el hijo de un espíritu adverso; ya lo dijo Platón o Séneca: «El mal es la enfermedad del bien». Cuando el hombre cure el bien enfermo con la medicina del amor, no necesitará torturarse con problemas ni promesas del Más Allá, porque habrá realizado en sí mismo su finalidad. Y sintiendo que es esencia misma de Dios le bastará.

Día cumpleaños de San Zenón, 1953.

III²

Hasta aquí, queridos hermanos de la Rosacruz, mis palabras y conceptos antes de ser Rosacruz. Como es fácil apreciar, hay melancolía en mis palabras de ayer, haciéndome indiferente el vivir o morir. Pero hoy, que pertenezco a la orden Rosacruz, hoy bendigo a Dios doblemente consciente. Con la admiración de ver, de comprender, que mis aseveraciones eran justas, obedeciendo sólo a mi sinceridad. O tal vez por el recuerdo de haber pertenecido en alguna vida anterior a esta admirable congregación. Lo cierto es que la seguridad del maravilloso conocimiento rosacruz va llenando mi vida de un canto de alegría capaz de difundir por el mundo, como Arquímedes las voces: «lo he encontrado... lo he encontrado...».

Los principios rosacruces, de extraordinaria fuerza moral y espiritual, son fuentes que apagan la sed del peregrino que busca en sus verdades reveladoras las razones de su existencia y sus relaciones con el Todo Universal.

De ahora en adelante todo mi empeño será comunicar esta fuerza nueva a mis semejantes. Regaré el fruto de sus enseñanzas por todos los caminos a mi alcance, aspirando sólo a la justa recompensa del goce inmenso de contemplar, desde la llanura del conocimiento, cómo se eleva el himno de la germinación de la semilla de oro que dejamos al paso de aquellos capaces de recojerla.

Y que lágrima más dulce, la mil veces derramada, que rueda sin ruido, desde el corazón para que despierten los dormidos en el sueño de la luz.

Sor Delia Weber

² Primera Asamblea Anual, celebrada en nuestro capítulo Rosacruz, Santo Domingo, AMORC, 1956.

Las ideas sociales de Spinoza¹

Pedro Henríquez Ureña

I

No es Baruch Spinoza pensador cuya filosofía, como la de Platón, se ha impuesto al mundo, no sólo por la magnitud de las concepciones teóricas, sino también por el prestigio de un arte insuperable, de creación humana y poética, que deslumbra aun a los incapaces de ascender a la especulación pura; no tuvo tampoco la fortuna de vivir, como Kant, en país y época hechos al pensamiento libre, donde su esfuerzo pudiera suscitar desde luego la rica germinación que debería seguir a toda idea nueva y potencialmente fecunda.

Y así, aunque Spinoza ocupa una de las posiciones centrales y dominantes en la historia de la filosofía, su influencia no ha sido, por lo general, una de aquellas que se desarrollan, como los grandes ríos, a la vista de todos los hombres y a la vera de su vida cotidiana, sino como corriente subterránea que, al surgir a flor de tierra, no delata su origen prístino, o bien como llama perpetua que se transmite de cumbre en cumbre, al modo de las hogueras anunciadoras en la leyenda griega. Estudio de gran interés, sin duda, es el que pudiera hacerse sobre la atracción profunda que Spinoza ha ejercido sobre espíritus diversos, —desde Leibniz hasta Goethe, desde Herder hasta Novalis, desde

¹ *La Cuna de América*, Santo Domingo, no. 8-9, mayo 28 y 4 de junio de 1911; periódico *Listín Diario*, Santo Domingo, 11 de diciembre de 1932. *Trapolanda*, Buenos Aires, sept-oct. 1933; *Obras completas*, tomo II, Santo Domingo, Universidad Nacional Pedro Henríquez Ureña, pp 167-182.

Shelley hasta George Eloit,² desde Taine hasta Haeckel-, pero mucho más ardua la empresa que significaría el seguir, en sus misteriosas evoluciones, la influencia del spinozismo en muchos órdenes del pensamiento europeo.

Filósofo central de la escuela en que históricamente se le coloca, sistematizador del «cartesianismo» –según la opinión más común, aunque ya muy discutida–; «jefe del movimiento racionalista», según Stahl; último teorizante del realismo medioeval, según Windelband; defínasele como se quiera, Spinoza aparece como el tipo del pensador intelectualista. Ni Hegel, ni Aristóteles, ni el Kant de la *Razón pura*, ni el Platón de los diálogos polémicos, le superan en rigorismo de abstracción y de encadenamiento lógico. Ningún problema escapa a su implacable mecanismo racional.

Como de Sebastián von Storck dice Walter Pater (en el *Retrato imaginario* del supuesto spinozista), «rígidamente lógico en el método de sus inferencias, alcanza la cualidad poética sólo por la audacia con que concibe toda la sublime extensión de sus premisas».

Al cabo, empero, la obra de Spinoza deja impresión de misticismo, porque las intuiciones primordiales en que se apoya toda filosofía, por mucho que se pretenda justificarlas como evidencias de la razón, arraigan en el misterio del espíritu; y también en toda filosofía, cuando se asciende a las supremas síntesis, aunque sea a través del mayor rigor racional, se alcanza alguna forma de éxtasis: tal es la impresión que produce, en la *Ética*, el concepto del *amor intellectualis Dei*, paralelo del amor platónico, con el cual se enlaza por mediación de los alejandrinos y de León Hebreo.

La concepción unitaria del mundo fue fruto natural del espíritu de Spinoza. El conocimiento de tradiciones hebraicas y platónicas no hubo de servirle sino como medio para desarrollar la concepción a que tendía naturalmente su pensamiento. Por lo

² George Eliot, escritora británica cuyo nombre de pila era Mary Ann Evans, nació en Chilvers Coton, Warwickshire, en 1819 y murió en Londres en 1880. Fue autora de novelas realistas que describen la vida rural y provinciana inglesa (*Adam Bede*, 1859; *El molino junto al Floss*, 1860; *Silas Marner*, 1861).

mismo que fue hombre doctísimo, conocedor profundo (el mejor en su tiempo, según historiadores) de los libros sagrados de su raza, conocedor de los principales movimientos en la filosofía del mundo occidental, cristiana o no, desde los comienzos de la era actual hasta sus propios días –neo-platonismo alejandrino, tradición judaica y árabe, escolástica, Renacimiento, cartesianismo–, pudo esclarecer y fijar el valor y el alcance de las ideas que habían de integrar su sistema filosófico. Hay en él resabios de escolástica, pero el artificio de las escuelas le sirve para destruir absurdos de la teología católica; concibe un panteísmo, como los alejandrinos; pero ese panteísmo va de acuerdo con la ciencia de su tiempo y no faltan quienes lo declaren de acuerdo con la ciencia de hoy;³ recibe la influencia cartesiana; pero las tendencias que en Descartes se esbozan en él se definen, llegan a sus verdaderas consecuencias lógicas, aparecen libres de compromisos teológicos o espiritualistas.

El sistema de Spinoza –resumido en la *Ética*– comienza por sus fundamentos lógicos, crece hasta formar un universo de absoluta congruencia, y acaba por deducir las enseñanzas de ideal humano que allí se implican. «Por causa de sí mismo entiendo aquello cuya esencia implica la existencia, o sea, aquello cuya naturaleza no puede concebir sino como existente».

³ Haeckel considera que la «extensión» y el «pensamiento» del sistema de Spinoza equivalen a los modernos conceptos metafísicos de «materia» y «energía», que se han adoptado, con diversas modificaciones, a través del siglo XIX, en las ciencias físicas, pretendiéndose extenderlos hasta la biología y la psicología; pero no puede aceptarse su afirmación: el monismo de Spinoza, es cosa bien diversa del que preconiza el autor de *Los enigmas del universo*. Todo es uno, pero en la esencia misteriosa de Dios: los atributos no se relacionan entre sí, ni menos se transforman unos en otros, en el mundo que conocemos con la limitación nuestra; el pensamiento no puede transformarse en extensión, como se puede concebir transformación de fuerza en materia en el sistema de Haeckel. La «extensión», en el sistema de Spinoza, abarca más que la materia: puede decirse que abarca todas las fuerzas físicas, y que toma como tipo de ellas el «movimiento». En cambio el pensamiento abarca menos de lo que Haeckel llama «energía»: sólo comprende la forma de energía que, según él, se manifiesta en la vida espiritual.

Entiéndase por sustancia sólo lo que es existente por sí mismo y causa de sí mismo, y se verá que la sustancia es necesariamente única, eterna, infinita e indivisible; contiene en sí todo atributo, infinidad de atributos, eternos e infinitos también en su género, –y todos los modos o afecciones, formas de la existencia. Sólo Dios es, pues, sustancia. Pero este concepto de Dios destruye la idea de la creación. Dios es el mundo mismo, y todo cuanto existe, existe en él, como parte y efecto suyos; él es causa inmanente, no transitiva, de las cosas. Existe por la sola necesidad (interna) de su naturaleza y por sólo ella se determina: es libre, sin «obligación», y «atético», sin finalidad; por toda cosa que de él se deriva recibe de él la esencia, la existencia, y todas sus determinaciones propias y particulares, a las cuales está sujeta, «obligada». En la naturaleza de las cosas nada hay de contingente; todo es determinado por la necesidad de la naturaleza divina a cierto modo de existir y de obrar. El proceso universal sólo pudo producirse como se produjo. Los atributos que conocemos de Dios y que percibimos como constituyentes de su esencia son la «extensión» y el «pensamiento» (según expresiones cartesianas). Las cosas singulares que conocemos son todas cuerpos o modos de pensamiento (estados de conciencia): ellas expresan la naturaleza de Dios de manera limitada, ya en el orden de la extensión, ya en el del pensamiento. Cada atributo se nos manifiesta en dos modos: el primero, en movimiento y reposo; el segundo, en voluntad y entendimiento. Un atributo no se implica ni se explica por otro: un fenómeno, en el orden de la extensión, tiene por causa inmediata otro fenómeno, del mismo orden, y éste otro semejante (así hasta el infinito); los dos procesos de causación transitiva que conocemos son infinitos e independientes entre sí. Sin embargo, el proceso universal es en esencia uno solo: el orden y la conexión de las ideas son los mismos que el orden y la conexión de las cosas; solución realista del problema del conocimiento, la cual, aunque tiene su antecedente inmediato en Descartes, se afirma con el vigor de una intuición, y prelude, no sólo la «armonía preestablecida» de Leibniz, sino también la teoría hegeliana de la identidad de lo real y lo racional.

Hay en Dios ideas de todas las cosas que se derivan de su esencia, es decir, de todo cuanto existe. La causa de las ideas en el espíritu del hombre no es el mundo exterior a él, sino Dios mismo en cuanto cosa pensante: es decir, Spinoza niega la teoría de la conciencia como epi-fenómeno, anunciada ya en la tesis aristotélica («nada hay en la inteligencia que no haya estado antes en los sentidos»), corregida por Leibniz después («excepto el mismo intelecto»). Pero toda vez que el proceso del pensamiento y el de la extensión se corresponden, y un cuerpo y la idea de ese cuerpo no son sino la misma cosa expresada de dos maneras distintas, el alma humana es en esencia una idea cuyo objeto es el cuerpo humano. Sobre estas bases establece Spinoza sus teorías de las relaciones entre el alma y el cuerpo y de las gradaciones de la verdad. Hay tres géneros de conocimiento: imaginación, razón, saber intuitivo. El primero es el único que puede engendrar error (esto es, idea confusa, inadecuada, por privación de conocimiento); los otros dos llevan a la verdad. El alma humana es activa o pasiva; sus acciones nacen de ideas inadecuadas; el alma se esfuerza, consciente y constatemente, por preservar en su ser en orden tanto a sus ideas adecuadas como a sus ideas inadecuadas. El esfuerzo –que se llama, con relación al alma sola, voluntad, y con relación al alma y al cuerpo juntos, apetito– tiende a imaginar aquello que acrece su poder y a excluir aquello que lo disminuye. Desde aquí se deduce toda la teoría de las pasiones con sus leyes psicológicas, a veces, en apariencia, triviales o inexactas, pero cuyo valor debe estimarse por la consideración de que se refieren al común de las almas, no a aquellas en quienes el señorío de la razón suscita vida superior. La esclavitud del hombre es su impotencia para moderar y reducir las afecciones. La perfección y la imperfección que se atribuyen comúnmente a las cosas naturales o a las obras del hombre no son sino expresiones que derivan de la comparación que establecemos entre las cosas y los arquetipos –concepciones nuestras– a que las referimos; pero el más aceptable concepto de la perfección es el que la refiere al mayor grado de realidad que encontramos en las cosas. El bien y el mal son también nociones puramente humanas: bueno es lo que sabemos útil para realizar

un modelo de humanidad concebido por nosotros; malo es lo que sabemos contrario al mismo fin. El simple conocimiento del bien y el mal no es bastante para destruir las afecciones: es necesario que ese conocimiento engendre afección, y afección más fuerte que las que ha de vencer (es necesario que se convierta en «idea-fuerza», diría Foullée). La «virtud» –concepto que equivale al de «poder»– crece con el esfuerzo por buscar el bien, por conservarnos: obrar por virtud no es otra cosa que obrar, vivir y conservar su ser bajo el gobierno de la razón. El bien supremo y la suprema virtud del alma están en conocer a Dios, es decir, comprender la esencia y las leyes del universo.

Los hombres que viven dominados por las pasiones no pueden decir que viven de acuerdo con las leyes de su esencia (aunque en realidad no contraríen las leyes generales de la naturaleza): es así como pueden ser contrarios entre sí. Todos los hombres que viven bajo el dominio de la razón están de acuerdo: el bien supremo es uno para todos; todos pueden gozarlo por igual, y cada uno lo deseará para los demás.

El hombre libre, es decir, el que vive según la razón, no piensa en la muerte sino en la vida; su sabiduría es una meditación, no sobre la muerte (como proponía el ascetismo medioeval), sino sobre la vida. Sólo el hombre libre obra siempre de buena fe, procura siempre el bien ajeno, sabe agradecer, y en la ciudad donde vive –según los decretos comunes– es aún más libre que en la soledad donde sólo a sí mismo se obedece.

La libertad humana se apoya en el hecho de que no hay afección del cuerpo de la cual no podamos formar concepto claro y distinto; la afección que es pasión deja de serlo cuando nos formamos de ella idea clara y distinta. Puesto que todo debe concebirse en Dios, el alma debe relacionar todas sus ideas con la idea divina. Quien se conoce a sí mismo y conoce sus afecciones clara y distintamente, ama a Dios: este amor crece a medida que crece el conocimiento. Nadie puede odiar la divinidad, pero el verdadero amor, el amor intelectual de Dios, sólo se alcanza por el saber intuitivo. Quien ama intelectualmente a Dios, no pretende que Dios le ame a su vez. El alma sobrevive, no en su naturaleza finita de idea del cuerpo, sino como parte del pensa-

miento infinito y eterno. El amor intelectual de Dios en el alma humana no es sino parte del amor infinito con que Dios se ama a sí mismo. El alma no es, pues, eterna en el modo individual que afirman las religiones; pero si fuere absolutamente mortal, no por eso dejarían de ser la moral y la religión, y con ellas cuanto se refiere a la firmeza de alma y a la generosidad, nuestras primeras obligaciones.

Tal es el contenido de la *Ética*. Concepción mística de la absoluta unidad desarrollada con dialéctica racionalista estrecha y fuerte; evangelio de virtud inspirado por el enérgico sentimiento de la divinidad del espíritu que se ejerce en la especulación más alta: esos dos elementos concurren a informar el libro, no sin contradicción; porque, ¿cómo, en un mundo sujeto al determinismo, puede tener valor la elección moral? Cabe suponer, sin embargo, que una generosa inconsecuencia lógica llevó a Spinoza a admitir cierto grado de indeterminación en los actos particulares: es decir, que bajo el imperio de las leyes naturales puede modificarse una posibilidad y ser sustituida por otra.

II

De las dos mismas tendencias que dieron origen a la *Ética*, nacieron el *Tratado teológico-político*, y el *Tratado político*. En éstos se esconde la concepción del Dios-universo, pero se afirma la noción del determinismo, y a la vez se proclama la dignidad del hombre y su libertad social. El objeto del primer *Tratado* fue demostrar la necesidad de que en toda nación existiera la libertad del pensamiento no sólo como conveniente, sino como indispensable a la religión y a la paz política. Para esto, emprendió Spinoza el detenido estudio de la fuente primordial de las religiones confesadas en Europa, la *Biblia*, utilizando –dice M. Couchoud– «la pura sustancia de la ciencia rabínica», muy avanzada entonces sobre la exégesis cristiana; estableció el método para su explicación (verdadero origen de la moderna crítica histórica de la *Biblia*, pues antes de Spinoza toda interpretación era teórica, generalmente dogmática, y sólo por excepción lingüística), y procuró

exponerlo de modo amplio, satisfactorio por igual para judíos, católicos y protestantes. ¡Empeño inútil! El *Tratado teológico-político*, única obra de carácter estrictamente original que publicó Spinoza durante su vida, suscitó en su contra una tormenta de insultos y de excomuniones; por mucho tiempo, el libro hubo de circular bajo títulos fingidos, y su autor hubo de servir como tipo y ejemplo de ateísmo perverso y corruptor.

No se desarrolla en los Tratados de Spinoza una sociología, como ya se había hecho en obras mucho más antiguas (por ejemplo, la *Política* de Aristóteles, en quien reconoce Comte el fundador de la «sociología estática»), pero sí puede afirmarse que la teoría jurídica allí desarrollada tiene por base una concepción científica de la vida social. La sociedad, para Spinoza, significa un orden de fenómenos que cae bajo el dominio de las leyes naturales. El método para el estudio de la sociedad ha de ser, por lo tanto, un método científico, como el de cualquier otro estudio.⁴

La organización política de las sociedades: he ahí el tema que interesa a Spinoza. En su tiempo estaba en boga la teoría del derecho natural, fundada por su compatriota Grocio, y anunciada por Bodin y por Altusio. El derecho natural, según Grocio, se funda en la naturaleza social del hombre (social por necesidades materiales a la vez que espirituales) y surge espontáneamente al mismo tiempo que la vida social: es un imperativo de ética racional, que obliga a los hombres a respetarse entre sí. Los principios fundamentales de este derecho son cuatro: el reconocimiento de la propiedad ajena; el cumplimiento de los contratos; la indemnización del perjuicio causado; la pena que sigue a la infracción de las tres reglas anteriores.

⁴ Es oportuno recordar que en el cap. VII del *Tratado teológico-político* dice que el método «para interpretar con seguridad la *Biblia* (vale decir, el método de la crítica histórica, rama de la ciencia social), lejos de ser diferente del método que sirve para interpretar la naturaleza, está en completa conformidad con él, ¿Cuál es, en efecto, el espíritu del método de interpretación de la naturaleza? Consiste en trazar ante todo una historia fiel de sus fenómenos, para llegar luego, partiendo de esos datos seguros, a definiciones exactas de las cosas naturales».

Spinoza, en su rigorismo lógico, llega a la verdadera raíz de la cuestión: toda cosa, en la naturaleza, quiere preservar en su ser, y desea, para ello, adquirir el mayor poder. El derecho natural, es decir, la tendencia natural del hombre, es en realidad, apoderarse de todas las cosas: el derecho natural de cada quien no tiene más límite que su poder natural. Desde el punto de vista de la naturaleza (que es ajeno en un todo a nuestros conceptos humanos de bien y mal), todo se justifica: en el estado de naturaleza no hay pecado. «Todo hombre pertenece de derecho a otro mientras cae bajo su poder, y se pertenece a sí mismo en la medida en que puede rechazar toda violencia, reparar a su guisa el daño que se le ha hecho, en una palabra, vivir absolutamente según le plazca».⁵

Lógicamente, ya se ve la noción de derecho natural debe llevarnos al amoralismo: en el estado de naturaleza, cada individuo tiende a declarar que él y cuanto le rodea no son sino «él único y su propiedad», según la expresión del pensador que ha dado la fórmula extrema del individualismo, Max Stirner. Pero la verdad teórica no puede tener realidad práctica.

Como un hombre solo es incapaz para resguardarse contra todos, se sigue de ahí que el derecho natural, en tanto que es determinado por el poder de cada individuo y no deriva sino de él, es nulo, es un derecho de opinión más bien que un derecho verdadero, puesto que nada garantiza que se gozará de él con seguridad.⁶

No puede existir derecho verdadero⁷ sino en la vida social. El derecho no puede concebirse sino allí donde los hombres tienen derechos comunes, donde poseen unidos tierras que puede habitar y cultivar, donde son, en fin, capaces de defenderse, de fortificarse, de rechazar toda violencia y de vivir según mejor lo entiendan «por consentimiento común».

⁵ *Tratado político*, cap. II, párrafo 9.

⁶ *Ibidem*, párrafo 15.

⁷ En el *Tratado político* II, párrafo 15, dice «derecho natural». En el *Tratado teológico-político*, dice «derecho civil».

El hombre tiende a la vida social porque en ella puede establecer condiciones de regularidad para su vida individual y pertenecerse mejor a sí mismo. Spinoza no concede gran importancia a la parte psicológica del instinto social, a la «simpatía» (Darwin), a la «conciencia de especie» (Giddings); al contrario, habla con cierto desdén de la concepción aristotélica (que él llama «escolástica») del hombre como «animal social», y la admite en el sentido de que los hombres necesitan unos de otros. «Los hombres [dice] no nacen, sino que se hacen aptos y ineptos para condición social». ⁸

Esta especie de escepticismo respecto al hombre en el estado de naturaleza va de acuerdo con la ética racionalista de Spinoza; sólo en la vida social encuentra el espíritu humano condiciones adecuadas para su progreso, para su «racionalización»; sólo el hombre plenamente racional es verdaderamente libre, y sólo él es constantemente capaz de sentimientos de bondad para sus semejantes ¿Cómo había de admitir Spinoza que exista un elemento espontáneamente poderoso de simpatía en los hombres impotentes del estado de naturaleza? El hombre sometido a las pasiones (y el hombre que no conoce la vida social lo está) es naturalmente enemigo de los demás hombres.⁹ El estado de naturaleza –Hobbes lo había dicho ya– no puede ser sino el de la guerra de todos contra todos.

La sociedad surge, pues, de la necesidad más bien biológica que psicológica, mediante un pacto tácito y espontáneo, el *Contrato social* de Altusio, de Grocio y de Hobbes, popularizado más tarde por Rousseau. Es decir, el elemento psicológico, mental, que Spinoza admite en el origen de las sociedades (aunque no lo precisa, pues en este punto no busca orígenes históricos, sino condiciones lógicas) es el grado de entendimiento (de instinto, pudiera decirse) necesario para convenir en la vida común.

Para gozar de una vida dichosa y llena de tranquilidad, los hombres han debido entenderse mutuamente y hacer por ejercitar en común este derecho sobre todas las cosas que cada

⁸ *Tratado político*, capítulo V, párrafo 2.

⁹ *Ibidem*, capítulo II, párrafo 4.

uno recibió de la naturaleza: han debido renunciar a seguir la violencia de los apetitos individuales y someterse a la voluntad y al poder de todos los hombres reunidos¹⁰

Pero siendo toda renuncia un mal, la renuncia de los derechos naturales del individuo a favor de la sociedad hubo de hacerse reconociendo que este mal era menor que el de la vida azarosa del estado de naturaleza. El pacto, el contrato social, tuvo por fundamento la utilidad, y como condición de validez, la sanción. Mediante él, «cada individuo transfiere su poder a la sociedad, la cual, por esto mismo, tendrá sobre todas las cosas el derecho absoluto de la naturaleza, es decir, la “soberanía”: de suerte que cada uno estará obligado a obedecerla, ya de un modo libre, ya por el temor del suplicio».¹¹

La fusión de todos los derechos individuales –de todos los poderes individuales– en la soberanía del Estado produce mayor suma de derecho y poder. «Si dos individuos se unen y asocian sus fuerzas, aumentará así su poder y por consecuencia su derecho; y mientras más individuos haya que formen así alianza, más derecho tendrán todos».

La sociedad, producto de la voluntad general, es una especie de alma colectiva. «El cuerpo del Estado debe obrar como dirigido por una sola alma, y en consecuencia la voluntad del Estado debe ser aceptada como voluntad de todos».¹²

El Estado, que reúne en sí todos los derechos, es, por lo tanto, quien fija los límites de los derechos individuales: el individuo recibe sus derechos, no ya de la naturaleza, sino de la sociedad.

La sociedad bien organizada, esto es, organizada según los principios de la sana razón, permite el desarrollo de la verdadera libertad, la cual no consiste en la licencia del apetito, sino en guiarse por la razón misma. En una sociedad así constituida, los fines de grupo y los del individuo son idénticos. En el imperio de la razón está la solución del conflicto teórico y práctico entre

¹⁰ *Tratado teológico-político*, cap. XVI.

¹¹ *Ibidem*, cap. XVI.

¹² *Tratado político*, cap. III, párrafo 5.

las tendencias individuales y las colectivas, entre el individualismo y el colectivismo. La solución de Spinoza tiene, en sustancia, la misma base que la recientemente propuesta por Baldwin: la intimidad esencial del individuo y de la sociedad, el carácter «social», del «yo individual» y la base psicológica «individual» de lo «social» fórmula que genera en la acción esta política, acariable hoy sólo como un ideal: «más allá del individualismo y del socialismo». (Adolfo Posada).

Spinoza afirma, por lo demás, que la «experiencia ha indicado ya todas las formas de estado capaces de hacer vivir a los hombres en buen acuerdo y todos los medios propios para dirigir a la multitud o contenerla en ciertos límites».¹³

A su juicio, hay tres tipos principales de gobierno: monarquía, aristocracia y democracia. La monarquía es una forma necesariamente imperfecta: se dice que con ella se obtiene fácilmente la paz; pero ¿cuál es la verdadera paz, la paz que deben buscar las sociedades? ¿La tranquilidad que nace del temor? Si ésta fuese, la estabilidad del viejo absolutismo turco valdría más que la vida turbulenta de las democracias. «Si se da el nombre de paz a la esclavitud, a la barbarie y al aislamiento, nada peor para los hombres que la paz[...] Es en vista de la esclavitud y no de la paz como conviene concentrar el poder en manos de uno solo; porque la paz no consiste en la ausencia de guerra sino en la unión de los corazones».¹⁴

Por lo demás, el poder de un solo hombre es siempre insuficiente para sostener el peso de un gobierno. «El monarca se rodea de amigos, a quienes confía su propio bien y el bien de todos, de tal suerte que el gobierno que se creía fuese absolutamente monárquico es en realidad aristocrático, de aristocracia no aparente, sino más oculta y perversa».¹⁵

El tipo puro del gobierno aristocrático, para Spinoza, es aquel en que un grupo limitado de ciudadanos gobierna y posee privilegios no concedidos al resto del pueblo. Se diferencia de la monarquía pura por la circunstancia de que, en ésta, los

¹³ *Ibíd.*, cap. I.

¹⁴ *Ibíd.*, cap. VI, párrafo 4.

¹⁵ *Ibíd.*

ciudadanos pueden tener iguales derechos, con excepción del monarca, único a quien se conceden privilegios.

Debe advertirse que Spinoza tomaba estas formas de gobierno, no en su evolución histórica, sino en su creación, tales como debieron nacer, cuando puras, de la voluntad general. Así, él habla del monarca electo y de los patricios electos, a los cuales se agregan después los que el Consejo Supremo, por voluntad independiente ya de la popular, considera dignos (pues la asamblea tiene en esos casos vida perpetua).

La característica de la democracia consiste en la libertad y la igualdad del sufragio: se señalan por voluntad popular las condiciones que deben reunir los ciudadanos que hayan de tener voto. Puede haber muchas formas de organización de la democracia, y Spinoza admite diversos criterios para señalar la capacidad de participación en la vida pública.

Con esto termina el inconcluso *Tratado político*: pero en donde se proclaman las ventajas de la democracia es en el *Tratado teológico-político*. Esta forma de gobierno, dice,

me parece la más natural y la más propia a la libertad que la naturaleza da a todos los hombres, porque en este Estado nadie transfiere a otro su derecho natural, sino que lo cede a favor de la mayoría de la sociedad entera de que es parte.¹⁶

El Estado, será muy poco estable cuando su salud dependa de la honradez de un individuo y los negocios no puedan ser bien dirigidos sino a condición de estar en manos honradas. Para que pueda durar, es necesario que los negocios públicos estén ordenados de modo que quienes los manejen, ya obren de acuerdo con la razón, ya según sus pasiones, no puedan sentirse tentados de obrar con mala fe. Porque poco importa, en orden a la seguridad del Estado, el motivo por el cual los gobernantes administren bien los asuntos públicos, con tal de que éstos estén bien administrados. La libertad o fuerza del espíritu es la virtud de los individuos; la virtud del Estado es la seguridad.¹⁷

¹⁶ *Tratado teológico-político*, cap. xv.

¹⁷ *Tratado político*, cap. I, párrafo 6.

En la democracia es por último, donde se garantiza mejor la libertad del pensamiento, necesaria para la perfección de la vida social.

La doctrina social de Spinoza, ya se ve, constituye más bien una política que una sociología. Pero en esa doctrina, que es continuación de la filosofía social y jurídica nacida en el Renacimiento y preludio del pensamiento revolucionario del siglo XVIII, se unen, como en toda la obra de este «pensador central del siglo XVII» (según escribe Höffding), «el interés teórico y el interés práctico, que en los otros pensadores de su tiempo se hallan en oposición mayor o menor». Y así, mientras para unos puede todavía ofrecer Spinoza en sus tratados políticos sugerencias para la constitución de las democracias, para otros ofrecerá un significativo apoyo a la idea fundamental que aún tiene que alegar en su defensa la sociología: la sociedad es un orden de fenómenos naturales, y, por lo tanto, un objeto de ciencia.

Naturaleza y Estado en Spinoza

Elsa Saint-Amand Vallejo

Resumen

El trabajo de investigación que realizamos sobre el pensamiento político de Baruch Spinoza está justificado por la necesidad de una reflexión acerca de la pertinencia del discurso filosófico. El pensamiento político ha sido ubicado en el sistema de pensamiento spinozista para evidenciar las características específicas de su realismo, comparado con los realistas políticos de su tiempo en las premoniciones del Estado moderno. Las diferencias y puntos de contacto con Maquiavelo y Hobbes se resaltan en el primer capítulo, después de justificar en la introducción la elección del tema por la necesidad que presenta nuestra época de un ejercicio crítico y auténticamente filosófico, todavía hoy con mucho qué decir y presente en críticas a las filosofías tradicionales en su grito de eterna contemporaneidad. La difícil ubicación de su pensamiento político, que a veces aparece como ejemplo de secuencia de generalizaciones empíricas, nos ha centrado en la política y hemos destacado la relevancia y pertinencia de sus reflexiones en nuestros días, cuando vamos al macro Estado sin la aclaración necesaria de las nociones involucradas en las decisiones.

La idea de poder, y su homologación con el derecho, el papel de la política frente a los poderes alternativos, la mente colectiva del Estado, el *conatus* que se acumula en la secuencia sistemática,

intentan abrir aquí una plataforma de investigación que aporte datos en las mesas de decisión.

El segundo capítulo se refiere a la racionalidad spinozista que parece negar, con sus aportes, a los universales, insistiendo en la mediación concreta del individuo. Veremos un racionalismo que Antonio Negri llama «nuevo» y que se opone al racionalismo continental clásico, mojado de empiria y acorde con el sistema racional de la naturaleza, si se entiende razonable como susceptible de comprensión.

En el tercer capítulo tratamos el tema sobre el estado de naturaleza con que Spinoza se inscribe en el sondeo político justificativo de su tiempo, y busca la autenticidad de manera franca y valiente cuando parece decir «he aquí al hombre» y parte del «ser así». Las críticas a los antropomorfismos, al jusnaturalismo, a los intelectualismos clásicos y a la filosofía idealista que según él encubre deseos morbosos de moralizar, se unen aquí a la eliminación del pacto en el *Tratado político* para conectar el Estado con la naturaleza.

Y por último, en la teoría del Estado, hemos seguido las huellas de la individualidad compuesta por éste y la ética para mostrar las consideraciones de Spinoza acerca del cuerpo estatal y de la mente colectiva que manifiesta los intereses comunes que emanan de la razón en la especie de intelectualismo concretamente mediatizado que el filósofo dignifica; algunas motivaciones de investigaciones interesantes que sugieren a Spinoza como correctivo necesario del materialismo dialéctico y cerramos abriendo líneas posibles de investigaciones ulteriores.

Introducción

En el siglo xvii continental, Baruch Spinoza representa un punto luminoso en el espectro del pensamiento racionalista. Las tendencias históricas llevaron al hombre intelectualizado de Occidente, egresado de seminarios católicos o de mezclas más o menos homogéneas entre la enseñanza rabínica y las tradiciones católicas, a buscar independencia intelectual frente al control de la escolástica superviviente a los ataques del nominalismo.

¿Por qué Spinoza en el siglo xx? En primer lugar, tenemos en él un ejemplo de lo que es hacer filosofía y de cómo conectar la metafísica con los intereses y problemas coyunturales de una generación. En nuestros días, cuando se cuestiona el papel de la filosofía en el desarrollo del hombre lanzado a la resolución pragmática de problemas puntuales, la función de la filosofía aparece cuestionada mientras se margina en los planes educativos y en el ejercicio profesional. Un siglo de positivismo operacionalista y una deficiente comprensión del empirismo y de la crítica de David Hume a esta tendencia, hacen que los filósofos contemporáneos y postmodernos se detengan a detractar de la filosofía mientras la hacen. Todo este espectáculo, y entre matices de sombras por entre las cuales emerge algún rayo de luz, nos lleva a Spinoza desde América Latina y en el corazón del Caribe para buscar un legado que nos pertenece a todos y que está ahí para que las generaciones lo actualicen en sus coordenadas concretas.

Los especialistas coinciden en señalar que el proyecto spinozista no es tarea fácil de alcanzar, desde Deleuze¹ hasta Allende Salazar,² pasando por Atilano Domínguez,³ Albiac,⁴ Vidal Peña, Rábade Romeo, Hampshire, Javier Peña,⁵ Eugenio Fernández, Antonio Negri⁶ y una larga lista de expertos dedicados a desentrañar de los textos del filósofo, luces que nos guíen en el sendero de la crítica política para el logro de una antropología más realista que sirva al hombre para su realización en la corta existencia de que debe gozar, que será reconocible con la presencia de la felicidad.

¹ Gilles Deleuze, *Spinoza: Filosofía práctica*, traducción de Antonio Escotado, 2001.

² Mercedes Allende Salazar, *Spinoza, filosofía, pasiones y política*, Madrid, Alianza Universidad, Alianza Editorial, S. A., 1988.

³ Atilano Domínguez, *Baruch de Spinoza (1632-1677)*, Madrid, España, Biblioteca Filosófica, Ediciones de Oro, 1995.

⁴ Gabriel Albiac, *La sinagoga vacía*, Madrid, Ediciones Hiparión, 1987.

⁵ F. J. Peña Echeverría, *La filosofía política de spinoza*, Secretariado de Publicaciones, Universidad de Valladolid, 1989.

⁶ Antonio Negri, *Anomalía salvaje*, Barcelona, Anthropos Editorial del Hombre, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa. 1993.

Negri presenta a Spinoza como anomalía potente y no marginada que evidencia contradicciones ya determinadas en el capitalismo y dice que la suya es una anomalía materialista y triunfante que conecta con los teóricos del siglo XIX, por ejemplo, con el joven Carlos Marx. Los motivos para estudiar a Spinoza, según este autor, están determinados por su condición de ser la más alta expresión del materialismo moderno y de un ateísmo que niega todo orden previo al actuar humano.

Negri concuerda con Javier Peña al considerar a Spinoza como padre de la democracia moderna, y tiene la originalidad de plantear el problema de la democracia de una manera novedosa, pues critica toda mistificación jurídica del Estado y asume la democracia como relación entre constitución y producción; lo que en Javier Peña será consideración ontológica de la política, en la cual la democracia aparece como la estructura de máxima racionalidad, sólo superada por el hipotético estado de razón constituido por una multitud esclarecida y plenamente activa. En la democracia los individuos, en adquisición de su independencia frente a la alienación, se constituirán a sí mismos para alcanzar una vida digna, según el proyecto spinozista de materialización de la racionalidad en las relaciones de la comunidad política.

Además el estudio de Spinoza es un recurso necesario en nuestro siglo porque en él tenemos la otra cara de la metafísica; una cara que mantiene, según Negri, una relación contradictoria con el capitalismo por lo que deviene refrescante frente a una metafísica tradicional, en la cual la democracia se homologa con el estado de derecho, y el interés general sublima los intereses particulares. Spinoza se independiza de los compromisos con esta tradición para acuñar las ideas de una libertad constructora.

Según Negri, Spinoza dio forma a una nueva idea de racionalidad para sustentar el neorracionalismo contemporáneo de orden materialista, en el cual la racionalidad tiene que ser construida por lo que Negri llama la «ontología constitutiva de Spinoza». Pero muchos factores han contribuido, sin embargo, en relegar a un segundo plano la filosofía política de Spinoza. La

importancia del aparato metafísico y la postulación de Hobbes por otra parte, como fundador de la filosofía política, hacen del pensamiento político del autor un accesorio dentro del sistema; sin embargo, éste es original, y así como bajo la influencia de Descartes, su metafísica no es cartesiana, tampoco su política, que ciertamente tiene puntos comunes con Hobbes, llega a conclusiones parecidas a las del filósofo inglés, sino muy diferentes.

Javier Peña defiende la primacía del pensamiento político dentro del sistema spinozista, pues el proyecto de Spinoza para la creación de una vida racional, tomando como punto de partida la comprensión de la realidad como orden necesario, extendiendo este proyecto de desarrollo educativo de la racionalidad para la comprensión de la realidad sistemática, por todos los hombres en el seno de la comunidad y rechazando el dominio esclarecido de la realidad para una minoría seleccionada, no se comprende sino como proyecto político.

La filosofía de Spinoza es un sistema en el que todo tiene su lugar y todo está lógicamente conectado, por lo cual no debemos pensar en una política spinozista aislada del resto del sistema o cumpliendo con principios privativos. Si hiciéramos esto terminaríamos entendiendo a Spinoza superficialmente y ubicándolo en el positivismo político, pero para comprenderlo en todo su esplendor como pensamiento político, hemos de lograr una lectura ontológica de su política que haga de su pensamiento una filosofía política más que una descriptiva positivista y afilosófica. ¿Cómo podríamos entender la teoría del Estado que presenta sin la idea de *conatus* o de individuo compuesto? Estas nociones que redimen a Spinoza de un positivismo en el que busca el rescate de lo concreto para el logro de una crítica efectiva, son extraídas de la ética.

La *necesidad* es noción básica de la metafísica de Spinoza que conecta con el pensamiento político para lograr la idea de libertad que propone y se presenta a distancia de la idea liberal de libertad. Spinoza ve en la ética un sistema de relaciones necesarias entre elementos que hacen esfuerzos para permanecer en choque o concordancia con las otras entidades o elementos del sistema de la realidad donde se encuentran ubicados. Según Javier Peña, la fi-

lososfía de Spinoza tiene dos caras, y una de ellas está determinada precisamente por la necesidad, y esta determinación es el corazón del realismo de Spinoza.

Por una parte, Spinoza es realista en el plano político cuando rechaza el jusnaturalismo moralizador que se distancia del fenómeno humano tal cual es; ante esto propone un pensamiento comprensivo. Y piensa además que toda propuesta política tiene que partir de lo que es por necesidad. En Spinoza el Estado es una realidad más y no está por supuesto fuera del sistema. Al igual que toda realidad, depende para su constitución de sus elementos, y su fuerza está conectada genéticamente con la de sus constituyentes, es decir, los individuos.

Esta idea permite a Spinoza establecer relaciones entre las distintas formas políticas, ordenándolas según su progresivo derecho y la cantidad de su poder, y en la medida en que la escisión gobernante-gobernados desaparezca en la identificación democrática, podremos hablar de calidad con respecto a los sistemas políticos. Pero Spinoza tiene también un aspecto racionalista ya que para él la razón es instrumento de liberación que permite a los hombres que puedan desarrollarla comprender la realidad y tomar posiciones activas, liberados de imágenes y objetos irracionales, creándose a sí mismos en concordia social. Reconoce que el hombre es más que razón porque tiene deseos prerracionales ya que su esencia es esa pulsión por continuar siendo, y no puede suprimir los afectos que son fruto de la interacción a la que, según el filósofo, el hombre no puede sustraerse en un reconocimiento de la sociedad como marco creativo de la antropología. Lo único que podemos hacer con los afectos es reorientarlos.

En el terreno político, su racionalismo se expresa cuando considera la función de la razón como organizadora de la sociedad y de las relaciones humanas. Se establece una correlación entre la racionalidad de una estructura política y su estabilidad y seguridad como marcos de la actividad humana. Es la razón la que puede superar los conceptos pasionales y el choque azaroso de los intereses individuales, creando un clima de concordia. La democracia se estableció entonces como lugar de la racionalidad.

Así que mientras en Spinoza es vital partir de las cosas tal y como son necesariamente, su política desborda la descriptiva y

apunta hacia la posibilidad de hacer de la comunidad un lugar para la libertad y la alegría, gracias a la intervención de la razón que permitirá superar los prejuicios y las legitimaciones ideológicas, salvando las tensiones necesarias en un campo de fuerzas multívocas determinado pasionalmente.

La libertad es un concepto clave en Spinoza cuyo tratamiento y desarrollo abordaremos al completar este trabajo en la tesis acerca del pensamiento político en el filósofo. Aunque por sus defensas a la libertad de pensamiento se le ha querido encasillar entre los liberales, su concepto de libertad no concuerda con el propio del liberalismo.

Para Spinoza la libertad del individuo no es recalcitrancia frente al Estado sino en el Estado. Ni ontológica ni políticamente la libertad puede burlar a la necesidad de la ley. El concepto spinozista de la libertad significa autodeterminación, pero no indeterminación, y eso sólo se logra a través de la razón.

Primera parte

1. La antropología comprensiva

En Spinoza se hace del *deseo* la esencia del hombre según podemos leer en el siguiente texto de la tercera parte de la *Ética*: «El deseo es la esencia misma del hombre en cuanto es concebida como determinada a hacer algo en virtud de una afección cualquiera que se da en ella».⁷

Aunque en la definición general del deseo Spinoza nos habla de la conciencia de éste, como de un apetito, aclara también que el deseo se constituye en la esencia del hombre independientemente de que tengamos o no conciencia de él. En este sentido Spinoza abre el camino hacia una nueva antropología que ubica al hombre en el gran sistema coherente, necesario y reglamentado de la realidad, hablando de un *deseo* que por hacerse consciente no se diferencia de la tendencia compartida

⁷ Baruch Spinoza, *Ética. Definiciones de los afectos*, Madrid, Editora Nacional, 1975, p. 244.

con todos los restantes subconjuntos de la realidad de conservar el ser y mantenerse siendo individualmente, tal y como ha resultado como manifestación natural. La tendencia de Spinoza a insertar al hombre en la realidad total que llama naturaleza, se pone de manifiesto en su definición del deseo como esencia del hombre; mientras otros teóricos de su tiempo y de la antigüedad clásica lo definen como racional, Spinoza rechaza estas definiciones que ponen en la racionalidad la esencia del hombre porque intenta evitar la desustanciación, el vacío y el desprecio que implica definir el fenómeno humano por una característica en la cual todos los individuos no concuerdan, o por lo menos no todos han alcanzado el mismo grado de desarrollo.

El deseo en el que consiste la esencia del hombre ha sido considerado por Spinoza desde una doble vertiente, según nos dice el Dr. Vidal Peña en el siguiente texto:

Espinosa declara insuficiente la definición del deseo que se limitase a concebir la esencia del hombre «como determinada a hacer algo», así sin más. Porque esa definición no expresaría la conciencia que el hombre tiene de su apetito que sin embargo, permanecería el mismo aunque no se diese esa conciencia [...] El lado objetivo (la interioridad humana como efecto de causa que la desbordan) aparece recogido junto al lado subjetivo (reconocimiento de que pese a aquella objetividad, la interioridad de la autoconciencia humana es una dimensión ontológica específica).⁸

Spinoza se aleja de la pasión del psicólogo al no utilizar una simple descripción del deseo, identificándolo como la esencia del hombre, sino que se va a la determinación ontológica del pensamiento y habla de los orígenes objetivos de éste y de la determinación que producen sobre la instancia pensante individualizada las causas objetivas, haciéndola complementaria con la dimensión autoconsciente, y deja claro que para él una no se puede reducir a la otra. La constitución variable del hombre hace que sus deseos (tendencias, apetitos, voliciones, esfuerzos)

⁸ Vidal Peña, *El materialismo de Spinoza*, Madrid, Ediciones de la Revista de Occidente, 1974, cap. V, sec. 3.

a menudo se contrapongan y hagan que su vida se arrastre en distintas direcciones.

Esta visión de Spinoza es más comprensiva de la realidad humana que la teoría platónica acerca de la psicología, porque en Platón⁹ los deseos son por definición irracionales y tienen que enfrentarse a la razón antes de convertirse en cursos de acción; mientras en Spinoza lo que puede ser contradictorio es la obtención de los objetos de deseo que corresponden a deseos opuestos que pueden presentarse en el espíritu del hombre muy fácilmente desde su alto índice de variabilidad por ser afectable en el campo de individualidades en que se encuentra enclavado y en el que forzosamente actúa.

2. El *conatus*

Cuando Spinoza inicia su antropología, aplica al hombre las coordenadas generales de la naturaleza a través de la idea de *conatus*, y nos dice: «El alma, ya en cuanto tiene ideas claras y distintas, ya en cuanto las tiene confusas, se esfuerza por perseverar en su ser con una duración indefinida y es consciente de ese esfuerzo suyo».¹⁰

Las ideas, que constituyen la esencia del alma, pueden ser adecuadas o inadecuadas, y en ambos casos se esfuerzan por permanecer en el ser porque, según Spinoza, en esta aplicación de la idea de *conatus* a la antropología, esa tendencia es prerracional, o sea, anterior a la racionalidad o irracionalidad del hombre. Cuando nos dice que es irrelevante que las ideas que componen el alma sean adecuadas o no para la manifestación esencial del esfuerzo por perseverar en el ser, nos está expresando que la racionalidad, en tanto que secuencia ordenada de las ideas o esencias formales, no es la que determina la esencia del hombre, sino algo más primitivo, más originario, y en todo caso un principio que lo integra en el conjunto máximo de la realidad. Pero en cuanto que criatura consciente, ¿tiene el hombre privilegios con respecto al sistema general de la naturaleza? Spinoza dice que

⁹ Véase, Platón, *La República*, Ediciones Panamericanas, 1996, pp. 317-421.

¹⁰ Spinoza, *Ética* II, prop. IX, p. 119.

no, pues nos habla de que el hombre no puede guiar la fuerza del *conatus* a su voluntad:

Este esfuerzo cuando se refiere al alma sola se llama voluntad, pero cuando se refiere a la vez al alma y al cuerpo se llama apetito, por ende, este no es otra cosa que la esencia misma del hombre de cuya naturaleza se siguen necesariamente aquellas cosas que sirven para su conservación, cosas que, por lo tanto, el hombre está determinado a realizar. Además entre apetito y deseo no hay diferencia alguna, si no es la de que el deseo se refiere generalmente a los hombres, en cuanto que son conscientes de su apetito y por ello puede definirse así: El deseo es el apetito acompañado de la conciencia del mismo. Así pues queda claro, en virtud de todo esto, que nosotros no intentamos, queremos, apeteceemos, ni deseamos algo porque lo juzguemos bueno, sino que, al contrario, juzgamos que algo es bueno porque lo intentamos, queremos, apeteceemos y deseamos.¹¹

La necesidad determinante de que tengamos los deseos que tenemos significa en Spinoza una homologación del hombre con el resto de la naturaleza con la cual encontrará, para su teoría política, un punto de partida no antropocéntrico que ha fabricado equiparando el deseo consciente con los apetitos, en que el hombre concuerda con el resto de la realidad natural, de conservarse en su ser.

La anulación de una supuesta voluntad libre se encuentra en este texto, mientras que ya ha puesto como ejemplo de ideas inadecuadas, más adelante en la *Ética* a las del hombre que piensa que actúa por su libre voluntad, por ignorancia de las causas que lo determinan a querer lo que de hecho quiere.

Ese cuestionamiento de la voluntad libre desde una ontología de la determinación es una lucha contra las responsabilidades que han caído desde diversos ángulos sobre la humanidad. Las éticas normativas arrancan de esa libertad para el enjuiciamiento moral del hombre, y Spinoza, que trata de determinar las causas

¹¹ Spinoza, *Ética* III, Escolio, prop. IX, p. 119.

de los hechos para lograr ideas adecuadas de ellos, analiza en estos textos el porqué de nuestros apetitos y de nuestro *factum* psicológico hasta llegar a un principio metafísico que nos identifica como elementos de la realidad.

Descartes ve el deseo como una pasión en el sentido spinozista porque es el resultado de causas externas que afectan el alma,¹² es decir, para él, el alma no es la causa adecuada de sus deseos, ella los padece. Según Descartes, por el deseo el alma busca las cosas que se representan como convenientes, mientras que para Spinoza el deseo es la conciencia del *conatus*, el cual es originario y no procede de ninguna consideración previa.

3. Spinoza y la física

La filosofía del siglo XVII significó principalmente un rechazo de la filosofía medieval. Las complicaciones analíticas a las que se había llegado en el estudio de la lógica interna de los conceptos durante la escolástica y la expansión de nuevas fuerzas económicas, motivaron que los modernos, tanto en el continente europeo como en las islas, buscaran paradigmas alternativos que abrieran intelectualmente, a un mundo que ya había sido abierto con el descubrimiento de América, nuevas necesidades científicas de explicación y de manipulación, descubrimiento y explotación, posibilitando un hombre diferente.

Spinoza rechazaba la antropología animista de la escolástica y buscó bases mecánicas para su estudio del hombre; su modelo era la nueva física y el logro de la matematización de la realidad que reduciendo todo movimiento al mecánico o de traslación logró explicar y predecir acontecimientos que rozaron los límites de la eternidad extratemporal.

La idea de *conatus* fue la conexión entre el hombre y el resto de la naturaleza; en tal sentido Spinoza nos dice: «Cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser».¹³

¹² René Descartes, *Traité des passions* II, art. 86, Ediciones completas de Adam y Tannery, vol. XI, p. 392.

¹³ Spinoza, *Ética* III, prop. VI, p. 191.

Así presenta Spinoza *la ley del conatus*, que, como nos dice Vidal Peña en sus comentarios de los textos clave de la *Ética*, ha sido identificada con el principio general y físico de la inercia, pero que puede ser reducida a la ley filosófica de la identidad.¹⁴ Parménides,¹⁵ que formulara por primera vez el principio de identidad, negaba por contraste con esta tautología el estatus metafísico de los modos concretos y existentes, porque nada que violara la ley de identidad puede ser ni siquiera pensable. Así, la fuerza de la tautología se aplicaba sobre las verdades fácticas, y el mundo quedaba relegado al margen del discurso válido, trabado en las coordenadas racionales estructuradas sobre la base de las matemáticas. Ahora con Vidal Peña podemos ver la ley de identidad como marco para la inercia que sirviera como principio explicativo de los acontecimientos físicos en la mecánica. En Spinoza todas las cosas que componen el espectáculo de la realidad son modos, y en ellos se expresan los atributos de Dios, y la potencia de Dios se manifiesta en cada modo de cierta manera en la cual Dios es obra. Toda cosa se opone por lo tanto a ser privada de la existencia mientras se esfuerza por mantenerse en su ser.

Spinoza identifica la fuerza o *conatus* con la que toda realidad intenta mantenerse en el ser con la esencia actual de la cosa misma. La potencia con la cual cada cosa intenta mantenerse en el ser no es diferente a la esencia de la cosa.

Mientras que algunos identifican el *conatus* como un principio biológico en el cual participa el hombre junto a los seres vivos, Spinoza parece ubicarlo en la física que, como modelo unificado de cientificismo, significa para los filósofos del siglo XVII el logro de la matematización de lo real y un punto de confluencia entre la investigación cognoscitiva del mundo y las utilidades. El autor propuso integrar al hombre y sus problemas en el marco de una ciencia unificada, y así nos dice, en el prefacio del libro III de su *Ética*, que el hombre tiene que ser ubicado en un paradigma general:

¹⁴ Vidal Peña, Comentario a la prop. 6 de *Ética III*, p. 192.

¹⁵ José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, t.3, Madrid, Alianza Editorial, 1982.

La mayor parte de los que han escrito acerca de los afectos y la conducta humana, parecen tratar no de cosas naturales que siguen las leyes ordinarias de la naturaleza, sino de cosas que están fuera de ésta. Parece que conciben al hombre, dentro de la naturaleza, como un imperio dentro de otro imperio. Pues creen que el hombre perturba, más bien que sigue el orden de la naturaleza que tiene una absoluta potencia sobre sus acciones y que sólo es determinado por sí mismo.¹⁶

Según Spinoza es tendencia general en los intelectuales suponer vicios en la naturaleza humana sin establecer su origen, y de manera misteriosa sacan al hombre del contexto común de la naturaleza a la que pertenece, poniendo entre paréntesis, como si se pudiera coartar una potencia como la natural que no tiene límite. El filósofo descubre un odio encubierto contra el hombre por parte de la mayoría de los intelectuales que detestan la naturaleza humana, y consideran superior al hombre que señala la impotencia humana, su inconstancia y dan consejos que para nada han ayudado a canalizar los afectos de manera más provechosa para el hombre.

Spinoza se propone, según nos dice, entender al hombre y a su naturaleza y acciones, mejor que criticarlo sin una base contundente o aceptable. El filósofo dice que ha pretendido ajustar al método geométrico todo el espectáculo de las pasiones humanas y explicar racionalmente las cosas que mueven a horror a la mayoría de los filósofos por estar al margen de la razón. Para Spinoza el hombre debe ser estudiado en el marco general de la naturaleza y no encuentra explicación (a menos que no sea dentro del esquema general de las pasiones) para sacar al hombre de las coordenadas de la realidad.

Spinoza iniciará una antropología comprensiva cuyos primeros pasos serán descriptivos y considerados del *factum* humano para ubicarlo en esquemas explicativos geométricos, como ha ocurrido en el terreno de la física matematizada, pues según nos dice: «Uno sólo es el camino para entender la naturaleza de las cosas, cualesquiera que estas sean» dentro del plan moderno

¹⁶ Spinoza, *Ética*, «Prefacio», parte III, p. 181.

de la ciencia unificada y dentro del presupuesto ontológico de homogeneidad de lo real.

Javier Peña nos advierte tener cuidado en la interpretación de *conatus* como la ley de la inercia,¹⁷ pues no se trata de la conservación en su estado inicial de un ser dado previamente y sin ser posterior, el *conatus* representa una tendencia dinámica de la esencia actual de una cosa. El *conatus* de Spinoza no debe ser confundido con un principio biologicista de conservación que convenga únicamente a los seres vivos, pero tampoco puede ser simplemente leído como un principio mecánico. Hay que contar con él como ley ontológica general que servirá de lazo para establecer la relación necesaria de coherencia entre todos los subsistemas de la red única de lo real.

Según el principio del *conatus* sólo una fuerza exterior puede destruir a los seres, y al respecto nos dice el filósofo:

Ninguna cosa puede ser destruida si no por una causa exterior.
 Demostración: Esta proposición es evidente por sí misma en efecto: la definición de una cosa cualquiera afirma, y no niega la esencia de esa cosa, o sea, pone la esencia de la cosa y no la priva de ella. Así pues, en tanto atendemos sólo a la cosa misma y no a las causas exteriores nada seremos capaces de hallar en ellas que pueda destruirlas.¹⁸

La esencia de la cosa singular está expresada en su definición, y en ella nos dice Spinoza, no hay nada que ponga en peligro la unidad o identidad estructural de esa cosa, acercándose al *conatus* como tendencia ontológica de identidad y permanencia que no es posterior a la constitución del ser sino expresión de la fuerza constitutiva. A su vez y con intenciones políticas, Spinoza nos habla de comunidad de elementos componentes de una esencia y de la imposibilidad de aceptar en el seno de una comunidad elementos contradictorios que pondrían en peligro su esencia. Después de Hegel¹⁹ la comprensión de realidades dialécticas en

¹⁷ Peña Echeverría, *La filosofía...*, p. 168.

¹⁸ Spinoza, *Ética* III, prop, IV, p. 191.

¹⁹ Federico Hegel, *Fenomenología del espíritu*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1999, pp. 74-83.

las que fuertes tensiones mueven al ser desde una posibilidad frustrada por el *fáctum*, resulta comprensible, pero en Spinoza y en la ontología clásica se aplican principios lógicos a la realidad donde las esencias no pueden implicar contradicción y tienen que ser afirmativas, y el filósofo extiende este principio esencialista hasta la antropología en su intento de sanear el curso de la filosofía y llevarlo al problema de la determinación causal por eficiencia del hecho humano. En ese sentido nos dice: «Las cosas son de naturaleza contraria, es decir, no pueden darse en el mismo sujeto, en la medida en que una de ellas puede destruir la otra».²⁰

Vemos aquí a un Spinoza antidialéctico que busca unidad ontológica como presupuesto de la integración de realidades ya que según nos dice en esta proposición, no caben en el seno del ser tendencias contrarias que lo amenacen desde su propia esencia y sin que hicieran falta causas exteriores. Por esto y a causa de su ontología afirmativa, Spinoza busca estratos de coincidencia para la integración de la sociedad civil entre individuos que, con sus tendencias a la permanencia en el ser, desarrollan una trama irracional de relaciones contrapuestas y en presencia de las cuales una sociedad no podría permanecer en el ser, sin hacer falta fuerzas exteriores para amenazarla.

Spinoza formula la ley del *conatus* de manera explícita en la siguiente proposición: «Cada cosa se esfuerza, cuando está a su alcance, por permanecer en su ser».²¹

Frase que Spinoza demuestra conectando las cosas singulares, como modos que son, con la realidad de la sustancia de Dios, la cual se expresa en ellas de manera determinada y llevan la potencia misma de la realidad o naturaleza. Los seres singulares son Dios mismo en cuanto obras, y en sí mismos no pueden tener algo que los amenace o destruya, habiendo de ser buscadas, para la explicación de su destrucción, causas exteriores pues ellos se oponen de manera dinámica a todo cuanto amenace su existencia. Así en Spinoza la naturaleza aparece como un todo

²⁰ Spinoza, *Ética* III, prop. V, p. 191.

²¹ *Ibidem*, prop. VI, p. 191.

dinámico porque se expresa en individuos singulares que determinan un campo de fuerzas en tensión, en el cual el ser se define como potencia en el sentido de fuerza. Cuando el filósofo nos dice que: «Las cosas no pueden ser más que aquello que se sigue necesariamente a partir de su determinada naturaleza», se está refiriendo a una tendencia expansiva en el *conatus*, en la cual los seres en lucha por su defensa tienen que estar interactuando con otros, con los que se interfieren en su propio plan de desarrollo, buscando crecimiento en la eclosión de las posibilidades de su esencia. Y Spinoza se muestra nueva vez tocando extremos dialécticos en presencia de la posibilidad dentro de la determinación en un *conatus*, que como ley ontológica se refiere a la regulación natural de la potencia expansiva de los seres singulares y del azar, integrando en la necesidad de las interferencias que se determinan por la interacción de las fuerzas o potencias naturales de las esencias en expansión.

4. Crítica del racionalismo

Según Spinoza, el deseo es anterior a la racionalidad, y la razón no puede suprimirlo; como sabemos, Spinoza trató de evitar la axiología en la antropología por que pretendía una comprensión exhaustiva de la naturaleza humana como base antropológica para su teoría política. Para el filósofo, sin embargo, los deseos humanos pueden ser reorientados basados en la razón para que puedan satisfacerse. No cabe la razón como represiva de los deseos, pero como forma de conocimiento puede conectar con la fuerza de la esencia que en el *conatus* tiende a permanecer expandiéndose en el ser, al ofrecer ideas adecuadas que favorezcan la acción subjetiva de la naturaleza a través de los individuos, y elimine las pasiones con que la fuerza es mermada haciendo que el ser permanezca pasivo frente a los ataques exteriores, como ocurre en el resto de la naturaleza cuando individuos impotentes son devorados por los más sanos y fuertes.

Hay que contar con el *conatus* y con la determinación necesaria de los individuos que, como sujetos, buscan su realización sin estar estableciendo patrones abstractos de conducta como hace

el racionalismo abstracto. Tengo que determinar ciertamente cómo es la conducta para después, y ante los fallos, sufrimientos y fracasos, ayudar explicando cómo podría ser efectivamente, y contando con la energía de la naturaleza para obtener resultados más favorables y gozosos para los hombres en la teoría política nueva.

Spinoza utilizó el concepto de *derecho natural* en una forma novedosa y distinta de las teorías clásicas acerca del jusnaturalismo. Según las teorías del *derecho natural*, el derecho positivo que regula la estructura de la sociedad civil en el Estado ha resultado de un pacto y debe contrastarse con un marco de referencia natural que es su último criterio de validez. Ese *derecho natural* se deduce de las características de la naturaleza humana, tal y como lo describen estos teóricos, y en Spinoza no se comprende, como ha dicho en textos sucesivos, cómo se puede teorizar acerca de una naturaleza humana abstracta de sus conexiones reales con el resto de la naturaleza. En el racionalismo jurídico se considera que el hombre es anterior al ciudadano y se define al hombre de manera abstracta sacándolo de la naturaleza como ser racional.

En el *Tratado político* (TP) Spinoza define el derecho natural, *ius naturae*, diciendo lo siguiente:

Entiendo con el nombre de derecho natural, las leyes o reglas de la naturaleza en virtud de las cuales cada todo va desarrollándose en el mundo, es decir, el poder de la naturaleza misma. El derecho de la naturaleza en su conjunto y su conciencia, el derecho natural de cada individuo se extiende hasta donde llegan los límites de su poder. Todo cuanto puede realizar un hombre en virtud de las leyes de su naturaleza, lo lleva a cabo con un derecho natural pleno y tanto derecho tiene un orden natural cuanto poder tiene.²²

Luego se refiere a que con frecuencia los humanos se guían por deseos que llama ciegos y no por la razón, y los apetitos que determinan los actos del hombre han de ser tomados en cuenta para definir el *derecho natural* de los hombres. Todos los deseos

²² Spinoza, *Tratado político* II, cap. IV, p. 146.

son producto de la naturaleza ya sean engendrados por la razón o por otras causas, sin que quepa diferenciar entre aquellos que generan en nosotros actividad o pasividad, los deseos siempre son canalización de la energía del *conatus*.

En contra del jusnaturalismo clásico, Spinoza recurre a la experiencia y nos dice que las experiencias muestran que no está en nuestro poder el ser sanos de espíritu y de cuerpo, de hecho cada uno es preso de su propio placer, y los teólogos no ayudan a resolver el problema hablando del pecado original. Spinoza está pensando en que estamos afectados dentro del sistema por un gran número de factores exteriores, que aumentan a golpe de perfección de la tecnología y en la tecnificación del hogar y de la habitación, y como en la primera infancia somos más receptivos que en la adolescencia, y cuando reflexionamos acerca del «quién soy» ya estamos hechos psicológicamente, este *fáctum* resulta muy problemático de superar.

Para Grocio, por ejemplo, y dentro de la tradición jusnaturalista, el derecho natural se define a través de la razón de esta manera: «El derecho natural es el dictado de la recta razón que indica que un acto, por su conformidad o disconformidad con la naturaleza racional, conlleva fealdad o necesidad moral y, por consiguiente, prohibido o permitido por Dios».²³

Con frecuencia se toma a Grocio como punto de referencia de la teoría clásica del derecho natural en su versión mercantilista, en la cual el concepto de razón se refiere a cálculo de ganancias y estrategias de efficientización de las actividades comerciales. Define naturaleza como naturaleza racional, y hace de esta racionalidad moderna y aburguesada el patrón que ha de decidir acerca de la bondad o maldad de las acciones, mientras en el esquema Dios entra como una persona que decide permitir o no ciertos actos de determinadas características. Estos datos del derecho natural fueron criticados por Spinoza buscando un concepto de naturaleza que fuera universal y sólo a partir de ese concepto poder contrastar todo derecho positivo.

²³ Hugo Grocio, «De Jure Belli ac Pacis» I, cap. 10, en Jean Touchard, *Historia de las ideas políticas*, 1975.

Si recordamos la dialéctica (Sócrates-sofistas), veremos que cuando la justicia depende de la ley y ésta se asume en positivo por convención, entonces estaremos incapacitados para enjuiciar desde una instancia externa el derecho positivo en una determinada Constitución. El control necesario para el derecho positivo tiene que basarse en las leyes que rigen a la naturaleza humana, pero ésta puede ser asumida de diferentes maneras.

El jusnaturalismo que acepta la racionalidad como nota característica del hombre cuenta además con la libertad del hombre para asumir o transgredir las leyes de su naturaleza, y esta capacidad de elección es fundamental para la teoría que pretende lograr establecer un modelo de organización política más adecuado para su definición del hombre, es decir, la mejor forma de vida para un hombre racional.

Spinoza se dedicó a criticar todos estos puntos, por ejemplo, en el siguiente texto del *Tratado político*:

Si la constitución de la naturaleza humana llevase a los hombres a vivir únicamente según las prescripciones de la razón, de modo que nunca intentase otra cosa, el derecho natural en lo que respecta al género humano estaría determinado únicamente por el poder de la razón. Pero los humanos se guían con bastante frecuencia por el ciego deseo en lugar de la razón, por lo tanto habrá que definir el poder o derecho natural de los humanos, no por la razón, sino por cierto apetito que determina sus actos y por el cual buscan los medios de supervivir.²⁴

Esta crítica al racionalismo abstracto de los jusnaturalistas no resulta clara porque en ella vemos a Spinoza recurriendo a la experiencia para falsear una tendencia racionalista que no funciona a la hora de comprender al hombre concepto, pero esto no quiere decir que Spinoza no esté pensando en otro tipo de racionalismo. Ocurre igual en lo referente a los cristianos y a los marxistas, decir que alguien es racionalista no es decir nada porque hay tantas tendencias contrapuestas que dinamitan el

²⁴ Spinoza, *Tratado político* II, cap.V, p. 146.

concepto y aunque sobreviva en la lengua ya no se puede usar con coherencia ni esperar que de él surja la comunicación.

El caso es que para Spinoza el hombre actúa siempre y necesariamente en virtud de las leyes de la naturaleza, o sea en virtud del derecho natural; nótese que en el filósofo no se cuenta con la libertad de obedecer o rechazar las reglas que controlan la naturaleza humana tal y como las aves no pueden elegir en invierno si emigran o no, mientras se utiliza la falacia de «libres como los pájaros». La naturaleza humana es el conjunto de propiedades y relaciones que cada cual es, como parte del sistema general de la naturaleza. ¿Convierte esto a Spinoza en un defensor del derecho positivo que lo rescata de la crítica racionalista del jusnaturalismo? Más bien la crítica de los jusnaturalista es hipócrita y encubre deseos de enjuiciamiento arbitrario sobre el hombre en el seno de las comunidades políticas, en otros casos el recurso crítico al derecho positivo desde el derecho natural no da en el clavo por no tomar en cuenta lo dado, aunque sea a la manera de un momento de la consideración.

La determinación necesaria que cubre la totalidad de los acontecimientos aleja a Spinoza del jusnaturalismo clásico racionalista, porque según ha dicho «no está en nuestro poder ser lo que somos y no somos libres para elegir un determinado curso de acción en el sentido de obedecer prescripciones o evitarlas, pues como parte de la naturaleza estamos determinados por el orden natural». Sin embargo, cierto positivismo de corte muy especial puede asignarse al pensamiento político de Spinoza, un positivismo que cuenta con el hecho positivo como punto de apoyo para el establecimiento de un horizonte y no un positivismo conformista y acrítico; no reconoce hiato metafísico entre la naturaleza y la sociedad, por lo cual considera el derecho positivo como una expresión de la potencia natural para una coyuntura dada de la historia, lo cual no quiere decir que no piense en su superación también necesaria. Las leyes del derecho positivo son reglas necesarias y no prescripciones que puedan ser violadas, pero son la manifestación tan sólo de una coyuntura; la manifestación concreta de un *conatus* que en la expresión de la esencia de lo real tiene una expansión creativa que no conoce limitación y no una simple inercia.

Este positivismo recuerda al Hegel²⁵ que nos dice que no podemos superar nuestro tiempo porque somos nuestro tiempo en el mejor de los casos. Con el *conatus*, Spinoza encontró una explicación más adecuada que la idea del pecado original para dar cuenta de las irracionalidades que se manifiestan en las acciones humanas. Ya sabemos que mientras el pecado original arranca de la elección de unos individuos de aceptar o no un mandato de Dios, para Spinoza esto es una terrible confusión, Dios no pide que hagamos cosas que podríamos no hacer, lo cual es la base del mito del pecado original, sino que Dios es la ley a la que estamos sujetos. La mecánica de los *deseos* es la que da cuenta de nuestra conducta, y el desarrollo de la razón es el paliativo para el escenario de dolor a que estas irracionalidades han dado lugar.

5. Los objetos de deseo

En el estado de naturaleza cada individuo busca ejercer su propio *conatus*, no tiene límites y puede hacer cuanto quiere persiguiendo todo lo que se le aparece como bueno y tiene derecho a hacer cuanto quiera. El individuo no tiene límites racionales porque en este estado la mayoría de los individuos no han desarrollado sus facultades racionales, y permanecen ligados a la imaginación. Incluso se ven imposibilitados de reconocer racionalmente el conflicto en que viven inmersos. La ley del más fuerte determina las interacciones entre los *conatus* y mientras la independencia de unos se logra a partir de la dependencia de otros, no aceptarán asociarse con otros individuos ni siquiera para beneficio propio.

Spinoza explica que la guerra es lo normal en el estado de naturaleza porque las pasiones generan insolidaridad. En tal sentido el acuerdo interindividual resulta problemático al menos porque, aunque la razón le dijera que con la unión se beneficia, el individuo estaría siempre listo para romper los acuerdos. Nos dice que el acuerdo depende la naturaleza de los objetivos que deseamos y perseguimos. La razón será la encargada de determinar cuáles son aquellos objetivos que puedan, por su naturaleza,

²⁵ G. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*.

ser perseguidos por todos los individuos de la comunidad. De esta manera el acuerdo sólo puede surgir en una organización racional de las relaciones humanas.

Esta situación de conflicto que Spinoza describe en el *estado de naturaleza* depende de la interferencia de objetivos individuales. El estado de naturaleza en Spinoza es presocial porque no hay normas sociales compartidas, instituciones, sistemas sociales y conciencia de grupo. Siempre que un autor asume un punto de partida cabría la pregunta de por qué ha escogido tal punto y no otro, ya que una misma realidad puede ser abordada desde varios puntos de vista y tiene que ser asumida así necesariamente. En el caso de Spinoza y de su cuadro postulado del estado de naturaleza, como una situación de coexistencia en la cual las individualidades se ponen en escena bajo el único amparo del derecho natural que desemboca en el dominio del más fuerte, en torno al cual se aglomera la clase dominante produciendo la marginación de una mayoría cada vez más débil, al conectarse la debilidad metafísica con la ignorancia, podemos ver que pretende, por una parte, hacer una advertencia de peligro ante el posible deterioro de la sociedad civil regulada por el derecho positivo y evitar también la postulación de un estado presocial idílico que abriera supersticiones que llevaran a la anarquía, a describir para el ámbito de los humanos una situación natural de competencia multívoca. A su vez quiso llevar también al seno del Estado moderno la consideración de los derechos individuales de cada ciudadano de manera menos hipócrita en toda la preocupación política de la modernidad.

En el estado de naturaleza hay cierta forma rudimentaria de sociedad porque aparte de que todos los individuos, como modos, están conectados a la red de la sustancia real, mantienen relaciones entre sí aunque sean negativas en cuanto que unos son obstáculos para otros. Es entonces cuando Spinoza habla de la «multitud» como un agregado de individuos que se relacionan a base de la búsqueda de un objetivo compartido. Una legalidad natural controla necesariamente esas relaciones.

El problema de la facticidad de un estado de naturaleza es irrelevante para la teoría política si acaso fuera de interés histórico, pero lo que sí es significativo es su función como adverten-

cia y como explicación de lo que ocurre cuando las relaciones sociales establecidas en el derecho positivo se relajan hasta la distensión.

También como correctivo a los excesos del Estado moderno que cuenta –como en Maquiavello– con una fisura en el material humano para hablar de líderes y gobernantes, y de gobernados o masa para aludir a las diferencias entre las potencias, lo que en Spinoza se resuelve con el establecimiento de los independientes y los dependientes. Pero lo interesante en el filósofo es que no se queda en la descripción de esta duplicidad que después recogerá el marxismo en la dialéctica explotado-explotador y antes que Marx,²⁶ Hegel²⁷ con la del amo y el esclavo. Spinoza localiza el origen de la división en el oscurantismo, la idolatría, y describe el espectro que determina las pasiones conectándolo con la injusticia. Establece la educación como camino para la salida de lo que para él es un problema tanto como para Rousseau:²⁸ la desigualdad de derechos entre individuos que tienen derechos iguales a la salud mental y física y al desarrollo de la potencia plena de su naturaleza.

6. Spinoza y la comunidad

Los individuos tienen, según nos dice Spinoza, el derecho de hacer todo lo que puedan hacer, es decir, todo lo que emane del *conatus* o poder de su naturaleza individual. Pero según el autor, la potencia individual de una naturaleza singular se incrementa al unirse con otras potencias, lo cual lleva hacia la sociedad.

Cuando hablábamos del derecho natural en sentido clásico, nos referíamos a un conjunto de normas deducidas de una definición de la naturaleza humana cuya validez universal trasciende al derecho positivo de todos los estados posibles, sirviendo como control regulador en el cual son factibles los ajustes a la justicia. Ahora bien, aunque el derecho natural está presente siempre como parámetro de comparación, los teóricos se han preocupado

²⁶ Carlos Marx, *Manuscritos económico-filosóficos*.

²⁷ G. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 117.

²⁸ J. J. Rousseau, *Discurso de la desigualdad*.

de postular un hipotético estado de naturaleza, más o menos presocial y siempre prepolítico según los autores y tratadistas, en el cual el derecho natural rige a la manera del derecho positivo en un Estado cualquiera. El estado civil es el resultado de la aplicación, a un Estado, de cierto conjunto de normas de derecho positivo, y según Spinoza en él se ejercen los derechos de naturaleza, según las condiciones dadas de la estructura política en cuestión. Esto nos lleva a confirmar que para nuestro autor la importancia de la estructura política es crucial, porque no todos los tipos de constitución van a permitir de igual manera que el derecho natural de los individuos a ejercer su poder hasta donde éste se lo permita, se realice.

En la teoría política de Spinoza, la sociedad queda determinada como campo de fuerzas en el cual las potencias individuales se condicionan según sus posiciones dentro del conjunto. En el estado de naturaleza de Spinoza, la conducta de los hombres es irracional en el sentido de que ningún individuo se preocupa por buscar concordancia con los demás y sólo busca su propia conservación en el ser y su propio despliegue y desarrollo. En este estado presocial y prepolítico, las pasiones abundan porque la propia naturaleza individual que actúa sin preocuparse del acuerdo, se ve afectada por otras fuerzas externas que bloquean su potencia y su acción positiva, hasta que, arrastrados por las pasiones, nos vemos convertidos en un conjunto de fuerzas en pugna en la cual se producen anulaciones múltiples así como coacciones que impiden la realización de la naturaleza de los individuos.

Para descubrir el estado de naturaleza que funciona como hipótesis teórica desde Hobbes²⁹ hasta Rousseau,³⁰ Spinoza nos dice: «Se sigue que cada individuo es dependiente en tanto en cuanto esté bajo la potestad de otro y que es independiente en tanto en cuanto pueda repeler según su criterio, toda fuerza y vengar todo daño a él inferido y en cuanto, en general, puede vivir según su propio ingenio».³¹

²⁹ Thomas Hobbes, *Leviatán*.

³⁰ J. J. Rousseau, segundo *Discurso sobre el origen de la desigualdad*.

³¹ Spinoza, *Tratado político* II, p. 145.

El filósofo parece burlarse de las teorías clásicas del derecho natural, pues como en ellas se ha detractado al hombre en base a una idea, si no absurda, por lo menos ficticia de la naturaleza humana, él parece decir, pues, que ésta es la naturaleza humana y su manera de aparecer es el singular individualizado. Si el derecho ha de derivarse de ella y ajustarse a ella, ajustémonos a su realidad y no a quimeras. Además su desmitificación de los valores tradicionales de la cultura greco-cristiana prelude a Nietzsche³² en textos como el precedente en el que se habla de manera desenfadada del derecho a la venganza dentro de un esquema pasional que tiene su origen en el descuido frente al acuerdo y en el abandono natural de la razón.

7. El derecho natural de Spinoza

En el *Tratado político* Spinoza aclara la base ontológica de su concepto de *Ius naturae*:

Todo cuanto es en la naturaleza puede ser concebido adecuadamente, tanto si existe como si no existe, así pues, ni el origen de las cosas que son, ni su persistencia en el ser, pueden seguirse en su esencia, porque necesitan el mismo poder para continuar siendo lo que necesitaron para empezar a ser y de aquí que el poder gracias al cual todo cuanto está en la naturaleza existe y por consecuencia, obra, no puede ser otro que el poder eterno de Dios.³³

Las cosas singulares son así referidas a Dios como principio ontológico superior, y Spinoza plantea que las esencias de las cosas singulares pueden ser conocidas de manera independiente de si existen o no. En tal sentido, cuando en la *Ética* el filósofo se refiere a *natura naturans* y *naturata*, aclara la relación entre la realidad de la sustancia y los modos, de manera tal que no es posible pensar allí, como en el texto precedente, acerca de una supuesta contingencia modal ya que a simple vista Spinoza parece querer

³² Federico Nietzsche, *Genealogía de la moral*.

³³ Spinoza, *Tratado político* II, 2, p. 145.

decir que la existencia que corresponde a las esencias singulares de los modos pueden darse o no como un asunto de azar.

Ante el problema que presenta la concepción spinozista del derecho natural en cuanto a la determinación de los modos, en este caso humanos, a seguir por necesidad las leyes del derecho como subconjunto coherente con las leyes de la naturaleza, y ante la pregunta acerca de las posibilidades de acción que tienen los individuos en un plano de determinaciones múltiples, debemos recordar que Spinoza dice:

El derecho de la naturaleza se extiende hasta donde alcanza su poder. Ahora bien, el poder de la naturaleza es el poder mismo de Dios, que posee derecho supremo sobre todo. Pero la potencia universal de toda la naturaleza no es sino la potencia de todos los individuos reunidos, se sigue por tanto que cada individuo tiene un derecho supremo sobre todas las cosas que puede alcanzar, es decir que el derecho de cada individuo se extiende hasta donde se extiende su poder.³⁴

En este texto el filósofo defiende la inmanencia de la sustancia en los modos y aclara el problema de la participación de los individuos en el curso de la historia. La acción individual es la que compone la potencia global de Dios que como conjunto no trasciende a sus elementos. La pertenencia de la sustancia a otro plano lógico diferente del de los individuos y la confusión entre ambos planos, que significa una interferencia entre universos del discurso, crea problemas que a veces Spinoza trata de evitar como por ejemplo en este caso. Claramente nos dice el autor que la potencia universal que se llama poder de Dios no es más que la suma de las potencias individuales de todos los individuos, de manera que los individuos no se ven coartados por una necesidad que les es extraña o exterior, sino que su actividad y despliegue energético es parte del poder de Dios, y de este mismo poder recibe el derecho de actuar en orden a su poder parcial e individualizado.

³⁴ Spinoza, *Tratado teológico político*, cap. XVI, p. 56.

El derecho natural de Dios es el derecho natural de las cosas, mientras Spinoza tiene más preocupaciones ontológicas y antropológicas que jurídicas al intentar mostrar la unidad de la *natura naturans* y la *naturata* cuando habla de la naturaleza humana en su teoría del derecho natural como fundamento de su teoría política. Esto sugiere que para el filósofo una teoría política ha de estar fundamentada en una idea adecuada de la naturaleza humana y no en imaginaciones o falacias que la convertiría en inoperante, lo cual es extraño al pensamiento político de la modernidad que se preocupa más del derecho, sobre todo del de propiedad en Locke,³⁵ y el de guerra o del mar en Grocio,³⁶ olvidándose de una adecuada determinación de lo humano para el fundamento de la política.

8. Estado de naturaleza

Las relaciones entre individuos se establecen en términos de poder. Es curioso notar que Spinoza evita la cualificación moral de los agentes en el estado de naturaleza que propone; alude a san Pablo diciendo que donde no hay ley no hay pecado, refiriéndose por supuesto a preceptos de derecho positivo que puedan ser violados o respetados. Cuando los sofistas y Hobbes³⁷ hablan del hombre en el estado de naturaleza, lo califican de egoísta, y en Rousseau³⁸ se hace notar que el egoísmo no puede aparecer sino después de que un agente pueda considerar la solidaridad y el egoísmo como alternativas posibles de asumir. Es decir que las hipótesis del estado de naturaleza no pueden, si quieren ser coherentes y aceptables, hablar del egoísmo como si fuera una característica primaria, siendo en realidad un concepto polar del altruismo que tiene que ser desechado después de haberlo tomado en consideración para que podamos hablar con propiedad del egoísmo. En Spinoza no se comete este error lógico en el uso de conceptos morales. El hombre del estado de naturaleza

³⁵ John Locke, *Dos tratados sobre el Gobierno civil*.

³⁶ Hugo Grocio, *Jure Praedae*.

³⁷ Ver Thomas Hobbes, *Leviatán*.

³⁸ J.J. Rousseau, segundo *Discurso sobre el origen de la desigualdad*.

no es ni bueno ni malo cuando al igual que todos los seres de la naturaleza se preocupa por su propia realización, lo cual parece indicar que la solidaridad se generó a partir del desarrollo de la racionalidad y cuando se persiguen objetivos que pueden ser compartidos por todos los individuos de la comunidad.

En el estado de naturaleza las relaciones individuales se polarizan en torno a la independencia y la dependencia, y unos hombres resultan dependientes de otros en un cuadro en que algunos gozan efectivamente del derecho a la realización de su potencia tal y como en la teoría les corresponde a todos, y otros, no. Esta descripción del estado de naturaleza nos lleva a la conclusión de que como el derecho natural está siempre vigente, cuando las instituciones políticas son violadas y las funciones que deben realizar no se realizan, se impone necesariamente el estado de naturaleza que surge cada vez que las leyes no se cumplen, y que la hipocresía y el egoísmo destruyen las bases de las instituciones que son un resultado cultural para la superación de un estado natural que en Spinoza asecha como amenaza más que como cuadro idílico inspirador de nostalgia romántica por el estado prepolítico.

La función que Spinoza concede al conocimiento es primordial porque hace aquí depender a la opresión de la ignorancia, y las pasiones tienen su origen determinado. Spinoza las estudia para saber cuáles son las causas próximas de su surgimiento. Si la razón fuera la que determinara nuestros afectos, nuestros objetos de deseo serían compatibles y nuestras fuerzas unidas en la búsqueda de objetos perseguibles se verían aumentadas hacia una cada vez más patente justicia social, ya que todas las fuerzas individuales como vectores con un punto de apoyo material común, tendrían la misma dirección y sentido lo cual aumentaría la intensidad de la fuerza de desarrollo en afirmaciones coyunturales.

Pero en el estado de naturaleza no hay educación, y sin una educación adecuada –como pasa por ejemplo en América Latina– no se puede esperar un desarrollo de la racionalidad; así Spinoza pone a la ignorancia como fuente de las pasiones que como merma de la potencia de acción, que es la esencia de la

naturaleza de los individuos, produce un cuadro de injusticia que aunque sea un postulado metapolítico aparece cada vez que el Estado se corrompe. También hay que destacar que para Spinoza la independencia depende del poder y no de la indiferencia porque dentro del campo de fuerzas en que se debate el estado de naturaleza, es independiente sólo el que tiene el poder de defenderse de opresiones. Este cuadro del estado de naturaleza tiene, por tanto, mucho de intelectualista porque el poder emanará de la naturaleza individual activa y no afectada por ideas inadecuadas, con lo cual toda la mitología con que la tradición golpea la sensibilidad del sujeto individual, haciéndole cargar con ídolos cerrados incuestionables que los mantienen al margen de su propio destino, se establece como el origen de situaciones de explotación y marginación, dando paso en el hombre a ideas cuyo origen no puede determinar y coartando la potencia de acción que define al individuo como parte de la naturaleza.

Spinoza hace explícitas ciertas técnicas de sometimiento después de identificar a la autoridad con el poder efectivo para poner de manifiesto cómo opera de hecho el poder. Hay coacciones físicas y procedimientos psicológicos: desarmar al enemigo y evitar que pueda huir y provocarle el temor o darle esperanzas de beneficio a aquel al que se quiere someter o subyugar, y según Spinoza el alma puede ser engañada y alterar así la facultad de juzgar, y hacer que los individuos interioricen las pautas que los llevarán a su propia esclavitud.

Con su planteamiento del estado de naturaleza, Spinoza habla de la necesidad de un consenso que regule las relaciones entre individuos. El paso a la sociedad civil está marcado en este texto del *Tratado político*:

Ahora bien, en un *estado de naturaleza* cada individuo es independiente mientras pueda evitar ser oprimido por otro y es inútil que uno solo pretenda evitarlos a todos. De donde se sigue que en la medida en que el derecho humano natural de cada uno se determina por su potencia, y es la de uno solo, no

es derecho alguno, consiste en una opinión, más que en una realidad, puesto que su garantía de éxito es nula.³⁹

9. Diferentes cuadros del estado de naturaleza

Hobbes inauguró con la postulación del estado de naturaleza una nueva modalidad de justificación para la autoridad del Estado moderno en su forma absolutista. Ya los sofistas habían hablado del estado natural del hombre presocial y prepolítico, en aquella ocasión con la intención de relanzar el discurso valorativo y jurídico salvaguardando a la polis de un posible enjuiciamiento que cuestionara las bases de una legislación que era identificada, en cuanto que derecho positivo, con la justicia como valor absoluto. Pero la metáfora del hombre natural, según nos dice MacIntyre,⁴⁰ para funcionar dentro de la teoría política tiene que cumplir con un mínimo de coherencia, y según piensa, el grado de coherencia es variable en las distintas teorías que ha apelado a la postulación del estado de naturaleza para deducir de ahí las reglas que han de normar el Estado.

En el caso de Hobbes los detalles de la psicología que propone para el hombre natural hacen tan difícil la idea de pacto que él mismo tiene que recomendar el recurso a la espada ante la poca confianza que inspira un hombre natural mezquino y cobarde. Antes los sofistas describían también con predicados valorativos a un hombre presocial que no es posible de enjuiciamiento dada las condiciones de naturalidad individual en que se desenvuelve, y MacIntyre⁴¹ apunta a que no se puede predicar vicios de seres que no conocen las distinciones entre éstos y la virtud como concepto polar. Pero para conocer las reglas de uso de los productos morales hay que pertenecer a una organización social bastante desarrollada en la que puedan hacerse distinciones pertinentes y éste no es el caso de estado natural propuesto.

³⁹ *Tratado político* II, 15, p.151.

⁴⁰ Alasdair MacIntyre, *Historia de la Ética*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1981, pp. 27-259.

⁴¹ *Ibidem*, p. 27.

En el caso de Spinoza, pese a que identifica sociedad con Estado, y supone una anarquía en el trasfondo de la comunidad política, se realizan sin embargo distinciones importantes en el estado de naturaleza que evidencian cierto grado de socialidad aunque sólo sea como estorbo y frustración, y el hecho de que Spinoza no defienda al Estado autoritario induce a buscar otro motivo para el cuadro psicológico de base natural que plantea. Un teórico de la política que pretende ser realista no podía partir de un hombre abstracto, y por eso Spinoza parte del hombre que sólo piensa en sí mismo y ante cuya actividad los otros son obstáculos. Para él, el absolutismo del poder significa unificación de la clase gobernante con el poder real de la multitud, y rechaza el temor como aglutinante y sentido de la comunidad política porque no defiende al Estado represivo. Su hombre natural es un intento de fundamentar una política realista que, partiendo de lo dado, obre las posibilidades de una transformación de la estructura política racionalmente estructurada, precisamente por tomar en cuenta al individuo cuya naturaleza es tal cual es por necesidad, y si se encuentra frustrado y afectado de pasiones que envuelven en sal gorda su energía, es porque el oscurantismo no ha permitido que, unificando sus fuerzas reales, la multitud se dé a sí misma la expansión política a la que tiene derecho.

10. El pacto

En la teoría clásica del derecho natural se utiliza el tema del pacto social como la puerta de salida del estado de naturaleza y el inicio de la sociedad civil. El hecho de que los estados de naturaleza descritos en la tradición sean tan variados, hace que la función del pacto social se convierta en más o menos aceptable por los motivos de coherencia interna, según los diferentes autores. El pacto ha resultado problemático dentro de las teorías políticas que pretenden mantenerse dentro de un espíritu crítico porque introduce una vertiente de convicción que aísla el derecho positivo de todo discurso correctivo posible en una burbuja en la cual, y desde los sofistas, la justicia se tiene que identificar con el derecho positivo que regula una estructura social específica sin que se puedan establecer relaciones de comparación entre

sistemas jurídicos diferentes. Es bien conocido que en Spinoza la idea de pacto no encaja adecuadamente según las coordenadas de su metafísica sistemática, unitaria y naturalista, en la cual no hay espacio para convenciones arbitrarias, y por eso y mientras sigue las teorías que postulan el estado de naturaleza como el esquema desde el cual se genera la sociedad civil, se queda perplejo precisamente en el pacto.

En el *TTP* Spinoza se refiere al contrato social entre los individuos del estado de naturaleza, y nos dice primero que hay que considerar que nadie puede dudar cuán útil es a los hombres vivir según las leyes y los consejos de nuestra razón, y que por otra parte, no hay quien no desee vivir seguro y sin miedo mientras pueda hacerlo, y que a su vez los hombres sin auxilio mutuo viven miserablemente y sin el necesario cultivo de la razón. En ese sentido el autor expresa:

Los hombres para llevar una vida feliz y llena de seguridad han debido esforzarse para hacer de modo que poseyesen en común sobre todas las cosas este derecho que había recibido cada uno de la naturaleza y que ya no se determinase según la fuerza y el apetito individuales, sino mediante la potencia y la voluntad de todos juntos.⁴²

En el *TTP* Spinoza se refiere a pacto en concordancia con las teorías clásicas del derecho natural, y no tiene problemas en hablar de recurso a la razón por parte de los individuos para salir del estado de naturaleza y evitar la situación caótica de daños imprevisibles, en la cual no podemos estar seguros de obtener lo que buscamos y podríamos decir que las leyes necesarias de autoconservación y desarrollo, se ven frenadas por encuentros accidentales.

La noción del *pacto o contrato social* no aparece en el *TP* según veremos en el siguiente texto, donde Spinoza establece la inexistencia del derecho natural:

La libertad de un individuo en el *estado de naturaleza* dura sólo el tiempo que es capaz de impedir que otro le sojuzgue y el

⁴² Spinoza, *TTP*, XVI, p. 58.

poder de un hombre aislado es incapaz de protegerle contra todos. De aquí se sigue que el derecho natural humano determinado por el poder de cada uno y que es propio de cada uno, es prácticamente inexistente, es más imaginativo que real ya que no hay seguridad alguna de poderlo ejercer. El poder y el derecho de cada uno disminuyen, según hay mayor causa de miedo. Además los hombres si no se ayudasen entre si, serían incapaces de alimentar su cuerpo y cultivar su espíritu. Hemos de concluir que el derecho natural salvo donde los hombres tienen una legislación común [...] cuando más número de individuos se ponen de acuerdo, tanto mayor es el derecho que todos tienen.⁴³

En el pasaje que acabamos de citar, Spinoza habla de contrato y se muestra partidario de no establecer una mediación convencional en el paso que va desde el estado de naturaleza a la sociedad civil. Buscando la continuidad de la corriente natural y sistemática, Spinoza habla de la libertad ficticia de que puede disfrutar un individuo en el campo caótico del estado de naturaleza que ha descrito, y denuncia el desamparo de un individuo aislado cuando las actividades del conjunto no están reglamentadas.

Es verdad que –como dice MacIntyre– proponer alternativa Estado-anarquía es evidenciar la tendencia hacia el Estado autoritario. En ese sentido el autor apunta:

El hombre natural de los sofistas tiene una larga historia por delante en la ética europea. Los detalles de su psicología varían pero casi siempre será agresivo y codicioso. Su mutuo interés lleva a los hombres a unirse a reglas que prohíben la ambición y la codicia y a instrumentos para sancionar a quienes transgredan las reglas. La forma de contar este cuento de hadas intelectual admite gran cantidad de variaciones pero la persistencia de sus temas centrales como los de todos los buenos cuentos de hadas es notable. En el centro de la explicación subiste la idea de que la vida social es lógicamente secundaria

⁴³ Spinoza, *TP*, II,15, p. 151.

con respecto a una forma de vida no social sin restricciones en que cada hombre actúa según su psicología individual.⁴⁴

Sin embargo, Spinoza vivió en Holanda la emergencia de la anarquía y el enloquecimiento de la multitud presa de las pasiones cuando el Estado perdió el control absoluto frente al surgimiento de poderes alternativos como el económico y el religioso. Por experiencia, entonces es posible que Spinoza se planteara seriamente la alternativa poder absoluto-anarquía, pero sea cual fuere la motivación del filósofo que quiere una definición genética del Estado, toma a un estado de naturaleza como punto de partida en el cual los individuos aparecen conectados a través de una red de relaciones ontológicas, y no sólo mecánicas, con los otros individuos de la naturaleza y en cuanto que modos singulares que manifiestan una realidad.

El caso es que, según el texto anteriormente citado, la fuerza natural que constituye la esencia del individuo humano no se puede realizar en el estado de naturaleza, no se puede alcanzar libertad y no se puede evitar que otro le sojuzgue. Spinoza, con su descripción del estado de naturaleza, parece relatar lo que ocurre cuando el poder político no se asume de manera absoluta y las fuerzas alternativas terminan destruyendo al Estado como organización de las actividades públicas, ridiculiza la idea de libertad en tanto que opuesta al poder del Estado y habla de la desolación del individuo. En el texto se alude a la pérdida de seguridad, pero no hay que concluir por eso que el objeto del Estado es la oferta simple de protección ante posibles agresiones. La seguridad a la que Spinoza parece referirse es la que necesita el individuo humano para realizar su propia esencia singular, teniendo en cuenta que siendo la actividad la esencia del individuo, según el *conatus*, a menos actividad, menos realidad, y no se pueden evitar las pasiones que coartan la acción en el estado de naturaleza.

En el *Tratado Político* se expresa que cuando los hombres se ponen de acuerdo adquieren más derechos porque aumenta su poder, y sin perder su derecho natural, entran en el estado civil

⁴⁴ A. MacIntyre, *Historia de la Ética*, p. 126.

donde los objetivos humanos pueden ser ciertamente alcanzados mientras se puede buscar lo que es útil. Spinoza explica que el hombre va necesariamente a la sociedad civil, siguiendo el curso de leyes naturales, y cuando el individuo entra en sociedad no renuncia, sin embargo, a su derecho natural. Según Spinoza, no puede hacerlo porque su propia esencia tiende a la plenitud y no solamente a la conservación. Aunque el derecho positivo ha de ser obedecido por el hombre en la sociedad civil, ha de contar con el derecho natural y contenerlo como un momento del desarrollo progresivo que menciona la definición genética del mismo derecho positivo. Es decir, el derecho natural individual se supera en la sociedad civil, pero no se anula. La nueva autoridad tendrá poder absoluto y los súbditos tendrán que someterse a obediencia absoluta, aunque, según el filósofo, el libre arbitrio de que gozaban en el estado natural era una falacia y puramente teórico, pues estaban afectados por potencias múltiples y externas en su individualidad sellada, y por esto Spinoza considera que la sociedad civil es la realización efectiva del derecho natural y el ejercicio pleno del *conatus*.

Spinoza explica que el Estado es necesario para que el hombre pueda obtener sus objetivos individuales ya que es en la sociedad civil donde la convivencia se organiza racionalmente, aunque el grado de coherencia que se establece en las relaciones humanas en el seno de la sociedad civil dependerá, según Spinoza, del tipo de Estado o de su forma estructural.

El acuerdo entre los individuos del estado natural dará origen a una forma concreta de sociedad civil, pero insiste en que la delegación de poder en cualquier caso ha de hacerse en beneficio de todos, y así, del acuerdo entre todos, surgirá una legislación común basada en la cual se estructura la nueva sociedad civil. En tal sentido dice: «El derecho así definido por el poder de la “multitud” se denomina generalmente autoridad política. Lo tiene por modo absoluto aquella persona que ha sido designada por consentimiento general para cuidar de la cosa pública [...]».⁴⁵

⁴⁵ Spinoza, *Tratado político II*, p. 17.

Spinoza usa el concepto «multitud» como una masa, conglomerado de individuos que actúa según una mente común, lo cual vio en acción en el derrocamiento del gobierno republicano de Jean de Witt y según cuentan sus biógrafos le produjo gran impacto. Su talante se pone de manifiesto cuando se da cuenta de que esa multitud manipulada e inducida en los apetitos hacia la acción irracional, podría también canalizarse hacia objetivos racionales y unir sus fuerzas para la propia realización, pero esto sería sólo posible si el Estado, una vez establecido, tomara el control pleno y promoviera el desarrollo de la racionalidad. Tal vez Spinoza se preguntaría quién pudiera frenar a una multitud esclarecida exigiendo sus derechos. El filósofo hizo cuanto pudo para plantear el problema crucial de la liberación del hombre masificado, pero es más fácil lograr objetivos de destrucción que obtener resultados de una política liberadora, porque un solo contraejemplo falsea una universal y no se puede contar por eso con los conceptos abstractos ni con los modelos. De ahí que Spinoza buscara la exigencia de la liberación en la propia naturaleza del individuo, y trató de brindársela a la conciencia de ese mismo individuo para que no se dejara inducir tras los fantasmas de la libertad con que lo manipulan en la historia dentro de la multitud. Esa multitud se da a sí misma una autoridad política cuyo sentido es servir a esa multitud que le dio el poder y el derecho que, según Spinoza, tiene que ratificárselo constantemente.

El sentido del poder está en el cuidado de la cosa pública, es decir, el pueblo no transfiere el poder de manera gratuita a un tercero como en Hobbes, sino que delega para recibir a cambio una respuesta, y poder alcanzar los objetivos de realización y desarrollo a que le lleva su propio *conatus* natural. De esta manera en Spinoza se realiza el paso hacia la sociedad civil desde el hipotético estado de naturaleza, tomando el consenso como punto de partida, según los textos del *TP*, y manteniendo las condiciones naturales del hombre. La noción de *contrato* está eliminada y sustituida por el *acuerdo* entre los individuos para el acceso a un plano de realización superior, sin ceder los derechos individuales, hasta que se llega a la existencia en sociedad como

estructuración que resulta del control racional de las relaciones interhumanas para la realización del hombre natural. El acuerdo originario del Estado se logra buscando, cada uno, beneficio propio.

11. La sociedad civil

¿Pero cuáles son las características determinantes de la sociedad civil a la que se accede por acuerdo? Ellas tienen en primer lugar una legislación que actúa como reguladora constante de todos los actos públicos que se realicen al interior y el establecimiento de normas jurídicas comunes que son las encargadas de la regulación de actividades. Además han de haber condiciones materiales para el desarrollo de las relaciones sociales reguladas, por ejemplo, un territorio compartido; la sustitución del caos del estado natural por un orden que controle a las actividades interhumanas, y aquí Spinoza no habla de las relaciones entre el hombre y el resto de la naturaleza porque en su época todavía el desarrollo industrial, la carrera tecnológica y armamentista no lanzaban a las mesas de discusión como tema las relaciones problemáticas entre el hombre y la naturaleza. Se ha llegado a la sociedad civil por un acuerdo en busca de beneficios, lo cual no coarta a la potencia individual en la esencia del individuo, y hay además delegación de poder en una autoridad política por parte de los individuos para que defina las reglas de la organización y garantice la permanencia de las normas.

En Hobbes⁴⁶ el estado de naturaleza es inviable por falta de un poder; pero en Spinoza se hace inviable por la falta de normas jurídicas, porque lo que le da textura a la sociedad civil es la estructura legal en la cual se regulan las relaciones entre los hombres, y es a partir de ahí cuando podemos hablar de sociedad propiamente. De todo este proceso, bajo el control de las leyes de la naturaleza, resulta un individuo que se convierte en ciudadano.

⁴⁶ Thomas Hobbes, *Leviatán*.

Segunda parte

1. Estado y sociedad

Spinoza identifica sociedad con Estado, lo cual –según MacIntyre–⁴⁷ significa una confusión que trae problemas teóricos y que implica que la alternativa histórica se determine entre el Estado y la anarquía. En su artículo acerca de Hobbes el autor nos dice:

No distingue el Estado de la sociedad y presenta la autoridad política como constitutiva de la vida social en cuanto tal y no como dependiente de ella. Hay sin dudas situaciones en las que la desaparición del poder represivo del Estado puede conducir al surgimiento de una violenta anarquía. Pero hay y ha habido muchas situaciones en que una vida social ordenada subsiste sin la presencia de un poder semejante.⁴⁸

En este sentido esta crítica del estado de naturaleza de Hobbes, en el cual no hay relaciones sociales por lo que se parte de un pacto o contrato para la entrada en la sociedad, podríamos aplicarla también a la descripción que hace Spinoza del estado de naturaleza y a la identificación que hace entre el Estado y la sociedad civil en cuanto tal. En Hobbes y por el pacto, la masa delega su poder natural y su derecho a la búsqueda de su beneficio en una autoridad capaz de defenderla de los peligros, y es esa autoridad legítima por el pacto la que estructura, organiza y establece las normas que constituirán a la sociedad.

Spinoza identifica sociedad civil con Estado, y hace esto porque al equiparar a los individuos humanos con las otras criaturas de la naturaleza, resulta que las relaciones sociales en ella son muy rudimentarias, meramente negativas, y no hay conciencia de grupo porque *el otro* aparece como exterior al ámbito de preocupación de cada uno y sólo significa el obstáculo para el ejercicio de la propia actividad. No hay ningún instinto social, o por lo menos Spinoza no lo detecta, en el resto de la naturaleza ni

⁴⁷ A. MacIntyre, *Historia de la Ética*, p. 134.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 134.

tampoco en el hombre presocial y prepolítico del estado natural. Dice Spinoza que el Estado es la sociedad civil porque son factores políticos los que determinan la aparición de la sociedad, como por ejemplo, una constitución de orden jurídico, y la delegación de poder da lugar al control de las actividades interindividuales. Pero el Estado que aparece en estas circunstancias es una nueva entidad, y Spinoza se propone, en la teoría del Estado, aclarar en qué consiste esta nueva entidad y cuál es el lugar que ocupa en el conjunto de su pensamiento. En tal sentido el autor emplea esquemas antropológicos para referirse al Estado y para explicar sus funciones, como lo expresa en el siguiente texto:

El derecho de Estado o sumo poder no es otra cosa que el propio derecho natural determinado por el poder, no ya de cada hombre, sino de la multitud que se conduce como si fuese una en espíritu lo mismo que cada hombre en el estado de naturaleza; también el Estado, en cuerpo y espíritu, goza de un derecho que se mide por el grado de su poder.⁴⁹

Después del recurso a esta metáfora, Spinoza establece una relación inversamente proporcional entre la justificación poder-derecho del Estado y la de cada ciudadano, moviendo a la integración, que propone como necesaria para la canalización de un derecho natural individualizado al que según el filósofo no se puede renunciar. Antes había recurrido a la comparación del Estado con un individuo humano para acercarse a la tesis de individuo compuesto coherente con la totalidad del sistema. En ese sentido dice:

Donde los hombres que viven bajo una legislación general y constituyen una sola personalidad espiritual, es evidente que cada uno gozará de un derecho tanto menor cuanto que el conjunto de los demás con relación a él, tenga mayor poder.⁵⁰

El filósofo repite la imagen del Estado como individuo compuesto como intentando superar a las nociones abstractas y el recurso a los géneros que sin mediación concreta han frenado el

⁴⁹ Spinoza, *Tratado político* III, p. 2.

⁵⁰ *Ibidem*, II, p. 16.

desarrollo de la teoría política. La insistencia en el estatus modal del Estado parece sugerir una decidida tendencia a la ubicación espacio-temporal de la comunidad política que evite las abstracciones. En el siguiente texto que transcribimos, recalca de nuevo la imagen antropológica del Estado y pone de manifiesto la conexión razón-realidad como después lo hará Hegel⁵¹ en una clara anticipación que supera las coordenadas modernas en que vivió:

Cualquier ciudadano no es libre, sino que está sometido a las leyes de la República, todas cuyas órdenes tiene el deber de cumplir [...] por el contrario, en cuanto el Estado es un cuerpo guiado como si tuviera sólo un espíritu, el Estado, según se ha visto es, al mismo tiempo que un organismo, una personalidad. Por consecuencia, la voluntad de la República es tenida por la voluntad de todos [...].⁵²

En el texto precedente el autor aplica otra vez la metáfora antropológica por sobre el Estado y destaca el cuerpo como índice de la necesidad de la mediación concreta y como rechazo de los modelos abstractos, y habla, como después lo hará Rousseau, de una voluntad general que tiene que ser lograda si el Estado va a ser viable y para ello está el proyecto político con el objetivo de que el Estado asuma la tarea del desarrollo de la racionalidad en el interior de la comunidad. Aunque el cuerpo del Estado está destacado en textos como este, el filósofo quiere hablar de un espíritu, una mente colectiva, una sola voluntad con lo cual conecta la teoría política con su proyecto metafísico unificador y sistemático. Para postular la suprema unificación del aparato político, sólo dentro del cual ciertos bienes humanos pueden ser alcanzados, el recurso a la figura del individuo humano adquiere pleno sentido. Está hablando de una mente más potente, pero concentrada en lo que Kant llamaría una subjetividad trascendental que, aunque dentro de una explicación genética tenga que ser considerada como producto de un acuerdo, es lógicamente anterior a cada generación que florece dentro del Estado.

⁵¹ Hegel, *Fenomenología del espíritu*.

⁵² Spinoza, *Tratado político* III, p. 5.

2. El Estado como individuo compuesto

Desde la redacción de la *Ética*, Spinoza preparó para la inclusión en el *Tratado Político* la noción de «individuo compuesto» para abordar el Estado en la teoría política madura. Desde el lema III de la segunda parte, el autor, aplicando esquemas mecanicistas a los cuerpos, insiste en que son «cosas singulares» y están determinados necesariamente al movimiento o reposo por causa de otras cosas singulares. Esta, que podríamos llamar una proposición para la presentación de la tesis del «individuo compuesto», ha sido interpretada como una tendencia spinozista al nominalismo en cuanto se aferra a lo singular. Pero el recurso a lo individual puede también tener el sentido de recuperación de la mediación concreta para el aterrizaje de la teoría política en un suelo, lo que según Spinoza permitirá que la teoría sirva para la liberación efectiva del hombre concreto y no para algo irrelevante. A su vez hará posible que en Spinoza se conecte al individuo y sus intereses particulares con la teoría del Estado y sus intereses propios, lo cual es muy ambicioso para la teoría política y a ello tiende Spinoza en un paso importante desde la modernidad. Hay que tener en cuenta que la piratería como empresa individual estaba comenzando en la época y desde la geografía donde estaba el filósofo, y no se iba a detener hasta el momento actual, y él no podía dejar de lado al individuo aunque, con su teoría del Estado como «individuo compuesto», tendiera hacia su integración. El caso es que en la definición que aparece después del axioma II, nos dice:

Cuando ciertos cuerpos de igual o distinta magnitud son compelidos por los demás cuerpos de tal modo que se aplican unos contra otros, bien de modo tal que se comuniquen unos a otros sus movimientos según una cierta relación, diremos que esos cuerpos están unidos entre sí y que todos juntos componen un solo cuerpo, o sea, un individuo que se distingue de los demás por medio de dicha unión de cuerpos.⁵³

⁵³ Spinoza, *Ética*. Definición del axioma II, p. 129.

A continuación Spinoza se refiere a la naturaleza de ese «individuo compuesto» en la *Ética* y hace depender esa naturaleza de la dinámica interior, es decir, de la cualidad de movimiento que resulte de la interacción de sus partes componentes en un recurso mecánico para abordar, con ese lenguaje, la parte corporal del individuo que es el Estado; después el recurso a «una mente» y a la metáfora antropológica en el *TP* le permitirá superar el mecanicismo con que aborda el cuerpo para ubicar a la teoría del Estado dentro de una visión estructural. Pero creemos que el antecedente de recurso a lo corporal es señal de la intención de mediación concreta que Spinoza siente indispensable para lograr un discurso político eficiente e incidente en una solución concreta.

Desde el momento en que dentro de la tesis del «individuo compuesto» nos habla de la dinámica interna como parámetro de su naturaleza, Spinoza ha integrado la acción individual dentro del Estado como entidad de orden superior, pero no trascendente al conjunto estructurado de sus elementos.

El especialista Javier Peña cita a Matheron⁵⁴ en la deducción de ciertas reglas a partir de la *Ética* acerca de la relación Estado-individuos que, por revestir interés para la teoría del Estado, transcribiremos a continuación. Estas leyes que Matheron llama de la conservación de la forma del Estado son las siguientes: Ley de regeneración, según la cual la forma del Estado no depende de los individuos que lo constituyen y se deduce del texto siguiente de la *Ética*: «Si de un cuerpo o individuo compuesto de varios cuerpos se separan ciertos cuerpos y a la vez otros tantos de la misma naturaleza ocupan el lugar de aquellos, ese individuo conservará su naturaleza tal y como era antes, sin cambio alguno en su forma».⁵⁵

En este texto está revelando que la forma del Estado, es decir, su estatuto jurídico se mantiene si –y sólo si– los individuos

⁵⁴ Javier Peña Echeverría, *Filosofía política de Espinosa*, Valladolid, España, Secretariado de Publicaciones Universidad de Valladolid, 1989. Citando a A. Matheron, *Individu et Communauté chez Spinoza*, Paris, ed. du Minuit, 1969.

⁵⁵ Spinoza, *Ética* II, lema IV, p. 136. (Traducción de Vidal Peña).

que van a sustituir a los que se han retirado, son de la misma naturaleza de quienes se han ido en disidencia con el acuerdo. De no ser así, se alteraría la dinámica de la sociedad política, ya que Spinoza considera que sólo en la regulación del derecho positivo la sociedad adquiere consistencia. Por esto, el concepto de naturaleza humana hubo de ser revisado en Spinoza y contextualizado en mediación concreta atrayéndolo a lo individual. Porque para que la estructura del Estado permanezca constante, los individuos han de compartir los intereses con el resto de multitud que, según Spinoza, posee una sola mente y no pueden ser reemplazados por elementos que tengan tendencias opuestas a los que se han sustituido dentro del grupo.

Haciendo la salvedad de que la estructura del Estado es una dinámica y que como un individuo en estado de naturaleza está sujeto a mutaciones en el campo de interacción en que se encuentra, Spinoza piensa que el ideal es que realice su propia tendencia para aportar, en su forma, su propia personalidad al conjunto de las naciones. En consecuencia nos parece que en esta primera ley, la naturaleza, es decir, las tendencias, objetivos y apetitos de los componentes del Estado, cuentan con la determinación estructural de éste.

La segunda ley de Matheron se llama «de crecimiento-disminución», extraída del siguiente texto de la *Ética*, y según la cual lo determinante es la relación de fuerzas en el seno de la comunidad. En tal sentido, dice: «Si las partes componentes de un individuo se vuelven mayores o menores en proporción tal, sin embargo que conserven entre sí, como antes, la misma relación de reposo y movimiento ese individuo conservará igualmente su naturaleza tal y como era antes, sin cambio alguno en su forma».⁵⁶

El interés aquí parece ser destacar el aspecto dinámico de la naturaleza, en este caso de la naturaleza del Estado. A Spinoza no le preocupa una explosión demográfica, que en su época era impensable, por eso hace depender la naturaleza del Estado de una correlación de fuerzas. Así, buscando objetivos compatibles

⁵⁶ Ibídem, lema V.

en que se realicen los deseos que se van generando en la comunidad, esta mantiene su personalidad. Posteriormente hablaremos aquí del *internacionalismo contemporáneo* y de la *generación internacional de objetos de deseo* que no pueden ser alcanzados en algunas comunidades políticas, lo que amenaza su personalidad y desbalancea la correlación de fuerzas en franco atentado contra individuos compuestos según la teoría política de Spinoza.

Pero ahora presentaremos la siguiente ley de Matheron, llamada «de las variaciones internas», de acuerdo con la cual el equilibrio del Estado depende de un equilibrio entre instituciones y fuerzas; esta ley fue extraída de los textos de la segunda parte de la *Ética*. Según el autor: «[...] un individuo así compuesto conserva, además, su naturaleza, ya se mueva todo él, ya esté en reposo, ya se mueva en un sentido, ya en otro, con tal que cada parte conserve su movimiento y lo comunique a las demás como antes».⁵⁷

Quizás aquí está pensando en el pueblo hebreo, que emigra, ataca, soporta o se detiene sin perder su naturaleza. La constancia del ejercicio de las funciones en la comunidad es la que determina la naturaleza política del Estado. Esto quiere decir que si las instituciones dejan de cumplir con sus funciones, el Estado muere, pierde su realidad, su naturaleza y su fuerza para actuar. Dado que la naturaleza de un individuo es la acción, deviene menos real. Y la «ley de las variaciones externas», en la que Spinoza esboza un plano de ingerencia extranjera que afecta a la naturaleza del Estado logrando mutaciones en la correlación de fuerzas en él.

3. El Estado de Estado

En el escolio del lema VII de la segunda parte de la *Ética*, Spinoza nos presenta la *facie totius universi*, hablando de la unión entre individuos compuestos que, en situación análoga con el estado de naturaleza, necesitan la regulación de sus actividades para lograr el pleno desarrollo de su personalidad. En tal sentido nos dice:

⁵⁷ Spinoza, *Ética II*, lema VII.

Por lo dicho, vemos cómo un individuo compuesto puede ser afectado de muchas maneras conservando, no obstante su naturaleza [...] si ahora concebimos otro, compuesto de varios individuos de distintas naturaleza, hallaremos que puede ser afectado de muchas otras maneras, conservando no obstante su naturaleza [...] si concebimos además un tercer género de individuos compuestos de individuos de segundo género hallaremos que puede ser afectado de muchas maneras sin cambio alguno de su forma. Y si continuamos así hasta el infinito concepiremos fácilmente que toda la naturaleza es un solo individuo cuyas partes varían sin cambio del individuo total.⁵⁸

El Spinoza que rechaza los abstractos se muestra aquí en plena defensa de la mediación concreta, hablando de integración con referencias siempre individuales. Además de que ha conectado no sólo al Estado, sino a la reglamentación que entre ellas daría a un Estado de los Estados, en que la acción dentro de una utopía concreta de los miembros esté reglamentada y controlada. Esto sólo sería posible si el poder económico y el religioso estuvieran realmente bajo la supremacía política y es por esto que Spinoza relaciona lo absoluto del Estado frente a los individuos humanos que lo componen y que con sus fuerzas parciales, le dan vigencia. De esta manera Spinoza puede hablar del derecho natural del Estado, diciendo:

El derecho del Estado o sumo poder no es otra cosa que el propio derecho natural determinado por el poder, no ya de cada hombre, sino de la multitud que se conduce como si fuese una en espíritu lo mismo que cada hombre en estado de naturaleza, también el Estado en cuerpo y espíritu, goza de un derecho que se mide por el grado de su poder. Por consiguiente, el derecho de cada ciudadano o súbdito es tanto menor cuanto mayor es el poder la República.⁵⁹

En esta nueva justificación de la coherencia en el Estado, citándolo «como individuo con su propia tendencia y apetitos», Spinoza domestica al individuo del capitalismo mercantilista

⁵⁸ Spinoza, *Ética* II, lema VII, Escolio.

⁵⁹ Spinoza, *Tratado político* III, p. 2.

emergente, y lo liga al interés comunitario, mientras supedita sus acciones a las que permiten sus leyes positivas. Según el filósofo en su concepción política, si la república le da derechos a un ciudadano para que viva según su gusto, se enajena de su derecho propio.

4. La conservación del Estado

En Spinoza es necesario distinguir entre lo que él llama «conservación de la forma» de lo que es una estática absoluta frente a una completa destrucción. A este respecto podríamos recordar la diferencia entre el *conatus* como principio ontológico de actividad de la sustancia a través de los modos y en ellos, y el principio físico de inercia. La *inercia* es un principio que ha sido traducido a distintas regiones del interés porque tiene un correlato biológico en la ley de conservación y uno lógico en la identidad como principio. El *conatus* de Spinoza no se ajusta –como hemos visto– con ninguna de estas aplicaciones sectoriales del principio de identidad, porque como expresión de la esencia, el *conatus* busca realización, y el mantenimiento en el ser de que se habla es uno en el cual la estática sería retroceso ya que trasciende a la lógica para ubicarse en la coordinada espacio–temporal. Por esto cuando Spinoza nos habla de la conservación de la forma del Estado y llama a eso mantener la naturaleza del individuo compuesto, no se está refiriendo a una estructura rígida inmune al cambio sino, por el contrario, habla de mantener la forma, la estructura que en sí misma es expansiva como la propia naturaleza del Estado.

El Estado se mantiene gracias a ciertas leyes que se citan en Peña Echeverría,⁶⁰ como por ejemplo la ley de integración, según la cual ningún acto cae fuera de la legislación de la República, ya que ella es la que controla toda actividad. La ley de subordinación de todos los integrantes a la voluntad absoluta del Estado y la ley de la limitación, según la cual, y aunque sea absoluto el Estado, tiene que ajustarse a los intereses de los que delegaron

⁶⁰ Javier Peña Echeverría, *Filosofía política de Espinosa*.

en su dirigencia el poder soberano. Los límites de esa autoridad están en que el ejercicio del poder tiene que ser para beneficio de todos los ciudadanos. Por último, Peña Echeverría cita lo que él llama: Principio de subordinación de poderes parciales, y en él establece la urgencia, para la permanencia de la estructura política, de que los poderes que existen dentro del Estado se subordinen ante la autoridad política.

Los poderes alternativos al Estado, como son, por ejemplo, los económicos o los religiosos, amenazan sobre todo en épocas de crisis la unidad del Estado, su funcionalidad y promueven su desnaturalización. Por eso en esta teoría se exige que todos los poderes se subordinen al político. Esto no se ha tomado en cuenta en la praxis vital contemporánea, y el poder económico se ha independizado de las estructuras políticas sin comdiderarlas, lo cual se ha traducido en un deterioro del Estado, que lo incapacita para asumir la canalización adecuada del derecho natural de los individuos que lo integran y que hoy están desamparados a nivel mundial por una insubordinación, precisamente, de los poderes económicos ante el poder político con el cual se considera inviable cumplir y que se desacredita cada vez más contundentemente en manos de la publicidad.

Spinoza, que ha contemplado la emergencia de los poderes económicos en expansión, prevé desde el siglo xvii holandés la amenaza, y la teoría política le parece de urgencia como advertencia de que sólo el Estado como individuo compuesto puede asumir la responsabilidad ante sus súbditos o componentes, y sólo él puede responder ante las exigencias de los que en él delegaron.

El filósofo establece la diferencia entre Estado y su estructura en un esfuerzo por aterrizar el concepto y evitar lo que él llama *supersticiones y desvaríos de la imaginación*. El Estado es el individuo compuesto y el régimen es la forma o configuración concreta que asume el Estado. Es esa forma lo que Spinoza considera esencia o naturaleza del Estado y plantea que debe ser mantenida, ya que, sin ser estática, es la que posibilita la acción del Estado en el marco de actividades en que se desarrolla frente a los demás y a sus propios componentes estructurales. Pero

de esto se desprenderá una pregunta, ¿con quién tiene el Estado mayor compromiso, con otros Estados o con sus integrantes? Y la respuesta en Spinoza y dentro de su teoría del estado de naturaleza es, por supuesto, con sus integrantes, a los cuales representa y que delegaron en la autoridad el poder de sus *conatus* sin transferirlo mientras están dispuestos a exigir su plena satisfacción. El Estado se destruye si contradice el interés común de la multitud, el cual recibió de ella para canalizar la delegación de poder, y si se destruye deja a la multitud a merced de un campo de fuerzas impredecibles como en el estado de naturaleza.

5. Estado y poder

Es fascinante la forma que tiene Spinoza de conectar opuestos y de neutralizar oposiciones o reducirlas a unidades de sentido, pues mientras en el Estado o estructura política se descubren múltiples dicotomías, él destaca una oposición como vórtice principal en torno al cual giran las otras oposiciones que podríamos ver como dependientes. Esa contraposición principal dentro de la estructura política es la que se establece entre gobernantes y gobernados. En el estado de naturaleza, los individuos son teóricamente iguales mientras comparten un espacio y se someten a leyes necesarias de obligatorio cumplimiento en medio de una interdependencia no controlada e imprevisible, en lo que se podría llamar una socialidad negativa, en la cual lo único que comparten los individuos es el derecho ilimitado de cada uno y la ausencia de regulación. El tema de la predicción es en este caso importante, porque si las situaciones en el Estado de naturaleza fueran previsibles, el hombre podría esperar ciertas consecuencias determinadas de sus actos, los cuales podría programar para el ejercicio de su libertad, pero en este plano y en medio de un azar que recuerda al cuento de Borges⁶¹ de

⁶¹ Jorge Luis Borges, escritor argentino que nació en Buenos Aires el 23 de agosto de 1899. El cuento al que se refiere es precisamente «Biblioteca de Babel», uno de los nueve relatos que componen la colección titulada *Ficciones*. Originalmente estos relatos fueron escritos entre 1941 y 1944. La colección de *Ficciones* fue publicada en la Biblioteca de Borges de Alianza Editorial, Madrid, 1997.

la lotería de Babel, en el que se hace alusión a las secuencias azarosas de los acontecimientos en el capitalismo, el hombre no tiene capacidad para programar sus actos, ni para conectar causas con efectos, ni para desarrollar sus capacidades y se ve sometido a la ley del más fuerte; el hombre natural prepolítico y, en cierta forma, presocial comienza a formar parte de un cuadro de injusticia social y de desigualdad.

En la sociedad civil, nos dice Spinoza, es cuando surge la idea de totalidad, porque en el estado natural el individuo considera a todo *otro* como extraño y como exterior a falta de una conciencia comunitaria. A esa integración se llega, según hemos visto, por sentimiento común, con el cual cada individuo siente que no puede contra tantos *otros*.⁶² Pero al constituir la comunidad política, aparece una nueva conciencia de grupo en la cual los otros y yo estamos integrados. Cada uno se ubica dentro de un ámbito compartido y entonces, y por su propio interés, sustituyen la interferencia múltiple por una nueva idea de cooperación. Pero en Spinoza hay que contar con grados de integración o con niveles de totalización, y nos dice que es mínima cuando se ha accedido a la socialidad por temor. El miedo no es un aglutinante genuino para la política, es un unificador negativo que logra integraciones parciales, superficiales o inoperantes. Ocurre, como en el caso que Spinoza menciona en alguna parte, que dos personas estén de acuerdo en no estar de acuerdo con una tercera persona para después decirnos que esas dos personas no están de acuerdo en nada. Las cohesiones que son producto del terror no son fructíferas y Spinoza no las reconocería como auténticas asociaciones. Según Spinoza, la integración de los *quantum* individuales de fuerza en el Estado se hace por un interés común, en ese sentido dice:

El hombre que se deja guiar por la razón es más libre cuanto más respete la legislación del Estado y ejecute las órdenes del poder soberano al cual está sometido [...] El Estado político se ha instituido como una solución natural con el fin de disipar

⁶² Véase Spinoza, *TP*, II, p. 15.

al miedo general y eliminar las miserias comunes a las cuales todos estamos expuestos.⁶³

Ese texto que nos precede es bastante curioso, porque un poco más adelante Spinoza nos dice que a veces es razonable actuar irracionalmente para tocar así los límites de una obediencia sin mediaciones que el hombre tiene que hacer para ejercer su libertad. Por otra parte, sólo alcanzamos una plena integración al ámbito político cuando el objetivo del Estado sea reconocido como suyo por cada uno de los miembros integrantes: «[...]el fin principal del Estado no difiere pues de aquel que cualquier hombre razonable se esforzaría por lograr aunque con pocas oportunidades de éxito, en el estado natural».⁶⁴

6. Factores determinantes

Esquemas personales, azar e indeterminación, frustraciones y miedos mueven al hombre natural al acuerdo que da lugar a la institucionalización de la sociedad civil, pero ¿cuáles son los factores que determinan en general la aparición de un conglomerado humano estructurado y que podamos llamar Estado o sociedad civil? Según Spinoza son dos las instancias que identifican al Estado y lo diferencian de resultados de acuerdos coyunturales o transitorios o parciales que puedan aparecer, y éstos son la presencia de la legislación y la delegación de poder.

7. La Legislación

La legislación es el factor principal porque de ella depende la definición, regulación y control de las actividades intersubjetivas que se desarrollaban siguiendo la obligatoriedad de la ley natural, y como ocurre con el resto de los individuos en que se manifiesta la naturaleza, aquí se tocan también los extremos dialécticos, porque es de la necesidad entendida como espontaneidad en la obediencia de una ley natural de donde nace el

⁶³ Spinoza, *Tratado político*, III, p. 6.

⁶⁴ *Ibidem*.

azar de los encuentros fortuitos que determinan el caos en el estado natural hipotético de Spinoza. La legislación, pensada y programada a base de la razón, permite perseguir por parte de los individuos aquellas cosas que la razón recomienda como buenas, y que según Spinoza no pueden entrar en contradicción con lo que pide la naturaleza en una aproximación importante entre los conceptos razón-realidad, posteriormente desarrollados al máximo en Hegel. Además es la legislación la que determina la esfera posible de las acciones individuales dentro de la sociedad civil y establece a su vez toda una jerarquía de funciones que determinarán la estructura del Estado, es decir, el régimen específico en el cual el Estado se concretizará. A partir de aquí la sociedad estructurada será responsable de los vicios y las virtudes del ciudadano, pues la sociedad que tiene derecho absoluto es la que determinará, a través de la legislación, el lugar que corresponde a cada individuo en la organización política. En ese sentido Spinoza nos dice: «Pero, lo mismo que los vicios de los súbditos y su licencia y contumacia son imputables al Estado, del mismo modo su virtud y su constante fidelidad a las leyes deben referirse sobre todo a la virtud del Estado y al ejercicio que este hace de su derecho absoluto».⁶⁵

Ya que el Estado a través de la legislación es el que ordena las relaciones al interior del mismo y organiza así la vida pública de la estructura resultante, condicionará a los individuos que –según Spinoza– se convertirán en reflejo de la estructura del Estado. La condición es el ejercicio del poder absoluto en el seno de la comunidad y la legitimación estará en gobernar para satisfacer las demandas de los gobernados. El Estado requiere un ajuste pleno de los individuos a las exigencias de la ley y así nos dice el filósofo:

Porque el enemigo del Estado no lo hace el odio sino el derecho y ese derecho es el mismo respecto de aquel que no reconoce su imperio por ningún género de contrato, por cuya razón le ha hecho daño y por tanto puede, por cualquier razón

⁶⁵ Spinoza, *TP*, V, p. 13.

obligarle a obedecer este derecho, por medio de la sumisión o por medio de la alianza.⁶⁶

8. El ejercicio del poder

Pero además de la legislación el otro elemento que constituye la sociedad civil y nos permite reconocerla es el ejercicio del poder. Según Spinoza, y aunque la objetividad de la ley es lógicamente anterior el establecimiento del poder efectivo, es una condición necesaria para que la legislación adquiera su vigencia. Una vez que estos dos factores aparezcan, surge la desigualdad y la sociedad se dividirá en gobernantes y gobernados abriendo una brecha lógica entre los que detentan el poder y los súbditos sujetos a obediencia.

Spinoza ya nos ha puesto en claro que, aunque en el estado de naturaleza hay una igualdad teórica, la situación se ve allí canalizada por el juego de las fuerzas que representan los intereses individuales hacia la máxima desigualdad e injusticia, y esto además de manera necesaria, pues se impondrá la ley del más fuerte; y los más pasivos o enfermos física y psicológicamente se verán marginados y desprotegidos en medio de intersecciones fortuitas de intereses particulares. Las tendencias al desarrollo de las potencias naturales hacen, en acuerdo, que se acceda a un plano superior no trascendente y se efectúe la entrada en la sociedad civil. Pero el ejercicio del poder abre una grieta en el seno del Estado y actualiza una contradicción en el interior de la comunidad, y por esto para Spinoza el asunto de la legitimidad del poder es altamente significativo ya que es condición para la funcionalidad del Estado como entidad unificada; en tal sentido el autor nos dice: «El derecho así definido por el poder de la multitud se denomina generalmente autoridad política. Lo tiene por modo absoluto aquella persona que ha sido designada por consentimiento general para cuidar de la cosa pública [...]».⁶⁷

Según se ve claro en el texto precedente del *TP*, la misión de los gobernantes es el cuidado de la cosa pública, y los individuos

⁶⁶ Spinoza, *TTP*, XVI, Tecnos, p. 66.

⁶⁷ Spinoza, *TP*, IV, p. 17.

que están ejerciendo el poder por delegación de la multitud, lo ejercen sin que les pertenezca para satisfacer las necesidades de los gobernados que son los que han delegado su poder a cambio de un hábitat para su realización. No hay que olvidar que el pueblo es el poder porque si no tomamos esto en consideración no podríamos hablar del Estado como «individuo compuesto». Tendríamos que aceptar la supremacía de una parte frente al todo, y la totalidad se vería anulada, pues no habría unidad sino una escisión sin que se pudiera hablar, a partir de ahí, de un «individuo compuesto» en el plano de la extensión ni de una mente para el cuerpo político que se plantee objetivos para su realización, según el poder de su naturaleza, que puedan ser compartidos por la totalidad de los elementos individuales que la componen.

El ideal en Spinoza es la coparticipación porque la soberanía del Estado depende de la multitud, y para que el poder sea perfecto ha de permanecer en el todo colectivo, porque aunque el Estado es una entidad en sí mismo, no lo es sino a través de los individuos que lo forman, estructurados según la ley. Aunque en Spinoza se exige absoluta subordinación, ese poder disminuye cuando da motivos para que haya conspiraciones en contra del poder establecido. Así Spinoza considera que el poder tiene sus límites políticos porque en primer lugar tiene que adecuar su política a las necesidades del conjunto y ha de tener en cuenta a los gobernados para hacerlos partícipes del poder. Dentro de su realismo político, el filósofo considera que tiene el poder quien puede disponer de la potencia colectiva.

El poder político se sostiene, según Spinoza, en dos pilares que a simple vista parecen principios contradictorios porque, en primer lugar, está el principio de la unidad del poder mediante la cual el autor reduce al poder político todos los poderes que desde el interior de la comunidad política pudieran hacer cuestionable el poder del Estado. Y así en cuanto al poder militar, económico o religioso, Spinoza ordena la subordinación de éstos al político. El filósofo ofrece medidas concretas para que se realice esta subordinación, mas hay que tener en cuenta que para Spinoza estos centros de poder son importantes y mientras

está de acuerdo con su desarrollo, aconseja mantenerlos bajo el control del Estado.

El otro pilar del poder político es el principio de la distribución máxima del poder. Spinoza se opone a que una persona o grupo político asuma el poder porque confía en la participación del colectivo en la toma de decisiones. Piensa que un buen gobierno no depende de la buena voluntad del mandatario sino de la estructura sociopolítica. La idea de que el poder es más legítimo mientras está más distribuido depende, según Spinoza, de que la distribución del poder evite los errores individuales y la parcialidad. El poder unificado debe estar distribuido en la comunidad.

Discusión y conclusiones

*«Yo no presumo de haber hallado la mejor filosofía,
sino que sé que entiendo la verdadera.»*

Spinoza. Carta respuesta a Albert Bureo

La seguridad que Spinoza exhibe en esta frase y que nace de la lógica con la fuerza de la tautología. llama la atención en un momento de abulia intelectual en que, el conocimiento filosófico aparece cuestionado en su operatividad y en que, como discurso crítico, ha perdido conexión con las instancias materiales que, marginadas por el capitalismo terminal del siglo XXI, necesitan de una conciencia que no apetece. Spinoza es hoy más urgente que nunca porque su pensamiento lógicamente trabado es una manifestación modal particular y finita de la sustancia filosófica que está presente y leyendo a todas las situaciones históricas aunque no llegue al plano de la fonética, y que siglos de pensamiento burgués y positivista han intentado anular, por supuesto sin lograrlo, para mantener en vigencia la justificación de un estado de cosas político, económico y en general antropológico que no resiste un análisis realizado con categorías adecuadas.

Spinoza es una ejemplificación de la filosofía de contundencia sorprendente, porque se ubica en su momento y tira de

todas las cuerdas para lograr una síntesis en la cual lo que va a quedarse está depurado por el lienzo de la coherencia, después de un análisis realizado sobre las coordenadas intelectuales de su espacio-tiempo, en la cual los elementos determinantes de esas corrientes han sido debidamente aquilatados por el filósofo para determinar su pertinencia, y dar paso así a un planteamiento original, crítico y sumamente novedoso que parece suspenderse por sobre todos los sistemas filosóficos que han aparecido en la historia de Occidente para recuperar de ellos lo mejor, entendido esto último como beneficioso para el hombre.

En el presente trabajo planteamos un proyecto de investigación acerca de la filosofía política de Spinoza y hemos visto la problemática conceptualización del pensamiento político del autor para llegar a la conclusión, con Peña Echeverría, de que es efectivamente una filosofía. Fue necesario comenzar en este punto porque su crítica a los filósofos y al planteamiento político platónico encubre en lectura superficial el hilo conductor que lo conecta al Platón epistemólogo, así como que empaña las características filosóficas de su propio discurso. Pero en Spinoza podemos apreciar las particularidades que determinan la presencia del discurso filosófico según y como la búsqueda occidental postgriega de la sabiduría nos las ha mostrado en sus principales representantes. La intención totalizante, y por supuesto preburguesa, que no reconoce limitaciones a la investigación y que tiende a la superación de las barreras de sectarismo, por un lado, y la estructura racional del aparato investigador, por el otro, sirven de pilares para el sostén de una búsqueda interminable del sentido que ha analizado durante siglos las estructuras naturales, matemáticas, artísticas, científicas y religiosas para depurarlas y eliminar la alienación. Todo esto está, por supuesto, en la mente en ejercicio de Spinoza cuando realiza planteamientos y analiza su entorno para la elaboración de su propia síntesis original. Él representa a su vez los aspectos críticos del discurso filosófico, aunque –como hemos visto– en este planteamiento inicial toma los hechos como punto de partida en una postura que quiere hacer de la filosofía una actividad significativa para el hombre

real y concreto correspondiente a un momento cualquiera de la geografía. El descompromiso tanto teórico como práctico, otra de las determinantes de la investigación filosófica, está representado también dignamente por nuestro personaje que, en manifestación de paradoja sorprendente, trasciende su tiempo por intentar permanecer en él.

Antonio Negri⁶⁸ señala tres motivos principales que hacen de Baruch Spinoza un tema de estudio interesante para nuestra época y en nuestro mundo. Él cree que Spinoza debe ser estudiado por haber inaugurado el materialismo moderno y contemporáneo. Este materialismo que no llega a la determinación dinámica del ser constituyéndose en el tiempo, porque se concentra en la ubicación espacial del ser dentro de una ontología modal en la cual se concibe la realidad en cuanto que individualmente concretizada y localizada en el espacio. Esta concepción materialista del ser con la que Spinoza ha cuestionado el trascendentalismo, después de someter sus categorías al análisis de la lógica formal, nos permite superar lo que Negri llama errores del materialismo dialéctico, abusando del cual hemos perdido fondo en el análisis de una realidad que se ha vuelto incapaz de comprenderse a sí misma por la impertinencia de unas categorías que han sido deliberadamente confundidas para su neutralización. Pero Negri apuesta a un segundo motivo para la justificación de la vuelta a Spinoza por parte de los estudiosos de la filosofía en nuestro siglo. Es el fundador de un tipo original de democracia no idealizada y materialista que enmarca a la democracia como sistema político dentro de la perspectiva metafísica de la relación constitución-producción. Según Negri, el concepto de democracia en Spinoza puede y debe ser estudiado hasta lograr su plena aclaración, y no debe ser confundido con los otros usos del término democracia, en los cuales no se toma en cuenta la función político-constitutiva del ser en la que nuestro filósofo está pensando cuando habla de la perfección política.

⁶⁸ Antonio Negri, *Anomalía Salvaje*, Barcelona, Anthropos Editorial del Hombre, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa. 1993.

El recurso al fundamento metafísico para la formulación del planteamiento político es un índice de la intelectualidad filosófica de Spinoza, y Negri se vuelve rudo al comparar la democracia productiva de Spinoza con otras, en las cuales el individuo es trascendido en poderes absolutos, como en Hobbes, o en una voluntad general, como en Rousseau, o en el *Aufhebung* de Hegel, porque a su entender en estos autores el sistema político aparece como externo ante un hombre constituido ya en la sociedad que, más o menos armoniosa y según se describa en cuanto que postulado, es previa a la estructura política. Pero ¿por qué en Spinoza se da tanta importancia a la estructura política? Hay un parecido y una diferencia en este sentido con Platón, susceptible de ser desarrollado más profundamente, porque en Platón las psicologías individuales dependen de la estructuración política con un acento pedagógico estructurador en que se toma en cuenta también el trabajo y la producción, pero la diferencia está en que en Spinoza, y después de la entrada en la sociedad civil, se construye un nuevo individuo, más complejo pero con una mente en la multitud dentro de la cual, y después de haber regulado las relaciones externas entre los individuales, irán apareciendo psicologías cada vez más sanas y felices tal y como ha proyectado desde los primeros pasos juveniles de su filosofía.

Negri plantea el tema de la hipocresía que implica hablar de democracia sin tomar en cuenta aspectos constitutivos productores del ser en el seno de la estructura política. Quizás, y como hemos dicho en este trabajo, Spinoza ha visto en su terreno una estructura política afuncional en que se habla de monstruo acéfalo porque habiendo derrocado a Guillermo II y mientras todos los colaboradores del príncipe permanecían en sus mimos cargos, la gente no sabía de dónde venía el poder, y el filósofo pudo conectar los desaciertos de las masas con respecto a su propio futuro, con la inestabilidad política de una manera contundente.

La libertad, aunque fue ligeramente tratada durante la presente investigación, será analizada como complemento de este proyecto que significa un primer paso de aproximación. Una

libertad concretamente mediatizada, en la cual las afecciones externas serán reducidas paulatinamente en el seno educativo del proyecto político hasta que pueda ser alcanzada en su plena actividad y definida como independencia.

La pertinencia de los estudios acerca del pensamiento político de Spinoza resulta evidente en nuestros días cuando, sucediéndose los ejecutivos, el gobierno queda siempre en las mismas manos y en situaciones como la de nuestro país, República Dominicana, donde se eliminó la cabeza de la dictadura de Trujillo en la mitad del siglo xx, pero los hijos de los seguidores del tirano se dieron prisa en detractar del dictador para asumir los cargos que mantienen bajo pleno control hasta nuestros días.

Varias líneas de investigación se abren sobre puntos precisos que habrán de ser asumidos en sucesivas investigaciones como, por ejemplo: diferentes tipos de democracia en análisis que ayude a esclarecer la coherencia lógica de los distintos planteamientos y la pertinencia o adecuación de las propuestas a las necesidades del país dominicano, que por la cantidad de sufrimiento y menosprecio que ha sufrido la descendencia actual de generaciones que demostraron su valía en las más crudas situaciones, bien se merece la ayuda de todos sus hijos en un impulso hacia la justicia. Además, la importancia de la política puede ser estudiada hoy más que nunca, cuando se habla de «Estados fallidos» para proceder a la anulación de las estructuras políticas en un internacionalismo sin naciones que para Spinoza significaría un salto sobre la textura continua de una realidad en que la complejidad estructural no reconoce el vacío. El estudio de la relación entre la política y la economía para determinar la importancia relativa de ambas esferas y la relevancia de una sobre la otra, aparece aquí como sugerencia de investigación en que la realización de los hombres estará como telón de fondo y la salvaguarda de los derechos inalienables de los individuos aparecerá como el objetivo principal de la política tal y como Spinoza lo concibe.

En la obra de Spinoza no está bien determinado quién asume la protección de los derechos naturales del hombre, en cuanto a su realización, a falta de estructura política ni cómo el sistema internacional de relaciones económicas relaciona individualidades estatales cada vez más débiles e inconscientes de sí. Es necesario abrir una nueva línea de investigación de la obra de Spinoza que arroje luz sobre estos temas y su relación con el sistema político actual.

Una tercera justificación para estudiar a Spinoza que aparece en la obra de Antonio Negri sobre el filósofo, consiste en una prueba de que la metafísica se presenta en dos formas alternativas, una que justifica el *statu quo* y otra que lo desmonta. Spinoza ofrece una visión constitutiva de la metafísica, en la cual el ser se construye a sí mismo en un proceso de mediación material tematizando la seguridad como cuadro en el que la acción de la sustancia puede desligarse; a la paz, como situación activa en que el ser encuentra su terreno, y a la libertad, como potencia de trasgresión.

La anomalía que Spinoza representa como crítica constante al capitalismo con sus instituciones castrantes y con sus propias teorías *ad hoc* para la dominación, ha de ser complementada con la consideración de que Spinoza sirve como revitalizador refrescante de las teorías revolucionarias al conectar las categorías del discurso crítico con una metafísica original, coherente, que obliga, según Antonio Negri, al análisis de la realidad a ser libre de compromisos obstaculizantes con respecto de una tradición que resiste los análisis lógicos de coherencia a que Spinoza las sometió, pero que siguen reformulándose tranquilamente mientras que la filosofía en ejercicio metafísico demoleador, yace en los anaqueles de las escuelas de filosofía, ya escasas, en que se canalizan los presupuestos sin que los pueblos que los generan puedan beneficiarse para nada de ello.

El acento que pone Spinoza en la noción felicidad, como distintivo de la acción subjetiva de la sustancia y como meta política es digno de ser señalado ya que la felicidad que distinguía al *eudaimón* aristotélico pierde a partir del siglo XIX, y desde Kant,

todo sentido como objetivo tanto individual como colectivo en el marco de las situaciones de supervivencia en que se ve atrapado el ser humano en los esquemas del capitalismo de último momento. En nuestros días la seguridad, la paz, la defensa y la supervivencia son los objetivos inteligibles de un hombre que no se atreve a contar con la felicidad para la cual ni siquiera tiene una semántica comunicable. Por eso, un estudio de la felicidad en Spinoza, como meta política que conecte la presencia de esta noción con el vigor de la plenitud comercial y mercantil de Holanda en su tiempo, sería interesante para mostrar la función espejo que puede realizar la ideología filosófica.

El estado de naturaleza podría ser comparado desde la óptica de Spinoza con autores como T. Hobbes, J. Rousseau y J. Locke para comparar los universos entre sí y hacer de los cuadros psicológicos propuestos por ellos, una función de sus propias teorías de base. Las diferentes concepciones del pacto social podrían ser analizadas desde los distintos puntos de vistas teóricos para determinar el grado de coherencia en el seno de los disimiles sistemas.

Un estudio comparativo de mayor amplitud sobre Hugo Grocio y Spinoza, a pesar de que ya presentamos algunos esbozos a lo largo de esta investigación, tendría que tomar como punto de partida aspectos de las distintas definiciones del hombre que van a determinar el cuadro respectivo de las leyes de la naturaleza humana. También debe analizar la crítica de Spinoza a los orígenes del antropocentrismo, un derecho abstracto que no reivindica al hombre concreto y real porque no cuenta con él.

Spinoza, como humanista de corte especial, aislándose del tronco barroco de la Europa de su tiempo, en plenitud tal y como asegura Negri, que habla de un Spinoza que en siglo XVII holandés, tiene bríos de renacimiento que no asume la crisis de la burguesía como fracaso. Su imaginación, según Atilano Domínguez, es la originalidad del filósofo frente a los racionalismos de su época pues concede a las imágenes un dinamismo independiente de los objetos que las producen, según leyes de asociación. La dependencia que las funciones de memoria lingüística, así como de la creación de universales, tienen –en Spinoza– de la imaginación, podría ser estudiada más a fondo.

Como hemos dicho, la pertinencia de traer a Spinoza hacia nosotros es evidente ya que los problemas que se plantearon ante su sensibilidad filosófica siguen en vigencia, lo cual lejos de indicar la irrelevancia de la filosofía que demuele conceptos que siguen operando y abriendo canales por conductos evidenciados por su incoherencia interna o como inconsistentes con los otros conceptos de un universo teórico, muestra la necesidad de la filosofía que como discurso estructurado sobre una lógica intemporal adquiere nuevo sentido para cada coyuntura histórica, y hasta un plagio, como dice Borges en uno de sus relatos, tiene más valor cuando se aplica sobre una conciencia decadente que cuando fue producido por una conciencia acorde con el esclarecimiento que se evidencia en el discurso. Por esto y para lograr el esclarecimiento de las nociones que operan en el mundo unidimensional contemporáneo, y que en plena abstracción generan conducta improvisada en un sucedáneo de la libertad que crea más problemas de los que resuelve, se hace necesario a nuestro entender que se profundicen más las investigaciones acerca del pensamiento político de Spinoza, en el cual las grandes dicotomías que escandalizan la historia como secuencia del pensamiento político occidental, sembrándolo de incoherencias que los llevan a ser estéril, nos referimos al par individuo-comunidad, acción-pasión, razón-imaginación y realización o supervivencia, que pueden ser asumidas como momentos de una realidad estructurada en la cual ambos polos del esquema deben ser tomados en cuenta en su aportación específica.

Bibliografía

A. Libros

- Allende Salazar, Mercedes. *Spinoza, filosofía, pasiones y política*, Madrid, España, Alianza Universidad, Alianza Editorial, S. A., 1988.
- Aristóteles. *La política*, cuarta edición, Colombia, Editorial Panamericana, 1997.
- Cassirer, *El problema del conocimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, sexta edición, 1999.
- Deleuze, Gilles. *Spinoza: Filosofía práctica*. Traducción de Antonio Escotado. Barcelona, España, Fabula, Tusquets Editores, 2001.
- Descartes, René. *Discurso del método*, Madrid, España, Alianza Editorial, 1995.
- _____. *Traite des passions II, Art. 86*, Ediciones completas de Adam y Tannery, vol. XI.
- Domínguez, Atilano. *Baruch de Spinoza (1632-1677)*, Madrid, España, Biblioteca Filosófica, Ediciones de Oro, 1995.
- Ferrater Mora, J. *Diccionario de Filosofía*, sexta edición, Madrid, España, Alianza Editorial, 1982.
- _____. *Diccionario de Filosofía*, sexta edición. Madrid, España, Alianza Editorial, 1982.
- _____. *Diccionario de Filosofía*, sexta edición. Madrid, España, Alianza Editorial, 1982.
- Hartnack, Justus. *Wittgenstein y la Filosofía Contemporánea*, Barcelona, España, Editorial Ariel, 1977.
- Hegel, Federico. *La fenomenología del espíritu*, sexta edición, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1999.
- Hugo Groccio. *Del derecho de la guerra y la paz*, Madrid, Clásicos Jurídicos, Traducción Jaime Torrubiano, 1918-19, 4 volúmenes.
- Hume, David. *Tratado de La naturaleza humana*, México, Editorial Porrúa, 1985.

- Kant, Emmanuel. *Crítica de la razón pura*, Barcelona, España, Ediciones Orbis, S. A., 1983, vol. I.
- Leibniz, Godofredo. *Discurso de metafísica*, Madrid, España, Alianza Editorial, 1994.
- Marcuse, Herbert. *El hombre unidimensional*, 2ª edición y 4ª reimpresión, Barcelona, España, Editorial Ariel, 1999.
- McNails Burns, Edgard. *Civilizaciones de Occidente. Su historia y su cultura*, 13ª edición. Buenos Aires, Argentina, Ediciones Siglo Veinte, 1976.
- MacIntyre, Alasdair. *Historia de la Ética*, Barcelona, España, Ediciones Paidós Ibérica, S.A. 1981.
- Navarro Cordón, J. M. y Tomás Calvo. *Historia de la Filosofía*, Editorial Anaya, 1983.
- Negri, Antonio. *Anomalía salvaje*, Barcelona, España, Anthropos Editorial del Hombre, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, 1993.
- Nietzsche, Federico. *El crepúsculo de los ídolos*, en Nietzsche *Obras inmortales*, Barcelona, España, Edicomunicación, S. A. 1985. tomo I.
- Peña Echeverría, F. J. *La Filosofía Política de Spinoza*, Secretariado de Publicaciones, Universidad de Valladolid, 1989.
- Peña García, Vidal. *El materialismo de Spinoza*, Madrid, España, Ediciones de la Revista Occidente, 1974.
- Platón. *La República*, Colombia, Editorial Panamericana, 1996.
- Spinoza, Baruch. «Carta 48», *Correspondencia*, Madrid, Alianza Editorial, 1988.
- _____. *Tratado de la reforma del entendimiento (TIE)*, Madrid, España, Alianza Editorial, 1988.
- _____. *Tratado Político*, tercera edición. Madrid, España, Traducción y Estudio Preliminar de Enrique Tierno Galván, Editorial, Tecnos, 1996.
- _____. *Tratado Teológico Político (TTP)*, tercera edición. Madrid, España. Traducción y estudio preliminar de Enrique Tierno Galván. Editorial Tecnos, 1988.
- _____. *Ética*, edición elaborada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, España, 1975.

Touchard, Jean. *Historia de las ideas políticas*, Madrid, España, Editorial Tecnos, S. A. 1975.

B. Direcciones de internet

Aristóteles. *Ética de Aristóteles*, Pedro Simón Abril, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid, España. [En línea]. Disponible en: <http://www.cervantesvirtual.com> [02/12/2003].

Hobbes, Thomas. 1997. *El Estado. Leviatán*, p. 5-6. Fondo de Cultura Económica. [En línea]. Disponible en: <http://lectura.ilce.edu.mx> [19/11/2003].

Observaciones a propósito de algunos puntos de las teorías axiológicas¹

Hilma Contreras Castillo

Introducción

Vivimos valorando; lo que sería una vida sin valores no se podría decir. Todos, hasta el que menos, miramos el mundo desde cierto punto de vista, tenemos una concepción del universo, que es ya un valor, porque es un sentimiento de no-indiferencia; sólo que no todos poseemos la intuición necesaria para la exacta captación del verdadero valor. Si es cierto que el grado de cultura afina la capacidad intuitiva del individuo, no lo es, sin embargo, que la cultura sea la condición fundamental única al advenimiento de los valores. Ejemplo de ello nos lo presentan seres privilegiados, que en su vida ingenua, humilde y sin escuela, viven los valores más nobles, mejor que muchos cultos, aunque inconscientemente. Esta inconsciencia viene, en vez de desmentir la existencia absoluta del mundo de los valores, a demostrar que en la base de toda realización valiosa, se haya presente una intuición espiritual más que un acto racional; ésta surge sólo en el hombre distendido entre las dos fuerzas: espíritu y naturaleza, y es en sí mismo un acto meritorio al constituir lo que vulgarmente se llama un sacrificio, dando lugar a un paso más hacia la superación de lo material, hacia la plenitud de la persona y la purificación; un paso más hacia el reino del espíritu, nuestro punto original, Dios.

¹ Revista *Altiplano*, Ciudad Trujillo, Imprenta Rincón, 1948. pp. 9-12.

Este afán de superación, este impulso irresistible e irrenunciable hacia lo que está más allá de la angustiada lucha entre espíritu y naturaleza, se impone hasta en aquellos filósofos que sólo en última instancia orientan su cuerpo ideológico hacia un principio supravital que les permita escindir lo valioso de lo contravalioso en lo concreto o inmediato de la existencia.

La crisis espiritual en que vivimos –no hay escritor, poeta, filósofo o estudiante de filosofía que no eche mano de esta frase cómoda como arranque a sus meditaciones acerca del mundo– ha dado lugar a disertaciones, escritos y doctrinas diversas; el sentido y valor de la existencia apasiona a los espíritus inquietos; de ahí ha nacido el muy debatido existencialismo, el cual es imposible de enjuiciar sin antes sumergirse en él y distinguir lo saludable y lo deprimente de sus aportaciones. «[...] Nada nos parece tan desolador como la duda sobre el valor del mundo y de la existencia. Sólo tiene sentido nuestra vida en cuanto podemos estimar algo como valioso».²

En nuestra opinión el tema de los valores es vastísimo y apasionante; rebasa los límites de un ensayo de principiante, no tan sólo por su trascendencia (usado el vocablo en su significación vulgar) sino por nuestra limitación de tiempo. Vamos a subsanar la dificultad –o a intentarlo– transcribiendo algunas observaciones que se nos han ocurrido leyendo un trabajo de Don Francisco Larroyo sobre el «Valor y problemática en general».

El desenvolvimiento de las ideas filosóficas ha venido efectuándose en un perenne pasar de doctrinas objetivistas a doctrinas subjetivistas y viceversa, según se desprende de la panorámica siguiente.

La denominación «Teoría de los valores» es nueva, no el objeto de que trata. A Lotze (s. XIX), se debe el neologismo: objetos que valen; pero incluso desde la antigüedad la filosofía se ha movido siempre en el problema del valor; no otra cosa que una filosofía de los valores representa la llamada filosofía práctica de los antiguos. Una clara reflexión acerca del *valor* de la vida la inauguran los sofistas en el siglo V antes de Jesucristo.

² A. Messer, *Filosofía y educación*.

Después del radical subjetivismo axiológico de Pitágoras –no menos radicalmente relativista– se pasa a la teoría de la virtud u objetividad de los valores éticos de Sócrates. Dios vuelve a ser la medida de todo lo valioso y no el hombre. Platón crea los «dos mundos», y a pesar de prestar a los valores categoría de objetos metafísicos, marca un avance más en la evolución de la filosofía del valor.

Para Aristóteles los grados de perfección son grados de valor. «Tanto más el ser realiza sus posibilidades tanto más se perfecciona, esto es, alcanza un grado de valor superior». La potencialidad se convierte en actualidad; la persona, potencia en el hombre, llega a actualizarse, atravesando los grados de perfección, o sea, realizando valores, porque «lo perfecto es lo que aspira a su fin por naturaleza», hasta elevarse a Dios, acto puro, lo absolutamente valioso.

En el siglo IV, Demócrito impone un determinismo que se resuelve en materialismo; sistema que viene a dificultar la creación de una axiología, pues los conceptos de bueno y de malo suponen libertad. En el perenne fluir del pensamiento, se suceden escuelas y sistemas, relativistas los unos hasta conducir al escepticismo más radical, o sustentadores del autodomínio humano, de una «aspiración hacia el logos», triunfo de la razón sobre toda clase de impulsos y apetitos, tal la escuela estoica. Y eleva el cristianismo su módulo axiológico como un arco de misericordia: «lo valioso de la personalidad es el amor», la *caritas*. Dios, bondad suprema, ofrece a los hombres su reino. El fin del hombre es el espíritu por encima de la carne y de todo bienestar terrestre; purificación a través del sufrimiento; el amor al prójimo como deber esencial. La época patrística, la escolástica; Nicolás de Cusa; el Renacimiento con su hombre «microcosmos», y otra vez el racionalismo que culmina en el Iluminismo o «fanatismo del pensamiento abstracto», para recaer de nuevo en nuestra aspiración hacia Dios, como sostén de nuestra flaqueza, como finalidad de nuestra existencia, como VALOR máximo. Sentir a Dios porque nuestros espíritus participan del ESPÍRITU absoluto, o conocer a Dios partiendo de nuestro intelecto considerado parte integrante del GRAN INTELECTO DIVINO.

Esencia de los valores

En sus capítulos sobre ontología, establece Aloys Müller la diferencia estructural de las esferas de la realidad, y deja bien sentado que no se trata de una multiplicidad de la realidad, ya que todas estas esferas de estructura distinta están comprendidas en una unidad funcional. Pues bien, una de estas esferas la constituyen los valores; los valores que son reales y valen mientras los objetos de las otras esferas son reales siendo, o sea, teniendo el ser. Los valores no tienen el ser, valen. No son independientes porque se captan en ocasión de otros objetos: están adscritos a éstos. De ahí los errores en que han incurrido grandes filósofos calificándolos, unos, de cualidades irreales (García Morente);³ otros, de objetos ideales (Max Scheler); otros, de sentimientos objetivados (psicologistas). Los valores no son nada de esto, porque son mucho más; ellos informan la vida cuando el individuo o la sociedad los intuyen y realizan en el mundo sensible; atraen al hombre; lo transforman en *persona*.

La identidad de los valores con el reino del espíritu explica el desarrollo ascensional del hombre, pues tienen la peculiaridad de poseer carácter de exigencia una vez apprehendidos; en esto radica la fuerza que el valor, que el reino de los valores, tiene para la formación de la persona; ya que ésta surge únicamente cuando el «yo psíquico» es transformado por el advenimiento de los valores; el espíritu humano conquistado por el Espíritu Divino.

Todos los valores son autónomos. No necesitan de ninguna otra cosa para su fundamentación (tampoco fundamentan a la realidad, no son metafísicos como las ideas platónicas), pues lo

³ Para García Morente –según se desprende de su párrafo sobre la esencia de los valores, *Lecciones preliminares de filosofía*– el concepto de *realidad* no rebasa al de *ser*; de ahí que califique a los valores de cualidades *irreales*, después de evidenciar su carencia de *ser*. Igual limitación encontramos en el gran filósofo hispano Ortega y Gasset: «Los valores son cualidades irreales residentes en las cosas» («¿Qué son los valores?», *Revista de Occidente*, oct. 1923), nosotros compartimos la opinión de A. Müller y de nuestro profesor D. Pedro Troncoso Sánchez, que reconoce mayor amplitud al concepto *realidad*.

que es eterno lleva en sí el fundamento de su realidad. Por eso son absolutos.

En la teoría axiológica de Max Scheler, hay cierta similitud con la interpretación de la realidad de los valores de nuestro profesor, si bien preferiríamos que no los denominara «objetos ideales»; los valores no son objetos ideales, sino valentes. Quizá Max Scheler los considera ideales por ese aspecto de relación que señala en ellos cuando son captados frente a un objeto o un hecho valioso, o simplemente por comprender dentro de la «idealidad» a todas las esencias.⁴ Bien acierta cuando los determina como independientes:

Los valores no pueden crearse, existen independientemente de toda organización de determinada esencia espiritual.

Y más adelante:

El hombre es solamente el lugar y la oportunidad para el surgir de valores palpables, actos y leyes de actos que, por ello mismo, son completamente independientes de toda clase de organización y de la existencia de esta organización.

En efecto, los valores están ahí, en absoluta objetividad, independientemente de quien o quienes los intuyan y los hagan patentes, pero no huelga el apuntar aquí que pertenecen al grupo ontológico de los objetos no-independientes (Stumpf, Husserl), que no tienen por sí mismos sustantividad, pues como el mismo Scheler observa luego «un valer que no fuese un valer de alguna realidad es impensable». Por eso dijimos más arriba que son objetos adscritos a otros que tienen el ser. No podríamos, por ejemplo, ver la belleza aisladamente, separada de la obra bella. Esta no-independencia no significa, de ninguna manera, subordinación; al contrario las cosas que son adquieren sentido por el valor; pero no intuimos de modo independiente los valores.

⁴ Para Max Scheler los valores son «esencias puras», o expresado fenomenológicamente, contenidos intencionales captados en intuiciones esenciales, aunque no referidos a una significación, tan intemporales, *ideales*, estables y permanentes como las esencias husserlianas.

Este filósofo declara que «los valores devienen reales tan sólo en bienes». ⁵ No opinamos igual, se concretizan, sí, en bienes culturales, se tornan visibles en lo concreto, pero reales siempre lo son aunque nadie los perciba ni interprete sensiblemente, ni se sirva de ellos para transmutar el mundo natural en cultural. Tan reales son que se identifican con el reino del espíritu, del cual participamos todos, cada uno en la medida de sus posibilidades intuitivas.

La trascendencia de los valores y el psicologismo

En cuanto a los estados de conciencia designados con el nombre de valores, son seguramente subjetivos, puesto que son la expresión directa de nuestra individualidad y no hay valoración sin sujeto que valore.

Cito estas palabras del gran psicólogo francés Th. Ribot, como modelo de concepción psicologista de los valores. No, los valores no son subjetivos ni son estados de conciencia; lo que sucede es que la conciencia humana, el yo psíquico consciente, recibe la influencia de los valores cuyo dinamismo trabaja al hombre en forma de advenimiento. Una vez intuitido, captado, vivido, el valor actúa en el individuo impulsándolo a expresarlo. ¿Acaso se reducen a estados de conciencia los objetos del mundo sensible circundante porque los percibamos en vivencias? ¿Es la vivencia de una catástrofe la catástrofe misma? ¿O el contenido de ese fenómeno físico produce la vivencia psíquica? Bien a las claras se muestra que en toda vivencia hay un contenido previo, generador de ella. Lo subjetivo es la valoración, el valorar, el estimar algo valioso, pero no el valor en sí. De ahí que la valoración se reduzca a expresiones de nuestra individualidad, variando de individuo a individuo, de época a época, etc. Porque no todos los individuos son iguales ni psíquica ni culturalmente. Por eso dice Ortega y Gasset: «El estimar es una función psíquica real en

⁵ Parece como si contrapusiera la *idealidad* a la *realidad* y diera a ésta la significación específica de *realidad en sentido estricto*. El valor, según él, sería ideal antes de su actualización, y real, después.

que los valores se nos hacen patentes. Y viceversa, los valores no existen sino para sujetos dotados de la facultad estimativa [...] en este sentido y sólo en este sentido, puede hablarse de cierta subjetividad en el valor».

De ahí también la relatividad, propia del hombre, aportada a la actualización de los valores; de ahí la videncia o ceguera de ciertas épocas históricas para determinados valores. En su obra *El espectador*, Ortega y Gasset estudia el perfil cultural de las épocas por su régimen atencional.⁶ Traducidas estas observaciones al léxico axiológico obtendríamos en vez de régimen atencional, regímenes estimativos, sistemas de preferencias, a través de los cuales se reconstruiría la historia como un proceso de descubrimiento de los valores.

Cada raza, cada época, parecen haber tenido una peculiar sensibilidad para determinados valores, y han padecido, en cambio, extraña ceguera para otros. Esto invita a fijar el perfil estimativo de los pueblos y de los grandes períodos históricos. Cada uno se distinguiría por un sistema típico de valoraciones, último secreto de su carácter, de que los acontecimientos serían mera emanación y consecuencia.⁷ Los valores son, pues, absolutos;⁸ hay una diferencia de actitud por las diferencias individuales. La aparente relatividad la impone tan sólo la conformación del individuo, no el espíritu;⁹ según sea el instrumento es la manifes-

⁶ De su interesante estudio se desprende que los móviles de la atención del pueblo griego (de razón y estético), dieron lugar a aquel apogeo espléndido de la filosofía y el arte. La Edad Media con su preocupación por lo ético y lo religioso –la conducta humana, el Más allá– se caracterizó por los castillos feudales cuyos señores cultivaban el honor, la caballería –síntesis de ética– y los monasterios. Si en el Renacimiento alcanzaron tanto desarrollo las ciencias, la literatura y las artes, la causa se halla en el culto por lo estético y la lógica. Y en fin, el pragmatismo y el positivismo de la época moderna son consecuencias de la preferencia dada a lo útil, a la decisión de aprovecharse del universo y adaptarse a él.

⁷ José Ortega y Gasset, *¿Qué son los valores?*

⁸ De lo contrario se les haría dependientes del tiempo y del espacio. Pero los sabemos inespaciales e intemporales; eternos; por ende, absolutos.

⁹ Espíritu tomado aquí como sinónimo de valor, puesto que el reino de los valores y el del Espíritu son uno mismo. En el hombre como «yo psíquico consciente» reside el punto de contacto entre la naturaleza y el Espíritu.

tación. Creemos que fue nuestro profesor quien ilustró este punto con el ejemplo siguiente (lo repetimos por no venirnos a la mente otro mejor): según sea el instrumento es la manifestación, como cada cosa devuelve los rayos del sol –única fuente de luz– en un color distinto, sin que el sol en sí experimente cambio alguno. Los valores son realidades que no nacen en el sujeto; van hacia el sujeto, pero no parten de él. La intuición clara de un valor no existe para un sujeto determinado, sino que se impone como un valor universal. Un ideal de belleza, por ejemplo, está alimentado por el valor, aun cuando al actualizarse en el artista sea el ideal relativo. Un valor es único y el mismo, y de él participamos todos los individuos. Sí puede sustentarse la teoría de la emoción como puerta de entrada para vivir los valores éticos, religiosos y estéticos, distinguiéndose tres clases de emociones: emoción ética, emoción religiosa y emoción estética. Pues toda aprehensión de valor viene acompañada de un sentimiento y tanto más aguda es la sensibilidad tanto más clara es la visión axiológica.

Por consiguiente –desde nuestro punto de vista– anda errado Ribot cuando afirma que los grados de valoración constituyen «la escala de los valores»; si lo aceptáramos tendríamos que reconocer tantas escalas válidas de valores como pueblos, razas, épocas e individuos: Experimentaríamos entonces la gran sorpresa de encontrarnos en una de esas escalas con Dios abajo y cualquier pseudovalor en la cúspide; cierto, así ha sucedido a veces, pero para rectificarnos luego, como el buen hijo pródigo. No debemos olvidar la omnipresencia de los valores en el espacio y en el tiempo; ni se reducen a realidades relativas ni se multiplican al ser vividos psíquicamente por una pluralidad de personas. Podemos resumir diciendo que la no-indiferencia (esencia del valer) en un sujeto presenta grados, pero no en el valor mismo. De ninguna manera puede declararse que «el valor es proporcional a la fuerza del deseo [...]» (Ribot).

También discrepamos con las contundentes afirmaciones de otro psicólogo de renombre, Lipps: «Toda capacidad de goce es un valor». La capacidad de goce (entiéndase goce o satisfacción espirituales) favorece la plena manifestación del valor, pero en ella no reside el valor mismo. Las más de las veces, la satisfacción

no se produce sino después de ejecutado el valor, sobre todo si se trata de un valor ético. Aloys Müller –citando a Max Scheler– lo hace notar sin lugar a duda: «Los valores son tanto más altos cuanto más profunda es la satisfacción que acompaña a la conciencia de su realización». «Que acompaña», algo así como el reflejo del valor en el espíritu. Más acorde con esta opinión del filósofo alemán nos parece otra definición del mismo Lipps: «El sentimiento de valor es un sentimiento gozoso».

Según R. Müller-Freienfels «el sujeto de valor representa el dinamismo que se manifiesta como fuerza». Su psicologismo-dinámico-irracionalista se opone diametralmente a nuestra concepción axiológica; no vamos, empero, a rebatir punto por punto como tampoco pasaremos revista al panvitalismo axiológico y otras posiciones estudiadas por don F. Larroyo. La extensión del trabajo no cabría dentro de los límites de estas breves meditaciones. Sin embargo, nos detiene así de paso, la cita precedente que otorga, al sujeto que valora, todo el dinamismo del cumplimiento de los valores. Constituyen los valores una fuente de movimiento, la cual se expresa porque advienen en el hombre, influyen en éste, se le imponen, pues el alma humana está estructurada de tal forma que es capaz de aprehender los valores, que entonces ejercen un poder en nuestra vida. Al ser intemporal el reino de los valores, en sí carece de dinámica, pero está contenida en él potencialmente y se revela en su modo de ser aprehendido. El espíritu del hombre busca el valor, pero es éste el que adviene en él informándolo; la actividad del sujeto valorador no recae sobre el valor, sino que el valor actúa en el individuo transformándolo en persona. Nos hallamos convencidos de que no es el hombre quien representa el dinamismo, ya que hay valores –los éticos– que se presentan imperiosamente a él, y le obligan a una toma de posición, a veces en contra de su propio interés vital. Su dinamismo –el del hombre– consiste en la imposibilidad de permanecer indiferente.

Finalidad del hombre

Cito nuevamente a R. Müller-Freienfels: «Valor es todo lo que sirve para conservar y fomentar la vida». Todo lo contrario. La

persona no enriquece su vida para vivirla; la persona utiliza la vida al servicio de los valores. Su espíritu determinado por el constante fluir de los valores, vive para ser un instrumento de ellos, para realizarlos. La finalidad del hombre se halla en la diferencia específica existente entre el hombre y el animal. Punto de encuentro de dos mundos antagónicos, el hombre lucha entre el espíritu y lo natural; de ahí su vivir dramático. El espíritu tiene en sí sus propias leyes, tendencias, requerimientos y fines distintos a los de la naturaleza; se es libre cuando aquél llega a primar sobre los dictados de ésta, pues sobre la ley natural se sobrepone –debe sobreponerse– el valor. A pesar de este antagonismo, el espíritu cuenta con el auxilio de las fuerzas psíquicas para manifestarse y modificarlas. Sólo a la persona pertenece la libertad de voluntad; porque la libertad dirige en el reino espiritual. Y puesto que los valores constituyen el reino del Espíritu, y el Espíritu es libertad, valores y libertad se identifican. Si el hombre tiende al cumplimiento de lo valioso, su finalidad radica en el logro de la libertad. ¿Qué otra cosa es la libertad en el hombre sino la hegemonía del valor, o sea, el sentirse capaz de modificar las leyes naturales? El que se abstiene de dar satisfacción a sus apetitos es el hombre libre. No disfruta de libertad el «yo psíquico» porque vive esclavizado, subordinado a sus impulsos naturales, ajeno a su poder de reprimirlos. Aunque parezca paradójico, la libertad está formada por una serie de abstenciones. Por eso figura el carácter entre los valores éticos. No hay nada para el ser libre como el regir nuestra vida por una norma superior.

En otras palabras, si el valor fuera «todo lo que sirve para conservar y fomentar la vida» se confundirían medio y fin. No se vive la vida para la vida sino para algo supravital, que es su finalidad.

La clasificación de las ciencias según Wundt¹

Mercedes Heureaux²

Sabido es que Wundt representa, como otros varios pensadores contemporáneos, la tendencia a conciliar aquellas dos corrientes cuya divergencia parecía, a mediados de este siglo, imposible de remediar: la de la filosofía y la de las ciencias particulares: o más bien, la especulación y la experiencia. Por culpa de unos y otros nació el divorcio; y hoy, por la cooperación de ambas direcciones, parece caminar a su concierto.

Hasta ahora, la base para este fin parece ser la combinación de experiencia como fuente única de los datos reales, más o menos objetivos (en sentido de exteriores), del conocimiento, con proceso del Espíritu, que recibe estos datos y elabora medios ante ellos, y sobre ellos, ideas de carácter general, y hasta una concepción fundamental del mundo y aun de su unidad trascendente. Sin prejuizar el provenir, y aparte excepciones tal es hoy la dirección general de los espíritus.

Es de notar que las tentativas de reconciliación vienen principalmente de donde partió el más enérgico impulso de discordia: de las *ciencias naturales*; si bien el movimiento se verificó más o menos en toda las ciencias de objeto particular: la historia, el

¹ *La Cuna de América*, Tercera Época, año III, Nos. 1-2, 13 de julio de 1913, pp. 25-27.

² Mercedes Heureaux, nació en el siglo XIX. Armando Cordero, *La filosofía en Santo Domingo*, 2da. Edición, Editora Horizontes de América, 1978. Este trabajo es un capítulo de su libro *Filosofía y sociología*, publicado en *La Cuna de América* en julio, 1913.

derecho, la literatura, la estética, la moral, la geometría... Y en este proceso, según era lógico, la investigación quedó reducida exclusivamente a dichos objetos particulares, proscribiendo, como vana ilusión, toda tentativa ulterior y decapitando, por decirlo así, el organismo de la ciencia, al suprimir aquella esfera que ahora se aspira a establecer en su posición principal de siempre. La «vuelta a Kant», que Zeller anunciaba y pedía, se ha consumado sin duda, aunque en varios sentidos, no sólo en el positivo, el criticista, etc...; y es cierto que hoy la ciencia contemporánea, al menos en sus órganos más genuinos e importantes, parece distar ya un mundo de aquellos tiempos de menosprecio y odio a la metafísica –como en otro respecto a la religión–, dejando el monopolio de estos sentimientos y del consiguiente lenguaje destemplado al vulgo, en el cual entran no pocos pensadores y que, en estos asuntos graves, tarda siempre más tiempo en orientarse y corregirse. Wundt, como Herbart, como Benehe, como Lotze, como Fechner, como Spencer, como tantos otros, y como Hachel mismo, quien aspira a construir una metafísica, cuya función característica es, para él, completar especulativamente los resultados empíricos de las ciencias particulares y «sus contradicciones recíprocas» (recuerdo de la concepción de Herbart), mediante un sistema de hipótesis sugeridas y legitimadas por la experiencia misma, cuyo valor no es mayor, ni menor tampoco, que el de las mismas hipótesis que, en cada ciencia particular completan asimismo la construcción de sus datos experimentables. El sistema de la filosofía abraza, pues, la aplicación de este proceso especulativo a cada uno de los órdenes del saber, para unificarlo y reducirlo a un todo orgánico; siendo lo propio de la metafísica reducir a su vez la unidad de todas estas unidades parciales.

La doctrina de Wundt ha sido calificada alternativamente de empirismo crítico, de positivismo escéptico, de neo-kantismo, de animismo, de monismo idealista etc... Ahora no es ocasión de entrar en el análisis de estos principios, ni en la clasificación de una doctrina tan compleja, sobre la que siempre es arriesgado el empeño de estas clasificaciones. Tratase sólo de bosquejar su enciclopedia.

I

La enciclopedia de Wundt se encuentra principalmente expuesta en su *Lógica* (1883) y en su *Sistema de la filosofía* (1889); además de una monografía, publicada en el tomo V de sus *Estudios filosóficos*.

La distinción de su noble sistema, el de las ciencias particulares y el de la filosofía, cualidad aplicable a todo objeto de reconocimiento, no se presenta muy desarrollado sin embargo en la *Lógica*, donde más bien se atiende a las primeras, reservando a la filosofía un posición central, análoga a la que el *Sistema* asigna a la metafísica. Oscila todavía entre concebir la filosofía como doctrina de la ciencia «y» como doctrina del mundo, sin distinguir precisamente entre estos dos problemas y tendiendo a subsumir el segundo en el primero.

La filosofía –viene a decir– es una doctrina de la *ciencia* no en el sentido de Fichte, como ciencia general anterior y superior a todas (pues no hay objeto real y propio que corresponda a su entender a este conocimiento, y así se vio Fichte obligado a crearlo); sino, al contrario, como resumen de los métodos y resultados de las ciencias particulares, apoyada en los cuales construye una concepción del universo, capaz de satisfacer las exigencias del espíritu, reduciendo lo particular a unidad y a subordinación teórica y práctica (ética): cosa imposible para aquellas ciencias que sin embargo son su única base.

El tomo II de su *Lógica* comprende, ante todo, una metodología general, a que se reduce para él casi todo el asunto de lo que usualmente se llama hoy «doctrina de la ciencia» (en sentido lógico, no en el ontológico de Fichte y Hegel). Divide esta sección en dos partes, referentes a los métodos de investigación y las formas de exposición, conservando esta distinción corriente.

Después, comienza lo que, a ejemplo de Stuart Mill, Baín y otros, llama «lógica de las ciencias particulares», la cual comprende más o menos, ordenadamente, la idea y problema de cada ciencia, sus métodos (que hoy día por lo común, constituyen su parte más desarrollada); con frecuencia, principios y doctrinas de su contenido; y a veces, su historia, estado presente

y capitales direcciones. Esta enciclopedia es, pues, a un tiempo, indistintamente, formal y material, como suele decirse.

Ahora bien, sus diversas secciones correspondientes a los órdenes fundamentales de la ciencia, en sentir de Wundt, son las siguientes:

1ro. *La matemática*, cuyo fin es someter a una investigación completa las imágenes concebibles de la pura intuición (sensible), así como las construcciones ideales formales, que pueden ejecutarse sobre la base de dicha intuición: todo ello, con respecto a sus propiedades y mutuas relaciones.

El cálculo aritmético y la meditación geométrica no son el único objeto matemático, ni siquiera la teoría general de la cantidad, formada sobre esas dos bases y sus múltiples conexiones.

El álgebra, el análisis, la teoría de los números, de la extensión, la de la pluralidad, las formas... son sus principales partes en nuestro tiempo, y sus métodos ya en general, ya con aplicación a la aritmética (y álgebra), a la geometría (incluyendo la analítica), y al cálculo infinitesimal, son estudiados detenidamente por Wundt. La mecánica queda excluida de esta sección, salvo en aquellos conceptos foronómicos de que necesita hacer uso el cálculo.

2do. *Las ciencias de la naturaleza*, al frente de las cuales expone los principios que giran la investigación en este orden, después de establecer la historia de su desarrollo y su clasificación. Entre aquellos principios, es donde considera que se halla el lugar de la mecánica, cuyo desenvolvimiento y teorema fundamentales expone.

En cuanto a las ciencias particulares de este grupo. Estudia la química y la física (Wundt todavía admite esta distinción, basada en el dualismo de fuerza y materia) y la biología (animales y plantas), en la cual incluye los principios de la medicina.

La astronomía y la geología no forman para este autor (en la Lógica) ciencias especiales, y es difícil hallar algunos de sus principios entre los de la mecánica y la química.

3ro. *Las ciencias del Espíritu* (nombre en su sentir derivado de Hegel), cuyas bases y procedimientos generales (psicológicos)

expone ante todo. Ahora, la primera de sus ramas particulares la forman las ciencias *históricas*: a saber, la filología, o sea –siguiendo la tradición alemana, que propende a concebirla como erudición–, ciencia general de los productos del Espíritu; la historia, que por oposición a la anterior, es principalmente sintética; la lingüística, la mitología y la ética «histórica», desarrollo de las ideas morales.

Siguen a éstas, las *ciencias sociales*, divididas en otros tres órdenes: las generales (etnología y demología) –a las cuales casi identifica con la sociología–, las ciencias sociales teóricas y la ética social; la economía (nacional) y la ciencia del derecho.

Por último, la filosofía, adonde vienen a confluir en definitiva todas las ciencias; forma sin embargo sólo la última esfera de este dominio como una ciencia especial, que constituye parte de las del Espíritu, por tener su base inmediata en la psicología, sobre cuyos resultados plantea el problema de la doctrina del conocimiento y sobre ésta, a su vez, el (metafísico) de la rectificación y compensación de las contradicciones exclusivistas que –según Wunt– necesariamente presentan entre sí los resultados de las ciencias particulares en sus varios órdenes. No alcanza aquí tan claramente la filosofía el carácter de verdadera enciclopedia de todas las ciencias, o sea, el de una de las dos series fundamentales que antes distinguía el autor en el organismo del conocimiento y cada una de las cuales debería abrazar, aun sólo desde su punto de vista, todo el objeto, o más bien, hablando a su manera todos los objetos de investigación.

Si, según Wundt, las ciencias particulares se han ido emancipando de la filosofía, que un tiempo pretendió ambiciosa gobernarlas a todas, se entiende la reacción que a su vez ha pretendido negarle su sustantividad; como se comprende esta especie de transacción, que en su *Lógica* ahora el autor presenta, de asignarle función característica y, al mismo tiempo, reducirla a una esfera particular, entre otras.

II

Más clara aparece aquella posición universal, digamóslo así, en el *Sistema*.

La filosofía, como «el enlace de los conocimientos particulares, y sobre la base de estos mismos, en un concepto del mundo y de la vida, purificado de toda contradicción y que satisfaga a las exigencias del entendimiento y a las necesidades del sentido», constituye aquí un sistema, que abraza todos los órdenes, desde el punto de vista teórico: y cuida bien el autor de defender su legitimidad, ya contra aquellos que la consideran superflua (por creer realizado aquel fin en el organismo de las ciencias particulares); ya contra los que la confunden, como Augusto Comte, con la enciclopedia de los resultados generales de éstas, sin dar absolutamente nada nuevo de sí; o los que, como Hume, le asignan un objeto particular (la teoría del conocimiento) y la reducen, por lo mismo, al carácter de ciencia particular también. Pero, a la vez, se aparta de los que, con Spencer (a cuyo proceder encuentra maravillosa analogía con el de Hegel), conciben la filosofía como la aplicación de un esquematismo de conceptos al material tomado de la experiencia.

Pues, en todos los órdenes especiales funcionan ciertas ideas fundamentales comunes, que en ninguno de ellos, por tanto, pueden ser propiamente explicados.

Y así expone Wundt la doble serie de su enciclopedia: primero, en el organismo de las ciencias particulares; segundo, en el de la filosofía científica.

Sentido de la civilización y la mujer nueva¹

Delia Weber

*A la memoria de las luminosas sombras
Gastón Deligne y Domínguez Charro.*

El espacio prudente de una conferencia no es bastante para satisfacer los anhelos de intercambio espiritual con un pueblo abnegado y viril, como lo es el de San Pedro de Macorís.

Gracias a mis compañeras de ideales, las entusiastas colaboradas de la Unión Femenina Ibero Americana (UFIA) de esta ciudad, gozo del privilegio y honor de este momento.

Vacilé mucho en la elección del tema para tan precioso tiempo. Quería hablar del feminismo, de mi intensa labor en la Acción Feminista Dominicana (AFD), de mis temas favoritos de arte y poesía: El Renacimiento en la India, la personalidad de Rabindranath Tagore o de Mauricio Maeterlinck o de Romain Roland. Quise hablar de Buda, precursor de Cristo, de la aspiración de las Naciones Unidas. de la paz, etc., etcétera.

En fin, he escogido: «Sentido de la Civilización y la Mujer Nueva» por parecerme adecuado.

Observamos a través de la historia que los valores de la civilización de un período determinado: la moral, el derecho, el Estado, la religión, las artes, la patria, la humanidad, son problemas muy relativos a la capacidad humana adquirida hasta ese momento. Es decir, dependientes casi siempre del tiempo y las circunstancias. En síntesis: todo es inestabilidad, movimiento,

¹ Conferencia pronunciada en el club 2 de Julio de San Pedro de Macorís, 1948.

cambio, aparentemente. Y en verdad todo es relación, dependencia, fusión, unidad, armonía.

La vida adquiere su sentido en relación con estos valores inestables que la civilización alcanza. Pero las fuentes de la naturaleza y del espíritu humano son canteras vírgenes inagotables. Los idealistas o utopistas conciben sus más atrevidas ideas en los secretos del espíritu o de la naturaleza, según el grado de sensibilidad de captación.

Hoy la civilización es desarrollo de innumerables necesidades, absoluto dominio técnico sobre la naturaleza. El hombre cree triunfar venciendo los obstáculos que le opone la naturaleza. Pero éste es el sentido propio de la civilización occidental, ebría de industrialización, mecanismo, vórtice. El hombre occidental, el norteamericano en alto grado, con el desarrollo asombroso de su industrialización, demuestra que se defiende y vence a la naturaleza como de una enemiga hostil.

Es como si quisiéramos protegernos del daño que nos vendría de nuestra propia madre.

Olvidamos que somos hijos de la tierra. De la benéfica tierra que no concibe rico ni pobre cuando hincha la simiente que germinará el árbol, de fresca sombra para los caminantes y de sabroso fruto para el hombre.

Olvidamos que somos hijos de la tierra purificadora, en sus entrañas, del agua que surge para apagar toda sed y limpiar toda suciedad.

Olvidamos que somos hijos de la tierra que nos da la caricia y el beneficio del aire que mantiene la vida, y el ardor del simbólico fuego que purifica por la destrucción.

Somos hijos de la tierra que nos abrazará un día para siempre, liberados ya del dolor de ser.

El sentido de la civilización oriental inclina el hombre hacia la naturaleza. La ama. La respeta. La busca. En sus secretos está la solución para todos sus problemas.

De aquí que el hombre en el oriente, profundamente espiritual vincule el conjunto de sentimientos sociales: responsabilidad, factores individuales, económicos, morales, estéticos, a la ilimitada urdimbre del espíritu estrechamente fusionado con

la naturaleza, con la sabia madre, que soluciona tanto las necesidades elementales del tierno pajarillo, como la trascendente situación del hombre.

La finalidad de la vida del hombre en Occidente es, generalmente, adquirir. Primero el empleo que nos permita realizar ahorros para poseer una bella casita, unos bonitos muebles. Enseguida comodidades más caras: la nevera, la cocina eléctrica, el carro, la casa en el campo, o la casa de apartamentos para alquilar y poder vivir cada vez más regaladamente. Y el tiempo que nos queda lo empleamos en cultivar la lectura, la poesía o las bellas artes. Bienes todos materiales, objetivos, concretos, adquiridos, obtenidos en beneficio de nuestra persona material, y de nuestro espíritu por añadidura, por lujo, por completar las aspiraciones, únicamente.

La finalidad de la vida del hombre en el Oriente es, generalmente, el desposeimiento.

Los verdaderos bienes se derivan de la meditación y la captación de los secretos de la naturaleza. Y el sentido de la vida es la búsqueda de la verdad. Las respuestas a las grandes preguntas: ¿A dónde nos conduce la eterna precipitación de los afanes humanos con continuo batallar? ¿Cuál es la verdad de la vida humana?

La esperanza y la certidumbre son estrellas fijas en el cielo de Oriente: casi poseen el secreto de la razón de ser de la vida.

En Occidente el pesimismo y la razón de esta insaciable sed de máquinas, nos arrebató el ritmo profundo del espíritu y el dulce acento de la meditación que despierta la esperanza en todo corazón humano.

De ambos sentidos de la vida, tanto en Oriente como en Occidente, el trabajo es el ideal unificador. Parece la más poderosa razón de la vida. Es una ley natural, inherente a la existencia. Algunos seres: la hormiga, la abeja, la araña, etc., llevan, despiertos, en sí mismos, los estímulos de esta actividad. Los demás seres animales o vegetales y la tierra misma conllevan las energías motoras suficientes para cumplir esta ley de la vida.

El panorama presente nos muestra al hombre en su lucha por la subsistencia en tiempo de paz. Es una verdadera batalla

cotidiana que el hombre llama *la paz*. Sin embargo, no sabemos cuál de las batallas es más feroz, si la de la guerra o la de la paz.

El hombre occidental va a la guerra a matar. La mayoría de las veces sin saber por qué. El fundamento o motivo de las guerras es siempre defender los intereses o conveniencias de una minoría de individuos o de Estados.

El hombre oriental opone a la guerra su manso gesto cristiano de la *no violencia*, a lo Cristo, a lo Gandhi. Política de momento incomprendida pero inicial de una etapa próxima superior.

La civilizadora humanidad asciende hasta el nivel de sus hombres de más alta conciencia. Pero la civilización de un pueblo se mide por el nivel de la mayoría. No por sus elegidos. Aunque éstos sean los guías que remueven las profundidades del alma y sus vibraciones se extiendan por toda la tierra.

La política de la *no violencia*, aconsejada por Mahatma Gandhi en la India, y observada por la mayoría, casi la totalidad, de los ciudadanos hindúes, es la misma política que practicó Jesús: «el sacrificio de sí mismo para la redención o reivindicación de la humanidad».

Cuando la práctica de esta religión de la *no violencia* domine al género humano, se habrá impuesto *la fuerza del espíritu*. Y dejaremos al bruto la fuerza bruta de los puños, y a la fiera, la fiereza del sangriento combate.

Yo he visto en mis ensueños a la humanidad bañada por esta luz de amor y de piedad. De confianza y de paz.

He visto la felicidad retenida sobre la tierra. Y la muerte siendo el descanso de la dicha y no del dolor.

En el momento actual de la civilización, la mujer aparece como un nuevo tipo distinto. La mujer emancipada. La mujer nueva.

Esta mujer nueva que inquieta a la civilización presente y pone en peligro la tranquilidad del compañero masculino es la misma mujer de los años 1948 y todas las eras anteriores. Pero han variado el tiempo y las circunstancias. A la acción del tiempo y de las circunstancias se opone la creación de los seres vivos. Luego, no sólo es hoy la mujer nueva, sino el hombre nuevo y la verdad nueva.

La vida, con sus reclamos y necesidades, es la gran moderadora. Va formando el alma de los seres vivos como urge a su ideal presente.

La mujer moderna es producto del sistema económico del gran capitalismo. Y es, claramente, consecuencia natural e inevitable de su participación en la corriente de la vida económica y social.

Se transforma con el ritmo de la nueva verdad circundante. Tiene necesidad de ganarse el pan. De defender su libertad. Esa libertad de que dispone para luchar en la vida. Esa libertad que la autoriza con cierta arrogancia a mantener su dignidad sin menoscabo de sus bellos dones de femineidad.

La característica de la mujer del pasado era el predominio del sentimentalismo. La realidad contemporánea exige a la mujer la doble finalidad de saber vencer sus sentimientos y robustecer su voluntad. Exige, además, que sea ella misma quien salve las dificultades económicas, las crisis morales y otros asaltos que el destino le depara como ser independiente, anhelante de ofrecer íntegra su personalidad. Es ella, principalmente ella, quien ha visto la gran responsabilidad contraída por el ser humano para el logro de la paz y la felicidad del hombre en la tierra. Si ella da la vida, ha de conservarla. Y buscar los medios cuales sean para este fin.

Es ella quien da la espalda a la civilización caduca de los tiempos de ayer para recibir con los brazos abiertos la nueva luz que se avecina. Que nos va ganando poco a poco, queriéndolo o sin quererlo. Sólo por la fuerza avasalladora de lo que ha de ser. Como dijo Jesús: «Lo escrito escrito está». «Y es inútil que trates de oponerte a la voluntad de mi padre que está en los cielos».

La mujer nueva no es más que el producto de las circunstancias y de la verdad nueva.

En síntesis, sostengo que no hay tal mujer nueva. Ni tal feminismo. Ni masculinismo que ponga en peligro nuestra tranquilidad. Todos los conceptos derivan de una fuente común cuyas raíces conllevan las necesidades que crean los hechos.

El tiempo y las circunstancias cambian la vida minuto a minuto. Son los poderosos agentes de erosión que modifican los

estratos de la vida social como el viento, las aguas y las capas terrestres. Y surge de esta lucha erosiva la verdad que todos conocemos. Y se desprende del medio ambiente, del nivel de nuestras ideas. De las aspiraciones secretas que empujan los hechos a la superficie. Y de cuanto existe en torno nuestro.

En el consorcio íntimo se deja sentir también la influencia de los seres unos en los otros. La poesía lírica es archivo para estos estudios.

Como colorario a mi tesis a continuación un poema íntimo que título:

Me hiciste fuerte

Yo era como la flor de adormidera: cerraba el capullo
delicado temblando de emoción extraña...

Tú meciste violentamente el cáliz al viento. Y me hiciste
fuerte

[...].

Yo era como la gota de rocío que espera el labio
ardiente que viene a tomarla.

Tú bebiste la frescura, y apagaste tu sed ardorosa. Y me
hiciste fuerte.

Yo era como la hojita nueva que se mece al extremo
de las ramas y teme al viento recio que viene a
troncharla.

Tú quemaste las tiernas yemas del crecimiento. Y me
hiciste fuerte.

II

El individuo alcanza el nivel social, moral y estético de su familia en particular, y del pueblo a que pertenece en general. El hombre cosmopolita es aquel que conoce (he aquí la importancia de los viajes) el nivel moral, social y estético de muchas familias y de muchos pueblos. Apreciación que le permite un verdadero juicio crítico del conocimiento de sus fallas y conveniencias. En contra de los antifeministas diré que la mujer no está predestinada por

la naturaleza a ser inferior y mucho menos sirva del hombre. Sólo que vencida por el querido vencedor implacable ha sido su prisionera durante largos siglos.

La herencia de las costumbres y de las ideas es un hecho biológico-social.

Spencer ha llegado a vaticinar «una era para la humanidad en que la moral llegaría a constituir un instinto que se ejercería automáticamente». A despecho de sus respetables adversarios, como Guyau por ejemplo, creo que es muy posible lograr tal perfección, cuando la moral de la sociedad asegure el mayor número de satisfacciones colectivas y desaparezcan las injusticias. Cuando la moral enseñe que las únicas diferencias admisibles y justas entre los hombres son las de carácter o psicológicas abstracto mentales señaladas por el medio ambiente, la naturaleza que es superior a los hombres. Y cuando asegurada la subsistencia de la vida material, el trabajo sea el desarrollo de la potencia de asimilación de bienes espirituales.

¿Por qué no hemos de creer, etapa que no está muy distante, en una bella humanidad que luche solamente por la adquisición de mejores ideas, mejores sentimientos, y anhelos más perfectos?

Cuando el pan espiritual y los adelantos de la ciencia desinteresada sean más sabrosos que la adquisición de un bello cadillac o una casa quinta.

Cuando la emoción del arte y sus triunfos, o la unión con el ser amado, haga vibrar nuestro ser con un sentido más alto que la emoción de poseer una bella esmeralda o un diamante de los Urales.

Cuando el interés y el estímulo humanos se ubiquen en el campo de los bienes entonces será alcanzada la luz que señaló Jesús y cuantos sabios han visto nuestra pobre humanidad.

Habiendo roto los diques del hogar exclusivista, extendiendo sus actividades en todo sentido, la mujer ha comenzado su período de capacitación.

Se está autoeducando en contacto con la realidad. Está probando sus fuerzas en el límite del dominio y conocimiento de todos los trabajos.

Esta mujer consciente reconfortará, consolidará el hogar nuevo y sabrá amar mejor al hijo y al esposo porque habrá sabido educar mejor al niño.

Ya no podrán los poetas dramáticos crear la *Casa de Muñecas* como el genial Ibsen donde el hogar se derrumba por falta de comprensión.

Pero la humanidad avanza siempre. Hasta en sus caídas y saltos está el progreso futuro. Hay que trabajar aceleradamente para tan hermosos días de realidad de nuestros sueños de hoy.

La capacidad hereditaria y la teoría de la evolución nos aseguran ese bello porvenir.

Una vez lanzada la onda de cualquier aspiración humana no es detenida jamás por los siglos de los siglos. Porque la onda es movimiento circular y constante en el espacio y en el tiempo de las cosas eternas.

Ahora bien, me resta insistir en la gran responsabilidad de la mujer en todo tiempo en la suerte del hombre y del destino de la humanidad. Y como su conciencia despierta cada vez más profundamente, crecen las exigencias del subconsciente de su destino en la realidad futura de la nueva civilización, y por ende de educación.

La educación debe tender a asegurar el crecimiento espiritual de los hombres. Y la mujer es la única que puede hacerlo por su condición anímica y por la ley marcada en la curva de su seno.

Ella debe dar la vida con su cuerpo y con su espíritu.

Gracias, Señor, que me has hecho mujer...

La felicidad y la paz del mundo dependen en su mayoría de la nueva educación que la mujer imparta y prodigue.

Sobre sus frágiles hombros pesa toda la responsabilidad y el sentido de la civilización futura.

La sangrienta época de transición que nos ha tocado vivir reclama del dolor el derecho a la felicidad.

Las inteligencias frustradas en las guerras, las energías consumidas en el frívolo vivir gritan: cordura y más sabia justicia.

¡Alerta, mujeres, a luchar y a vencer!

Una lectura a Hannah Arendt y la condición humana

Alina J. Bello Dotel

Un rápido vistazo al pensamiento de Arendt, antes de presentar su teoría sobre la comunicación, nos lleva a situar esta desconcertante mujer, que se atrevió a ser diferente en un mundo donde pensar estaba restringido a ciertos y determinados tópicos sociales.

Escapar a la «condición humana», vivir más allá de los límites fijados, son deseos que se dan en los seres humanos ya antes de que se puedan realizar. El ser humano desea agónicamente cambiar la existencia dada, por una construida por él. He aquí el centro del pensamiento de Arendt sobre el problema que cree consustancial al mundo moderno: ¿cómo el «artificio humano» separa la existencia humana del mundo animal y de la Tierra?

La separación que se ve entre lo fabricado y lo que piensa evidencia un problema para el hombre: terminar como esclavos de las propias creaciones. A ese temor se une otro: que poseemos a la vez la capacidad de destrucción de toda vida en la Tierra y la de «crear» vida. Hannah Arendt expresa en una terrible investigación: que la ciencia y la técnica nos convierten en «irreflexivas criaturas» a merced de artefactos que podemos construir, pero sobre los que no podemos pensar.

El desarrollo científico-técnico crea, pues, una situación de gran repercusión política. El problema será si hay que adaptar, o no, de forma mimética las «actitudes culturales» al propio desarrollo científico. Si la adaptación plena a aquello

que artificialmente construimos es la cultura que debe presidir nuestras vidas o, al contrario, hay que elaborar una cultura no adaptativa sino crítica.

Su crítica del mundo moderno conlleva una redefinición de lo político: hay que entender lo político desde la «acción» y el discurso; desde la creación de un «espacio público» en el que los hombres desde la pluralidad «revelen» su propio yo y formen la «trama de las relaciones humanas».

La posibilidad del «pensar» y de hacer un uso público del pensar mediante el juicio político y el histórico, complementaría esa construcción de un «mundo común» como espacio de aparición. A partir de ese significado de lo político, Hannah Arendt realiza una crítica del «sin sentido» que comporta un hacer sobre el que no se puede pensar. Porque lo terrorífico de la situación es cómo aparece el mundo de los artefactos poseído de una capacidad de iniciar procesos que no sólo escapan al hombre sino que, como si de fenómenos naturales se tratara, pueden llegar a destruir el mundo.

A continuación conoceremos más a fondo el pensamiento de esta filósofa (aun cuando ella no se consideraba tal), en cuanto el poder, la condición humana, la libertad y la relación entre la ética y la política.

La condición humana y *vita activa*

La condición humana encierra un interesante enfoque antropológico, pues abarca todo lo que entra, lo que está en el mundo humano, o mantiene contacto con él, sea por vía de la experiencia individual o de la especie, la necesidad de mejorar o transformar la vida mediante el artificio o la iniciativa de actuar con libertad ante el otro. También las condiciones autoproducidas que comúnmente crean los seres humanos, con el mismo poder condicionante que poseen las cosas naturales. El encuentro del mundo y la existencia humana se traducen en fuerza condicionadora. Lo que no quiere decir necesariamente una condición o debilidad, o una complementación entre ser humano y mundo.

El ser humano surge en el mundo, marcado, delimitado por lo inmediato de la vida. Todo aquello que entra en contacto con él desde que aparece, se convierte en una condición de su existencia. Hanna Arendt realiza su estudio desde la perspectiva de los fenómenos en los que se desenvuelve el ser humano en el mundo, y que ella llama *vita* activa.

La expresión *vita* activa es una expresión con un alto grado de tradición, y su concepto tiene una enorme importancia en el pensamiento de Arendt, no sólo en la condición humana, sino también en su concepción política. La mayoría de las veces, su significado señala los asuntos públicos y políticos. Hubo también la tendencia a designar la *vita* activa como máximo compromiso de las cosas del mundo en un sentido más negativo; por lo que se tiende a la vida contemplativa como único modo de vida verdaderamente libre. Esto indica Arendt al referirse a la filosofía de origen griego y cristiano en la antigüedad. Sólo comienza a perderse este sentido de negatividad al comienzo de la edad moderna.

La *vita* activa, tal y como la concebimos en la actualidad, entra en contradicción con el sentido que comúnmente se le da en la tradición grecolatina. Lo que Arendt comparte con la tradición es la preocupación por establecer un principio que dé valor a las actividades del ser humano en la articulación de la *vita* activa. La vida está siempre comprometida y enraizada en un mundo de seres humanos, cosas por hacer y cosas realizadas por estos elementos que forman el medio de todas las actividades del hombre.

No es posible la vida si no connota la presencia de los otros seres humanos, por lo tanto todas las actividades humanas están irreversiblemente condicionadas por el hecho de la presencia del otro. De manera que estas actividades fundamentales de la *vita* activa donde se manifiesta la condición humana, están también condicionadas por esta presencia.

Existen dos condiciones a las que Arendt llama las más generales de la existencia humana, que están esencialmente ligadas con la *vita* activa, éstas son: el nacimiento y la muerte, o la natalidad y la mortalidad. Mediante la natalidad somos tirados,

arrojados al mundo, y esta situación genera el continuo flujo de nuevos humanos, y da el elemento de novedad de la acción y la iniciativa. Mediante este continuo movimiento del ser humano, se abre un espacio de posibilidades de acción siempre nuevas que culmina con la muerte, situación que da el carácter final a todas estas acciones del ciclo vital del ser humano.

Para Arendt,¹ tres son las actividades fundamentales que integran la *vita* activa, a saber: labor, trabajo y acción. Estas tres actividades son «fundamentales porque cada una corresponde a una de las condiciones básicas bajo las que se ha dado al hombre la vida en la tierra».²

La labor corresponde al proceso biológico de nacimiento desarrollo y muerte que se da en el cuerpo humano. «La condición humana de la labor es la misma vida».³

Vivimos en un constante proceso de labor, ya que nuestra constitución biológica está en constante cambio, y éste se inicia desde nuestra concepción hasta nuestra muerte biológica. No hay manera de escapar a ese proceso, pues marca de manera irreversible nuestra existencia como seres humanos.

El trabajo es la parte que escapa a lo biológico y que constituye lo que el hombre crea artificialmente. Constituye el mundo de cosas que no es en ninguna manera natural. «La condición humana del trabajo es la mundanidad».⁴

Es este elemento el que nos ha llevado a alcanzar un cierto dominio y una total transformación del entorno natural y social en que vivimos. Mediante el trabajo transformamos la realidad natural y construimos artefactos y máquinas que nos ayudan a vivir mejor. Mediante el trabajo construimos el mundo donde desarrollamos nuestra vida.

A través de la condición humana, Arendt intenta fundamentar una teoría política que toma como punto de partida la unión del ser humano, desglosada en las actividades de la *vita* activa. De todas estas actividades sólo una nos permite recuperar el sentido

¹ Hannah Arendt, *La condición humana*, p.21

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*.

profundo de la política: este sentido nuevo se expresa mediante la actividad de la acción.

La acción no necesita de la intermediación de cosa o materia alguna, se da por el solo hecho de que los hombres habiten la tierra. «La pluralidad es la condición de la acción humana debido a que todos somos lo mismo, es decir humanos, y por tanto nadie es igual a cualquier otro que haya vivido, viva o vivirá».⁵

La acción al surgir del hecho de la existencia plural de los seres humanos en el mundo, es una fuerza creadora que está en la base no sólo de la actividad política, como creadora de historia sino también en la génesis misma de los seres humanos, el nacimiento.

La condición humana que concibe Arendt, y la diversidad de actividades que la condicionan y en la que se despliega, no pueden responder a la pregunta ¿Qué somos?, pues estas actividades no agotan lo que es el hombre, ni como el Oráculo de Delfos disponen de capacidad de adivinación para decir qué es o qué no es el hombre. La respuesta a esta interrogante se mantiene siendo un misterio, un quién que no logramos descifrar.

Arendt se fija en ese ser humano que aparece como fenómeno del mundo. La condición humana de Arendt intenta formular un concepto objetivo de naturaleza humana. Es un esfuerzo antropológico por enmarcar la vida del hombre en el mundo y a través de ésta redefinir y localizar el origen de la política.

Hannah Arendt amaba al mundo, al que consideraba lugar privilegiado de realización de la vida política y la dimensión política.

Visión de lo público y lo privado

Dentro de su análisis de lo político, Arendt nos da su visión de lo público y lo privado, remontándose a la antigüedad clásica, donde la *vita* activa adquiere su sentido y donde se realiza a plenitud en la vida de los ciudadanos. «La *vita* activa, vida humana hasta donde se haya activamente comprometida en hacer algo, está

⁵ Ibidem.

siempre enraizada en un mundo de hombres y de cosas realizadas por estos, que nunca deja ni trasciende por completo».⁶

Es decir que la vida humana no se puede realizar lejos o ajena al entorno de relaciones que llevan al humano a actuar. Esta actuación debe manifestarse en la realidad, y este espacio donde se manifiesta es la polis, la sociedad: «Ninguna clase de vida humana, ni siquiera la del ermitaño en la agreste naturaleza, resulta posible sin un mundo que directa o indirectamente testifica la presencia de otros seres humanos».⁷

También existe una condición para que la vida humana sea tal, y es el contacto con los otros seres humanos. No hay vida humana sin relaciones humanas, sin la interpelación al otro que me refleja e interpela y a quien respondo, y mediante esa respuesta me comprometo, construyo y defino como ser humano. Ser humano significa entonces ser testigo de los demás, de los otros seres humanos que me rodean. «Sólo la acción es prerrogativa exclusiva del hombre; ni una bestia ni un dios son capaces de ella, y sólo esta depende por entero de la constante presencia de los demás».⁸

Es en ese espacio de relación y condicionamiento por la convivencia donde se desarrolla la *vita* activa, única vida verdaderamente humana en la cual la acción es impensable sin el concurso de los otros, aunque no así la labor, que en cuanto mecánica meramente animal puede realizarse en la más absoluta soledad.

Es en esa relación, en esta especial condición de acción y estar juntos en la que surge el hombre político o *zoom politikon* de Aristóteles que ha evolucionado a la concepción de que el hombre es por naturaleza un animal político, es decir un animal social. «El nacimiento de la ciudad-Estado significó que el hombre recibía, además de su vida privada una especie de segunda vida, su *bios politikos*. Ahora todo ciudadano pertenece a dos ordenes de existencia, y hay una tajante distinción entre lo que es suyo (*idion*) y lo que es comunal (*koinon*)».⁹

⁶ Ibídem, p. 37.

⁷ Ibídem.

⁸ Ibídem, p. 38.

⁹ Ibídem.

Hannah Arendt explica brillantemente el paso de la mentalidad griega de lo privado y lo público a la actual visión que de esas esferas tenemos. Nos dice que, para los griegos, la esfera privada es connatural al hombre por su condición humana, mientras que la pública, en oposición, significa una segunda vida, que escapa a la condición natural para constituirse en un nuevo modo de existencia, la existencia política. He aquí una de las claves fundamentales del mundo griego y de la importancia que se daba a la vida pública.

Los griegos consideraban que sólo dos de todas las actividades que realizaban tenían condición de actividades políticas, a saber, la acción y el discurso.

El pensamiento era secundario al discurso, pero discurso y acción se consideraban coexistentes e iguales, del mismo rango y de la misma clase, lo que originalmente significó no sólo que la mayor parte de la acción política, hasta donde permanece al margen de la violencia, es realizada con palabras, sino algo más fundamental, o sea, que encontrar palabras oportunas, en el momento oportuno es la acción, dejando aparte la información o comunicación que lleven. Sólo la pura violencia es muda, razón por la cual nunca puede ser grande.¹⁰

La acción se traduce en palabras que constituyen el discurso capaz de persuadir a los demás para coincidir con puntos de vista diferentes a los propios. Mediante el discurso persuasivo se evitaba el uso de la fuerza o violencia, vistas como elementos indeseables en la vida ciudadana de la *polis*, y sólo entendibles en el ámbito del cabeza de familia en la organización familiar. Fuera de ahí el ser político necesariamente pasaba por la educación para la persuasión, es decir, el uso de la palabra, el arte del discurso.

En la esfera de lo público, entonces, era imposible establecerse sino mediante el discurso que legitimaba la acción y era la acción misma en la *polis*, mientras que en la esfera de la familia lo natural era el poder absoluto del cabeza de familia que gobernaba

¹⁰ Ibídem, pp. 39-40.

sobre vidas y hacienda, lo que más adelante pasaría a ser común al mundo medieval donde el rey o monarca asumiría los poderes del *paterfamilias* grecolatino en la vida pública medieval.

De la familia a lo social como condición de potencial inmortalidad

En el ámbito privado o familiar, los individuos viven juntos movidos por la necesidad y las exigencias mismas de la vida, es decir, por la fuerza que demandaba para su supervivencia la presencia de los otros, mientras que en el ámbito público trasmutado en social, la libertad es el norte, ya que libra al hombre de las necesidades que lo esclavizan bajo el imperio de la esfera doméstica: «Sólo la existencia de una esfera pública y la consiguiente transformación del mundo en una comunidad de cosas que agrupa y relaciona a los hombres entre sí, depende por entero de la permanencia».¹¹

Sólo la permanencia garantiza el proyecto humano, y esa debe ser trascendente al tiempo de los individuos y abarcar todas las etapas humanas: nacimiento, crecimiento y muerte. Esta trascendencia sólo es posible en el espacio público, ya que en el mismo las acciones pueden ser absorbidas y promovidas más allá del espacio temporal en que ocurren haciéndolas permanecer en los siglos, o al decir de Arendt:

La publicidad de la esfera pública es lo que puede absorber y hacer brillar a través de los siglos cualquier cosa que los hombres quieran salvar de la natural ruina del tiempo.¹²

También de la necesidad de los seres humanos de

Ser vistos y oídos por otros deriva su significado del hecho de que todos ven y oyen desde una posición diferente. Este es el significado de la vida pública, comparada con la cual incluso la más rica y satisfactoria vida familiar sólo puede ofrecer la

¹¹ *Ibidem*, p. 64.

¹² *Ibidem*.

prolongación o multiplicación de la posición de uno con sus acompañantes aspectos y perspectivas.¹³

Mediante la vida pública se trasciende de la esfera privada y se genera la relación con los otros que ven y escuchan desde posiciones diversas. Esta posición de relación entre personas que son y opinan de diferentes maneras genera un mayor nivel de satisfacción que la que se puede sentir en la esfera privada.

El hecho de comunicarse con otros, el poder compartir las opiniones con personas diversas que tienen puntos de vista diversos es un espacio de enriquecimiento que trasciende el nivel posible de alcanzar en el ámbito privado, donde la relación jerárquica marca la línea de mando y opiniones que deben seguir los integrantes de la familia.

El poder establecer relaciones a pesar de la diversidad de opiniones, señala que existe un objeto común para tener en cuenta por todos los participantes, que está por encima de dichas diferencias.

Bajo la condición de un mundo común, la realidad no está garantizada principalmente por la «naturaleza común» de todos los hombres que la constituyen, sino más bien por el hecho de que, a pesar de las diferencias de posición y la resultante variedad de perspectivas, todos están interesados por el mismo objeto.¹⁴

He aquí un punto central en nuestra autora. A pesar de las diferencias de puntos de vista y la variedad de perspectivas que hay en el mundo, el tener un mismo objeto común es la garantía de su existencia.

La pluralidad de ideas, puntos de vistas, perspectivas, necesitan un medio para ser llevadas a la acción, este medio es la palabra, el discurso: la comunicación como garante de la permanencia del proyecto humano.

¹³ *Ibidem*, p. 66.

¹⁴ *Ibidem*, p. 67.

La sola subjetividad compartida, es decir, la intersubjetividad, no garantiza la pervivencia del mundo, ya que lleva a una anulación de la diversidad de opiniones y perspectivas colocando al mundo en la unicidad de opiniones que eliminan la riqueza humana. Sólo la garantiza la existencia del discurso, de la comunicación enriquecida por la experiencia de cada uno y compartida mediante un diálogo respetuoso.

El espacio de las actividades humanas

La diferencia entre lo público y lo privado está marcada por la oposición que existe entre necesidad y libertad, que también se traduce a otras áreas como nos dice Hannah Arendt:

Aunque la distinción entre lo público y lo privado coincide con la oposición de necesidad y libertad, de futilidad y permanencia, y finalmente, de vergüenza y honor, en modo alguno es cierto que sólo lo necesario, lo fútil y lo vergonzoso tenga su lugar adecuado en la esfera privada.¹⁵

Tanto en la esfera pública como en la privada existen elementos y situaciones que necesitan ser ocultadas y otras que demandan ser presentadas públicamente para que existan. De ahí que cada actividad de la *vita* activa: labor, trabajo y acción tenga su propia ubicación en el mundo.

Sólo existe una actividad humana que para su verdadera ejecución demanda no ser vista ni oída y es la bondad, que pierde su razón de ser si se ejecuta y pregona públicamente. «Si no quiere quedar destruida, sólo la bondad ha de ser absolutamente secreta y huir de toda apariencia».¹⁶

Es decir que el espacio donde se realiza la bondad debe ser dentro de la esfera del anonimato para no desintegrar o anular la acción en sí misma.

¹⁵ *Ibidem*, p. 78.

¹⁶ *Ibidem*, p. 80.

Labor, trabajo y acción

La labor es una condición biológica en el ser humano, mientras el trabajo es una condición que el hombre crea para trascender la mera necesidad y lograr la libertad.

Usualmente consideramos como sinónimos los conceptos de labor y trabajo, olvidando incluso las raíces etimológicas de ambos. Hannah Arendt nos propone una nueva y poco tradicional diferencia entre trabajo y labor, ella nos dice que ambos conceptos no son sinónimos, aun cuando hayan perdido su original significado en las diversas culturas europeas donde antigua y modernamente se expresaban con palabras que denotaban bien su diferencia.

El desprecio hacia la labor, que originariamente surge de la apasionada lucha por la libertad mediante la superación de las necesidades, y del no menos apasionado rechazo de todo esfuerzo que no deja huella, monumento, ni gran obra digna de ser recordada, se propagó con las recientes exigencias de la vida de la polis sobre el tiempo de los ciudadanos, así como debido a su insistencia en la abstención (*skole*) de lo que no fueran actividades políticas, hasta que englobó todo lo que suponía un esfuerzo.¹⁷

Siguiendo la tradición griega, Arendt dice que la labor viene dada por la necesidad. Es algo inherente a la vida de los humanos, los cuales estaban dominados por las necesidades de la vida, que no dejan huellas, mientras que el trabajo supera la mera necesidad natural, creando artefactos y sentido de permanencia en los hombres mediante el ejercicio de la vida pública: «Laborar significa estar esclavizado por la necesidad, y esta servidumbre era inherente a las condiciones de la vida humana».¹⁸

Y más adelante, a propósito de la labor, que la misma no es productiva en sí misma, «debido a que lo que explica la productividad de la labor no es está en sí misma, sino el superávit del “poder de la labor” humana (*arbeitskraft*), la introducción de

¹⁷ Ibídem, p. 99.

¹⁸ Ibídem, p. 100.

este término por Marx constituyó, como Engels señaló acertadamente, el elemento más original y revolucionario de todo su sistema». ¹⁹

Es decir, que la labor en sí misma no posee las características de valor que tiene el trabajo, sus productos son fruto del poder humano, que no queda agotado en la mera subsistencia, sino que todavía es capaz de producir un extra, un *superávit* o, en lenguaje marxista, una plusvalía «El trabajo de nuestras manos, a diferencia del trabajo de nuestros cuerpos –el *homo faber* que fabrica y literalmente “trabaja sobre” diferenciado del *animal laborans* que labora y “mezcla con”– fabrica la interminable variedad de cosas cuya suma total constituye el artificio humano». ²⁰

Mediante el trabajo elaboramos fundamentalmente objetos que nos sirven para vivir en el mundo, cuyo uso no los hace desaparecer aun cuando su permanencia no es eterna.

El carácter permanente del artificio humano no es absoluto, y que el uso que hacemos de él, aunque no lo consumamos, lo agota. El proceso de la vida que invade todo nuestro ser lo invade también y, aunque no usemos las cosas del mundo, finalmente también decaen, vuelven al total proceso natural del que fueron sacadas y contra el que fueron erigidas. ²¹

Las cosas hechas por los hombres, el artificio humano, se convierte en el espacio o lugar para los hombres mortales, donde la estabilidad perdurará al cambio de sus vidas y acciones hasta trascender el funcionalismo de lo producido para y la utilidad de los objetos producidos para el mero uso. «La vida en su sentido no biológico, el período de tiempo que tiene todo hombre entre el nacimiento y la muerte, se manifiesta en la acción y el discurso, que comparten con la vida su esencial futilidad». ²²

Arendt considera que la acción y el discurso, que forman parte del *ethos* construido por el hombre para superar las limitaciones de su ser natural, se desarrollan en el espacio y el tiempo

¹⁹ Ibídem, p. 103.

²⁰ Ibídem, p. 157.

²¹ Ibídem.

²² Ibídem, p. 191.

que van entre el nacimiento y la muerte del ser humano; de ahí, que al igual que lo biológico esté marcada de la misma futilidad que acompaña la vida biológica.

Pero ¿no será acaso la futilidad la materia de lo humano tanto en términos de la acción como de la vida natural? Para esa interrogante no tenemos respuesta aún. Verdaderamente es una inquietud que sólo adquiere matices de solución en la misma necesidad humana de trascender y para hacerlo no tenemos más que dar el salto al espacio público, donde nos revelamos ante uno mismo y ante los demás.

La acción es la actividad humana fundamental por la que aparecemos en un espacio común o público como seres únicos e irrepetibles. Arendt entiende esta aparición como autorrevelación, que no sólo es revelación de uno mismo a uno mismo, sino también, y sobre todo, una revelación de uno mismo ante los demás.²³

Esta revelación es elemento fundamental de lo público, ya que nos presenta como lo que somos frente a los otros, y a los otros como lo que son frente a nosotros: seres únicos. Sin réplicas ni clones, únicos en nuestra condición de humanos y de personas que al aparecer en el espacio público lo construyen y se construyen a sí mismos y a los demás en un movimiento dialéctico de permanente novedad que se crea y recrea en el discurso.

[...] sin el acompañamiento del discurso, la acción no sólo perdería su carácter revelador, sino también su sujeto, como si dijéramos; si en lugar de hombres de acción hubiera *robots* se lograría algo que, hablando humanamente por la palabra y, aunque su acto pueda captarse en su cruda apariencia física sin acompañamiento verbal, sólo se hace pertinentemente a través de la palabra hablada en la que se identifica como actor, anunciando lo que hace, lo que ha hecho y lo que intenta hacer.²⁴

En resumen, mediante la acción, los hombres se insertan en el ámbito público, así como mediante el trabajo y la labor se

²³ Sabina Barone y Pablo Mell, «Acción educativa y desarrollo humano en la universidad de hoy», *Revista Iberoamericana de Educación*, p1..

²⁴ Hannah Arendt, *La condición...*, p. 202.

insertan en el mundo natural. La acción mediante el discurso conduce a la trascendencia de la simple necesidad natural a la permanencia en el mundo de las grandes acciones humanas. Sólo a través de la palabra el hombre se transforma en un ser trascendente a la condición natural, alcanzando su condición humana como tal.

Ética y comunicación

Desde la perspectiva teórica abordada en este trabajo, se hace necesario contextualizar la ética en el entorno de la comunicación, especialmente hoy más que ayer, debido a la complejidad que tanto la ética como el mismo proceso comunicativo presentan: «El hombre se constituye como persona en cuanto se comunica con otros; este hecho hace comunidad».²⁵

Si damos por supuesto que el ser humano es un animal ético y comunicativo, tendremos también que colegir que uno sin otro no es posible. Es decir, no puede darse condición de humanidad en un ser exento o lejano al contexto ético comunicativo, ya que la acción y el discurso son constitutivos del *ethos* creado por el hombre para superar las barreras de su condición natural.

En una sociedad donde la comunicación ha pasado de la comunicación interpersonal a la sociedad de la información, la ética tiene el gran reto de presentar una reflexión crítica que justifique los esfuerzos humanos que quieren recrear al propio ser al lado de los otros y frente a los otros. O lo que es igual, a decir en palabras de Ricœur, que la ética es: «una intención de vida buena con y para los otros, en instituciones justas».²⁶

Se trata de una intencionalidad, de una voluntad expresa de escoger, de hacer cambios a favor de una mejor vida, de una vida humana más plena para todos.

Por eso, Carril Rojas opina que la particular noción de otros demanda que la intencionalidad de mejor vida abarque una comunidad de personas con relaciones justas, es decir, institu-

²⁵ Carril Rojas, 2.

²⁶ Paul Ricœur, *Ética y moral*, p. 557.

ciones legítimas ante la comunidad humana, ya que respeta sus derechos y busca la felicidad humana.

La comunicación es el vehículo natural por el que se transmiten los valores morales, fundantes y fundamentales para la pervivencia social, tanto en el ámbito privado como en el público. De ahí que no pueda hablarse por separado de ética y comunicación como elementos distintos y distantes dentro del quehacer humano.

La sola comunicación, el sólo acto de habla, es una acción ética que expresa la motivación e intencionalidad que mueven el acto por parte de la persona ejecutante. Todas nuestras acciones comunican voluntaria o involuntariamente nuestros principios y valores, así como nuestra concepción moral del mundo.

Hablar de la condición humana desde la perspectiva de Hannah Arendt, es hablar de ética. Una ética en la que el discurso y comunicación son elementos inseparables de esa condición que crea y recrea lo humano mediante la labor, el trabajo y la acción. Sólo el ser humano tiene la capacidad de comunicarse y hacerlo de manera axiológica, ningún otro miembro del reino animal, está dotado de esta doble capacidad que lo tipifica y convierte en persona, es decir, en ser humano.

Ser humano significa ser capaz de comunicarnos con nosotros mismos a través de nuestro pensamiento interior, y con los otros, mediante la palabra, que tiende puente entre mi mismidad y la otredad, representación de los demás, sin la cual no puedo completar mi condición de persona humana.

Bibliografía

- Arendt, Hannah. *La condición humana*, Barcelona, Editorial Paidós, 1993.
- Barone, Sabina y Pablo Mella. «Acción educativa y desarrollo humano en la universidad de hoy», *Revista Iberoamericana de Educación*. No. 31, enero - abril 2003.
- Carril Rojas, Jaime. *Ética en la comunicación* en línea en <http://www.iglesiaeinformatica.org/6-2>, recuperado en marzo del 2005.
- Ricœur, Paul. *Ética y moral*, París, Ediciones Seuil, 1991.

Panorama Socrático¹

Hilma Contreras Castillo

Grecia tuvo su Siglo de Oro que fue sobre todo el Siglo de Atenas, cuyo período de apogeo culminó en Sócrates, Platón y Aristóteles. Cima fulgente del pensamiento griego en que con nuestro poder de imaginación –cuando de la Antigüedad nos hablan– nos situamos a fin de contemplar sus dos laderas: la una ascendente, con su bullir de inquietudes, búsquedas y osadías, levantada desde los cosmogónicos hasta los sofistas, pasando por los físicos, cosmológicos y metafísicos; descendente la otra, en que el intelecto incapaz de sostenerse mayor tiempo a tal altura, traza la curva de su impotencia –escepticismo y pesimismo– hasta un nuevo rebotar místico como único recurso para llegar a lo Absoluto, cumpliéndose la invariable sucesión de ciclos culturales de la humanidad, entonces, ahora y siempre: ¡El hombre aspirando a Dios! Como si nuestra parte divina, en su afán de encontrarse a sí misma, se fuera tras el *Nus* universal del que participa y en vísperas de alcanzarlo o entreverlo, la materia tirase de ella para volver a comenzar en una cruel e inacabable tarea de Sísifo.

Para hablar de Sócrates es preciso representarse su época, la atmósfera en que vivió, porque significa él una orientación nueva en el pensamiento filosófico y una pura semilla en la moral cristiana.

Enfocar a Sócrates como precursor del cristianismo es más que plausible, es justo. Para ello nos basamos en las abundantes

¹ Ensayo inédito de Hilma Contreras, reproducción aprobada por su albacea literaria, Ylonka Nacidit-Perdomo, a la Dra. Lusitania F. Martínez Jiménez en julio de 2008.

aportaciones de la ética socrática a la religión cristiana –muy de apreciar sería la dedicación a un estudio reposado de estas características socráticas que nosotros sólo apuntamos por apremiarnos el tiempo. Si al idear este pequeño trabajo –cariñosa colecta de granos de oro socrático para la espiga cristiana– nos asaltó la duda, ahora ya no vacilamos apoyados como estamos en el báculo doctoral de san Agustín: «[...] en mudando algunas proposiciones y unos pocos términos se convertirían (los filósofos formados por Sócrates y Platón) en hombres cristianos».

Vista panorámica de la época

Explicar la realidad objetiva fue el primordial empeño de los filósofos presocráticos. Esta actitud constituye uno de los hechos más trascendentales de la historia de la humanidad, pues el hombre no se conforma ya con el *testimonio tradicional*, sino que aspira a descubrir por sí mismo el último secreto de los hechos. Pero hasta entonces la fe en las cosas había sido demasiado robusta para que a nadie se le ocurriese dudar de su realidad ni mucho menos sospechar que la verdad dependiese no del mundo objetivo, sino del sujeto que le contempla, como no tardaría en afirmarlo Protágoras de Abdera: «El hombre es la medida de todas las cosas; de las que son en cuanto que son y de las que no son, en cuanto que no son».

Esa fe en el valor religioso de las costumbres tradicionales se fue debilitando poco a poco debido a múltiples razones, entre otras, la desmoralización producida en Atenas por las guerras interminables del Peloponeso; el estado político de las ciudades, favorecedor del escepticismo (en todas partes la aristocracia era reemplazada por la democracia); ya las leyes no tenían el carácter sagrado de las instituciones con el respeto debido a su remoto y misterioso origen, pues cada ciudadano sabía cómo se hacen y se destruyen las leyes (constantes revisiones constitucionales); la categoría de los dioses quedaba rebajada con las especulaciones de los filósofos, y, por último, surgió la necesidad de conquistar el poder en libre discusión con los contrincantes en el ágora,

contribuyendo todas estas razones a minar la moral de las gentes y a preparar el movimiento de los sofistas.

Los sofistas desempeñaron el importante papel de los humanistas y los enciclopedistas en la Ilustración (s. XVIII); vulgarizadores inteligentes de la cultura, a quienes la elasticidad de sus principios morales y su incredulidad respecto al politeísmo han hecho condenar bajo tal denominación.

El sofista era el sabio preparado para hacer del hombre un ser perfecto y con los atributos que le permitieran vencer en las asambleas públicas. Ellos instituyeron el culto de la palabra, la oratoria; de esta nueva dedicación nacieron la gramática y la retórica. Hay una preocupación por el auditorio desconocida hasta entonces. El filósofo –que se define por analogía con el orador, el político, etc.– ya no descubre la verdad, sino que la propone y se somete por anticipado al veredicto de los oyentes. Es la época en que la vida intelectual, cuyo centro se traslada a Grecia continental –el pritaneo de la sabiduría griega, como la llamó Protágoras–, toma forma agnóstica. Aparece entonces la idea del humanismo que lo espera todo del arte y de la cultura: «el hombre es la medida de todas las cosas...»; «el hombre debe ocuparse sólo de las cosas humanas». «Todos los hombres son parientes, prójimos, conciudadanos, por naturaleza, si es que no lo fueren por ley» (Hipías, según Platón). Declaración que se repetirá en la Ilustración del s. XVIII. Claro está que a fin de poner en práctica estas ideas fue necesario romper los moldes de la educación griega. Se crearon las escuelas públicas, democratizándose la educación y la cultura hasta ese momento a cargo del Estado. Nace la política, en la que principalmente basaron los sofistas el poder y la autonomía del hombre. El principio del más fuerte llevado hasta sus extremos por Nietzsche, surge en dicha época con el siguiente razonamiento: «la ley no ha sido hecha más que para el hombre que no tiene fuerza y audacia suficiente para violarla». En sustitución de la tradición, se establece pues el derecho escrito. Se escriben libros de medicina. Se revoluciona el teatro. La comedia ética –sin embargo– defiende las viejas tradiciones ridiculizando las ideas nuevas que introduce la ciencia jónica y la enseñanza de los sofistas.

La sofística caracteriza los cincuenta últimos años del s. v; no designa una doctrina sino una manera de enseñar. Dos son sus caracteres esenciales: sus cultivadores son técnicos que se vanaglorian de conocer y enseñar mediante remuneración todos los saberes útiles al hombre, y son maestros de retórica que instruyen en el arte de captarse la simpatía del auditorio.

Todo aquel espíritu de progreso; todo aquel magnífico movimiento de ideas desembocó, a comienzos del s. iv, en el cinismo político de Calicles y en el puro virtuosismo o arte de disputar de Gorgias, según se desprende de uno de los diálogos platónicos, «Gorgias», en que la moral no es sino el arte de salir bien de sus empresas. No otros podían ser los resultados de una concepción intelectual únicamente orientada hacia el éxito. Sin embargo, no se puede menos que reconocer: 1. que los sofistas inauguran la edad de la crítica y demolen el pasado para preparar el terreno a nuevas construcciones del pensamiento, que serán más sólidas por edificarlas éste sobre el conocimiento de sí mismo; 2. que derruyen las bases mentales del politeísmo y preparan el camino a la religión de Sócrates, de Platón y los estoicos; 3. violentando el pensamiento, le dan conciencia de sus leyes; y 4. flexibilizan la lengua griega que nos regalara el oído y el espíritu de los diálogos de Platón.

Sócrates. Su vida; su temperamento

Diremos a vuelo de pluma algunos rasgos biográficos de Sócrates, tan sólo los que en cierta medida contribuyan a completar el sugestivo retrato que de él hace su aristocrático amigo Alcibíades en el diálogo platónico «El banquete o del amor».

Nació en Atenas, año cuarto de la olimpiada setenta y siete, 468 años antes de Jesucristo. Escultor como su padre, y como su madre, partero, aunque de ideas y no de infantes. Se dice que el noble ateniense Critón fue quien le persuadió a cambiar de profesión, a dedicarse a la contemplación de la simetría moral; cuyo objeto principal consiste en acercar nuestra alma a la perfección y excelencia de la divinidad.

Platón –en su «*Gorgias*»– nos muestra a Sócrates apartándose de los concursos retóricos a que eran tan afectos los sofistas. Este

hombre extraordinario no era jefe de escuela, ni sustentó doctrina alguna, ni presentó tesis al juicio del ágora; al contrario de la crítica de los sofistas, la de Sócrates no va contra las leyes ni los usos religiosos, sino contra los hombres y las cualidades humanas. Tuvo ante todo el firme propósito de salvar a sus enseñanzas de la forma agnóstica, pues para él la filosofía es lo que no puede tomar esa forma y lo que escapa al juicio del público.

Fruto de una rigurosa autoformación personal, su dominio de sí era una victoria constante sobre él mismo. Sabía refrenar su exuberancia interior y poseía, quizá por esto mismo, un gran poder de fascinación sobre todos los temperamentos ardientes, como Alcibíades y Platón. En el elogioso discurso de Alcibíades en «El banquete», sobresale que el gran educador griego era elocuente, de una elocuencia e influencia extraordinarias; su sabiduría inigualable. «Divina y maravillosa persona», «más invulnerable al dinero que Ajax al hierro»; paciente para soportar las fatigas y penalidades.

Andaba descalzo. Vestido con burda túnica recorría las calles y plazas interrogando a quienes hallaba a su paso. Sobrio, sencillo, extraordinariamente robusto y valiente; salvó la vida al propio Alcibíades y a Jenofonte, autor de las *Memorables*, especie de apología del maestro salvador.

De nariz chata y cara de sileno; resistía el hambre y la sed; parecía insensible a los rigores del frío; nadie lo vio embriagado. Era además excelente amigo, capaz de sacrificarlo todo a un principio que estimase justo.

Las versiones que los discípulos dan de su maestro solo concuerdan en lo que se refiere a los rasgos de su personalidad moral: «No se encontrará [dice Alcibíades] ninguno entre los antiguos ni entre los modernos, que se aproxime en nada a este hombre en sus discursos y en sus originalidades».

¿Por qué significa Sócrates una orientación nueva en el pensamiento filosófico griego?

Hablando metafóricamente cabría decir que Sócrates se halla a caballo sobre el lomo de dos épocas; en él se entrecruzan la

severidad y el rigor moral de los tiempos antiguos con el espíritu crítico y agitado de los tiempos nuevos. Preocupaciones morales las ha habido desde los poetas gnómicos, pero es a Sócrates a quien corresponde el hecho de su planteamiento como problema, no se satisfizo con la sanción de los preceptos morales autorizados, sino pidió razones; enseñó a la juventud griega a no darse por contenta con el ejercicio de las acciones morales por instinto o costumbre, y echó a tierra aquel régimen ingenuo de la vida griega –por lo que se le acusó de corromper a la juventud–, que ya no marchaba al impulso del fatalismo. Para él la acción moral debía ser totalmente consciente y fundada en un conocimiento claro.

Pero frente a la descomposición crítica y a la negación de los sofistas, se alzaba en Sócrates el espíritu antiguo griego, pues sostenía la constancia de las normas morales como verdades universalmente válidas, la justificación de las leyes del Estado y la necesidad de su cumplimiento –a cuya autoridad obedeció hasta el extremo de sacrificar su vida que bien pudo haber salvado mediante la fuga, como ya antes lo había hecho Anaxágoras.

Así pues, reconocemos en la filosofía socrática un contenido y esencia antiguos con el carácter de lo nuevo en la necesidad de justificarlos por causas lógicas. Esta doble posición de Sócrates explica dos obras diametralmente opuestas como son el *Sócrates*, de Jenofonte donde éste expuso la conducta rigurosamente moral del hombre y el contenido inatacable de su ética, y *Las Nubes*, de Aristófanes, quien temiendo terribles consecuencias del análisis de los conceptos fundamentales en moral y religión, ridiculiza a Sócrates y lo confunde con los sofistas.

Aquí no vamos a exponer el método socrático ni a explicar en sentido amplio su ética, temas que al rebatir las imputaciones de «utilitarismo» hechas a la filosofía socrática, han constituido el cuerpo del seminario de una de nuestras compañeras. A nosotros particularmente nos interesa ir espigando sentencias, aseveraciones, conceptos, en ese rico campo ético de Sócrates –a través de algunos de los diálogos de su genial discípulo– y poner en relieve su regusto cristiano tan de apreciar en época tan alejada aún del advenimiento de Jesús. Por eso dice D. José

Tomás y García en sus notas a la traducción de *La República*, que «[...] al punto que cesaron los Profetas entre los judíos, suscita Dios filósofos que empiecen a ilustrar a los gentiles y sirvan de desengaño al hombre sobre lo poco que puede su flaco y débil entendimiento sin los auxilios de la revelación». Y más adelante: «La doctrina de Sócrates y de Platón fue la que conservó las chispas del conocimiento que este grande Apóstol [san Pablo] encontró en el corazón de algunos atenienses, sobre la *resurrección de los muertos* y sobre la *inmortalidad del alma*. (Los subrayados son nuestros).

Así de pasada, apuntaremos que todo el método socrático –con su parte negativa o ironía y su parte positiva o mayéutica– consiste en hacer que los hombres se conozcan a sí mismos. Con su ironía les muestra que la empresa es difícil y que están equivocados al creer que se conocen a sí mismos. El efecto del examen que Sócrates obliga hacer a sus oyentes tiene como objeto lograr que pierdan su inestable tranquilidad, ponerles en desacuerdo consigo mismos y sugerirles la conveniencia de hallar de nuevo tal acuerdo; sembrador de inquietudes, como siglos más tarde el hispano ilustre de aquel grito tremolante como bandera y a la vez agudo como una saeta: ¡ADENTRO! *Adentro*, modernización de la inscripción del Templo de Delfos, que es punto de partida de todo el filosofar socrático: ¡Conócete a ti mismo!».

Conocerse a sí mismo, para Sócrates. Hurgar dentro de sí, para Unamuno, concentrarse. Un griego gentil y un español cristiano, ambos reencontrados en una misma aspiración de conocimiento divino a través del hombre; pero sereno el uno; agónico, el otro. Lo que demuestra la repetición constante al paso de los siglos de la lucha humana por hallar la verdad.

Si el hombre como *ente* participa de lo divino, del Nus universal, de lo Absoluto, bueno es pensar en llegar a él por nuestro propio conocimiento. Podrá preguntársenos por qué esta inesperada relación entre Sócrates y Unamuno; pues bien, pura asociación de ideas. Este filósofo griego, maestro a su vez de grandes filósofos, fue gran cultivador de la voluntad, tuvo un dominio asombroso de sí mismo y vivió con la mirada puesta en su propio espíritu, como puente hacia la divinidad. Moderna-

mente, en nuestro contradictorio s. XX, se ha dado y se estudia el movimiento filosófico llamado *existencialismo*. Don Miguel de Unamuno es un *existencialista religioso*. De un cuaderno intitulado «El existencialismo y Jean-Paul Sartre», el cual hemos estado leyendo y estudiando últimamente, extractamos estas líneas:

Para el existencialismo, no es la existencia en toda su extensión sino la *existencia del hombre* la que constituye el primer problema de la filosofía. Así, reprochaba la filosofía tradicional el haber desconocido, demasiado a menudo, los productos del espíritu en beneficio de la filosofía del mundo.

En este sentido, el existencialismo enlaza con una larga hilera de antecesores. La historia del pensamiento está jalonada por una serie de brotes existencialistas que han sido, para el pensamiento, otras tantas conversiones a sí mismo, otros tantos retornos a su misión original. Es el llamamiento de Sócrates cuando opone el imperativo del «Conócete a ti mismo» a los ensueños cosmogónicos de los físicos de Jonia.

Pero si Sócrates fue un brote existencialista, no llegó como los cultivadores de esta corriente filosófica a la conclusión pesimista de que el mundo es un absurdo, aunque su vida constituyó un empeño en la búsqueda del sentido y el objeto de nuestro existir. Convencido de que la certeza es imposible en los dominios de las ciencias físicas, su escepticismo en lo referente a la cosmología no le impide ser dogmático en otra zona del saber, o sea, en la moral. El principio fundamental de su filosofía es que existe íntima correlación entre saber y querer; para él la virtud se aprende, es una para todos, y el mal no es otra cosa que el fruto de la ignorancia. La verdad se halla en el fondo de todos los espíritus; sólo se necesita hacer que cada uno llegue a descubrirla entre las apariencias y falsedades que la ocultan, sacarla a la luz. Y otra vez citamos a los existencialistas para cerrar con sus palabras este tercer apartado de nuestro pequeño trabajo: «[...] para que exista una verdad cualquiera, se necesita la verdad absoluta; y ésta es sencilla, fácil de alcanzar, está al alcance de todos; consiste en adaptarse a sí mismo sin intermediario».

Sin embargo, en las páginas siguientes se manifestará por sí sola la esencial diferencia entre Sócrates y el filósofo o escritor existencialista, tanto religioso (Unamuno) como ateo (J. P. Sartre); pues mientras Sócrates cree en la inmortalidad del alma y le fortalece esta fe, don Miguel agoniza creyendo y dudando alternativamente con ese grito del Evangelio ya tan suyo a fuerza de repetirlo: «Señor, creo; ayuda a mi incredulidad», y Sartre limita la existencia humana a lo terrenal.

Granos de oro socráticos

Largo es el camino que conduce
a lo alto y hacia arriba. Y también
áspero. Pero cuando has trepado a
la altura, es entonces fácil continuar

HESÍODO

En este apéndice antológico iremos vertiendo pensamientos, frases, ideas y conceptos socráticos, que recogidos –y en buena parte ampliados– por la devoción de su discípulo Platón, han llegado hasta nosotros en los famosos diálogos, después de admirar a san Agustín y otros padres de la Iglesia en aquel espléndido florecimiento neo-platónico del Medievo. Todas las citas –como podrá apreciarse– rezuman un clásico regusto cristiano, salvo unos cuantos términos propios de la época pagana en que vivió nuestro filósofo, pero cuyo espiritualismo nada tiene que envidiar a la moral cristiana y al espiritualismo moderno.

Carácter sagrado de la vida

Ningún hombre debe adelantar el término natural de la vida, y el sabio menos que los demás, porque si existe una razón justa para no temer la muerte, hay dos para esperarla, empezando por el ánimo esforzado de que debe dar pruebas soportando con paciencia los males de esta vida, en la que está guardando un puesto cuyo abandono representaría una cobardía; después, porque su persona y su destino pertenecen a los dioses, sus creadores y

dueños, y no perteneciéndose carece del derecho de disponer de sí mismo.

Esencia e inmortalidad del alma

Si nuestra alma es semejante a las esencias, no cambia nunca, como no cambian ellas, y no tiene que temer que la muerte la disuelva como al cuerpo. Es inmortal... El alma del filósofo y la del justo purificadas por la constante meditación de las esencias divinas serán admitidas sin duda a disfrutar de la vida de bienaventuranzas de los dioses, pero las del vulgar y del perverso, contaminadas de impurezas o crímenes, estarán privadas de esta eterna felicidad y sometidas a pruebas.

No me aflige la perspectiva de la muerte, confiando en que después de esta vida existe todavía algo para los hombres, y que, según la antigua máxima, los buenos serán allí mejor tratados que los malvados.

Nuestro cuerpo obstaculiza nuestro avance por el camino de la verdad

El cuerpo nos llena de amores, de deseos, de temores, de mil ilusiones y de toda clase de estupideces, de manera que no hay nada tan cierto como el dicho vulgar de que el cuerpo jamás conduce a la sabiduría.

Si es imposible que conozcamos algo puramente mientras estemos con el cuerpo; es preciso una de dos cosas: o que nunca se conozca la verdad o que se la conozca después de la muerte, porque entonces el alma se pertenecerá a ella misma libre de esta carga, mientras que antes no.

Entretanto pertenezcamos a esta vida no nos aproximaremos a la verdad, más que cuando nos alejemos del cuerpo y renunciemos a todo comercio con él, como no sea el que la necesidad nos imponga, y mientras no le consintamos que nos llene de su corrupción natural y en cambio nos conservemos puros de todas sus contaminaciones hasta que Dios mismo venga a redimirnos.

De la virtud

La verdadera virtud es una purificación de toda clase de pasiones.

Muchos serán los llamados y pocos los elegidos

Aquel que llegara a los infiernos sin estar iniciado ni purificado será precipitado al cieno; y aquel que llegara después de haber cumplido la expiación, será recibido entre los dioses, porque muchos llevan el tirso, pero pocos son los poseídos del Dios.

Justos y pecadores

Las almas de los justos son mejores, y las de los malvados, peores.

En la Gloria de Dios

Si el alma se retira pura va hacia un ser semejante a ella, divino, inmortal, lleno de sabiduría, cerca del cual, libre de sus errores, de su ignorancia, de sus temores, de sus amores tiránicos y de todos los demás males anexos a la naturaleza humana, goza de la felicidad y pasa verdaderamente con los dioses toda la eternidad.

Pureza y dominio de sí

Los verdaderos filósofos renuncian a todos los deseos del cuerpo, se dominan y no se entregan a sus pasiones; y no temen la pobreza ni la ruina de su casa como el pueblo que se afana por las riquezas, ni la ignominia ni el oprobio como los que aman los honores y las dignidades.

El cuerpo, prisión oscura

Los filósofos que ven su alma unida verdaderamente y pegada a su cuerpo y forzada a considerar los objetos como a través de

una prisión oscura y no por ella misma, comprenden bien que la fuerza de este lazo temporal consiste en las pasiones, que hacen que el alma encadenada a sí misma apriete más la cadena.

La única salvación

Si la muerte fuera la disolución de toda la existencia, tendrían los malos una gran ganancia después de la muerte, libres al mismo tiempo de su cuerpo, de su alma y de sus vicios; pero puesto que el alma es inmortal, no tiene otro medio de librarse de sus males y no hay más salvación para ella que volviéndose muy buena y muy sabia.

Serenidad frente a la muerte

Todo hombre que durante su vida renunció a la voluptuosidad y a los bienes del cuerpo, considerándolos como perniciosos y extraños, que no buscó más voluptuosidad que la que le proporciona la ciencia y adornó su alma, no con galas extrañas, sino con ornamentos que le son propios, como la templanza, la justicia, la fortaleza y la verdad, debe esperar tranquilamente la hora de su partida a los infiernos, dispuesto siempre para este viaje cuando el destino le llame. («Fedón, o de la inmortalidad del alma»).

Del amor

El hombre se eleva hasta Dios por el esfuerzo del amor. («El banquete, o del amor»).

Honradez y felicidad

Sólo es feliz en el mundo el hombre que no tiene remordimientos, el hombre honrado.

Cualquiera que sea probo o virtuoso es dichoso, y el injusto y perverso es desgraciado.

De la injusticia

En nombre del amor al bien y del horror al mal, naturales en todos los hombres (¿no les recuerda el intuicionismo moral de Rousseau?), no hay ni uno solo, a menos que carezca de buen sentido, que no prefiera sufrir una injusticia a cometerla.

Del deber

Cuando el deber lo exige es preciso que prescindan (el hombre) de acontecimientos y de los hombres, del placer y del dolor, buscando, en cambio, lo que le conviene y permaneciendo firme donde deba.

Remitámonos a Dios

El que es verdaderamente un hombre, no debe desear vivir tanto tiempo como se supone ni demostrar demasiado apego a la vida, sino dejar a Dios el cuidado de todo esto.

El verdadero temor

Verdad es que únicamente un insensato o un cobarde teme a la muerte. Lo que se teme es la comisión de injusticias, porque la mayor de todas las desdichas es bajar a los infiernos con el alma cargada de crímenes.

Acción purificadora del dolor

No se hacen acreedores a este beneficio (al perdón de sus culpas) sea en la tierra o sea en los infiernos, más que por los dolores y los sufrimientos.

Libre albedrío

Es cosa muy difícil y merecedora de los mejores elogios, vivir dentro de la justicia cuando se está en plena libertad de obrar mal, tanto, que se encuentran muy pocos de este carácter.

Invulnerabilidad de la virtud

Sufre que se te menosprecie como un insensato, que te insulten, si quieren, y hasta déjate abofetear sin protestar aunque te parezca infamante. Ningún mal te sucederá por ello si eres, realmente un hombre bueno dedicado a la práctica de la virtud. («Gorgias, o de la retórica»).

Bibliografía

Bréhier, Emile. *Historia de la Filosofía*, 3 tomos, Editorial Sudamericana, 1962.

Los grandes pensadores, Biblioteca Filosófica, Editorial Espasa Calpe.

Janet, P. y G. Séallis. *Historia de la Filosofía: los problemas y las escuelas*, París, Ch. Bouret, 1891.

Gaos, José. *Antología filosófica: la filosofía griega*, México, La Casa de España en México, 1941.

Platón. *Diálogos*.

Weber, Max. *Historia de la filosofía griega*.

La exclusión de las mayorías. Crítica al *animal político* de Aristóteles¹

Ingrid Luciano Sánchez

I

Desde los orígenes reconocidos tradicionalmente de la filosofía política occidental, Platón y Aristóteles con sus obras *La República* y *Política*, respectivamente, estos autores pusieron marcado énfasis en definir explícitamente el ser humano, y dicha definición se vinculaba con su propuesta de organización de la sociedad. Especialmente en Aristóteles, quizás por su estilo más sistemático, se marca una vinculación muy clara entre ambas cuestiones: la de qué es el ser humano y la de cómo debe ser el mejor régimen o cómo ha de organizarse la ciudad.²

La definición de Aristóteles del ser humano como *animal político* ha trascendido enormemente en la filosofía política occidental. Tanto es así, que aún hoy en día esta sirve de referencia para la corriente comunitarista, la cual entiende al ser humano como un ser comunitario, cuya identidad personal es inseparable de la identidad cultural colectiva. De igual modo, esta noción se plantea como contraposición a la corriente liberal, la que ve al ser humano como un ser naturalmente individual,

¹ Tema de tesis de grado.

² «Ciudad» lo utilizamos para recoger el término griego *polis*, cuya forma de gobierno es la ocupación central de Aristóteles en su *Política*.

aislado, que sólo se reúne en sociedad a partir del contrato o la elección social.³

Es una de las tareas de la filosofía política de hoy construir una visión antropológica que fundamente una sociedad justa. Por ello, entendemos como importante la reivindicación y recuperación de una noción que rompa con la idea liberal de la comunidad como un «contrato» o algo «no-natural». Sin embargo, hay ciertos aspectos de la concepción del *animal político* de Aristóteles, que no han sido abordados como problemas filosóficos por los historiadores e intérpretes de Aristóteles más reconocidos, como el caso de Werner Jaeger y Pierre Aubenque, ni tampoco por comunitaristas y neoaristotélicos contemporáneos como Alasdair MacIntyre. Estos aspectos son fundamentales para visualizar si es a partir de esa concepción aristotélica que puede formarse una contraposición liberadora a la noción individualista del ser humano. Estas preguntas se refieren a: ¿quiénes son seres humanos? ¿quiénes entran dentro del *animal político* y, por tanto, quiénes quedan fuera? ¿quiénes hacen política y quiénes quedan excluidos e incluidos de ella? Es formulando esas preguntas más específicas que podemos comprender si la concepción de *animal político* contribuye a una propuesta política liberadora o si la misma, más bien, fundamenta la exclusión y la dominación.

II

La filósofa política feminista Wendy Brown, en su obra *La hombría y la política*, analiza el ideal de masculinidad como una de las bases ontológicas del pensamiento político occidental, al abordar las teorías políticas de Aristóteles de Maquiavelo y de Weber. Específicamente sobre Aristóteles, la autora plantea que es «Aristóteles quien de forma más sucinta y no apologeticamente

³ Para mayor profundización en las corrientes comunitaristas y sus críticas y adhesiones al liberalismo, ver: Thiebaut, Carlos, Centro de Estudios Constitucionales. Madrid, *Los límites de la comunidad*, 1992.

establece la política como una esfera y actividad distintivamente masculina». ⁴

Por lo tanto, de acuerdo con Brown, la respuesta a ¿quiénes hacen política?, en el caso de Aristóteles, es que son sólo los hombres. Pero entendemos que Aristóteles delimita y especifica mucho más su respuesta a esta pregunta.

En la *Política*, Aristóteles hace énfasis en marcar quiénes participan y quiénes no participan de la vida política, siendo los últimos las grandes mayorías. Es decir, tanto los esclavos, como los bárbaros (no griegos), como los trabajadores manuales y campesinos, como las mujeres, como los niños y niñas están excluidos de la vida política por condiciones «naturales» que veremos a continuación en cada caso.

En cuanto a los esclavos, Aristóteles los concibe como posesiones, al igual que las demás propiedades, sólo que son posesiones «animadas», instrumentos de los amos para utilizar los demás instrumentos: «De los instrumentos, unos son inanimados y otros animados [...] y la propiedad es una multitud de instrumentos; también el esclavo es una posesión animada, y todo subordinado es como un instrumento previo a los otros instrumentos». ⁵

Plantea que la relación entre amo y esclavo es natural, y como tal, es justa. Además, que por la forma natural en que están hechos los cuerpos de uno y del otro, se predetermina lo que pueden o no hacer. Entiende que el cuerpo de los esclavos no está habilitado para la política.

[E]stá claro que unos son libres y otros esclavos por naturaleza, y que para éstos el ser esclavos es conveniente y justo. ⁶

La naturaleza quiere incluso hacer diferentes los cuerpos de los libres y los de los esclavos: unos, fuertes para los trabajos necesarios; otros, erguidos e inútiles para tales menesteres, pero útiles para la vida política. ⁷

⁴ La traducción es nuestra. Wendy Brown, *Manhood and politics*.

⁵ Aristóteles, *Política*, I, 4, 1253b40-47.

⁶ *Ibidem*, I, 6, 1255a.

⁷ *Ibidem*.

Entiende que los bárbaros o extranjeros son esclavos por naturaleza y que es una exageración el hecho de que algunos regímenes acepten a los extranjeros como ciudadanos: «[L]os griegos no quieren llamarse a sí mismos esclavos, pero sí a los bárbaros. [...] [E]s necesario admitir que unos son esclavos en todas partes y otros no lo son en ninguna».⁸

De las mujeres y los niños, plantea que se trata de seres libres. Sin embargo, no están en la misma categoría que los hombres. En el caso de las mujeres, es porque no tienen la misma prudencia que los hombres ni es igual su capacidad deliberativa. Y los niños son concebidos por Aristóteles como seres aún incompletos.

[E]l hombre es por naturaleza más apto para mandar que la mujer –a no ser que se dé una situación antinatural–, y el de más edad y maduro más que el más joven e inmaduro.⁹

[E]l esclavo no tiene en absoluto la facultad deliberativa; la mujer la tiene, pero sin autoridad; y el niño la tiene, pero imperfecta. [...] No es la misma la prudencia del hombre que la de la mujer, ni tampoco la fortaleza ni la justicia, como creía Sócrates. Sino que hay una fortaleza para mandar y otra para servir, y lo mismo sucede también con las demás virtudes.¹⁰

Aristóteles, además de establecer las diferencias –según él «naturales»– entre los seres humanos, que hacen a algunos aptos para mandar y a otros aptos para servir, también establece la diferencia y la separación entre el ser humano y la naturaleza, en cuyo planteamiento argumenta una vez más lo «natural» de la superioridad del macho sobre la hembra.

También ocurre igualmente entre el hombre y los demás animales. Los animales domésticos tienen una naturaleza mejor que los salvajes, y para todos ellos es mejor estar sometidos al hombre, porque así consiguen su seguridad. Y también en la relación entre macho y hembra, por naturaleza, uno es superior

⁸ Ibídem, I, 6, 1255a37-42.

⁹ Ibídem, I, 12, 1259b.

¹⁰ Ibídem, I, 13, 1260a17.

y otro inferior, uno manda y otro obedece. Y del mismo modo ocurre necesariamente entre todos los hombres.¹¹

Todas las especificidades anteriores permiten trazar los límites de la noción del animal político y comprender a qué se refiere Aristóteles cuando dice: «[E]l hombre es por naturaleza un animal político, y, por eso, aun sin tener necesidad de ayuda recíproca, los hombres tienden a la convivencia».¹²

Es importante detenerse un poco en la noción de «convivencia» de Aristóteles y relacionarla con sus nociones de esclavos, bárbaros, mujeres y niños vistas anteriormente. Cuando el estagirita habla de «convivencia» habla de que quienes él concibe que están hechos para mandar, manden, quienes él concibe que están hechos para obedecer y servir, lo hagan también. Esto se relaciona con la noción de la justicia en Aristóteles, que no se trata de una concepción de igualdad de condiciones para todas las personas. Se trata de igualdad para «los iguales» y de desigualdad para «los desiguales», como dice aquí: «[P]arece que la justicia es igualdad, y lo es, pero no para todos, sino para los iguales. Y la desigualdad parece ser justa, y lo es en efecto, pero no para todos, sino para los desiguales».¹³

Esos desiguales son todos los sujetos mayoritarios a los cuales nos hemos referido, que son quienes quedan excluidos y excluidas de la vida política.

III

Habiendo contestado las preguntas formuladas sobre quiénes entran en el animal político y en la vida política para Aristóteles, y quiénes quedan fuera, es preciso hacernos otra pregunta: ¿Acaso si incluimos dentro del animal político a todos los sujetos que ha excluido Aristóteles, puede esta misma concepción servir de fundamento a una propuesta política justa y liberadora?

¹¹ *Ibídem*, I, 5, 1254b13-20.

¹² *Ibídem*, III, 6, 1278b24.

¹³ *Ibídem*, III, 9, 1280a15.

Para contestar esta pregunta, es preciso tomar en cuenta cuáles son los elementos definitorios del *animal político* aristotélico.

En primer lugar, el *animal político* se define por su tendencia y necesidad de vivir en comunidad: «Y el que no puede vivir en comunidad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un dios».¹⁴

Además, otro elemento definitorio del *animal político* es la racionalidad o capacidad deliberativa y de discernimiento, lo cual antes vimos que es un criterio de exclusión de quienes Aristóteles entiende que no la tienen apta para la vida política: esclavos, mujeres y niños. Dentro de este mismo elemento, se encuentra el lenguaje o la palabra como facultad fundamental del animal que razona y delibera.

Y esto es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer, él sólo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y de los demás valores, y la participación comunitaria de estas cosas constituye la casa y la ciudad.¹⁵

[E]l hombre es el único animal que tiene palabra.¹⁶

[E]s esclavo por naturaleza el que [...] participa de la razón tanto como para percibirla, pero no para poseerla.¹⁷

Para Aristóteles también es un criterio fundamental en el *animal político* estar exento o libre de los trabajos para subsistir o cubrir necesidades básicas. El ciudadano, quien es aquel que «tiene la posibilidad de participar en la función deliberativa o judicial»,¹⁸ debe contar con otras personas –mujeres, esclavos– para hacer el trabajo que cubra sus necesidades básicas. Así, el ciudadano –*el animal político*– puede dedicarse principalmente a la vida política y sólo ocuparse de los asuntos domésticos para servirse de ello.

¹⁴ Ibídem, I, 2, 1253a38.

¹⁵ Ibídem, I, 2, 1253a21.

¹⁶ Ibídem, I, 2, 1253a15.

¹⁷ Ibídem, I, 5, 1254b27.

¹⁸ Ibídem, III, 1, 1275b22

Existe, en efecto, un gobierno propio del amo, y llamamos tal al que se refiere a las tareas necesarias, que el que manda no necesita saber hacer, sino más bien utilizar.¹⁹

En el caso de que éste [el trabajador manual] también sea ciudadano, la virtud del ciudadano de la que antes hablamos no habrá de aplicarse a todos, ni siquiera solamente al libre, sino a los que están exentos de los trabajos necesarios. De los que realizan esos trabajos necesarios, unos los hacen para servicio de un individuo solo y son esclavos, otros los hacen para servicio de la comunidad y son trabajadores y jornaleros.²⁰

Es, pues, de notar que para Aristóteles un criterio que excluye de ser *animal político* es tener que realizar trabajos manuales, que cubren necesidades básicas. Tener que trabajar para cubrir esas necesidades, según él, hace a los artesanos de la misma categoría social que los esclavos. Por eso, enuncia que «la ciudad más perfecta no hará ciudadano al trabajador».²¹

Así, el rechazo por el trabajo que cubre las necesidades básicas se vincula con otro elemento definitorio del *animal político*: su relación de superioridad con relación al resto de los animales y de las demás formas de vida. El *animal político* no puede dedicarse a cubrir necesidades básicas porque eso lo igualaría mucho a cualquier otro animal. Aristóteles concibe que el *animal político* debe dominar la naturaleza y servirse de ella, ya que la misma existe para él.

[L]as plantas existen para los animales, y los demás animales para el hombre: los domésticos para su servicio y alimentación; los salvajes [...] con vistas al alimento y otras ayudas [...]. Por consiguiente, si la naturaleza no hace nada imperfecto ni en vano, necesariamente ha producido todos esos seres a causa del hombre.²²

¹⁹ Ibídem, III, 4 1277a46.

²⁰ Ibídem, III, 5, 1278a11.

²¹ Ibídem.

²² Ibídem, I, 8, 1256b18.

Ya teniendo claros los elementos que definen el *animal político*, podemos contestar de manera más contundente la pregunta inicial: ¿incluyendo a mujeres, esclavos, niños, niñas, «bárbaros» como *animales políticos*, hacemos que esta concepción fundamente la inclusión y la justicia para todos y todas? Entendemos que no, por varios motivos que exponemos a continuación.

En primer lugar, si incluimos a todos estos sujetos dentro del *animal político*, ya no estaríamos en la misma definición aristotélica. Hay elementos definitorios de esta concepción antropológica que son contradictorios con la inclusión de las mayorías. Con esto, nos referimos específicamente a la idea de que el *animal político* no puede ocuparse de las necesidades básicas de la vida ni del trabajo manual. Ser parte de la vida política y hacer un trabajo que supla una necesidad de subsistencia son actividades mutuamente excluyentes para Aristóteles. Por tanto, si todo el mundo se dedica sólo a deliberar, razonar, filosofar, ¿quién hace el trabajo doméstico? ¿Quién se dedica a las labores de reproducción? Por ello, es insostenible dentro de la concepción aristotélica que en el *animal político* esté incluida la mayoría de la población.

En segundo lugar, hemos visto que el *animal político* es definido por Aristóteles de manera muy central por su racionalidad y su separación de la naturaleza. Incluir a las mujeres, a los niños y niñas, a trabajadores y trabajadoras, y a hombres y mujeres esclavizados dentro de este concepto, no rompe con la lógica de separación de la naturaleza y de entender lo racional como superior a las demás facultades del ser humano. Al contrario, esto significaría incluir a las mayorías en una concepción que niega la integralidad del ser humano y la vinculación armoniosa y horizontal de éste con otras formas de vida.

Es por ello que entendemos que no se trata ahora, solamente, de reivindicar que las mujeres y las personas esclavizadas también tienen capacidad deliberativa o razón y por eso son seres humanos. Se trata de trascender esa definición del ser humano y reconocer que la emocionalidad, el vínculo con la naturaleza, las actividades reproductivas, la ocupación por las necesidades básicas de subsistencia también son elementos que nos definen como seres humanos. Esto pasa por reconocer que la negación de estas actividades y características como parte de la definición

de ser humano, sólo ha servido para justificar desde la filosofía la explotación económica y política de los sujetos que son obligados a encargarse exclusivamente de esas labores reproductivas y de subsistencia (mujeres, esclavos, inmigrantes, trabajadores, niños y niñas).

Cuando decimos que hay que trascender la definición clásica occidental del ser humano,²³ también nos referimos a hacernos preguntas como ¿por qué hay que concebir que el niño y la niña son personas incompletas o imperfectas? Podemos entender, más bien, que los niños y niñas están en un momento vital distinto; validar su capacidad imaginativa, curiosa, creadora, lúdica, e integrarlas en la definición de los seres humanos en un nivel jerárquicamente igual –si no superior– a la capacidad deliberativa.

De igual modo, para que una concepción de ser humano cimiente una sociedad justa, necesariamente tiene que romper con la separación de la naturaleza que establece Aristóteles. La noción de que el ser humano es superior a todo el resto de la vida –plantas, animales– es la puerta de entrada a la justificación de la superioridad de unos seres humanos sobre otros y, por tanto, a la justificación de todas las formas de explotación que existen entre los mismos seres humanos.

Además, es importante tomar en cuenta que en la misma obra la *Política* se evidencia que las teorías sobre la esclavitud y la propiedad desarrolladas por Aristóteles son en respuesta a planteamientos de contemporáneos suyos que cuestionaban la institución de la esclavitud y a otros que proponían la comunidad de bienes. Esto es muestra de que las nociones excluyentes de Aristóteles no son un mero producto de la época, sino un ejercicio consciente de justificar y avalar una estructura social y política dominante y hegemónica. Por tanto, su concepción de ser humano fue construida para justificar el estado de dominación.

²³ Para mayor profundización en una crítica a la ideología occidentalista y dominante, Ángel Pichardo Almonte, «Elementos teóricos e ideológicos para la destrucción del modelo dominante de organización social», Santo Domingo, Escuela de Formación Socioeconómica y Cultural (documento no publicado), 2002.

IV

Ya hemos planteado al inicio la gran influencia que ha tenido esta concepción aristotélica en la historia de la filosofía occidental y, sobre todo, la vigencia que tiene en el pensamiento político contemporáneo. Tanto así que como plantea John Wallach, Aristóteles se ha convertido en un contemporáneo en el discurso de la «teoría política», puesto que «para la enfermedad del liberalismo y la modernidad, muchos creen que la *politike* de Aristóteles puede proporcionar la mejor cura».²⁴

Sin embargo, hemos visto que la concepción aristotélica del *animal político* no sirve como fundamento de una sociedad justa, ya que la misma está casada con una concepción de la «comunidad» política como separada de la naturaleza y con la exclusión de la vida política de sujetos mayoritarios de la sociedad. Sólo con una atención crítica en estos aspectos, podemos también reconocer dónde encontramos esas mismas nociones excluyentes y justificadoras de la dominación en otros autores modernos o contemporáneos, que no las expresan tan explícitamente como Aristóteles.

Por tanto, si nuestro interés está en desarrollar una filosofía política que apunte hacia la justicia, la equidad, la inclusión en la vida política de las mayorías, la ampliación de la concepción misma de política, una parte importante de nuestra tarea está en construir otra definición de ser humano. Debemos trascender, negar y superar las nociones occidentales sobre la racionalidad, el trabajo doméstico y manual, y el vínculo del ser humano con el resto de la naturaleza.

Para que nuestra noción antropológica cimiente una sociedad justa, no basta con negar el individualismo liberal. También hace falta cuestionar las definiciones tradicionales de lo colectivo y construir nuevas concepciones que rompan de raíz con la exclusión de las mayorías y la dominación en todas sus expresiones.

²⁴ La traducción es nuestra. John R. Wallach, «Contemporary Aristotelianism», *Political Theory*, Vol. 20, No. 4, nov., 1992.

Bibliografía

- Alvarez Gómez, Ángel y Rafael Martínez Castro (eds). *En torno a Aristóteles*, Santiago de Compostela, Servicio de Publicaciones e Intercambio Científico, 1998.
- Ambler, Wayne. «Aristotle on Nature and Politics: The Case of Slavery», *Political Theory*, Vol. 15, 1987.
- Arendt, Hannah. *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993.
- Aristóteles. *Política*, Madrid, Editorial Gredos, 1999.
- Brown, Wendy. *Manhood and Politics*, Totowa, N. J., Rowman & Littlefield, 1988.
- Capelle, W. *Historia de la filosofía griega*, Madrid, Gredos, 1981.
- Fortenbaugh, W. «Aristotle on Slaves and Women», *Articles on Aristotle*, Vol. 2, ed. London, Duckworth, J. Barnes, M. Schoeffer and R. Sorabji, 1977.
- Goodey, C. F. «Politics, Nature and Necessity: Were Aristotle's Slaves Feeble Minded?», *Political Theory*, Vol. 27, No. 2, Apr., 1999.
- Jaeger, Werner. *Aristóteles: bases para la interpretación de su desarrollo intelectual*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984.
- Levy, Harold. «Does Aristotle Exclude Women from Politics?», *The Review of Politics*, Vol. 52, No. 3, Summer, 1990.
- MacIntyre, Alasdair. *Tras la virtud*, Barcelona, Editorial Crítica, Grupo Editorial Grijalbo, 1987.
- Nussbaum, Martha C. «Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism», *Political Theory*, Vol. 20, No. 2, May, 1992.
- Pichardo Almonte, Ángel. «Elementos teóricos e ideológicos para la destrucción del modelo dominante de organización social», Santo Domingo, Escuela de Formación Socioeconómica y Cultural (documento no publicado), 2002.
- Quezada, Freddy. *Pensamiento contemporáneo*, <http://www.geocities.com/Athens/Pantheon/4255/postco.html>, s.f. Acceso el 20 de julio de 2008.
- Smith, Nicholas D. «Aristotle's Theory of Natural Slavery», *Phoenix*, Vol. 37, No. 2, Summer, 1983.

Thiebaut, Carlos. *Los límites de la comunidad*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992.

Wallach, John R. «Contemporary Aristotelianism», *Political Theory*, Vol. 20, No. 4, Nov., 1992.

Yack, Bernard. *The problems of a political animal*, Londres, 1992.

Cotidianas

Ylonka Nacidit-Perdomo

Cotidiana I. Realidad o deseo

La mujer es un ser antropológico, un ser ético y filosófico. El conocimiento del mundo la obliga a una aclaración racional sobre la sustancia misma de la existencia, sobre los actos del espíritu, sobre sus sospechas de que ella vive perdida en sí misma. Quiere decirse que lo lógico es huir de lo real obsesivamente, desentenderse de las referencias espaciales, de las connotaciones y denotaciones, demorar la sensibilidad, los laboratorios de imaginación, las preferencias «temperamentales», porque los objetos están ahí, sus ojos los miran, los contemplan, la conducen a conocer los movimientos y valores, a transitar «libre» por el espacio sórdido, por las caprichosas variaciones de lo cotidiano, por la inagotable piedra del lenguaje que se precipita después de un eclipse cuadrante en una flauta, en la flauta de la poesía.

Leyendo al humanista Julián Marías hablar sobre la cultura recuerdo una de sus apreciaciones críticas que vale para la mujer, porque sintetiza con la mayor expresividad el único fin del ser o ente humano: ponerse frente a las cuestiones últimas para «ser esa luz, esa claridad que permite alcanzar la única seguridad que es propia [...]: aquella que necesita elegir, para imaginar y proyectar su vida [...]»

Nunca, aun con una visión exhaustiva y total, podremos acercarnos a esa cultura que es la mujer sin sentir la necesidad de un dominio de lo penúltimo, de desenmascarar lo que dice ella, como aspiración profunda, como horizonte de la trascendencia

humana, cuyo conflicto entre lo imaginado y lo revelado es una distracción de ella entre las cosas.

La mujer posee un imperio de pensamiento que rodea su existencia o vida humana concreta.

Ciertamente, la mujer es un proyecto, y como tal, a través de la palabra, trasciende perpetuamente. Ella tiene una linterna mágica para ver con sus ojos metafísicos, puesto que sintetiza la humanización de la existencia. No es un árbitro del futuro, no habita otra residencia que no sea su capacidad de crear y convivir en diálogo, no en monólogo, con el otro.

Las mujeres vivimos un triple tiempo. Primero, el tiempo de la narración presente, no como narradoras a distancia, sino como sujetos conscientes, sin fantasías o límites que condicionen esa primera instancia que es la subjetividad individual; segundo, el tiempo del pasado, un tiempo de recuerdo, que nos introduce al tiempo histórico, al momento de subordinación que hizo de nuestra conciencia ilusiones, conflictos íntimos, muros, donde el deseo de amar al otro se confunde con la propiedad y que, por tanto, es un proyecto que deshace ese carácter degradante que oprime nuestra autonomía y libertad, y tercero, el tiempo subjetivo interior que construye nuestro punto de vista sobre lo real, basados en una distinción entre la posibilidad abstracta y la posibilidad concreta de nuestra conciencia-praxis como sujeto total.

El tiempo subjetivo interior deviene en un acto puramente individual que jerarquiza nuestra capacidad de influir sobre lo concreto y sobre sí misma. Es la media o acción cotidiana contenida en suma en su propia creación. Aun sea abstracto, determina nuestra identidad y autenticidad femeninas, la categoría del todo o nada como universo de valores, como comprensión posible y desnuda de esa biografía que está ausente en los momentos externos e internos que establecemos y creamos como narradoras de acciones humanas que son y no son las nuestras.

La acción femenina no puede estar contrapuesta a ese interior-subjetivo de unas y otras. La praxis creadora no debe mutilar la realidad, significa la fusión de ella con ésta, no una estratificación del mundo interior o del yo como un modo de

distanciamiento o lo que se ha dado en llamar como un modo de «intimismo» femenino.

El viejo obstáculo de la mujer (como una línea continua en su evolución) es la inhibición absoluta. La mujer debe ser participante de la historia para entregarse al lenguaje y abrirse a él, para «dejarse atravesar, habitar, fertilizar por él, liberando así el proceso de significación del lenguaje y produciendo de esta manera un texto abierto [...], impulsado [...] por la búsqueda del placer total».¹

Nosotras debemos buscar la razón frontal de haber dejado de mirarnos hacia dentro, con una gran mirada de reconocimiento, de encuentro, como revuelta no sólo ética ante ese núcleo propio, conservado íntegro, de nuestra esencia humana. Debemos construir nosotras mismas la escritura, el modo de actuar y reaccionar en las ideas y sentimientos, porque no somos seres que transitan esbozados de una forma imprecisa, vaga y carente de densidad. No somos sólo sujetos dentro de un espacio intuitivo, emocional e imaginario para afirmar su interioridad, su auténtico tipo positivo. Ésta no es una autoconciencia tardía sino consistencia racional, reflexiva, es humanismo crítico, porque con los otros totalizaremos y enriqueceremos lo humano desde nuestra especificidad.

Cotidiana II. Vivir

Muchas veces he pensado que vivir es un ideal, una esfera del tiempo que rota en el infinito.

Sólo el movimiento es un nihilismo, una densidad en el descanso del vacío. Cuando hablo de la vida todo permanece en la intimidad del destino, en la conciencia que, a fin de cuentas, es ahorrativa de la existencia. En ocasiones vislumbro que sólo la vida es la voluntad liberada, la instancia de un orden de liviandad, entonces me hago dueña de una estación en soledad, insisto en hablar desde un signo en la vigilia, como un arco abordado por la continuidad de las cosas.

¹ Francesca Denegri.

Debo confesar que nunca antes había sentido la ilusión de lo inmediato como una totalidad en la plenitud del ser como ahora, como hoy, en que hacia el umbral del siglo XXI van las correspondencias secretas como una realidad inseparable.

Ahora existo por la virtud estable de mis reflexiones, sobre la itinerante belleza del silencio, sobre los tropiezos de la costumbre de amar o la huida espectacular al absurdo errante como un convenio entre el asombro y la fatiga del universo para echar a un lado el fastidio de los laberintos en las tinieblas.

Éstas son mis confesiones al perseguir de las sombras la profusión íntima de la vida, no sólo como imagen de un eco del ayer, sino como las galerías del mundo en los claroscuros de los juegos del destino en los que, la luz, de espaldas a la noche, es una estación, una brújula que solapadamente desnuda las hojarascas que alcanzan la voz o la compacta redondez de la transparencia prolongada en el seno de un nosotros sustraído de la empantanada cotidianidad.

Quizás, sólo la luz en el crepúsculo provoca inquietud al movimiento, como conjunción del azar y la dramática realidad para comprender el naufragio de los sueños.

Si tengo un sueño que realizar es afirmar la libertad del amor en la singular temporalidad, siempre que un ángel espere el arpa silenciosa del viento.

Entonces en medio de este espacio comienzo a abrir la mirada, la invención, el éxtasis de la eternidad beatificada, lo humano como vocación conmovedora ante la decadencia sin límites del un mundo.

Hoy me aproximo a mi sueño: las voces dan vuelta, tocan la inmóvil apariencia de las horas por una pasión divina que desde un árbol es el refugio excepcional del recuerdo.

Cotidiana III. Ser en «el otro»

La poesía puede ser un paraguas abierto, un murciélago en la noche con súbitos objetos, una galería que llueve cuando las flores dormidas en apariencia saltan sobre la esfera, sobre la nueva esfera que en torno a sí

misma es un sol disuelto, una línea arrancada del nosotros, del maremoto que indiferente se arrodilla en la superficie de la página en blanco. La poesía es una sobreviviente ilustre de los suburbios del hombre, una edad adulta que toca flautas, el tiempo donde creció el arco iris, la frágil rosa, el cielo tupido de pájaros, la palabra que estoy siendo llena de fotografías, de ciudades que sustituyen la nostalgia del gris, la sed de viajes, la arena que el corazón de un ángel posó en una mariposa.

En el principio la mujer tocó las puertas del tiempo. Sólo conoce lo que ha visto, lo que ha vivido. Lo absoluto le es incognoscible, independiente de la razón; entra en contacto con todas las cosas. El día no ha cesado ni la noche tampoco. Se desorienta, sufre equivocaciones. La mujer libre de toda enajenación descubre la armonía con lo absoluto y los contrarios. Está lo ideal, lo objetivo, lo subjetivo, lo real, lo infinito y lo finito como excelencia de la unidad, como raíz de los principios opuestos.

Lo que mira la mujer, en principio, es un modo abstracto de caracteres de valor. Lo que mira carece de conciencia. Ella siendo otra distinta revela el presente, lo patente e inteligible que alcanza su ser. Hurga en lo más profundo, averigua sobre lo oculto, sobre lo impenetrable. Ella está ante la historia ligada a los acuerdos o desacuerdos entre lo real y lo ficticio.

La poesía en principio fue una insolencia del ser en el otro, alguna semejanza conmigo, estar amorosamente juntos (el yo y el otro), imaginariamente hacerse en el otro, no evasión de sí, sino prójimo, ser humano parecido al mío.

La mujer, en principio, fue una exploradora del universo que obedece a conceptos profundos, a «verdades» eternas e inmutables.

No sé si la mujer está sometida al universo del yo, o al yo del universo, si la vida es una aventura para descubrir los abismos de su alma junto a voces, rostros y gestos de seres opacos que la imaginan en fantasías oníricas.

La mujer es quizás (como abstracción) un sujeto puramente sensitivo, un sujeto psíquico, un personaje legítimo en el decurso de la vida que a través de la mirada expresa su mundo subjetivo.

La mujer posee una subjetividad mágica, una intuición fantástica que le permite agudizar su percepción del mundo que le

rodea. Es como un ave que en la cima de una montaña puede «ver» la universalidad concreta en su danza verbal, los rincones del alma como un cuadro entrañable en el paisaje. Su palabra es una montaña, el olor del recuerdo, un hogar de instantes sublimemente vasto, espacio, tiempo, nosotros, lo que somos: transitoriedad, porque vivimos en una vidriera de lágrimas y barro.

Aun en el tercer milenio oiremos decir que la mujer posee un espíritu sensible arrojado a esa metáfora eterna de las antinomias, de las contradicciones. Arrojada a los juegos infinitos del sueño o a siniestras pesadillas desde donde puede escribir las letras del azar, lo indefinido en sus habitaciones literarias donde toma la verdad ajedrecísticamente como posibilidad metafísica o retorno a la memoria que somos.

Y más aún los seres humanos continuarán encerrados en el enigma de la muerte, en el laberinto de su presencia en la tierra con frío, con sed, con hambre. No existirá la inmovilidad ni la permanencia. Habrá círculos y triángulos para sus máquinas, para sus objetos ideales, para el confuso caos de la apariencia y la fenomenología.

Sin embargo, el reino de la mujer seguirá intacto. Ella será el refugio invulnerable del tiempo, la vida diurna de los secretos, el regreso, la vuelta al mito, a la ficción como espíritu encarnado.

Entonces desde mi ventana seré testigo activo de lo que mis ojos ven en mi soledad nocturna, cálida y secreta, diferente y gris, sin la histeria de un *médium*, sin heroína ni mártir de una época.

Es como diría Annie Leclerc: «Toda mujer que quiera poseer una escritura que le sea propia no puede soslayar esta urgencia extraordinaria: inventar a la mujer».²

Para que pueda advenir la que sí soñó Rimbaud al decir: «Cuando se haya roto la infinita esclavitud de la mujer, cuando ella viva para ella y por ella, también será poeta».

² Annie Leclerc.

Cotidiana IV. La angustia

La vida es un relato convencional lleno de acciones que se juxtaponen; otras veces, es una mecánica estéril o una reñida mediocridad con mezquinas intrigas. Pero tal vez, pocos sujetos conocen la solemnidad de hacerse a las ánforas del espacio donde se descosen los extremos y la ficción es una sonámbula parálisis de los sentidos o la evocación semiobjetiva e intraducible de que el equilibrio es la manera de evitar la disolución de lo inmutable.

El origen mismo de la vida está paralelamente, y en forma abstracta, ligado a la evidencia de que el pensamiento se apegó al vacío para poder abrir los ojos del mundo, cuando la angustia fue el refugio para sentir el alma resquebrajarse como signo temporal de nuestra viva existencia, cuando lo impetuoso eclipsa la validez de su universo concordante con el absoluto racional de los valores.

La angustia sólo pertenece a aquellos que con líricos discursos reconstruyen con una meditación sostenida sobre sus escombros el destino central de sí mismo, aun cuando su destino representa incertidumbre.

Cotidiana V. Retornar a la felicidad

En el rumoroso silencio del sueño, después de andar y girar sobre las puertas y la ventana que somos, en la incesante fatiga de la oquedad, escamoteando al vértigo los fantasmas que habitan la visible mirada, los bocetos que el azar acercó a las estrellas, las luces que con figuraciones y asaltos tempestuosos desnudan la mística ternura, me pregunto qué motivos tenemos las mujeres para pensar, para escribir sobre el rostro de la luna con un velo sagrado.

Cierto es, desde el comienzo, la vida es una rueda que convoca de manera absurda a un tálamo errante e indescifrable de mitos, a una paradójica ficción estelar, cuyos juegos desconocemos inauditamente, puesto que no existen naipes en los mapas del azar para conjurar a tiempo el noble fin del sin-sentido de lo eterno.

Pocas veces podemos convocar al exilio solitario, al extrañamiento de construir una memoria o retorno al recuerdo. Muchas veces nos preguntamos sobre los signos que los siglos traen en su reiterada sucesión de hechos, que dejan de lado un mundo de gestos oscilante entre dos polos contrarios.

Retornar a la heredada felicidad de la palabra siempre es una ilusión, y verse en medio de un mundo con laberintos donde a penas se puede amar a la escritura en una trampa diaria para pensar que somos afortunadas.

En reiteradas ocasiones me he preguntado: ¿cuántos fantasmas debemos las mujeres dejar en la soledad, cuando es irreconciliable la imaginación con la seducción de la cotidianidad? o ¿cuántos desplazamientos debemos vestir de huellas confesionales para idear la permanencia en un espacio-tiempo donde las fronteras son una visión ambigua de la gran ventana que es la mirada humana?.

Múltiples son las ideas y los subterfugios que trae la voz de fin de siglo de las hacedoras de los sentidos, como múltiples son las expectativas que despierta la subjetividad femenina abandonada aún a la utopía, a una identidad infatigable que desconocemos detrás de la columna en contrapunto que es el lenguaje.

La escritura de mujer suele ser vista, en ocasiones, en la industria del *marketing* editorial, como un eje circunstancial para re-descubrir y re-escribir en la continuidad rompiente del silencio los espacios fragmentarios de ese sujeto que existe desde el otro por siglos.

Sin embargo, siento que las mujeres escritoras hemos vivido en todas las culturas cerca de un presagio, al lado de un círculo inmutable de olvido donde las historias nuestras han sido eventos diurnos, nostálgicos, lanzadas al insomnio o al desconcierto de la nada.

Cotidiana VI. Existir

Existen pasiones nocturnas como leyes diurnas que nos conducen a entender en qué consiste la excelencia existencial. El ser humano ha creado símbolos y mitos para conjugar el espíritu

del mundo, para extender sobre la materialidad visible la individualidad gnoseológica del alma, la dualidad en el reino de la naturaleza, lo absoluto y lo eterno.

En el transcurso de los siglos, desde el desencantamiento de la cultura, hemos tenido la visión profunda de reflexionar, de pensar en consecuencia sobre nuestro misterioso destino para descubrir el valor ontológico de la vida, y de modo paradigmático interpretar la creación fecundando al universo y desencarnando el sueño de la contemplación pura.

En esa dialéctica, entre la semivigilia, o el delirio onírico, conocemos los estragos que las disonancias ponen al desnudo hasta estallar las zonas más profundas del drama humano.

Luchamos con la angustiosa convicción de la finitud, con la presencia obsesiva de la soledad y la catarsis suprema de ser la fe el único atributo posible de asombro para agrietar la extraña precariedad de la vida.

Hace miles de años que inauguramos la hora de levantar tempestades de pasión, de guiar el conocimiento con nuestras percepciones, encerrando en los párpados historias que nos pertenecen.

Pensamos y sentimos en relación con las circunstancias, en medio del antagonismo irracional, porque necesitamos construir valores vitales, esencias abstractas y concretas.

Creo que nuestra presencia, en este estado de curioso y paradójico proceso, recobrará para el paisaje de la tierra un irrefutable testimonio: la tesis del bien absoluto como una hermosa proclama.

Cotidiana VII. El mundo

Si observáramos el mundo en el cual existimos, hallaríamos un cielo repleto de pájaros de acero, y la burda ilusión de cambiar los ambiguos rostros.

Hace tiempo que la humanidad perdió la cordura y que no resplandece con nuevos matices, que no acudimos a nuevos destinos. Es posible pensar que hemos existido particularmente

dando rienda suelta a pasiones diversas, donde los otros se transmutan sin entrañas o medida.

La permanencia en soledad y la tempestad de antinomias jamás serán resueltas en esta dolorosa tensión, sino cuando se llegue a conciliar la trascendencia gnoseológica que dio inicio a la vida con lo real–no–racional que es la entrañable vinculación con el universo de los mitos.

Cuando la sensación de desamparo no sea una debilidad para aglutinar *yoes* en fuga, la memoria dará orden junto al demiurgo a las premoniciones que, entre la carne y el espíritu, el alma atesora como virtud de lo divino.

Entonces el ser humano, escindido en el espacio, deberá rescatar la unidad primigenia para dar testimonio de la plenitud de sus facultades, de esa paralela y enorme intensidad de rebeldía que abrió al porvenir las pautas de la perplejidad sin temor a la muerte.

Esta suprema verdad está unida a la condición misteriosa y total del ser, al punto de origen donde se problematizó el devenir como forma del subconsciente, y que a juzgar por su actividad es trascendente y valedera.

Esta suprema verdad es la vuelta del ser a la pura idea, a la fantasía delirante, al revés del mundo: la nada.

El mundo necesita de las fuerzas que ha guardado bajo los arcos que la noche llenó con misteriosa belleza en esa metrópolis iluminada de colaterales residencias, asomándose al lenguaje de la inmanencia.

La anciana humanidad no va a mitigar sus angustias hasta tanto se reivindiquen los símbolos que proclamó el Uno Concreto, el Uno Abstracto, que haciéndose a sí mismo se levantó para arrullar la utopía hasta llegar a la síntesis sin fatuidad posterior, sólo con la fértil atmósfera que el Creador vistió de paisajes y paradojas oportunas.

Si me preguntan qué hago yo aquí, me atrevería a decir que es, para reafirmar ese reino total que nos pertenece y que es, sin dudas nuestro gran desaffo.

Pedro Henríquez Ureña.

Su credo filosófico¹

Flérida Nolasco

En la juventud Pedro Henríquez Ureña hizo crítica filosófica, que le negó valores esenciales al positivismo que entonces invadía el pensamiento hispanoamericano. El grupo selecto de intelectuales jóvenes que aprovechaban las orientaciones del maestro dominicano, no se acogió a las limitaciones de la filosofía positivista que, como normativa de actitudes e ideas, indicaba derroteros en la Escuela de Altos Estudios de México.

Anunciando nuevos rumbos del pensamiento, habla Antonio Caso en conferencia pública. Con su voz renacía la metafísica reclamando sus derechos inalienables. Al terminar, el conferenciante sorprendió al declararse intelectualista. ¿Intelectualista él, «solicitado por cualidades naturales que lo apartaban del rigor intelectual? Afectividad, sentimiento artístico, seducción del misterio», eran sus mejores dones. La pauta señalada por Henríquez Ureña contribuyó a que ya en 1907 hubiera desaparecido todo rastro de positivismo en la juventud estudiosa de México. En sus enseñanzas –y enseñanzas eran siempre sus palabras– empleaba la persuasión, y nunca perdía de vista el derecho a la libetrad –de él tan respetada– de los oyentes. A los estudiantes, decía, deben dárseles elementos para formar juicios, pero no obligarles a aceptar juicios hechos.

¹ Revista *Aula*, Año I, No. 2, julio-diciembre 1972, Santo Domingo, Editora UNPHU.

Razones, ideas, el eterno filosofar. No había cuadro, estatua, obra cualquiera de arte, que no exigiera el jugo de las ideas. ¿El contenido estético no podrá por sí sólo justificar la obra de arte? Considera que es obligación humana no abandonar la metafísica; pero nunca pensó en elaborar un sistema, aunque sí en desarrollar el sentido filosófico que, según sus palabras, debe ser capaz de abarcar, con visión personal e intensa, los conceptos del mundo, de la vida y de la sociedad. Capaz, asimismo, «de analizar con fina percepción de detalles los curiosos paralelismos de la evolución histórica, y las variadas evoluciones que en el arte determinan el inasible elemento individual». Su personal filosofía, afirmada en reflexivas convicciones, lo elevaron a un hermoso sitio de sinceridad y verdad, de entrega generosa, espoleado por el deseo de realizar la perfección. Comunicaba su inquietud por el problema espiritual. Perfección en todos los ángulos visibles e invisibles de nuestra vida. ¿Qué justicia podremos exigir del mundo si no sabemos ser justos (la justicia es la verdad) ajustando a ella nuestra vida?

Cumplió Henríquez Ureña su hermoso destino y conoció la paz, la dulce paz que sigue a la victoria. Para abandonar la metafísica hubiera tenido que despreocuparse del porqué, del cómo y del cuándo de la vida y de la muerte. Confiaba, tenía fe, en el poder ilimitado del espíritu, y miraba, sin que se empañara su mente, más allá de lo visible, hacia el horizonte infinito. Dirigía sus miradas y sus intenciones hacia la conquista en plenitud que ha de alcanzar el hombre. Platón se le hacía cada vez más familiar, Homero, la tragedia. Está saturado de helenismo; de la Hélade viviente se nutría, y este alimento vivo se convertía en sangre propia. Rechazadas las limitaciones del positivismo, ¿en dónde soplaría el espíritu? ¿Quién podría llenar el angustioso vacío? Se lo preguntaría a la rosa de los vientos.

Señala que el temperamento platónico se ve reproducido en la edad moderna, no en los filósofos principalmente, sino en los poetas, en la facultad poética hermanada con el amor a las ideas. No siempre estas cualidades, agrega, siguen en los poetas modernos la evolución que culminó en Platón: la armonía perfecta de una vida y una obra.

La poesía y la prosa de D'Annunzio se señalaban, por la sutileza del análisis espiritual, por la trémula delicadeza del sentimiento, por el variado estilo, como herederas de los poetas humanistas del Renacimiento. Logro que no alcanzó por no haber evolucionado hacia la egregia finalidad de la perfección que debe abarcar al hombre entero.

Esta era la riqueza, la fortuna ambicionada por el que decía: «Todos somos trabajadores constantes, fidelísimos devotos de la alta cultura, más o menos afortunados en aproximarnos al secreto de la perfección en el saber».

La doctrina platónica sobre el amor y la hermosura –conocida en la Europa medieval a través de san Agustín– apareció reiterada, siglos después, en León Hebreo, el hijo de aquel célebre maestro judío que llegó a ser (todavía nos asombra) consejero del rey católico, lo que no lo libró de padecer el exilio.

De los *Diálogos de amor*, vertidos al castellano por el Inca Garcilaso, se desprende una atmósfera de paz y quietud. Sus conceptos forman el edificio intelectual del humanismo neo-platónico.

La influencia de los *Diálogos de amor* fue intensa y duradera. Según Cervantes, es inigualable lección de buen amor. Y así dice: «Si tratáredes de amores, con dos onzas que sepáis de la lengua toscana, toparáis con León Hebreo que os hincha las medidas».

Para León Hebreo, amor tiene el que apacienta su espíritu en el ejercicio especulativo y en la contemplación de la verdad, en cuyas experiencias la inteligencia encontrará el gozo, hasta alcanzar la suma transparencia. En vuelo místico asciende hasta el amor divino donde seremos realumbrados con luz clarísima.

Cristianizados estos conceptos, aparecen en el *Cortesano*, de Castiglione, que vertió Boscán al castellano. El que se enamora de la belleza tendrá que romper lanzas, que deshacer nudos, porque el amador siente la necesidad imperiosa de ensancharse para descubrir el recóndito secreto de la verdadera hermosura que embriaga con embriaguez próxima al arrobó. ¿Para qué el discurso de la razón? El alma contempla ya, sin velo, el ancho piélagó de la Hermosura. Sueños, sueños son las hermosuras que vemos con los ojos de este corruptible cuerpo. Sueños: sombras

de verdad. Los que aborreció santa Teresa de Jesús, los de Gómez Manrique, los de Segismundo, los del caballero triste...

El amador, que amando sueña con lo eterno, no apartará sus sentidos absortos de la fábrica del mundo, y contemplará extasiado los cuerpos celestes. Cada día crecerá en él la vasta comprensión de la armonía en que todo descansa. Pero advirtió León Hebreo que para poder aprehender la totalidad de la hermosura, nos es preciso revestirnos con vestiduras limpias (asear nuestro corazón), abriendo surcos y arrancando abrojos.

Ya Plotino exigía la purificación del alma para ascender hasta el éxtasis intelectual, anunciador del arrobamiento místico que nada le debe a la humana voluntad.

Enseñaba el maestro dominicano que «la luz flamígera de la inquietud espiritual, que todas las ideas que nos agitan, provienen sustancialmente de Grecia».

Tenemos presente que la pasión por el milagro griego, anidada en su espíritu desde los años juveniles, nunca perdió totalmente para él la plenitud de su eficacia. No tardó en encontrar en los grandes filósofos griegos el sentido místico: hay una recóndita simpatía entre las almas afines. Lo peregrino es que la evidencia de tales momentos de mística unión con la divinidad se haya pretendido negar alguna vez. Intensas, aunque intermitentes intuiciones místicas de un Platón y de un Plotino, para quien todo lo visible es una alegoría del inmutable Ser que con amorosos delirios buscaba y que encontró al fin dentro de sí mismo. Asombran palpando a tientas y a retazos la Verdad que todavía tardaba en manifestarse. Relámpagos de luz que refulgían y alumbraban la razón con pasmosa clarividencia para caer de nuevo en la oscuridad, o en la penumbra de la incertidumbre.

Partícipes eran de la luz clarísima. El oro de Dios, la riqueza inagotable de Dios, no ha dejado nunca de derramarse sobre la tierra por medio de los atentos a escrutar el Infinito. Pálido anuncio de la presentida luz. En la mente de Dios todo estaba previsto. Y hasta el corazón engañoso de los hombres alguna vez heriría las tinieblas con penetrante adivinación, rasgando las espesas nieblas del velo misterioso. ¿Quién se atreverá a negar que

supera a todas las maravillas esta de que el hombre haya podido, asistido sólo por la razón, entrever la divinidad?

Tan lejos fueron Platón y sus inmediatos seguidores, a regiones tan altas se elevó su pensamiento, que se ha discutido si llegaron a concebir la Trinidad de Dios. Aman lo visible, disfrutan con fruición de los goces que se perciben por los sentidos, contemplan con embeleso la naturaleza, pero ansían conocer el misterio invisible, sueñan con lo perdurable, tienen avidez de trascendencia y sed de perfección.

Nobilísimo papel tiene entre los platónicos el amor, porque el amor es un poeta que nos convierte en poetas. Si existe la armonía en la música y en las estrellas, se debe a la eficacia del amor que nos da descanso en la inquietud, que aleja de nosotros la rudeza, que excita la benevolencia e impide que nos enloquezca el odio.

A los que siguen, como Pedro Henríquez Ureña, el bello camino del amor y de la paz venturosa que trazó Platón, que buscan la perfección y hasta la purificación, que intuyen la realidad del Intelecto del Padre: de la Intelicia, de la Palabra, del Verbo de Dios, podríamos decirles como san Agustín a Porfirio: «¿Quién podrá hacerte justo sino el Principio eterno encarnado para justificarnos? Si amas la virtud y la sabiduría, allégate al Verbo hecho carne. Si amas la concordia y la armonía, allégate al que con amor hizo la ciencia de los astros. ¿No ves que por Él es orden y armonía toda la naturaleza? Si faltara la rítmica concordia, todo el mundo se conturbaría.

El sentir la apremiante necesidad de Dios no fue sólo agonía de los griegos: vemos al egipcio Trismegisto, que se decía nieto del dios Mercurio y rendía culto a las falaces ficciones, profetizar con lamento y duelo –no con la alegría de los profetas de Israel– que un día, en algún momento futuro, la verdad vendría a echar por tierra los dioses fabricados por los hombres, para someter a éstos al imperio del Dios que hace los hombres.

La adivinación que descubre los corazones, la amorosa simpatía de las almas, es la forjadora de la amistad. Férvido cultivador de la amistad fue Pedro Henríquez Ureña. De la que da frutos

de justicia, de serenidad y templanza. Fruto regalado, fruto de elección, la amistad, dice León Hebreo, engendra en los amigos una idéntica esencia mental. Y llega a decir san Agustín que la mitad de su ser murió al morir su dulcísimo amigo.

De temperamento platónico, el maestro dominicano tuvo amor no sólo por el hombre y por la hermosura del espíritu, sino también por la universalidad de las bellezas naturales: amor por el mundo que se manifiesta espléndidamente a los que abren su corazón para recibir las oleadas del mejor amor, del que sabe de los goces serenos y castos del estudio, del saber, y de la cordial reciprocidad afectiva.

La belleza que el hombre crea, empeñado en conseguir la perfección y la pulcritud de la forma; la filosofía, que pretende conseguir la verdad con la disciplina del razonamiento; la fe, que va sin detenerse hacia la belleza suma y que hace leve el arduo quehacer de acercarnos a su semejanza, se identifican en la unánime ambición de realizar lo bello.

Con el artista que crea la belleza sin confundirse con ella, colaboramos saliendo, al contemplarla, fuera de nosotros mismos. Con el pensador, el filósofo y el santo –y también con el poeta tantas veces arrebatado *hasta el tercer cielo*– trabajamos, unidos a él, creando nuestra propia hermosura.

La educación armoniosa del alma... Los platónicos aprecian la música como un valor no sólo estético, sino también de orden moral y psicológico. La educación armoniosa del alma será la suprema educación que coordine y gobierne nuestras pasiones, que armonice nuestros pensamientos con los pensamientos de la belleza suma. La esencia de la armonía radica en el sonido, y la belleza en el orden armónico. El universo es un inmenso y perfectísimo canto del inefable modulador. La acción divina fue canto desde toda eternidad. Canto perfecto, sin quiebras es su ritmo eterno, sin fallas en su perenne melodía, sin disonancias en la integridad armoniosa de su inacabable voz.

Máxima embriaguez del sonido que puede vivir sin palabras que lo ajen, sin figuras que lo desvirtúen. Perpetua virginidad, manto de pureza que acaricia nuestras almas, vestigio de la belleza increada. Frente a ella, ¿qué no es vestigio, qué no es reflejo,

qué no es vagido de criatura? Si el arte lo es, no lo son menos la ciencia y la filosofía.

Deleite era para el espíritu platónico de Pedro Henríquez Ureña el canto y la armonía. El 27 de abril de 1941 me escribe a bordo del *Santa Elena*:

La compañía del Metropolitan de New York estuvo en Boston y fui, a oír *Don Juan*. Lo dirigía Bruno Walter. Volví a descubrir la plenitud de su belleza: hasta el final me sentí embriagado. Yo lo había oído en 1903 bajo la dirección de Mancinelli, y me había deslumbrado. No pude oírlo otra vez hasta Buenos Aires hace pocos años. Entonces me impresionó menos, y temí que fuera menos grande obra de lo que yo había creído: lo dirigía el argentino Panizza. Creo que él tuvo la culpa, o yo estaría cansado, o no sé qué. Ahora recobro la obra, sabrás que no creo que haya gusto sincero sin altibajos.

En diciembre oí *Tristán*. El director competente, pero nada más. Al día siguiente dirigió *Pelléas et Mélisande* como si fuera Wagner: ¡Qué disparate!

Oí también mucho cuarteto, por el grupo Stradivarius de la Universidad de Harvard, el mejor cuarteto de Estados Unidos. Estoy tratando de que vayan a tocar, en nombre de Harvard, a la Universidad de Buenos Aires. Para despedida me tocaron, a mí solo, el *Cuarteto op. 130* de Beethoven, no con el final que puso para complacer a sus amigos, sino con la acre y feroz *Gran Fuga* que compuso originalmente para final y que ahora figura como obra separada, *op. 133*.

El concierto privado a que me referí fue de dos refugiados franceses: Le Roy y Grandjany, en flauta y arpa, excelentes: tocaron una sonata de Bach –que no es todavía nuestra sonata– y, entre otras cosas, una de John Bull, magnífica. De otro músico inglés, contemporáneo de Milton, John Bull –curiosa coincidencia de nombres– oí una ópera. Es a la manera de Monteverdi. Como ves, no he oído solistas, pero no ha sido deliberado.

Fascinación del sonido, y fascinación del ritmo, latido de nuestras almas. Sobre el ritmo descansa la subjetividad. Ritmo del espíritu que nos conduce, que nos guía a pesar nuestro; ritmo no expresado con signos. A ratos (instantes son de milagro) con los sentidos aguzados del alma lo palpamos y lo vemos. Ritmo de honduras eternas... ¡Que salga sin palabras el canto, que no conozca la limitación de las sílabas!

El temperamento platónico de Pedro Henríquez Ureña, manifiesto en su amor por lo justo y lo hermoso, se revela asimismo en su vivir sereno, de jubilosa pulcritud, como oficiante incansable de la cultura, del cultivo espiritual. Ni siquiera en oculto pensamiento pensó jamás en encerrar para sí su sabiduría. Todo para los que tuvieran curiosidad de saber y avidez de educación, de esa educación que se apodera íntegramente del sujeto y que puede llamarse justicia, o bondad, o perfección del ser.

El material humano era en él excelente, pero trabajó en modelarlo hasta la máxima posibilidad de perfección. Lo contemplamos de una hermosa calidad moral, en un admirable equilibrio, en un sometimiento continuo al agustiniano *orden en el amor*. Vida de amor al conocimiento y de amor al hombre, de amor a su patria cuyos derechos defendió, de amor a España, para él de atracción constante, de amor a nuestra América, descubriendo en ella nuevos u olvidados valores, estimulando a la comprensión y al decoro. Alma que supo medir la singularidad del hombre en la amistad, y su universalidad, en la vastedad de su simpatía expansiva hacia lo ecuménico, gozado y sufrido como propio.

Cuanto de armónica consonancia fue su vida, sin que faltara en ella el salto hasta lo trascendente, hacia lo infinito. ¿Y cómo deseó, cómo se aferró siempre a la esperanza, a la utopía de la unidad y la ascensión espiritual de Hispanoamérica, de la comprensión que deberá salvarnos?

Aprécia las humanidades como musa portadora de ventura interior, flor de estímulo para los secretos de la perfección humana. Vive sinceramente su filosofía de amor a la perfección. El que merecía el nombre de *maestro* traza el camino seguro y de estricta honradez intelectual:

La acendrada erudición, dice, no se encoge en la nota escueta y el árido comentario, sino que, *iluminada* con sus mismos temas luminosos, se enriquece de ideas sintéticas y de opiniones críticas, y se vuelve útil y amable para todos, expresándose en estilo elocuente. La designación de *humanidades* que en el Renacimiento tuvo carácter limitativo, ha adquirido un sentido amplísimo. Nuevas literaturas se han sumado al vasto cuerpo de las humanidades clásicas.

No sé qué es más bello en Pedro Henríquez Ureña, si la limpieza del pensamiento, si la pureza de la intención, o la elegancia de la forma. En un trabajo pedagógico dedicado a los maestros de escuelas primarias –en un nivel que no era el suyo– dice estas nobles palabras: «Ningún espectáculo vence en grave hermosura a la seriedad del niño que empieza a sentir las responsabilidades del hombre, porque la edad pone delicadeza en su viril decoro».

¡Qué campo propicio a la abnegación y al amor contempla en la escuela primaria! Cimientos seguros habrá de ser para edificar sobre ellos la educación. Más de un sabio ha ponderado su deuda de gratitud al maestro que le enseñó a leer. A leer y a escribir. De lo demás podrán ocuparse los libros.

Guardaba el maestro dominicano su saber en una memoria prodigiosa, sin grietas por donde se escurriera lo aprendido. De la crecida, de la inmensa labor realizada por el humanismo moderno, dice:

Heroísmo intelectual que tiene sus conquistadores y sus misioneros, sus santos y sus mártires. Inmensa labor... De ella no puede venir para los espíritus sino salud y paz, *educación humana*, estímulo de perfección, concordia y reposo, desinterés y devoción por la cultura. Debemos no sólo trabajar por la cultura, sino sufrir por la cultura.

Justo y apacible, con frecuencia emocionado, rara vez exaltado, su sabio dominio se sostiene en todos los temas por él tratados. Su decorosa honradez nos estimula, y tranquiliza nuestras incertidumbres. ¡Qué de secretos conocía! Y aconsejaba: «Esquivemos el método de los que juzgan a un autor por sus yerros y no por sus obras realizadas».

Intuición certera la suya, conceptos sin quiebras por donde entre la pasión que nubla la inteligencia. Crítico de pulcra honestidad, maneja el difícil instrumento del juicio con parquedad austera, ajustándose a la verdad realizada, sin que lo altere la simpatía, o la antipatía que nunca sintió. Indica, señala y restaura reputaciones oscurecidas. Del Arcipreste de Hita que «tiene a ratos limpieza de sentimientos», acepta la sinceridad de su fe. Porque se detiene a valorar cualidades apreciables donde otros habían pasado sin tomarlas en cuenta, sin siquiera ser notadas. Bien dijo el salmista cuando afirmó que la bondad sirve para todo. «¡Oh atractivo, oh sugestión de la personalidad magistral! Tan vigorosa, que todos descubren en ella inspiraciones para la propia conducta».

Esto dice Pedro Henríquez Ureña, y meditamos en su vida de maestro que descubrió y encaminó vocaciones, ejemplo vivo de forjador de conciencias intelectuales, preocupadas por la superación de la personalidad. Bello sitio el del maestro, delicado en extremo. Al ceñir la historia la aureola de la inmortalidad a un espíritu magistral, le ofrece el reconocimiento inmarcesible. Pedro Henríquez Ureña, nacido para dirigir y orientar, hacia él se dirigen las miradas para estudiarlo, hacia él van los oídos para de él aprender.

Hermoso es ofrecer la vida en voluntad de dignidad, en honrosas apetencias crucificadas. Señalar el camino, indicar la puerta estrecha por donde es forzoso entrar para alcanzar la meta de ejemplaridad que corresponde al maestro que esculpe su propia belleza intelectual y moral. Obligado por su alcance social a expandirse, a extender su influjo benéfico, el maestro edificará con una vida vivida en plena luz de virtud y sapiencia que nunca terminan.

La densidad de los atentos a las enseñanzas de una personalidad magistral, no se puede determinar. ¿Quiénes escuchan? ¿Quiénes leen? ¿Quiénes aprenden? ¿Quiénes meditan lo aprendido? Podrá desaparecer el mentor, pero su pensamiento y su palabra prolongarán su vida en el recuerdo o en la forma momificada del libro.

Tuvimos una vez un Eugenio M. de Hostos. Como espíritu magistral se le apreció. Y hubo en Santo Domingo capacitados docentes y teorizantes de la entonces nueva pedagogía. «Apóstol de la acción, sociólogo de tendencias prácticas, nunca metafísico, fijaba Hostos el progreso y el destino humanos en límites que pueden considerarse estrechos».

No sorprende que dejara tras de sí almas frías que no supieron descubrir la ciencia suprema que transforma en paz las dudas y sobresaltos; la iracundia, en mansedumbre, y el orgullo, en una humildad capaz de conocer el misterio. ¡Oh inutilidad de los sondeos filosóficos en busca de la verdad! ¡Cuántos derrotos, y todos ofrecen entregarnos la verdad! Si no quiere el estudioso prolongar su fatiga, irá derechamente a Cristo. «El afán que nos impulsa a desgarrar sin tregua las inagotables entrañas del misterio, sólo busca la fórmula de la estabilidad! Perpetua antinomia irresoluble». Exclama el pensador dominicano en un raro momento de desesperanza.

Aunque acostumbrado a contener dentro de sí su fina sensibilidad, deja correr un lenguaje fervoroso frente a la realidad de la cultura en una naciente comunidad histórica (*La cultura y las letras coloniales en Santo Domingo*) o cuando ante una juventud ávida de mejorar sus conocimientos, se enciende su esperanza, y con ella readquiere su voz la libertad poética: «Un hálito de vida nueva sopla sobre la tierra, hace romper en brotes gloriosos el cálido regazo, perennemente juvenil y maternal, y canta en la fronda de las encinas con profético murmullo».

No abandonó por completo el acento lírico que por momentos se levanta, como desahogo, para demostrarnos que continúa amando lo que amó desde sus años juveniles: no sólo las múltiples bellezas de la creación, sino también la hermosura como forma del pensamiento, como forma de la acción, como forma de la conducta. Forma que debe ser la verdad de nuestra vida vaciada en ella.

La educación científica de la mujer¹

Eugenio María de Hostos

Señores:²

Al aceptar nuestra primera base, que siempre será gloria y honra del pensador eminente que os la propuso y nos preside,³ todos vosotros la habéis meditado; y la habéis abarcado, al meditarla, en

¹ Extraído del libro del mismo nombre. Selección, prólogo y notas de Gabriela Mora. Editorial de la Universidad de Puerto Rico. Instituto de Estudios Hostosianos, Universidad de Puerto Rico, 1993, pp. 41-65. Impreso luego en República Dominicana, Editora Corripio, C. por A.

² Este discurso fue publicado en la *Revista Sud-América* de Santiago, Chile, el 10 de junio de 1873, pp. 233-240. Apareció también en el folleto titulado *La Educación de la Mujer. Discursos leídos ante la Academia de Bellas Letras de Eugenio María de Hostos*, Santiago, Imprenta del Sud-América, 1873. La página indicada al comienzo de cada nota se refiere al Vol. XII, tomo I, de las *Obras completas* de Hostos, edición 1939. Los editores de las *Obras completas* de Hostos (1939) erróneamente llamaron *Sudamericana* a dicha revista (*Obras*, XII, nota en p. 17).

³ El pensador eminente a que se refiere es José Victorino Lastarria, quien fundó La Academia de Bellas Letras el 29 de marzo de 1873. Hostos figura entre los elegidos como socios fundadores de dicha institución. El mote de la Academia rezaba: «Afirmar la verdad es querer la justicia». Los fundadores aprobaron ocho bases en sus estatutos. La primera base expresaba lo siguiente, en la ortografía original: «La Academia de Bellas Letras tiene por objeto el cultivo del arte literario, como expresión de la verdad filosófica, adoptando como regla de composición i de crítica, en las obras científicas, su conformidad con los hechos demostrados de un modo positivo por la ciencia, i en las sociológicas i obras de bella literatura, su conformidad con las leyes del desarrollo de la naturaleza humana. En sus estudios dará preferencia al de la lengua castellana, como primer elemento del arte literario, para perfeccionarla, conforme a su índole, i adaptarla a los progresos sociales, científicos i literarios de la época» (Lastarria, *Obras completas*, v. x, p. 489).

todas sus fases, en todas sus consecuencias lógicas, en todas sus trascendencias de presente y porvenir. No caerá, por lo tanto, bajo el anatema del escándalo el tema que me propongo desarrollar ante vosotros: que cuando se ha atribuido al arte literario el fin de expresar la verdad filosófica; cuando se le atribuye como regla de composición y de crítica el deber de conformar las obras científicas a los hechos demostrados positivamente por la ciencia, y el deber de amoldar las obras sociológicas o meramente literarias al desarrollo de la naturaleza humana, se ha devuelto al arte de la palabra, escrita o hablada, el fin esencial a que corresponde; y el pensador que en esa reivindicación del arte literario ha sabido descubrir la rehabilitación de esferas enteras de pensamiento, con sólo esa rehabilitación ha demostrado la profundidad de su indagación, la alteza de su designio, y al asociarse a vosotros y al asociaros a su idea generosa, algo más ha querido, quería algo más que matar el ocio impuesto: ha querido lo que vosotros queréis, lo que yo quiero; deducir de la primera base las abundantes consecuencias que contiene.

Entre esas consecuencias está íntegramente el tema que desenvolverá este discurso.

Esta Academia quiere un arte literario basado en la verdad, y fuera de la ciencia no hay verdad; quiere servir a la verdad por medio de la palabra, y fuera de la que conquista prosélitos para la ciencia no hay palabra; quiere, tiene que querer difusión para las verdades demostradas, y fuera de la propaganda continua no hay difusión; quiere, tiene que querer eficacia para la propaganda, y fuera de la irradiación del sentimiento no hay eficacia de verdad científica en pueblos niños que no han llegado todavía al libre uso de razón. Como el calor reanima los organismos más caducos, porque se hace sentir en los conductos más secretos de la vida, el sentimiento despierta el amor de la verdad en los pueblos no habituados a pensarla, porque hay una electricidad moral y el sentimiento es el mejor conductor de esa electricidad. El sentimiento es facultad inestable, transitoria e inconstante en nuestro sexo; es facultad estable, permanente, constante en la mujer. Si nuestro fin es servir por medio del arte literario a la verdad, y en el estado actual de la vida chilena el medio más

adecuado a ese fin es el sentimiento, y el sentimiento es más activo y por lo tanto más persuasivo y eficaz en la mujer, por una encadenación lógica de ideas, por una rigurosa deducción llegaréis, como he llegado yo, a uno de los fines contenidos en la base primera: la educación científica de la mujer. Ella es sentimiento: educadla, y vuestra propaganda de verdad será eficaz: haced eficaz por medio de la mujer la propaganda redentora, y difundiréis por todas partes los principios eternos de la ciencia: difundid esos principios, y en cada labio tendréis palabras de verdad: dadme una generación que hable la verdad, y yo os daré una generación que haga el bien: daos madres que les enseñen científicamente a sus hijos, y ellas os darán una patria que obedezca virilmente a la razón, que realice concienzudamente la libertad, que resuelva despacio el problema capital del Nuevo Mundo, basando la civilización en la ciencia, en la moralidad y en el trabajo, no en la fuerza corruptora, no en la moral indiferente, no en el predominio exclusivo del bienestar individual.

Pero educar a la mujer para la ciencia es empresa tan ardua a los ojos de casi todos los hombres, que aquellos en quienes tiene luz más viva la razón y más sana energía la voluntad, prefieren la tiniebla del error, prefieren la ociosidad de su energía, a la lucha que impone la tarea. Y no seréis vosotros los únicos, señores, que al llevar al silencio del hogar las congojas acerbas que en todo espíritu de hombre destila el espectáculo de la anarquía moral e intelectual de nuestro siglo, no seréis vosotros los únicos que os espantéis de concebir que allí, en el corazón afectuoso, en el cerebro ocioso, en el espíritu erial de la mujer, está probablemente el germen de la nueva vida social, del nuevo mundo moral que en vano reclamáis de los gobiernos, de las costumbres, de las leyes. No seréis los únicos que os espantéis de concebirlo. Educada exclusivamente como está por el corazón y para él, aislada sistemáticamente como vive en la esfera de la idealidad enfermiza, la mujer es una planta que vegeta, no una conciencia que conoce su existencia; es una mimosa sensitiva que lastima el contacto de los hechos, que las brutalidades de la realidad marchitan; no una entidad de razón y de conciencia que amparada por ellas en su vida, lucha para desarrollarlas, las desarrolla para vivirlas, las

vive libremente, las realiza. Vegetación, no vida; desarrollo fatal, no desarrollo libre; instinto, no razón; haz de nervios irritables, no haz de facultades dirigibles; sístole-diástole fatal que dilata o contrae su existencia, no desenvolvimiento voluntario de su vida; eso han hecho de la mujer los errores que pesan sobre ella, las tradiciones sociales, intelectuales y morales que la abruma, y no es extraordinario que cuando concebimos en la rehabilitación total de la mujer la esperanza de un nuevo orden social, la esperanza de la armonía moral e intelectual, nos espantemos: entregar la dirección del porvenir a un ser a quien no hemos sabido todavía entregar la dirección del porvenir, a un ser a quien no hemos sabido todavía entregar la dirección de su propia vida, es un peligro pavoroso.

Y sin embargo, es necesario arrostrarlo, porque es necesario vencerlo. Ese peligro es obra nuestra, es creación nuestra; es obra de nuestros errores, es creación de nuestras debilidades; y nosotros, los hombres, los que monopolizamos la fuerza de que casi nunca sabemos hacer justo empleo, los que monopolizamos el poder social, que casi siempre manejamos con mano femenina; los que hacemos las leyes para nosotros, para el sexo masculino, para el sexo fuerte, a nuestro gusto, prescindiendo temerariamente de la mitad del género humano, nosotros somos responsables de los males que causan nuestra continua infracción de las leyes eternas de la naturaleza. Ley eterna de la naturaleza es la igualdad moral del hombre y de la mujer, porque la mujer, como el hombre, es obrero de la vida; porque para desempeñar ese augusto ministerio, ella como él está dotada de las facultades creadoras que completan la formación física del hombre-bestia por la formación moral del hombre-dios. Nosotros violamos esa ley, cuando reduciendo el ministerio de la mujer a la simple cooperación de la formación física del animal, le arrebatamos el derecho de cooperar a la formación psíquica del ángel.⁴ Para acatar las leyes de la naturaleza, no basta que las nuestras reconozcan la personalidad de la mujer, es necesario que instituyan esa personalidad, y sólo hay personalidad en donde hay respon-

⁴ La división diablo/ángel: cuerpo/espíritu es típica dicotomía romántica.

sabilidad y en donde la responsabilidad es efectiva. Más lógicos en nuestras costumbres de lo que solemos serlo en las especulaciones de nuestro entendimiento, aún no nos hemos atrevido a declarar responsable del desorden moral e intelectual a la mujer, porque, aun sabiendo que en ese desorden tiene ella una parte de la culpa, nos avergonzamos de hacerla responsable. ¿Por magnanimidad, por fortaleza? No, por estricta equidad, porque si la mujer es cómplice de nuestras faltas y copartícipe de nuestros males, lo es por ignorancia, por impotencia moral; porque la abandonamos cobardemente en las contiendas intelectuales que nosotros sostenemos con el error, porque la abandonamos impiamente a los congijos del cataclismo moral que atenebra la conciencia de este siglo. Reconstituyamos la personalidad de la mujer, instituyamos su responsabilidad ante sí misma, ante el hogar, ante la sociedad; y para hacerlo, restablezcamos la ley de la naturaleza, acatemos la igualdad moral de los dos sexos, devolvamos a la mujer el derecho de vivir racionalmente; hagámosle conocer este derecho, instruyámosla en todos sus deberes, eduquemos su conciencia para que ella sepa educar su corazón. Educada en su conciencia, será una personalidad responsable: educada en su corazón, responderá de su vida con las amables virtudes que hacen del vivir una satisfacción moral y corporal tanto como una resignación intelectual.

¿Cómo?

Ya lo sabéis: obedeciendo a la naturaleza. Más justa con el hombre de lo que lo es él consigo mismo, la naturaleza previó que el ser a quien dotaba de la conciencia de su destino, no hubiera podido resignarse a tener por compañera a un simple mamífero; y al dar al hombre un colaborador de la vida en la mujer, dotó a ésta de las mismas facultades de razón y la hizo colaborador de su destino. Para que el hombre fuera hombre, es decir, digno de realizar los fines de su vida, la naturaleza le dio conciencia de ella, capacidad de conocer su origen, sus elementos favorables y contrarios, su trascendencia y relaciones, su deber y su derecho, su libertad y su responsabilidad; capacidad de sentir y de amar lo que sintiera; capacidad de querer y realizar lo que quisiera; capacidad de perfeccionarse

y de mejorar por sí mismo las condiciones de su ser, y por sí mismo elevar el ideal de su existencia. Idealistas o sensualistas, materialistas o positivistas, describan las facultades del espíritu según orden de ideas innatas o preestablecidas, según desarrollo del alma por el desarrollo de los sentidos, ya como meras modificaciones de la materia, ya como categorías, todos los filósofos y todos los psicólogos se han visto forzados a reconocer tres órdenes de facultades que conjuntamente constituyen la conciencia del ser humano, y que funcionando aisladamente constituyen su facultad de conocer, su facultad de sentir, su facultad de querer. Si estas facultades están con diversa intensidad repartidas en el hombre y la mujer, es un problema; pero que están total y parcialmente determinando la vida moral de uno y otro sexos, es un axioma: que los positivistas refieran al instinto la mayor parte de los medios atribuidos por los idealistas a la facultad de sentir; que Spinoza,⁵ y la escuela escocesa⁶ señalen en los sentidos la mejor de las aptitudes que los racionalistas⁷ declaran privativas de la razón; que Krause⁸ hiciera de la conciencia una como facultad

⁵ Baruch Spinoza (1632-1677), filósofo holandés de la comunidad judía que huyó de la Inquisición española a Amsterdam. Fue expulsado por los judíos ortodoxos por la independencia de su pensamiento. Se le considera el más completo exponente de la metafísica racionalista. Su *Tratado teológico-político* siguió, perfeccionándolas, las teorías de Descartes. Su *Ética* parte de la teoría monística de que todo lo existente se contiene en Dios, a veces llamado Naturaleza.

⁶ La llamada «escuela escocesa» reúne a un grupo de filósofos en torno a la figura de Thomas Reid que, en su *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense* (1764), buscó defender el sentido común contra la paradoja y el escepticismo generado por las filosofías imperantes. Reid sostenía que las verdades manifestadas a través del sentido común no se pueden siempre poner en evidencia por medio de pruebas deductivas, pero que no se puede mantener opiniones contrarias a esas verdades tampoco.

⁷ Descartes, Leibniz y Spinoza son sus representantes más conocidos. En general, creen que la razón sola, sin ayuda de la experiencia, puede llegar a verdades básicas sobre el mundo. Se asocia a ellos la doctrina de las ideas innatas y el método de deducción lógica, a partir de premisas basadas en lo evidente.

⁸ Kart Christian Friedrich Krause (1781-1832). Filósofo alemán que tuvo gran influencia en España en la segunda mitad del siglo XIX. Aunque dice

de facultades; que Kant⁹ resumiera en la razón para todas las facultades del conocimiento y en la razón práctica todas las determinaciones del juicio, importa poco, en tanto que no se haya demostrado que el conocer, el sentir y el querer se ejercen de un modo absolutamente diverso en cada sexo. No se demostrará jamás, y siempre será base de la educación científica de la mujer la igualdad moral del ser humano. Se debe educar a la mujer para que sea ser humano, para que cultive y desarrolle sus facultades, para que practique su razón, para que viva su conciencia, no para que funcione en la vida social con las funciones privativas de mujer. Cuanto más ser humano se conozca y se sienta, más mujer querrá ser y sabrá ser.

Si se me permitiera distribuir en dos grupos las facultades y las actividades de nuestro ser, llamaría conciencia a las primeras, y corazón, a las segundas, para expresar las dos grandes fases de la educación de la mujer y para hacer comprender que si la razón, el sentimiento y la voluntad pueden y deben educarse en cuanto facultades, sólo pueden dirigirse en cuanto actividades: educación es también dirección, pero es externa, indirecta, mediata, extrapersonal; la dirección es esencialmente directa, inmediata, interna, personal. Como ser humano consciente, la mujer es educable; como corazón, sólo ella

seguir a Kant, se le considera más espiritual y místico. Su sistema, llamado panenteísmo –conjugaba panteísmo y deísmo–, sugería que la idea de Dios o Ser Absoluto es uno con el mundo. El mundo y la humanidad serían organismos a través de los cuales se expresa Dios. Considerando la ética como la base de la religión, Krause predicó imitar la bondad divina en la vida individual y social. Su énfasis en la educación y en la moral, y la atención que presta a la importancia del autoconocimiento, se cuentan entre las enseñanzas krausistas que más atrajeron a Hostos.

⁹ Immanuel Kant (1724-1804). Filósofo alemán de gran influencia hasta hoy. Intentó establecer la autoridad de las ciencias, sin socavar la autonomía y autoridad de la moral. Entre sus obras más importantes figuran *Crítica de la razón pura*, *Bases metafísicas para la ética*, *Crítica de la razón práctica* y *Crítica del juicio*. En la primera sostuvo que los problemas metafísicos concernientes a Dios, Libertad e Inmortalidad no se pueden conocer, por lo que no se puede negar o afirmar su existencia. El centro de su ética es el ‘imperativo categórico’ de la ley moral. Esta ley asume la autonomía de ser racional y es base para la existencia de la buena voluntad.

misma puede dirigirse. Que dirigirá mejor su corazón cuando esté más educada su conciencia: que sus actividades serán más saludables cuanto mejor desenvueltas estén sus facultades, es tan evidente y es tan obvio, que por eso es necesario, indispensable, obligatorio, educar científicamente a la mujer.

Ciencia es el conjunto de verdades demostradas o de hipótesis demostrables ya se refieran al mundo exterior o al interior, al yo o al no-yo, como dice la antigua metafísica; comprende, por lo tanto, todos los objetos de conocimiento positivo e hipotético, desde la materia en sus varios elementos, formas, transformaciones, fines, necesidades y relaciones, hasta el espíritu en sus múltiples aptitudes, derechos, deberes, leyes, finalidad y progresiones; desde el gusano hasta la idea; desde el ser hasta el no-ser; desde el conocimiento de las evoluciones de los astros hasta el conocimiento de las revoluciones del planeta; desde las leyes que rigen el universo físico hasta las que rigen el mundo moral; desde las verdades axiomáticas en que está basada la ciencia de lo bello, hasta los principios fundamentales de la moral; desde el conjunto de hipótesis que se refieren al origen, trasmigración, civilización y decadencia de las razas, hasta el conjunto de hechos que constituyen la sociología.

Esta abrumadora diversidad de conocimientos, cada uno de los cuales puede absorber vidas enteras, y en cada uno de los cuales establecen diferencias, divisiones y separaciones sucesivas el método, el rigor lógico y la especialización de hechos, de observaciones y de experimentaciones que antes no se habían comprobado, esta diversidad de conocimientos está virtualmente reducida a la unidad de la verdad, y se puede, por una sencilla generalización, abarcar en una simple serie. Todo lo cognoscible se refiere necesaria y absolutamente a alguno de nuestros medios de conocer. Conocemos por medio de nuestras facultades, y nuestras facultades están de tan íntimo modo ligadas entre sí, que lo que es conocer para las unas es sentir para las otras y querer para las restantes, y a veces la voluntad es sentimiento y conocimiento, y frecuentemente el sentimiento suple o completa e ilumina la facultad que conoce y la que realiza. Distribuyendo, pues, toda la ciencia conocida en tantas categorías cuantas facultades tenemos

para conocer la verdad, para armarla y para ejercitarla, la abarcaremos en su unidad trascendental, y sin necesidad de conocerla en su abundante variedad, adquiriremos todos sus fundamentos, en los cuales, hombre o mujer, podemos todos conocer las leyes generales del universo, los caracteres propios de la materia y del espíritu, los fundamentos de la sociabilidad, los principios necesarios de derecho, los motivos, determinaciones y elementos de lo bello, la esencia y la necesidad de lo bueno y de lo justo.

Todo eso puede saberlo la mujer porque para todos esos conocimientos tiene facultades; todo eso debe saberlo, porque sabiendo todo eso se emancipará de la tutela del error y de la esclavitud en que la misma ociosidad de sus facultades intelectuales y morales la retienen. Se ama lo que se conoce bello, bueno, verdadero; el universo, el mundo, el hombre, la sociedad, la ciencia, el arte, la moral, todo es bello, bueno y verdadero en sí mismo, conociéndolo todo en su esencia, ¿no sería todo más amado? Y habiendo necesariamente en la educación científica de la mujer un desenvolvimiento correlativo de su facultad de amar, ¿no amaría más conociendo cuando hoy ama sin conocer? Amando más y con mejor amor, ¿no sería más eficaz su misión en la sociedad? Educada por ella, conocedora y creadora ya de las leyes inmutables del universo, del planeta, del espíritu, de las sociedades, libre ya de las supersticiones, de los errores, de los terrores en que continuamente zozobran su sentimiento, su razón y su voluntad, ¿no sabría ser la primera y la última educadora de sus hijos, la primera para dirigir sus facultades, la última para moderar sus actividades, presentándoles siempre lo bello, lo bueno, lo verdadero como meta? La mujer es siempre madre; de sus hijos, porque les ha revelado la existencia; de su amado, porque le ha revelado la felicidad; de su esposo, porque le ha revelado la armonía. Madre, amante, esposa, toda mujer es una influencia. Armada de conocimientos científicos esa influencia, y soñada la existencia, la felicidad y la armonía inefable de que gozaría el hombre en el planeta, si la dadora, si la embellecedora, si la compañera de la vida fuera, como madre, nuestro guía científico; como amada, la amante reflexiva de nuestras ideas y de nuestros designios virtuosos; como esposa, la compañera de nuestro cuerpo, de nuestra razón, de nuestro sentimiento, de

nuestra voluntad y nuestra conciencia. Sería hombre completo. Hoy no lo es.

El hombre que educa a una mujer, ése vivirá en la plenitud de su ser, y hay en el mundo algunos hombres que saben vivir su vida entera; pero ellos no son el mundo, y el infinito número de crímenes, de atrocidades, de infracciones de toda ley que en toda hora se cometen en todos los ámbitos del mundo, están clamando contra las pasiones bestiales que la ignorancia de la mujer alienta en todas partes, contra los intereses infernales que una mujer educada moderaría en el corazón de cada hijo, de cada esposo, de cada padre.

Esta mujer americana, que tantas virtudes espontáneas atesora, que tan nobles ensueños acaricia, que tan alta razón despliega en el consejo de familia y tan enérgica voluntad pone al infortunio, que tan asombrosa perspicacia manifiesta y con tan poderosa intuición se asimila los conocimientos que el aumento de civilización diluye en la atmósfera intelectual de nuestro siglo; esta mujer americana, tan rebelde por tan digna, como dócil y educable por tan buena, es digna de la iniciación científica que está destinada a devolver la integridad de su ser, la libertad de su conciencia, la responsabilidad de su existencia. En ella más que en nadie es perceptible en la América Latina la trascendencia del cambio que se opera en el espíritu de la humanidad, y si ella no sabe de dónde viene la ansiosa vaguedad de sus deseos, a dónde van las tristezas mortales que la abaten, dónde está el ideal en que quisiera revivir su corazón, antes marchito que formado, ella sabe que está pronta para bendecir el nuevo mundo moral en donde, convertida la verdad en realidad, convertida en verdad la idea de lo bello; convertida en amable belleza la virtud, las tres Gracias del mito simbólico descienden a la tierra y enlazada estrechamente de la mano como estrechamente se enlazan la facultad de conocer lo verdadero, la facultad de querer lo justo, la facultad de amar lo bello, ciencia, conciencia y caridad se den la mano.

He dicho.¹⁰

¹⁰ El ensayo de Hostos viene seguido de un párrafo que dice: «Como complemento de este bello discurso, el señor Hostos presentó la siguiente proposición:

2

Señores¹¹:

No me esforzaría tanto como me esfuerzo por demostraros la necesidad de educar científicamente al ser a quien la naturaleza ha encomendado la educación directa o indirecta de los demás seres de su especie, si no atribuyera la trascendencia que atribuyo a la educación científica de todos los seres racionales; si no esperara de ella el desarrollo de la conciencia individual y social en que fundo la esperanza de un progreso más armónico y de una civilización más perfecta, que estamos en una época de reconstrucción moral e intelectual, y que los materiales de esa reconstrucción están esparcidos en las entrañas de la ciencia; si, finalmente, no creyera que esta América que tanto amo –y amo con fervor más vivo cuanto más distante la veo de su destino histórico–, está obligada a resolver el problema de nuestro tiempo, basando en una nueva educación una nueva humanidad.

No me esforzaría como me esfuerzo: que no hay enemigo más temible que el más torpe, y no hay idea que no sufra la torpe enemistad de los errores.

Uno y tenaz y provocativo e insolente es el que niega a la mujer el derecho de mejorar las condiciones de su vida actual, y si no hay felizmente entre vosotros quien dé presa a ese error en

Deseando hacer efectiva en una de sus deducciones más importantes la base primera de la Academia, propongo:

1°. Que se establezca una serie de conferencias para la educación científica de la mujer;

2°. Que se adopte para el orden (sic) de esas conferencias la clasificación del método positivista, según el cual precede a todo otro conocimiento el de las leyes generales (sic) del Universo;

3°. Que se adopte como método de composición el orden (sic) en que se desarrollan las facultades morales e intelectuales, para persuadir primero el sentimiento i convencer después la razón de la mujer». *Revista Sud-América* 10 de junio, 1873, p. 240. La edición de los ensayos en las *Obras completas* (1939), llama *Sudamericana* a la revista y trae error de imprenta.

¹¹ Este segundo ensayo se publicó en la *Revista Sud-América* del 25 de junio de 1873, pp. 324-337.

su razón, hay fuera de aquí una opinión vulgar que obedeciendo a este error y convirtiéndolo en artículo de fe del vulgo omnipotente, os hace temer que el designio viril de la proposición que honráis con el informe que estamos discutiendo, fracase por demasiado comprensivo.

Lejos yo de estimar contrario a mi proposición el informe que sobre ella ha recaído,¹² lo estimo complemento de ella y lo agradezco como obra inteligente de buena fe, de buen deseo y de buen medio: lo acepto en todas sus partes. Pero por lo mismo que lo acepto con gratitud y sin reserva, necesito probar que está virtualmente comprendido en mi proposición, que no hay incompatibilidad entre ella y él, y que, completándose mutuamente, proposición e informe subsisten por sí mismos.

Para esto, necesito desarrollar en un programa el pensamiento que concreté en la proposición, y voy a hacerlo.

Mas como un programa es más conveniente cuanto más inmediatas a él están las bases en que descansa, es mi deber presentaros con él sus fundamentos. Si éstos y el programa corresponden entre sí, y del orden por ellos establecido se deduce obviamente la posibilidad de educar científicamente a todos los seres racionales, en donde concluye mi tarea empieza la vuestra; empezar a educar científicamente a la mujer.

Y como no hay buena educación sin un buen plan, juzgad si es bueno el que os propongo para el conocimiento de las leyes generales del universo.

Leyes generales del universo son la suma de condiciones necesarias, mediante las cuales gravitan los astros, verifica sus revoluciones nuestro planeta, viven en él y realizan su destino los vegetales, los animales, el hombre, la sociedad y la humanidad. Condición necesaria es toda relación inalterable de causa y efecto, según la cual es absolutamente indispensable que determinada causa produzca en todo tiempo el determinado efecto

¹² No hemos localizado este informe. Lo que sí atestigua el artículo-respuesta de Luis Rodríguez Velasco (nota 21), es que los discursos hostosianos provocaron gran discusión entre los miembros de la Academia. El interés que provocaron estos ensayos se demuestra también por la intervención de Lucrecia Undurraga (nota 56), quien leyó un trabajo sobre el tema.

que le corresponde. En esta absoluta necesidad y eternidad de la relación entre la causa y el efecto, está la ley. Habiendo una suma de condiciones necesarias por las cuales subsiste el universo, hay un conjunto de leyes a las que no puede sustraerse; que nadie, ni el presunto ordenador de la naturaleza, ni el mismo institutor de esas condiciones necesarias (ya sea una suprema conciencia, ya una causa impersonal) puede alterar sin alterarlo todo. Si esa suma de relaciones necesarias, inalterables, eternas, superiores a la causa misma que las ha instituido y anteriores a todos los seres a quienes se imponen con la fuerza de la necesidad, constituyen las leyes generales del universo, y si del acatamiento concienzudo, inteligente y voluntario de esas leyes depende el entero dominio del ser racional sobre todo lo que existe, y si este dominio intelectual no puede establecerse sino mediante el conocimiento de todo lo que puede dominarse intelectualmente, es racional y es evidente –como es bueno y necesario– que el ser racional conozca las leyes generales del universo para acatarlas y obedecerlas libremente y para –armonizando con ellas las condiciones de su propia vida– conocerse y dominarse, conocer el planeta que habita y dominarlo, conocer el universo de que es parte y dominarlo por la razón y la conciencia, por la razón, que es juez de verdad; por la conciencia, que es juez de justicia.

Demostrada la necesidad de conocer las leyes generales del universo, es necesario demostrar la posibilidad racional de conocerlas. Para hacer esta demostración es necesario establecer previamente la unidad de la verdad, patentizada en la íntima correlación de todos los conocimientos y en la no menos íntima correlación que existe entre todos los objetos de conocimiento.

Objeto de conocimiento es todo lo cognoscible, todo lo que puede conocerse mediata o inmediatamente por algunas de nuestras facultades, medios o conocimientos de conocer; ya sean los sentidos, ya la razón con todas o una o varias de sus funciones, intuición, inducción, deducción, observación, clasificación, analogía.

Por medio de los sentidos, se ve, se oye, se palpa, se perciben olores y sabores o se puede conocer experimentalmente la realidad; y hay tantos objetos de conocimiento para los sentidos como cuantas cosas pueden verse, oírse, palpase olerse y gustarse.

Por medio de todas o una o varias de las funciones de la razón, se puede tener intuición de la verdad, inducirla de percepciones parciales, deducirla de aspectos generales, observarla en una serie de¹³ fenómenos, enumerarla y denominarla en una serie de clasificaciones, sistematizarla en una serie de analogías: hay, pues tantos objetos de conocimientos para la razón como cuantas verdades puedan preestablecerse por intuición, inducirse, deducirse, observarse, clasificarse y sistematizarse.

Pero los sentidos, cuyo inmenso horizonte abarca desde las nociones más abstractas, como las de extensión y movimiento, hasta las más concretas, como la de sápidéz de las sustancias o la de aspereza de los cuerpos; los sentidos, que con los ojos de Arquímedes¹⁴ ven la ley de los pesos específicos, y con los ojos de Copérnico¹⁵ ven el movimiento de los mundos, y con los ojos de Newton¹⁶ ven la gravitación universal; los sentidos que con el oído de Bellini¹⁷ descubren todas las melodías del lenguaje musical y con el oído de Beethoven¹⁸ descubren todas las relaciones armónicas del sonido; los sentidos consagrados especialmente a percibir la realidad, no pueden, meros instrumentos de comprobación como su propia naturaleza los ha hecho, demostrar la verdad, establecer hipótesis, fundar axiomas, formular juicios, observar las relaciones de las cosas, instituir métodos, conoci-

¹³ La edición de las *Obras completas* de 1939 omite las frases que siguen hasta las palabras serie de en la cláusula próxima y también excluye el término deducirse, todo lo cual figura en el texto original publicado en 1873.

¹⁴ Arquímedes (287-212 a. C.), matemático y físico griego, famoso por sus inventos y trabajos en geometría. Su principio más conocido sostiene que un cuerpo sólido sumergido en agua flotará de acuerdo con un peso igual al del líquido desplazado.

¹⁵ Nicolás Copérnico (1473-1543). Célebre astrónomo polaco. Demostró el doble movimiento de los planetas sobre sí mismos y alrededor del Sol.

¹⁶ Isaac Newton (1642-1727), matemático y filósofo inglés. Descubrió las leyes de la gravedad y la descomposición de la luz. Sus obras más conocidas son *Principios de las Matemáticas* y *La naturaleza y su óptica*.

¹⁷ Vincenzo Bellini (1801-1835), compositor italiano. Entre sus operas más admiradas están *Norma* y *La sonámbula*.

¹⁸ Ludwig van Beethoven, (1770-1827), músico alemán, considerado por algunos como el más grande que ha existido. Sus conciertos, sonatas y sinfonías gozan de gran popularidad.

mientos, clasificar, comparar y sistematizar lo conocido. Este trabajo es peculiar del vario funcionar de la razón, y a ésta toca afirmar la verdad, estudiando la realidad que los sentidos ven, palpan, o perciben; ligando los hechos a sus causas y a sus fines; induciendo de un hecho particular una serie de verdades generales; deduciendo de unas cuantas verdades indemostrables una serie de hechos positivos; observando, clasificando, comparando, sistematizando la experimentación de los sentidos. He aquí, en cuanto a los medios de conocer, la primera prueba de la unidad de la verdad; porque si ésta fuera varia y pudieran los sentidos afirmarla sin concurso de la razón o pudiera la razón demostrarla sin comprobación mediata o inmediata de los sentidos, los objetos de conocimiento no serían los mismos, y la extensión y el movimiento, el sistema planetario, los agentes físicos, los fenómenos químicos, la vida, la sociedad, realidades todas que perciben los sentidos, no serían verdades demostrables para la razón.

Todos esos objetos de conocimiento son a la vez realidades perceptibles para los sentidos y verdades que la razón puede conocer y demostrar.

Si puede considerarse demostrado que todo lo perceptible por los sentidos es cognoscible por la razón, o en términos categóricos, que la realidad no es más que involución o evolución de la verdad, basta analizar el movimiento de concentración o de expansión que verifica la realidad hacia su fin, que es la verdad, para establecer la segunda prueba, y la definitiva, de la unidad de la verdad.

Todas las realidades perceptibles y cognoscibles están comprendidas en las seis ciencias puras o especulativas que estudian la extensión y el movimiento; la gravitación, la distancia, el volumen de los cuerpos planetarios; los fenómenos que se derivan de la pesantez, de la electricidad y del calórico; la constitución molecular de las sustancias, las operaciones y transformaciones de la vida orgánica o animal, la evolución de las sociedades y sus fases; porque todo lo que no sea forma geométrica, movimiento mecánico, sistema de los mundos, cualidades y operaciones de la materia, composición y descomposición de los cuerpos,

caracteres y propiedades de la vida vegetal, animal o humana, fenómenos físicos o morales de la vida social, es infinito y absoluto y no puede ser objeto de conocimiento positivo, porque no puede ser realidad perceptible por los sentidos ni demostrada por la razón.¹⁹ Excluyendo, pues, sin negar ni afirmar, lo infinito y lo absoluto, que puede ser una verdad, y hasta el origen de la verdad, pero que no es realidad para los sentidos ni conocimiento positivo para la razón, tenemos un conjunto de fenómenos, determinados, fijos, invariables, que constituyen toda la realidad perceptible y apreciable, y que observados, analizados y comprobados o experimentados, sintetizados y sistematizados por los diversos instrumentos de la razón, se armonizan, se confunden, se envuelven por su movimiento de concentración en la verdad única, o por su movimiento de expansión se polarizan, se difunden y se desenvuelven en la realidad objetiva, que es manifestación y desarrollo de la verdad, de donde parten y a donde afluyen todas las realidades, todas las verdades parciales, todos los fenómenos y todas las relaciones necesarias que constituyen las leyes del universo.

Para esclarecer mi pensamiento, si por acaso es oscuro, voy a razonar por medio de una hipótesis. Supongamos que el hombre disponga de la potencia inicial que engranando verdades parciales, instituye la verdad omnipotente, y se propone constituir el universo. Extensión, movimiento, cantidad, fuerza, éter, luz, calórico, electricidad, magnetismo, materia cósmica, sustancia atómica, vida específica, determinaciones, acción y resultante de la vida, todo será efecto de la verdad inicial que limitando todos los fenómenos en condiciones necesarias, se manifiesta en leyes inalterables. Pues bien: esa verdad única es la que, desenvolviéndose en los fenómenos que constituyen la realidad universal, persevera y prevalece en las leyes generales del cosmos que llamamos universo y en las leyes peculiares del microcosmos que llamamos espíritu del individuo y de las sociedades.

¹⁹ Ésta es la posición del positivismo comtiano. Véase más adelante la propia definición de Hostos del positivismo.

Ya establecida la unidad de la verdad, es necesario demostrar la posibilidad racional de conocer las leyes generales que la patentizan. Cuando digo posibilidad racional, digo posibilidad para todos los seres racionales.

Todos los seres racionales, cualesquiera que sean la extensión y la intensidad de sus medios de conocer, tienen íntegro alguno o algunos de los sentidos, ejercitan con regularidad alguna o algunas de las funciones de su razón, y al no adolecer de una lesión orgánica en el cerebro, que es el laboratorio de nuestras facultades, todos los seres racionales pueden percibir toda la realidad por medio de todos o algunos de sus sentidos; pueden por medio de todas o algunas de las funciones de su razón, observar la verdad y conocerla.

Pero la verdad, una como es, si es cognoscible por intuición en su totalidad, es más fácil de conocer parcialmente, por descomposición, en la realidad en que ella misma se descompone. Esta descomposición de la verdad por la inducción, por la deducción, por la observación, por los métodos y procedimientos de la razón, es lo que forma el conjunto de verdades demostradas y de hipótesis demostrables que llamamos ciencia.

A medida que la razón humana ha ido examinando, observando y analizando los problemas que en forma de fenómenos invariables le ofrecían el universo, el planeta, su propio ser, el conjunto de seres que constituye la sociedad humana, ha ido también afirmando la existencia de verdades parciales que, según el objeto de conocimiento a que se referían, los problemas que resolvían, los enigmas naturales que esclarecían, las leyes que descubrían, basaban los fundamentos de una ciencia. Mas así como de la verdad inicial se deriva en la realidad la infinidad de verdades parciales que la razón descompone y recompone en sus funciones, así también de cada una de las leyes generales a que se presenta sometido el orden del universo, se deriva una serie de leyes secundarias que los varios procedimientos de la razón clasificaban en objetos de conocimiento peculiares.

De aquí la unidad en la variedad de la ciencia: la unidad, porque en la realidad todas las leyes generales del universo se rigen por la verdad inicial que las ha estatuido; la variedad, porque al estudiar esas leyes generales, la razón humana las hallaba

dispersas en la serie de leyes secundarias y de verdades parciales que ella clasificaba y sistematizaba.

Examinando el universo, se nota invariablemente el mismo conjunto de fenómenos que se refieren necesariamente a alguna de estas leyes generales: extensión y movimiento; atracción y gravitación de los mundos; pesantez, electricidad, magnetismo, calórico, etc.; constitución molecular de los cuerpos; formas y transformaciones de la vida; acciones y reacciones de la sociedad.

Observando, experimentando, induciendo, deduciendo, metodizando y sistematizando, la razón ha agrupado esas leyes generales en seis grupos de ciencias, llamadas matemáticas, cuando estudia la extensión y el movimiento; astronomía, cuando indaga las leyes de la gravitación universal y observa el equilibrio, la distancia y el volumen de los cuerpos celestes; física, cuando estudia la pesantez, la electricidad, el magnetismo, el calórico, la luz, las vibraciones sonoras; química, cuando estudiando la constitución molecular de las sustancias, descompone sus elementos, y averiguando las condiciones que acompañan a las combinaciones definidas, clasifica los resultados obtenidos.

Cuando analiza las formas de la vida en cada ser y las transformaciones por que pasa en el vegetal, en el animal y en el hombre; la jerarquía de esas vidas y de los seres que en sus evoluciones determinan, los modos que regulan la manifestación de los fenómenos vitales; la relación constante entre la estructura anatómica y la función vital que por medio de ella se realiza; la demostración de órganos cada vez más perfectos en los animales superiores y de facultades más complejas correspondiendo a mayor elevación en la escala animal; la tentativa de ecuación entre órganos y facultades; el estudio, en fin, del hombre moral e intelectual por el orgánico, entonces la ciencia se llama biología.

Cuando observa la evolución de las sociedades, sus fases necesarias, la ley de sus acciones, la encadenación lógica de las ideas de la humanidad, por medio de la cual las liga y subordina a la finalidad del ser humano en el tiempo y el espacio, la ciencia se llama sociología.

Mas como las leyes geométricas y mecánicas del cosmos; las que determinan la órbita regular de los cuerpos celestes; las que producen la acción continua de los agentes físicos; las que ordenan la acción molecular de las sustancias; las que generan los fenómenos de la vida; las que se manifiestan en el movimiento sociológico o histórico, no son las únicas leyes observables, porque subordinadas a ellas rigen perpetuamente las leyes secundarias que envuelven los problemas de la cantidad, de la fuerza y de la forma; los fenómenos celestes que determinan la forma, el número, la composición, el orden y la influencia recíproca de los sistemas planetarios; los hechos a que en nuestro planeta da origen la acción de los agentes físicos; el portentoso concierto de moléculas que patentiza la acción química en los fenómenos geológicos y meteorológicos; la sorprendente gradación de vidas; las estupendas analogías de la vida colectiva con la individual; mas como, vuelvo a decir, las leyes generales del universo no son las únicas, y dependientes de ellas, hay otras leyes que la razón observa; de cada una de esas ciencias que estudian las leyes generales, se derivan lógicamente las ciencias que estudian las leyes secundarias.

Todas las ciencias exactas, desde la aritmética hasta el cálculo infinitesimal, desde la mecánica aplicada hasta la arquitectura, no son sino aplicaciones de las matemáticas puras y de la mecánica racional, que estudian las leyes de la extensión y el movimiento. Todas las hipótesis sobre el sistema de los mundos, desde la cosmografía hasta la mecánica celeste, no son sino aplicaciones de la astronomía sideral, que estudia la ley en cuya virtud los astros evolucionan sin cesar. Todas las ciencias que estudian parcialmente la naturaleza, la extensión, la actividad de los agentes físicos; las propiedades de los cuerpos; la forma, extensión, contenido y revoluciones de la Tierra, son ramas de la física, que estudia la ley a que todos esos fenómenos obedecen. Desde la composición del aerolito hasta la descomposición de la materia orgánica, toda combinación molecular y toda ciencia especial consagrada al estudio de esa acción, se deriva de la química, que estudia la ley general de la composición y descomposición de las sustancias. Filosofía, patología, embriología, botánica, zoología,

antropología, son meras aplicaciones sistematizadas de la ley general de la vida, estudiadas por la biología.

¿Qué son la etnología, la etnografía, la ciencia de las religiones, la política, la ética, la estética, toda la historia, todas las artes, todo el derecho, todas las legislaciones, sino ramas de la ciencia que, por estudiar el proceso de la vida en las sociedades, se llama sociología?

Aquí, con una nueva prueba de la unidad de la verdad, demostrada por la intrínseca correlación de todas las ciencias concretas o aplicadas con respecto a las ciencias especulativas, se presenta patentemente la posibilidad para todos los seres racionales, por el mero hecho de ser racionales, de conocer las leyes generales del universo.

¿Qué son en definitiva esas leyes generales sino manifestación de la verdad que las ordena? y ¿qué es esa verdad, si no es la razón de cuanto existe?

Comte,²⁰ el creador del sistema positivista, ha podido por una luminosísima inducción establecer la correlación de todas las ciencias, y no ha de poder la razón humana, guiada por el método comtista, establecer la solidaridad evidente que hay entre las leyes del universo y la verdad una que las manifiesta.²¹

Así como las leyes secundarias no son sino aplicaciones de las leyes generales del universo, y así como las ciencias aplicadas no son sino aplicaciones de las puras, ¿no será el conjunto de ver-

²⁰ Augusto Comte (1798-1857), filósofo francés, fundador del positivismo. Discípulo de Saint-Simon, como éste fue un reformador social. En su *Curso de filosofía positiva* sostiene que el mundo moderno se puede explicar por medio de la observación, la experimentación y la hipótesis. Clasifica las ciencias de acuerdo con la creciente complejidad y decreciente aplicabilidad práctica. Coloca a la sociología, la que funda como ciencia, en el lugar máximo, pues contribuiría a la perfección del individuo y del mundo. En su religión de la humanidad, ve a la mujer y al proletariado como fuerzas morales de la sociedad, pero no les otorga ningún poder político.

²¹ En la primera edición (*Revista Sud-América*, 25 de junio, 1873, p. 332) aparece un signo de exclamación después de la palabra «manifiesta». De este modo se da coherencia a la frase que, como sucede en «Forjando» (Obras..., XI, I, p. 27), se pierde sin tener signos de exclamación o de interrogación.

dades parciales que las ciencias indagan y que las leyes cósmicas patentizan, aplicaciones de la verdad única?

Y si lo es, y para la norma de la vida individual y social basta percibir con claridad esa verdad esplendente o inmanente en cuanto existe, y para percibirla es necesario estudiarla en su manifestación universal, y para estudiar esa manifestación universal de la verdad es necesario conocer las leyes generales del universo, y para conocer esas leyes generales basta el ejercicio de la razón humana, ¿no está ya demostrada la posibilidad racional de conocerlas? La razón no tiene sexo, y es la misma facultad con sus mismas operaciones y funciones en el hombre y la mujer. Por tanto, si el hombre puede llegar por el ejercicio de la razón al conocimiento de la verdad, la mujer puede también. Por tanto, si el hombre es capaz de educación científica, lo es también la mujer. Por tanto, si importa para el hombre, importa para la mujer.

Pero los prácticos, discretísimos señores que siempre tendrían razón si nunca fuera la pereza el consejero insidioso a quien más oyen, dicen: ¿y cómo educamos a la mujer para la ciencia?

A esta pregunta contesta teóricamente este discurso, y contestan las deducciones prácticas de él que hay en el siguiente:

Programa de conferencias públicas para la educación científica de la mujer

Primera serie

- 1^a Conferencia. Descripción del universo físico. Presencia e inmanencia de la ley de extensión y movimiento en todo él.
- 2^a Conferencia. Descripción de nuestro sistema planetario. Presencia e inmanencia de la ley de atracción y de gravitación en todo él.
- 3^a Conferencia. Descripción del globo terrestre. Presencia e inmanencia de los agentes físicos en él.

- 4^a Conferencia. Descripción gráfica de un volcán para patentizar la acción química. Presencia e inmanencia de la ley de composición y descomposición molecular.
- 5^a Conferencia. Descripción de la vida en los vegetales, en los animales y en el hombre. Presencia e inmanencia de la ley biológica en todos los seres.
- 6^a Conferencia. Descripción de la sociedad. Presencia e inmanencia de la ley de evolución social.
- 7^a Conferencia. Resumen de las conferencias anteriores para deducir de ellas la definición científica de leyes generales del universo.

Segunda serie

- 1^a Conferencia. Lo que es extensión y movimiento. Generalidad de esa ley, y por qué es una ley general del universo. ¿Qué ciencia especulativa se deriva de su estudio? Lo que estudian las Matemáticas puras y la Mecánica racional.
- 2^a Conferencia. Lo que es atracción y gravitación. Generalidad de esa ley y por qué es una ley general del universo. ¿Qué ciencia pura o especulativa se deriva de su estudio? Lo que estudia la Astronomía sideral.
- 3^a Conferencia. Lo que son agentes físicos. Su generalidad, y por qué constituyen una ley general del universo. ¿Qué ciencia pura se deriva del estudio de esa ley? Lo que estudia la Física.
- 4^a Conferencia. Lo que es acción molecular de las sustancias. Generalidad de esa acción y por qué constituye una ley general del universo. ¿Qué ciencia especulativa indaga esa ley? Lo que estudia la Química.
- 5^a Conferencia. Fenómenos de la vida; lo que es vida. Su generalidad, y por qué constituyen sus fenómenos una ley general del universo. ¿Qué ciencia pura determina la observación de esa ley? Lo que observa la Biología.
- 6^a Conferencia. Lo que son evoluciones de las sociedades. Su necesidad y por qué constituyen una ley general del universo.

¿Qué ciencia especulativa sistematiza la ley de las evoluciones sociales? Lo que indaga la Sociología.

- 7^a Conferencia. Definición general de las ciencias puras o especulativas. ¿Cuántas son? Definición de cada una de ellas. Relación de dependencia de las últimas a las primeras. Relación de unidad entre todas.

Tercera serie

- 1^a Conferencia. ¿Qué son leyes secundarias? y ¿cuáles son las que dependen de la ley de extensión y movimiento? ¿Qué es cantidad? ¿Qué es forma? ¿Qué es fuerza?
- 2^a Conferencia. ¿Por qué toda ley general se nos presenta, en la realidad del universo, con apariencias de leyes secundarias? y ¿cuáles son las que se derivan de la ley de atracción y gravitación? ¿Qué es distancia, volumen, forma y orden en los cuerpos celestes? ¿Qué es órbita? ¿Qué influencia recíproca ejercen los cuerpos celestes entre sí?
- 3^a Conferencia. ¿Qué son fenómenos? y ¿cómo la repetición de ellos constituye una ley secundaria del universo? ¿Qué leyes se deducen o qué conjunto de fenómenos se derivan de la acción continua de los agentes físicos? Lo que es pesantez, electricidad, magnetismo, calórico, luz, vibración sonora.
- 4^a Conferencia. ¿Qué conjunto de hechos constituyen la realidad del universo?; ¿qué es esa realidad? ¿Qué leyes secundarias o qué realidad manifiesta la ley general de la vida? ¿Qué formas toma la vida en el vegetal, en el animal y en el hombre? Si hay una gradación o una jerarquía en esos diversos fenómenos de la vida. Si hay una relación constante entre la estructura anatómica y la función vital que por su medio se realiza. Si se puede demostrar que los órganos son más perfectos a medida que el ser viviente corresponde a una escala superior.
- 5^a Conferencia. ¿Qué son verdades parciales? ¿Qué leyes secundarias se deducen de la ley de evolución social? ¿Qué es evolución? Si tiene fases necesarias. Si obedece en sus cambios a una ley. ¿Qué es historia?

- 6^a Conferencia. Resumen de las conferencias precedentes para deducir de él la definición científica de estos conceptos: Leyes secundarias del universo, fenómenos, realidad, verdades parciales, y para demostrar la unidad de la ciencia como expresión necesaria de la unidad de la verdad.

Cuarta serie

- 1^a Conferencia. Que a las leyes secundarias corresponden ciencias concretas, como a las generales corresponden ciencias especulativas. Que así como las leyes secundarias no son sino manifestaciones parciales de las leyes cósmicas, así las ciencias aplicadas o concretas no son sino aplicaciones o ampliaciones de las ciencias puras o especulativas. Unidad de la ciencia demostrada por la correlación de las leyes que estudia.
- 2^a Conferencia. ¿Qué ciencias corresponden a las leyes de la cantidad, de la forma y de la fuerza? Matemáticas mixtas. Mecánica aplicada. Clasificación de las ramas de conocimiento que comprenden.
- 3^a Conferencia. ¿Qué ciencias corresponden a las leyes que obedecen los cuerpos celestes en su volumen, forma, orden, órbita e influencias? Cosmografía, Cosmogonía, Meteorología. Clasificación de las ramas de conocimiento que dependen del estudio del cosmos.
- 4^a Conferencia. ¿Qué ciencias corresponden a las leyes que dirigen la acción de los agentes físicos? La Geología, Paleontología, Geogenia, Geografía física, etc., Clasificación de las ramas de conocimiento que dependen del estudio de la tierra.
- 5^a Conferencia. ¿Qué ciencias corresponden a las leyes que presiden a los fenómenos de la composición y descomposición de las sustancias? Aplicaciones de la Química. Mineralogía, Química orgánica.
- 6^a Conferencia. ¿Qué ciencias corresponden a las leyes que determinan los fenómenos de la vida? Botánica, Zoología, Antropología, Fisiología, Patología. Clasificación de las ramas de conocimiento que dependen del estudio de la vida.

- 7^a Conferencia. ¿Qué ciencias corresponden a las leyes que presiden a la evolución de las sociedades? Etnología, Historia, Política, Ética. Clasificación de los ramos de conocimiento que dependen del estudio de las sociedades.

Los que hayan fijado su atención en las bases de este programa y en el orden en que está desarrollado, conocerán sin esfuerzo la posibilidad de aplicarlo y la necesidad de anteponer las nociones que abarca al estudio concreto de la naturaleza.

La enseñanza pintoresca o descriptiva de las ciencias es, a mi juicio y experiencia, tan necesaria como urgente; pero en tanto que prácticamente no se me haya demostrado la incapacidad de la mujer para abarcar en una sola mirada intelectual el orden del universo, el conjunto de leyes que lo armonizan, el conjunto de conocimientos que contiene, la unidad de la ciencia por la unidad de la verdad que indaga, creeré que al estudio especial de los fenómenos debe preceder el de las leyes que los determinan, y que antes de conocer las leyes secundarias que estudian las ciencias aplicadas o concretas, es necesario conocer sus nociones fundamentales, las ciencias puras que investigan las leyes generales del universo, de las cuales son aplicaciones los fenómenos que se manifiestan en las que he llamado leyes secundarias.

Harto sé que la clasificación científica que he seguido ofrece obstáculos, en estos mismos días presentados de relieve ante mi vista por el filósofo inglés Herbert Spencer,²² cuya reciente clasificación de las ciencias demuestra, como la anónima Exposición de los conocimientos humanos, y como la tentativa de los enciclopedistas, hasta qué punto es activo el esfuerzo de la razón contemporánea para presentarse en una sola percepción, y en una serie el conjunto de conocimientos que ha abarcado. Pero los obstáculos que ofrece la clasificación comtista no son tan insuperables como los del pensador inglés, que si es más radical en

²² Herbert Spencer (1820-1903), filósofo y científico inglés. Principal divulgador de las teorías de la evolución de Darwin, intentó aplicar el evolucionismo a todas las ramas del conocimiento. Para las fechas en que escribe Hostos, Spencer había publicado *Ensayos sobre educación* (1861), *Principios de psicología* (1855), *Primeros principios* (1862) y *Principios de biología* (1864-67).

la concepción de la ciencia, considerándola abstracta, abstracto-concreta y concreta, es menos sencillo para los no habituados al ejercicio riguroso de la razón, cuando impone al entendimiento dos movimientos para llegar a la clasificación, y es más largo y acaso más difuso cuando distribuye los ramos de conocimiento que corresponden a la ciencia abstracta, a la abstracto-concreta y a la concreta.

Además, y este es el motivo racional en que fundo mi predilección por el método comtista o positivista, la razón menos activa percibe inmediatamente en él la ley de unidad a que obedece, y así como de la contemplación del orden económico y de las leyes geométricas se descende en serie inalterable a la contemplación de todos los fenómenos que de ellas se derivan, abarcando en un solo movimiento intelectual el mundo inorgánico y el orgánico, la vida en la materia y en el espíritu, la ley geométrica y mecánica en el hombre y en la sociedad, así del examen de la clasificación comtista se descende en no interrumpida serie desde las leyes primeras a las últimas aplicaciones, contemplando a la par el universo físico y el moral, el movimiento de los mundos y de las sociedades, el orden uno, invariable, estable, que relaciona las leyes más abstractas a los hechos más concretos, los fenómenos que parecen más lejanos a los que parecen más cercanos de las leyes generales del universo.

He dicho.

Sartre, el filósofo de la libertad¹

Lusitania F. Martínez Jiménez

Sartre, el ser humano, el político

Sartre fue el filósofo de la igualdad y de la libertad. Anarquista ágil y novedoso, rechazaba las elecciones, las jerarquías, la legalidad y cualquier relación de poder o dominación, incluyendo la más «naturalmente» aceptada, como es, entre otras, la que se establece subrepticamente entre profesor y alumno, relación arriba-abajo del que sabe y el que no sabe.

En *La ceremonia del adiós*,² se lee con eufórica alegría interior –al menos yo– que este filósofo confiesa a su compañera irremplazable, Simone, que no sentía admiración por nadie puesto que todos los seres humanos son iguales, siendo la vanidad, los roles sociales que se alcanzan, la presión y la ignorancia que de ellos se desprenden, las causas que explican la desigualdad en el mundo. En este sentido se oponía, frente a sí mismo, a dejarse aupar por encima de nadie, lo que demostró radicalmente cuando rechazó el premio Nobel concedido en 1964 por *Las palabras* (1963). Corrieron entonces muchas habladurías en su contra. Sartre declaró que no aceptó el Nobel para no dejarse atrapar por el sistema. Así que rechazó veintiséis millones, por razones ideológicas y no personales, tales como, por ejemplo –según decían soterradamente–, por temor a herir a Simone o porque ya Camus lo había alcanzado.

¹ *Coloquios 2000*, Santo Domingo, Ediciones Feri-libro, pp. 185-204.

² Simone de Beauvoir, *La ceremonia del adiós*.

La interioridad profunda que somos cada uno es definitivamente inclasificable, y aun la más humilde de las personas, en la perspectiva arriba descrita, no es –según el filósofo francés– ni inferior ni superior a la otra.

Sartre trabajó más de dos décadas –mucho más– en la definición de lo que es la libertad y sus condiciones de posibilidades. No solamente *La crítica de la razón dialéctica* (1960) indica fidedignamente este esfuerzo, también en sus obras *El ser y la nada* (1943), *El existencialismo es un humanismo* (1946) y *San Genet* (1953) está visible la misma preocupación, con un nuevo giro en la última (*San Genet*) puesto que en ella analiza la personalidad de ese gran amigo que conoció en 1944, Jean Genet, ejemplo de un niño empujado socialmente a ser ladrón y que –en un movimiento íntimo e imperceptible de la libertad personal– se convierte en uno de los escritores más brillantes de Francia.

Veamos las causas de esta forma diferente de interpretar la libertad. Es sabido que desde 1939, con la guerra y antes de su cautiverio, Sartre va entreviendo una forma distinta de la relación entre moral, historicidad y autenticidad, que a su vez guardan relación íntima con la condición de ser libre. En la comprensión de estos conceptos, trabajó Sartre junto a Simone de Beauvoir, a quien le debe mucho teóricamente, respecto a la idea de «jerarquía entre situaciones» y su relación con la libertad. Sartre introdujo antes de esta última nueva noción, la idea de «situación» en *El ser y la nada*. La situación es, como se sabe, el conjunto de todas las relaciones de un ser humano con su época, medio, grupo. Según su primera concepción, desarrollada en la época de *La náusea*, en cualquier situación se es libre, puesto que se ejercía la libertad en todo acto gratuito o no de la conciencia. Da igual dirigir un pueblo, que ser bebedor. Después avanzará como dijimos.

En *La ceremonia del adiós* (1980) encontramos que Sartre esclarece el sentido de su viejo planteamiento «estamos condenados a ser libres». Nos hacemos en cada elección, siempre somos responsables de nuestras acciones en la medida en que estamos involucrados en ella aun cuando recibamos presiones, determinaciones, etc. En toda acción, por más subterráneo su abandono

en la psique, siempre tenemos conciencia de ser. Pero Sartre, como dijimos ya, también entenderá después, ciertamente tal y como decía Simone, que hay situaciones diferentes y que la expresión máxima de la libertad en el ser humano es la capacidad de hacernos diferentes a lo que la sociedad nos ha condicionado. Ésta es la vinculación de la responsabilidad y libertad que aparece en el *San Genet*, antes mencionado.

Captar la historicidad es ser auténtico y es asumir la situación con responsabilidad y no sumisamente. Así se es libre. Lo que Simone le ayudó a comprender es que hay situaciones en las cuales estábamos condenados: en nuestras acciones de la infancia, en la opresión, en la ignorancia, y en esos casos había que ayudar a «liberar la libertad» (como, por ejemplo, en el caso de las mujeres).

Tras la discusión de la concepción de la libertad social, distinta a la que derivaba de la teoría del hombre solo, tanto Sartre como Simone defendieron la idea de la literatura comprometida y el rol de transformación central que el escritor debía asumir como una manera incluso de realizar su libertad.

Esta nueva adhesión es el resultado del cambio mencionado, que empezó a generarse en Sartre con la guerra (1939), con su cautiverio en Lorena y posteriormente en Alemania (21 de junio de 1940 –la liberación acaece en marzo 1941–, tras hacerse pasar por civil), y con la participación en la resistencia (período cuando estuvo muy activo en el desarrollo de un teatro de situación, que recibe la crítica de los comunistas, aunque después éstos lo llaman en 1943, y de los de derecha) a través del grupo Socialismo y Libertad. El cambio se visualizaría espontáneo, apartidario, auténtico y profundamente revolucionario en la revista *Los Tiempos Modernos*, ideada por él junto a, entre otros, Bost, Beauvoir y Merlau Ponty, a finales de 1944, y cuyo primer número saldría en octubre de 1945, año en que viaja a USA, enviado por el periódico *El Combat*, dirigido por Albert Camus, con quien tuvo su primera fuerte discusión en 1946.

Antes de la guerra, en 1935, se inicia su profunda evolución. Sartre se interesa en el marxismo y lo lee sin comprenderlo –él mismo repetía– en el sentido de que su lectura no lo transformó.

A pesar de que de 1947 a 1952 se la pasa discutiendo el marxismo y con los marxistas, en 1952 retornará al pensamiento de Marx, profundizándolo y recibiendo sus relámpagos de lucidez en la línea de que se está, hasta el cuello, sumergido en la historia y hay que elegir, ahora pensando no en la gratuidad sino en la libertad social. No se puede ser libre solo, sino con los otros. El proyecto humano debe vincularse a un compromiso para salvar a la humanidad de la esclavitud material y espiritual. En 1952, conoce personalmente a Heidegger y discute fuertemente con Camus. Es la época de la Guerra Fría; Sartre piensa que no se puede permanecer neutral, aunque paradójicamente se sabe que USA y URSS igualmente no apuestan entonces por la libertad humana. Camus discute con Jeanson, un amigo y el mejor biógrafo de Sartre, quien le critica las tesis antihistoricistas de *El hombre rebelde* (1952). Camus, a seguidas de la crítica escrita de Jeanson, le responde acusando indirectamente a Sartre, entonces director de *Los Tiempos Modernos*, de asumir una posición puramente historicista y con ello enmascarar la injusticia del socialismo. Sartre se ve obligado a responder dura pero honestamente. Crítico acérrimo de los campos de concentración rusos no puede, sin embargo, en un período de la humanidad tan decisivo y con el rumor a la puerta de una tercera guerra mundial, dejar de elegir y permanecer inocente ante la perversidad de las acciones humanas. Sartre considera que está atrapado en la historia y que debe elegir: no está conforme con la acción de los marxistas y Rusia, pero los elige, como la posibilidad de la realización del socialismo libertario. Esta lamentable discusión entre dos amigos es descrita por Simone como la discusión llevada a cabo con un hombre amigo, Camus, moralista, anticomunista e idealista, adherido a los grandes principios, que no quiere entrar en la historia a través de la acción y quien, con su neutralidad, a pesar de que reprobaba los campos de concentración rusos, se coloca al lado del bloque anglosajón.

La historia dejó claro que el autoritarismo de los socialismos, denunciado también por Sartre, impediría la idea y práctica de una sociedad nueva.

Camus y Sartre tuvieron razón, pero, mientras el primero adoptó la evasión frente a la acción, como postura de mala fe, el

segundo actuó acorde con su filosofía, de que siempre elegimos y que hay que elegir conscientes de lo que consideramos superior en un determinado momento, antes de que factores y voluntades externos lo hagan por nosotros.

Sartre desarrolló una filosofía de la acción que lo empujó siempre a realizar lo que pensaba. Quizás por ello se equivocó tantas veces, como otras tantas acertó, lo que evidencia que prefería el compromiso a la resignación.

Su compromiso, empero, no le restó autonomía de pensamiento.

En 1952, decíamos, se acerca por primera vez a los comunistas franceses, con los que romperá en 1956, a dos años de ir a Rusia, debido a la invasión de este país a Hungría y a la guerra de Argelia (1958). Nunca se esclavizó a ninguna idea (se alineó, en 1947, por poco tiempo, con la ADR, que al final apoyó a USA, a pesar de su inicial apariencia de neutralidad); se alineaba circunstancialmente de forma libre, y expresión de ello fue su rechazo a la guerra de Argelia (a la que deseó independiente de Francia, a diferencia de los comunistas franceses) y su firma del Manifiesto de los 121 en contra de ese conflicto y a favor de la amnistía de los soldados que desertaban. En 1962 vuelve a Rusia, pero condena la invasión de Checoslovaquia, perpetrada por aquel país en 1968, por aquello de que es lo mismo, en cuanto a subordinar a los seres humanos a las ideas, tanto la existencia de los campos de concentración rusos o alemanes como la intervención de cualquier nación en los asuntos políticos de otros países.

Desde 1968 se relaciona con los maoístas, y el Mayo francés lo impulsa a vincular al nuevo intelectual con aquel que se confunde con las masas «para que triunfe la verdadera universidad». Dirige en 1970 *La Causa del Pueblo*, periódico de izquierda proletaria, de los maoístas, y sigue con éstos, aunque el Ministerio del Interior suprime el partido; escribe con dos de ellos (Víctor y Gavi) *La razón de revelarse*, en 1972. Fue el año de su ruptura definitiva con la URSS.

El Sartre político participó intelectual y físicamente en varias protestas revolucionarias, vendía los periódicos maoístas junto

a Simone de Beauvoir, y ya anciano, pese a sus dolencias, se aprestaba a ir a los lugares rodeados por policías, a ocupar una basílica, a interrogar directamente a los obreros.

La posición de Sartre, objetiva y humana, se extendía hasta los casos complejos, como el de la cuestión israelí-palestina (1967), con la cual encontró enemigos de ambos lados, pues creía firmemente que la solución del problema estribaba en que Israel aceptara la creación de un Estado palestino y Palestina aceptara la presencia de Israel.

Defensor de todo lo humanamente defendible, Sartre estuvo al lado de las minorías nacionales que eran oprimidas, participó a favor de los acusados en los procesos de Burgos y Leningrado, conocidos internacionalmente por su repercusión en 1971 (año en que escribe *El idiota de la familia*, tomos I y II) y también envía en ese mismo año una comunicación con otras firmas a Fidel Castro, para apoyar a Padilla, escritor cubano acusado de homosexual.

Ningún acontecimiento injusto para él puso límite a su generosa y revolucionaria adhesión al lado de los que no eran afortunados, debido a la ausencia de riqueza material o por sus ideas políticas, sexuales, religiosas, etcétera.

Se movilizó con Genet y Foucault para protestar por acciones aparentemente sencillas, como la muerte injusta de un argelino de quince años «confundido» con un ladrón por el portero de su edificio. Igualmente, no tuvo reparos en movilizarse cuando hirieron a un emigrante algo retardado que robó un yogurt. En 1972, nos cuenta Simone Beauvoir, conversando con Sartre en *La ceremonia del adiós*, que en un conflicto dentro de la Renault, su compañero de siempre, ya anciano, encuestó personalmente y apoyó a los obreros. Los guardianes habían asesinado a un empleado, y los maoístas, a diferencia del partido comunista francés, que se mantuvo distante, reunieron, en una manifestación de duelo, 2 000 000 de personas.

Ninguna área del mundo quedó fuera de la óptica de denuncia de Sartre. Estuvo a favor del Congo, de los desertores americanos de Vietnam, contra la represión de Chile, en el Tribunal

Russell (1967) contra los campos de concentración rusos y salió en apoyo de Karen Kosick, filósofo checo que le había escrito que en su país se reprimía a los intelectuales.

Siempre en actividad política, en sus últimos años proyectaba una obra (*Poder y libertad*) con sus amigos maoístas, que retomaba su teoría de la libertad y analizaba la forma de orientar la lucha política de una manera libre.

En defensa de los maoístas dijo uno de ellos, Víctor, que él tenía «la libertad de poner su postura en peligro» y que una de las razones que lo unían a ese grupo político, era lo que lo hacían más joven con sus exigencias.

Las acciones de ellos le atraían por «morales», espontáneas, realistas, antiautoritarias y violentas. «Una fuerza –dijo refiriéndose al grupo– capaz de adaptarse a las nuevas formas de la lucha de clases en el período del capitalismo organizado».

Sartre, el filósofo y escritor

En general, sin hacer diferencias ahora ni profundizar en la dirección inicial y posterior de su pensamiento, Sartre es un deudor teórico de Husserl, Heidegger, Freud, Descartes, Hegel y Marx.

Desde muy joven quería una filosofía diferente, alejada de las provocaciones metafísicas del idealismo y del materialismo. Más tarde, este interés por dar cuenta de la realidad humana como un todo (mundo más ser humano) le estimularía enriquecedoras críticas al marxismo post-estalinista, especialmente en sus planteamientos acerca de la existencia de aspectos contradictorios en los fenómenos naturales (Sartre rechazaba la dialéctica de la naturaleza) y acerca de la teoría gnoseológica del reflejo (para Sartre, conocer es, mediante la intuición, la presencia de la conciencia frente a las cosas).

Aron le dijo que, en Alemania, Husserl planteaba que los objetos exteriores son como la conciencia los ve, sin la distinción de apariencia y realidad, y esto interesó al joven Sartre, quien viajó a

aquel país para estudiar a ese teórico durante un año (1933-1934). Antes leyó directamente en alemán a Hegel.

Sartre estuvo tan profundamente impresionado por Husserl que al leer una obra de Levinas que comentaba al fenomenólogo alemán, dedujo que Husserl había descubierto todas sus ideas, incluyendo la de la contingencia, lo cual no era cierto como constató después.

Sus escritos *Trascendencia del ego* (1965), *La psiché y Teoría de las emociones* (1938) acogen la idea de la «intencionalidad husserliana» que se refiere a que la conciencia es siempre «conciencia de» (algo) y que las emociones como datos de la conciencia apuntan también al mundo.

La originalidad de Sartre estribó en aplicar la intencionalidad a las emociones, puesto que en Husserl, y así lo habla con Simone de Beauvoir en *La ceremonia del adiós*, las emociones son anteriores a la intencionalidad.

Planteamientos como los siguientes, referidos a la emoción y contenidos en su libro *Teoría de las emociones* (1938), nos revelan su procedimiento de aplicar el método fenomenológico inclusive a todo lo que siente y demostrar que somos una conciencia trascendida hacia fuera en el mundo: «[...]una brusca caída de la conciencia en lo mágico[...] un modo de existencia de la conciencia, una de las formas en que se comprende su ser-en-el-mundo [...] una degradación espontánea y vivida de la conciencia frente al mundo».

El filósofo Heidegger, discípulo de Husserl, también se incorporará de manera fundamental en la joven filosofía que Sartre va entretejiendo. Heidegger parte del método fenomenológico de Husserl pero modificándolo. Lo que su maestro pone entre paréntesis, es decir, el mundo, lo contingente, la existencia, es precisamente a lo que Heidegger le concede relevancia. A Heidegger le interesa el ser de los entes, el sentido del ser, y en este aspecto aprovecha de la fenomenología, al igual que Sartre, el dejarse guiar por las cosas mismas, tal y como se presentan, sin prejuicios o juicios superficiales.

Sartre y Heidegger interpretan de forma diferente la fenomenología husserliana: lo que quiere decir que, pese a la influencia

del segundo, el primero toma sólo el camino de la fenomenología. Aprovechemos esta relación Husserl-Heidegger en el pensamiento de Sartre y veamos lo que él dice a propósito de esto a Simone de Beauvoir en *Las cartas al castor* –importante material publicado tras la muerte del filósofo francés–, que a propósito citamos extensamente, ya que es esencial para la comprensión de la gestación y evolución de su pensamiento:

[...] intenté una conciliación de Heidegger con Husserl. No funcionó, me obstiné y tras seis horas de esfuerzos me siento lo más nauseoso [...]³

[...] Estoy arrinconado entre una teoría husserliana y una teoría existencial de la libertad, mis ideas son poco firmes.⁴

Sartre en una carta anterior a éstas,⁵ en la que responde a una pregunta de Simone de Beauvoir, habla ya de su entusiasmo por la intencionalidad, y conoce –¿su virtud y su defecto?– la característica fundamental de la conciencia:

La conciencia no puede existir a cada instante sino en cuanto se remite a sí misma (intencionalidad, etc.) al infinito, y en la medida en que se remite a sí misma se trasciende ella misma. Así, cada conciencia envuelve en sí misma lo infinito en la medida que se trasciende. No puede existir sino trascendiéndose, y no puede trascenderse sino por lo infinito [...] Como tal, ella está a la vez desamparada en el mundo infinito y es creadora de su propia trascendencia que sostiene al mundo infinito.

Pero Sartre se define diferente a Husserl y a otros filósofos, y al respecto le dice a Simone de Beauvoir, el 16 de enero de 1940, que él estaba

³ *Cartas al castor*, tomo I, 31 de octubre de 1939, p. 415.

⁴ *Ibidem*, tomo I, 13 de noviembre de 1939, p. 435.

⁵ *Ibidem*, 11 de octubre de 1939, p. 368.

[...]1ro. edificando esta pequeña teoría de la Nada que seguramente ha de despertar su admiración porque lo suprime el recurso de Husserl a la ulé; 2do., explica la unicidad del mundo para la pluralidad de las conciencias; 3ro., permite trascender de veras el realismo y el idealismo.⁶

Y en otra carta:

Ahora ponemos las manos en la masa, ya no consideramos las esencias (lo que engendra una eidética-ciencia de los posibles o una ontología), sino directamente las existencias concretas y dadas y nos preguntamos por qué son así las cosas.⁷

Al día siguiente le concluye a Simone de Beauvoir:

Creo que es realmente interesante y novedoso lo que estoy haciendo, ya no tiene nada de filosofía husserliana ni de Heidegger ni de nada. Se parecería más bien a todas mis viejas ideas sobre la percepción y la existencia, ideas muertas antes de nacer, por falta de técnica, pero que actualmente puedo tratar con toda la técnica fenomenológica y existencialista.⁸

Pero retomemos la relación Husserl-Heidegger y su vinculación con Sartre e introduzcamos el par Descartes-Sartre para pensar brevemente este último junto a Freud. Si es verdad que Husserl rechazaba el *cogito* cartesiano a favor de la intencionalidad, Heidegger invierte el *cogito, ergo sum*, y el resultado es el *sum, ergo cogito* que expresa un «yo estoy en el mundo», puesto que el *cogito* no está aislado de la existencia, como en Descartes, sino que por el contrario el hombre es un *ser-en-el-mundo*.

Sartre arranca de Descartes, es cierto, y de alguna manera algunos aspectos de su filosofía podrían considerarse todavía amarrados al filósofo del «yo pienso»; pero aquél se inició desde

⁶ *Cartas al castor*, tomo II, p. 32.

⁷ *Ibidem*. 20 de enero de 1940, p. 53.

⁸ *Ibidem*, 21 de enero de 1940, p. 54.

Descartes negando que pudiera conseguirse un «Yo Absoluto» desde el cual pudiéramos deducir la existencia. La conciencia no está compuesta por lo psíquico, es diferente al yo y –es más– el yo no existe más que como obstáculo a la espontaneidad de la conciencia, concedida por la propiedad de la libertad. La conciencia ha expulsado todas las cosas del yo, que no son ella, para establecer una relación efectiva con el mundo según Sartre, a partir de lo cual el mundo y la conciencia corren paralela o simultáneamente.

La conciencia es claramente para ella misma, conciencia de sí misma, pero a la vez de otra cosa que sí misma. «Es lo que es, no es lo que es». Es, entonces, la nada, no lo perdamos de vista. A causa de la intencionalidad la conciencia echa todo lo que no es ella fuera de sí para volcarse, no importa si es para conocer, como para amar, en el mundo. En el conocimiento, y cuando experimentamos emociones, lo que hacemos es deslizarnos, huir fuera de nosotros para estallar en el mundo. Después de todo, amamos lo amable y esa emoción, como las demás, nos permite describir el mundo en el que caminamos, ser-en-el-mundo, cosa entre las cosas, gente entre las gentes.

Todo lo que hacemos, pensamos y sentimos es producto de intencionalidad de la conciencia. Y es la intencionalidad de la conciencia lo que nos permite comprender qué son el conocimiento, las acciones humanas, las emociones, como lo hemos estado recalcando.

En la *Trascendencia del ego* se evidencia la influencia, aunque transformada, de Husserl en Sartre. El yo o lo psíquico existe como conciencia reflexiva que se piensa a sí misma de forma no muy frecuente. Por el contrario, según Sartre casi todo el tiempo somos conciencia trascendental, no refleja, que se vuelca a las cosas mismas sin los prejuicios del yo.

Con la fenomenología ponemos entre paréntesis la existencia y no la conciencia como en Husserl, obsesionado por encontrar, sin presupuestos, los contenidos ideales o esenciales de las cosas. Tanto Heidegger como Sartre, que parten de la fenomenología, operan este cambio. A ninguno de estos dos filósofos les interesaba, como a Husserl y a Descartes, poner en evidencia la

existencia de un yo puro como el del *cogito* cartesiano, sino más bien poner en evidencia la existencia para encontrar la relación auténtica mundo-conciencia, como dijimos arriba. Sartre como Heidegger propone que lo que cuenta fundamentalmente es el existir, somos antes que todo seres-en-el-mundo, arrojados hacia fuera, sin vida interior, aunque el último deja fuera a la conciencia y se queda con la sola existencia.

La propuesta de Sartre, por el contrario, es un *cogito* pre-reflexivo que hace valer a la cognición pero sin predominancia, para mantenerse en la tradición cartesiana y seguir al lado de Heidegger. El *cogito* pre-reflexivo se refiere a la conciencia que ella tiene de sí misma; la conciencia reflexiva, sólo puede serlo en tanto «conciencia de» (algo) o conciencia del objeto. La conciencia, contrario al planteamiento de Descartes, no es sustancia, luego no puede presentarse a ella misma como si fuera un objeto.⁹ Este nuevo *cogito* equivaldrá a una conciencia aunque sin reflexión (conciencia no tética) ya que a Sartre le era intolerable la aceptación de una región del ser humano, el inconsciente, que en Freud es considerado como una conciencia que no se conoce. En efecto, estudiar al ser humano como un ser afectado por una estructura que él ni conoce ni comprende, era para Sartre caer en el mecanicismo, razón por la cual hasta las conductas de mala fe que se construyen para huir de la autenticidad, eran interpretadas por el filósofo francés como conductas conscientes.

En sus últimos años Sartre explicaba a un periodista, a propósito del inconsciente, lo difícil que es para alguien formado en la tradición cartesiana, adherirse sin escrúpulos a los principios de «la sicopatología de la vida cotidiana». El inconsciente será sustituido en Sartre por «lo vivido», que más tarde explicaremos y que ya en 1939 lo obsesiona: «Le estoy dando vueltas a una idea central que por fin me permitirá suprimir el inconsciente, conciliar Heidegger con Husserl y comprender mi historicidad».¹⁰

⁹ Introducción de Celia Amorós a *Verdad y existencia*, de Sartre, publicado en 1996, después de su muerte.

¹⁰ *Cartas al castor*, tomo I, 30 de enero de 1939, p. 413.

Sartre se nutrió de Rousseau, Kant, Bergson, Spinoza, Stendhal y de otros de forma secundaria.

Escribió *La náusea* en 1938, antes de la guerra, cuando él se veía como un hombre sin relación con la sociedad, y consideraba a ésta sin influencias en las personas. Pero si bien *La náusea* es anterior a su teoría del compromiso, que es cuando empieza a vislumbrar la importante relación entre literatura y transformación social, no por ello es una novela carente de méritos.

Sartre escribió esta novela, originalmente, con el título de *Melancolía*. La editorial le rechazó el borrón en 1937, hasta que fue aceptada con el ya tan famoso título.

En este libro, Sartre pone a funcionar el método fenomenológico de la «reducción» o de la «puesta entre paréntesis». De este modo nos encontramos con una conciencia, la de Roquentin, que descubre la contingencia del absurdo y –agreguemos– el absurdo de la contingencia. La existencia no tiene justificación, no puede racionalizarse, las cosas *en-sí*, vistas sin los presupuestos del lenguaje humano hablado por las instituciones y las gentes, carecen de sentido, y el *para-sí* (que quiere ser espontaneidad, y como las cosas también, plenitud) se horroriza y se ve afectado por el malestar de la náusea. La conciencia o para-sí, frente al espectáculo de la gratuidad de las cosas, no encuentra explicación, en ese instante también de conciencia fenomenológica del espacio y tiempo (soy un ser arrojado aquí y ahora), al descubrimiento de por qué existe el mundo en vez de la nada. Y para rematarlo todo en el absurdo, encima de la gratuidad y el sinsentido, existiendo como *seres-para-la-muerte*, al final de nuestras vidas la destrucción de todos los proyectos, los momentos felices, el amor, el trabajo para el reconocimiento, la fama, el poder.

Considerada por Sartre como su mejor obra, *La náusea*, a más de descubrir la contingencia y el absurdo como aspectos esenciales de la existencia, caricaturiza excelentemente la actividad cotidiana de la burguesía a través de sus poses e hipocresías.

Sartre escribió otras obras importantes como *Lo imaginario* (1940), la cual, aunque pertenece a su primera etapa, es decir, antes de su mirada al marxismo, la siguió considerando válida, si antes se la retomaba desde una línea más materialista. Al igual

que en *El ser y la nada* (1943), en *Lo imaginario* (1940), la conciencia o *para-sí* es planteada como nada. Debido a lo ya explicado acerca de la intencionalidad, al imaginar, percibir, amar, etc., la conciencia es negación como resultado de que en todas estas situaciones no es conciencia de ella misma sino de algo que ella no es: *es lo que no es, no es lo que es*. La conciencia y todo esto, acto psíquico pues, es un permanente desfondamiento, un *hueco siempre futuro*.

Por otro lado, uno de los planteamientos más divulgados de *El ser y la nada* es el que se refiere al *ser-para-otros* donde se define el conflicto como la característica esencial de las relaciones humanas, aseveración esta que plantea a Sartre joven, filósofo adherido a Hegel y a Rousseau. El «otro» produce en mí una hemorragia interna y provoca que mi percepción de él y mi mundo se organicen alrededor de su existencia. Mi libertad se desestabiliza con ese encuentro, y la de él también, y nuestras miradas nos reducen mutuamente a puro objeto. La vergüenza aparece al descubrimos reducidos/as a objeto. En esta parte tenemos a un Sartre hegeliano para el cual la oposición de las conciencias es algo inherente (aunque más tarde se nota un cambio) a la conciencia humana, lo que se enfatizará en el análisis del deseo. Mi deseo es, como deseo del deseo del otro, las ansias de asimilar la subjetividad ajena, lo cual se traduce en fracaso, ya sea porque no estimule el deseo ajeno o porque, al provocarlo, sea reducida y me reduzca a carne deseante.

A pesar del cambio producido por la experiencia de la guerra, después de *La náusea*, Sartre siguió fiel en líneas generales a la esencia del existencialismo, al pasar de *La náusea* a la *Crítica de la razón dialéctica*, de una teoría individual de la libertad social, que insiste aún más en la existencia humana como praxis y proyecto, hacedora de la historia, responsable de la dialéctica social, única dialéctica inteligible.

Desde muy joven hasta que murió, Sartre vivió preocupado por definir una moral y una teoría de la libertad; esta preocupación la revela claramente en sus cartas a Simone de Beauvoir, que abarcan el período de 1926 a 1963.

A la larga, casi todas las obras de Sartre son una demostración de que el ser humano *es-puede ser libre*.

En *La crítica de la razón dialéctica* (1960, primer tomo, obra inconclusa igual que la de Heidegger, *El ser y el tiempo*, y el segundo tomo publicado después de la muerte de Sartre en 1986) se hace una crítica a la teoría del conocimiento como reflejo y a los socialismos realmente existentes. Sartre reitera, en el terreno teórico del marxismo, desde el existencialismo, su devoción por la libertad en la demostración de que advendrá el reino de la libertad, tras la desaparición –aunque difícil– de la escasez en el mundo entero y por los esfuerzos del grupo fusión, más invulnerable al práctico inerte (el mundo material dominando la práctica humana), a la contrafinalidad y a la alineación (y alienación): el «robo del objetivo» de las prácticas puede suprimirse, es posible «un nosotros» genuino. El *mit-sein*, concebido sin intenciones milenaristas, en otras condiciones, iniciaría un socialismo libertario.

En la *Crítica de la razón dialéctica*, el hombre sigue siendo como *ser-en-el-mundo* la profundidad del mundo, y el mundo, la profundidad del hombre. Y desde este *ser-en-el-mundo* se levanta la dialéctica social en una compleja combinación del proyecto y la praxis, de la historia y la biografía, de lo exterior que se exterioriza y de lo interno que vuelve a objetivarse. Y «lo vivido» da cuenta de ello. En él confluyen la época y el condicionamiento familiar, dialéctica de lo social y lo individual, las «marcas» de la contradicciones de clases y las «marcas» de la familia, lo específico y lo general. También en *El idiota de la familia* (casi tres mil páginas escritas acerca de Flaubert), posterior a *La crítica de la razón dialéctica*, Sartre combina el marxismo con el psicoanálisis existencial, enriqueciendo una vieja manía de análisis de la persona que ya en el año 1939 compartía con Simone de Beauvoir y con Louise Védrine.¹¹

La categoría de «lo vivido» equivaldrá en Sartre a conciencia, como lo hemos planteado, conciencia pre-reflexiva, y aunque dicho concepto muestra el cambio experimentado desde *El ser y la*

¹¹ Ibídem, 4 de agosto, p. 163.

nada, es la confirmación, sin embargo, de su obstinado rechazo del inconsciente de los psicoanalistas. Y al ser aquello que conforma el conjunto de la inteligencia, imaginación y sensibilidad del ser humano, «lo vivido» se construye como conciencia no tética, es decir, no reflexiva pero en comprensión consigo misma, opaca y transparente, presente y ausente, nunca totalmente inconsciente, desconocida, menos.

En definitiva, el paso de *El ser y la nada* a *La crítica de la razón dialéctica* significó no un cambio esencial en las líneas generales de la filosofía existencialista atea –como lo dijera el propio Sartre.

Porque si bien su propuesta era sumar el existencialismo al marxismo, sigue imperturbable su cuestionamiento al marxismo y al positivismo. Sartre marxo-existencialista no está de acuerdo con la perspectiva marxista de las gentes dentro de cosas como son las clases, y no formadas por individuos libres que también hacen la historia, más allá de sus leyes (o sin ellas) inexorables.

Entonces es una necesidad imperiosa combinar el marxismo con el existencialismo que le serviría de antropología, de ontología, suma finalmente de la historia con la realidad humana.

Sartre: sus últimos días

Sartre, en su últimos años, estuvo acosado, por una triple hemorragia detrás del ojo izquierdo (la visión del derecho la había perdido desde los tres años) y por trombosis de una vena temporal.

Hipertenso, tenía las arterias y las arteriolas muy estrechas por lo que padecía de serios trastornos circulatorios en la zona del lenguaje, parte izquierda del cerebro. Todo esto le producía anoxia, agravada por el alcohol y el tabaco, y degeneró en desequilibrios conductuales tales como confusión de los amigos, falsos recuerdos, divagaciones, escasa concentración de la atención.

La intelectualidad francesa y muchos de sus allegados amigos deben aún guardar la imagen de un Sartre que chochaba a

veces, que tenía la boca torcida por la parálisis, con su dentadura postiza, piernas (y manos que tocaban el piano) muy debilitadas y serenidad del ciego que con frecuencia derrama la comida y por momento sufre de incontinencia. Cuadro inequívoco que muestra las características ontológicas de esa condición humana sobre la que tan objetivamente él y Simone filosofaron, y, a pesar de todo, contra el deterioro de la materia, emergía una mayor lucidez, su inigualable inteligencia. «Es horrible este cuerpo que nos falla, cuando la cabeza está sólida todavía», decía Sartre como señal (angustia velada) de que aún estaba vivo y pensaba.

Diabético, ya en la agonía, claramente forzado a asumir la posición del que va a morir en un próximo instante, con sus riñones que no funcionan, con gangrena, Sartre ofrece su boca al castor y le dice lo que quizás no le dijo nunca antes, pero siempre le demostró al empujarla a ser libre: «Le quiero mucho, mi pequeña Castor». Fin de *La ceremonia del adiós* que se había iniciado entre ellos. Seguía «pareciéndose a sí mismo pero ya no respiraba», pensó Simone, contenida la emoción, minutos después que Sartre expiró.

Filósofo de la libertad, de la igualdad, de la autenticidad, Sartre, estuvo acosado permanentemente por decir la verdad: «es hora de que diga ya toda la verdad», seguía insistiendo de viejo. Filósofo de la transparencia, hay que sacarlo de todo, la vida objetiva no sólo, también la vida subjetiva, lo que resiste a ver la luz, ese montón de sombras que somos. Para él, la discreción, la llamada vida privada, la de la intimidad, lo no público que se quiere vender como no político, promovía el secreto, la hipocresía y la mentira. El ser humano no entregado a las poses, debía ser uno solo, no dividido en dos mundos, privado y público, ni en dos morales, precisamente como la estimula la burguesía.

Sartre fue incinerado en el cementerio de Père Lachaise, pero enterrado en el cementerio de Montparnasse, puesto que no quiso descansar para siempre en el primero. En el cementerio de Père Lachaise yacían su madre y su padrastro, y con este último nunca tuvo relaciones verdaderamente afectivas.

La muerte de Sartre fue un nuevo y último «Mayo del 68», dijo Lanzmann, miembro de la «familia» –amigos íntimos de

Simone y Sartre—, al contemplar las 50 000 personas que lo despedían conmovidas, yerto, él, como un *en-sí*, esa región del ser que —según filosofaba— es cosa y sin los proyectos del *para sí*. «Su muerte nos separa, mi muerte no nos unirá. Así es, ya fue hermoso que nuestras vidas hayan podido estar de acuerdo durante tanto tiempo». Escribió más tarde la única interlocutora crítica, auténtica amiga y amante de Sartre, Simone de Beauvoir, el *Castor*, enterrada a su lado hace tiempo.

La mala fe y el temor de ser libre (Apéndice del trabajo «Sartre, el filósofo de la libertad»)

La ontología sartreana de la que puede derivarse su teoría de la libertad y alguna reflexión sobre la moral y la verdad, nos dice que *el ser es el existir*, expresado dualmente como la conciencia humana (ser que no es, *para-sí* y libertad o nada) y el ser inerte y pleno que son las cosas (o ser que es, *ser-en-sí*). Ontológicamente hablando, *la conciencia es intencional*, es decir, siempre está trascendiéndose hacia fuera, es conciencia de algo distinto a ella, siempre *es lo que no es y no es lo que es*, en consecuencia es *la nada*, pura negatividad, porque su modo de relacionarse con el mundo es la negación o la pregunta, ya que al huir hacia las cosas u objetos, al trascender o ser intencional, ella es revelación de un ser que no es ella misma.

Debido a la intencionalidad (o sea el ser una conciencia de algo que no es ella), la conciencia siempre huye o se trasciende hacia el *en-sí* o los objetos o cosas o el mundo: como ella no es, *hace su ser, en la transcendencia*. Pero esa transcendencia, ese salir o huir hacia fuera, no busca aniquilarse o negarse fusionándose con el *en-sí* o volviéndose cosa, sino más bien lo que ella quiere es seguir siendo conciencia trascendente, que huye hacia el *en-sí* para convertirse en *para-sí* y *en-sí*. En efecto, el primer Sartre explica que existe una carencia en el *para-sí*, un deseo de ser además de ella misma, deseo de plenitud, como el *en-sí*, en definitiva *deseo de convertirse en Dios* (planteamiento que abandona después), o sea convertirse en algo que no alcanzará jamás, porque

es contradictorio, la existencia de un *para-sí-en-sí*. Dios no existe y este deseo humano (manifestado en los celos, codicia, lujuria, afán de poder y de reconocimiento, etc.) siempre será frustrado. Sin embargo siempre seremos proyecto. Al no ser, la conciencia se hace trascendiéndose como intencionalidad hacia fuera, precipitando siempre muchas posibilidades, que concretizamos en un proyecto (esta noción va a ser suplantada por «praxis» en la *Crítica de la razón dialéctica*) y cada proyecto refleja ese deseo de ser Dios, hasta que, como *ser-para-la-muerte* (noción posteriormente sustituida por «lo vivido») o *para la nada*, concreticemos la última posibilidad con nuestra desaparición física.

Como Dios no existe y no hay valores objetivos *a priori*, ni verdades eternas, *nuestra esencia está de antemano realizada en la existencia* de todos esos proyectos existenciales («la existencia precede a la esencia»); *estamos obligados a elegirnos libremente en cada proyecto* «estamos condenados a ser libres», obligados a crear nuestros valores, obligados a ser *responsables* del ser en base a nuestra ética, obligados a no poder ser inocentes. Libertad, responsabilidad, verdad y moral están interrelacionadas aquí. Ética, gnoseológica y ontológicamente somos libres y esto significa que somos *responsables en cada elección*, porque como dijimos al principio en el ser de la conciencia humana, que es el no ser, *está el hacerse a sí misma*, está en cuestión su ser, un ser que tiene su ser fuera de sí.

Sartre aplicó la intencionalidad a todo lo que hacemos y pensamos, en consecuencia a las emociones y a los sentimientos.¹²

Debido a la intencionalidad la conciencia se fuga hacia el mundo, el cual es exterior a ella aunque ocurre simultáneamente con ella.

Las emociones y el amor son modos de describir el mundo o de transformarlo por la magia, ya que existen en él, fuera de la conciencia, como dijimos.

El ser para otros es la categoría que permite explicar, a la luz de la intencionalidad, cómo se desarrolla la relación amorosa o amistosa con las demás personas en relación con la libertad.

¹² Ver *Teoría de las emociones*.

El conflicto es la esencia originaria del *ser-para-otros* en el Sartre antes de la Crítica de la razón dialéctica.

La presencia de la otra persona produce una hemorragia interna y la vergüenza. *Frente a la otra persona*, la conciencia en su trascendencia y debido a la intencionalidad, expulsa su yo y se organiza alrededor de esa otra subjetividad, pero no sin conflictos, puesto que el encuentro implica una desestabilización de las dos libertades y por la mirada de la otra persona que se me presenta como sujeto, cobro la conciencia de mí misma como objeto.

Una persona puede intentar o reducir a la otra a objeto (como en el deseo sexual) o dejar intacta su subjetividad absorbiéndola (como en el amor). Pero los dos intentos son frustrados puesto que sólo la muerte nos convierte en objetos, y en caso de «poseer una libertad como libertad», es imposible, puesto que la persona «amada» siempre me esquivará, su yo siempre trasciende al mío y su mirada de sujeto que me convierte en objeto siempre me seguirá.

La mala fe

El ser humano siempre debido a la intencionalidad, se elegirá forzosamente, en cada proyecto-praxis, como un *ser-en-el-mundo*. Sartre dice que el *ser-en-el-mundo* es una modalidad de la mala fe, porque en cada proyecto se vive una negación de la libertad la conciencia reniega de su libertad tornándose en cada acción como un *en-sí*, es decir eligiéndose como objeto pasivo entre otros objetos para huir de la responsabilidad de ser libre.

Cuando el ser humano huye de la responsabilidad de ser libre, porque le angustia la libertad, se produce la mala fe. Ya que el ser de la conciencia es intencional y la obliga a ser libre eligiendo, al trascenderse, abdicar del esfuerzo de la libertad para evitar la angustia, eso es una violencia ontológica¹³ que se manifiesta en muchos ejemplos: los roles, la resignación. la súplica, la ignorancia, el estoicismo, cuando nos excusamos de ser libres rechazando una determinada elección y responsabi-

¹³ Celia Amorós, ob. cit.

lizamos a algo ajeno a nosotros, es decir, lo justificamos echándoles la culpa al ambiente, nuestro temperamento, la familia, la herencia, la clase social, Dios; cuando huyo de la libertad y me escondo en el sueño o la poesía (Sartre tenía horror a la poesía y al sentimentalismo), la pasividad, la creencia, la fe, el deseo, la inocencia, etcétera.

En el primer Sartre encontramos una libertad individual, absoluta, sin determinismos y gratuita.

El Sartre después de *La náusea* plantea que siempre somos *proyectos en situación*, es decir, que elegir libremente cada proyecto, dependerá de la época, la familia, la clase social, etc. No todas las situaciones son iguales, dice Sartre ayudado por Simone, quien le llamó la atención de que en el caso de la situación de las mujeres, culturalmente oprimidas, era necesario ayudar a *liberar la libertad* (*jerarquía de situaciones*, noción introducida en los *Cuadernos de la guerra*, después de *El ser y la nada*, donde en cambio trabajó la noción de *situación*). El psicoanálisis existencial descubrirá el proyecto inicial de ser, reflejado en cada acción de una persona, buscando de qué modo, como *ser-en-el-mundo*, esa persona eligió acciones de mala fe, huyendo de la angustia de la responsabilidad de ser libre, descartando las posibilidades de buena fe. (Sartre aplicó el psicoanálisis existencial [más bien el método psicológico existencial] a Flaubert, Baudelaire y Jean Genet).

Leyendo las obras de Sartre, nos damos cuenta de que casi en todas ellas, está preocupado por el problema de la libertad: y, sobre todo, en las trabajadas después de *El ser y la nada*, esa preocupación se equipara con preocupaciones sobre la ética y sobre la verdad. Sin renegar de las líneas generales del existencialismo, pasa de una teoría de la libertad individualista en la que concebía, como él mismo dice, la relación del ser humano con la sociedad de una forma metafísica, a una concepción en la cual se dice que *es imposible hablar de libertad si los demás no lo son*. Reconocer que ser libre depende de la situación es un avance. Exige el compromiso y la solidaridad con los oprimidos y explotados. En *El existencialismo es un humanismo* (1946) se acerca a Kant, aunque con diferencias, planteando que la elección debe involucrar a la humanidad («Nada puede ser bueno para noso-

tros sin que sea bueno para todos»). Se le achaca una posición injusta e inflexible al adscribirse a la teoría del compromiso: él mismo dice que *La náusea* no vale nada ante los niños que se mueren de hambre, y hay quienes le niegan erróneamente buena fe en su discusión con Camus en 1952. Su posición se deriva de que concebía que ser histórico era no poder ser inocente frente a las acciones humanas perversas (de mala fe). Estamos obligados a elegir lo superior, a actuar, no a resignarnos. En obras como *La crítica de la razón dialéctica*, aunque todavía el conflicto, el robo del objetivo y la contrafinalidad, rigen las relaciones humanas, habla del advenimiento de un mundo distinto (*mit-sein*, ser ahí, con los otros) *en el cual reine un nosotros*. Concibe la buena fe en la *conversión radical*, que es cuando analizamos de nuevo nuestro proyecto, tomamos la decisión radical de autonomía, sopesamos su calidad existencial, su idoneidad ontológica.¹⁴ Habla de la buena fe, como la solidaridad con los demás, ayudarlos/as a conseguir sus fines, no robándoles el objetivo, transformándolos/as en libertad.

El existencialismo impulsa el optimismo, paradójicamente. Aunque con dificultades, no toda elección está condenada al fracaso, existen acciones de buena fe, no toda relación resbala hacia la mentira, no todos los proyectos son iguales y las relaciones humanas (si se conoce la existencia de la mala fe y se desea la autenticidad) no tendrán que ser fatalmente conflictivas.

La denuncia de la mala fe es un ejemplo de que no todo vale, de que la mala fe conduce a la amoralidad y a la no verdad, y de que el sinsentido del mundo debe subsanarse por la vía de un proyecto con sentido que implique responsabilidad y solidaridad por la humanidad y concretamente con los seres humanos. En sus últimos días, Sartre, todavía hablaba del poder como el mal fundamental, obstáculo de la libertad. Entonces decía que «no se puede vivir libre solo». Proponía una sociedad sin Estado, sin los diferentes tipos de poderes. Estaba preocupado por una nueva forma de vivir y pensar fuera del poder, cuestionando las formas de autoritarismo que hay dentro de nosotros mismos. Proponía el

¹⁴ Ibídem.

amor en todas sus manifestaciones, *la transparencia total y una auténtica libertad* que lo posibilite. Y de nuevo, devolver la subjetividad robada a la otra persona. Obviamente, esto implica –decía– que los demás lo quieran y que se aboquen a una moral de acción.

Bibliografía

- Beauvoir, Simone de. *La ceremonia del adiós*, Conversaciones con Jean Paul Sartre (agosto-septiembre de 1974), Barcelona, Editorial Edhasa, 1986.
- _____. *La ceremonia del adiós*. Conversaciones con Jean Paul Sartre. México (agosto-septiembre de 1974), Editorial Suramericana, 1983.
- Francis, Claude y Fernande Gontier. *Simone de Beauvoir*, Barcelona, Plaza y Janés Editores, 1987.
- Sartre, J. P. «Situación IX». *El escritor y su lenguaje y otros textos*, Buenos Aires, Editorial Losada, S. A., 1973.
- _____. «Situación X». *Autorretrato a los setenta años*, Buenos Aires, Editorial Losada, S. A., 1977.
- _____. *Bosquejo de una teoría de las emociones*, Madrid, Alianza Editorial, 1971.
- _____. *Verdad y existencia*, «Introducción» de Celia Amorós, Barcelona, Paidós. I. C. E. /U. A. B., 1996.

Advertencia final

Tal y como anunciamos en la introducción de este libro (tomo I, p.19), habíamos previsto incluir al final del tercer tomo los perfiles filosóficos de los autores presentes en esta antología, pero por razones de tiempo y espacio, y para poder ofrecer una información más completa, decidimos editar un opúsculo donde el lector podrá tener a su disposición esos valiosos datos.

Publicaciones del Archivo General de la Nación

- Vol. I *Correspondencia del Cónsul de Francia en Santo Domingo, 1844-1846.* Edición y notas de E. Rodríguez Demorizi. C. T., 1944.
- Vol. II *Documentos para la historia de la República Dominicana.* Colección de E. Rodríguez Demorizi, Vol. I. C. T., 1944.
- Vol. III *Samaná, pasado y porvenir.* E. Rodríguez Demorizi, C. T., 1945.
- Vol. IV *Relaciones históricas de Santo Domingo.* Colección y notas de E. Rodríguez Demorizi, Vol. II. C. T., 1945.
- Vol. V *Documentos para la historia de la República Dominicana.* Colección de E. Rodríguez Demorizi, Vol. II. Santiago, 1947.
- Vol. VI *San Cristóbal de antaño.* E. Rodríguez Demorizi, Vol. II. Santiago, 1946.
- Vol. VII *Manuel Rodríguez Objío (poeta, restaurador, historiador, mártir).* R. Lugo Lovatón. C. T., 1951.
- Vol. VIII *Relaciones.* Manuel Rodríguez Objío. Introducción, títulos y notas por R. Lugo Lovatón. C. T., 1951.
- Vol. IX *Correspondencia del Cónsul de Francia en Santo Domingo, 1846-1850,* Vol. II. Edición y notas de E. Rodríguez Demorizi. C. T., 1947.
- Vol. X *Índice general del "Boletín" del 1938 al 1944,* C. T., 1949.
- Vol. XI *Historia de los aventureros, filibusteros y bucaneros de América.* Escrita en holandés por Alexander O. Exquemelin. Traducida de una famosa edición francesa de La Sirene-París, 1920, por C. A. Rodríguez. Introducción y bosquejo biográfico del traductor R. Lugo Lovatón, C. T., 1953.
- Vol. XII *Obras de Trujillo.* Introducción de R. Lugo Lovatón, C. T., 1956.
- Vol. XIII *Relaciones históricas de Santo Domingo.* Colección y notas de E. Rodríguez Demorizi, Vol. III, C. T., 1957.
- Vol. XIV *Cesión de Santo Domingo a Francia. Correspondencia de Godoy, García Roume, Hedouville, Louverture Rigaud y otros. 1795-1802.* Edición de E. Rodríguez Demorizi. Vol. III, C. T., 1959.

- Vol. XV *Documentos para la historia de la República Dominicana*. Colección de E. Rodríguez Demorizi, Vol. III, C. T., 1959.
- Vol. XVI *Escritos dispersos (Tomo I: 1896-1908)*. José Ramón López. Edición de A. Blanco Díaz. Santo Domingo, D. N., 2005.
- Vol. XVII *Escritos dispersos (Tomo II: 1909-1916)*. José Ramón López. Edición de A. Blanco Díaz. Santo Domingo, D. N., 2005.
- Vol. XVIII *Escritos dispersos (Tomo III: 1917-1922)*. José Ramón López. Edición de A. Blanco Díaz. Santo Domingo, D. N., 2005.
- Vol. XIX *Máximo Gómez a cien años de su fallecimiento, 1905-2005*. Edición de E. Cordero Michel. Santo Domingo, D. N., 2005.
- Vol. XX *Lilí, el sanguinario machetero dominicano*. Juan Vicente Flores. Santo Domingo, D. N., 2006.
- Vol. XXI *Escritos selectos*. Manuel de Jesús de Peña y Reynoso. Edición de A. Blanco Díaz. Santo Domingo, D. N., 2006.
- Vol. XXII *Obras escogidas 1. Artículos*. Alejandro Angulo Guridi. Edición de A. Blanco Díaz. Santo Domingo, D. N., 2006.
- Vol. XXIII *Obras escogidas 2. Ensayos*. Alejandro Angulo Guridi. Edición de A. Blanco Díaz. Santo Domingo, D. N., 2006.
- Vol. XXIV *Obras escogidas 3. Epistolario*. Alejandro Angulo Guridi. Edición de A. Blanco Díaz. Santo Domingo, D. N., 2006.
- Vol. XXV *La colonización de la frontera dominicana 1680-1796*. Manuel Vicente Hernández González. Santo Domingo, D. N., 2006.
- Vol. XXVI *Fabio Fiallo en La Bandera Libre*. Compilación de Rafael Darío Herrera. Santo Domingo, D. N., 2006.
- Vol. XXVII *Expansión fundacional y crecimiento en el norte dominicano (1680-1795). El Cibao y la bahía de Samaná*. Manuel Hernández González. Santo Domingo, D. N., 2007.
- Vol. XXVIII *Documentos inéditos de Fernando A. de Meriño*. Compilación de José Luis Sáez, S. J. Santo Domingo, D. N., 2007.
- Vol. XXIX *Pedro Francisco Bonó. Textos selectos*. Edición de Dantes Ortiz. Santo Domingo, D. N., 2007.
- Vol. XXX *Iglesia, espacio y poder: Santo Domingo (1498-1521), experiencia fundacional del Nuevo Mundo*. Miguel D. Mena. Santo Domingo, D. N., 2007.
- Vol. XXXI *Cedulario de la isla de Santo Domingo, Vol. I: 1492-1501*. fray Vicente Rubio, O. P. Edición conjunta del Archivo General de la Nación y el Centro de Altos Estudios Humanísticos y del Idioma Español. Santo Domingo, D. N., 2007.
- Vol. XXXII *La Vega, 25 años de historia 1861-1886. (Tomo I: Hechos sobresalientes en la provincia)*. Compilación de Alfredo Rafael Hernández Figueroa. Santo Domingo, D. N., 2007.

- Vol. XXXIII *La Vega, 25 años de historia 1861-1886. (Tomo II: Reorganización de la provincia post Restauración)*. Compilación de Alfredo Rafael Hernández Figueroa. Santo Domingo, D. N., 2007.
- Vol. XXXIV *Cartas del Cabildo de Santo Domingo en el siglo XVII*. Compilación de Genaro Rodríguez Morel. Santo Domingo, D. N., 2007.
- Vol. XXXV *Memorias del Primer Encuentro Nacional de Archivos*. Edición de Dantes Ortiz. Santo Domingo, D. N., 2007.
- Vol. XXXVI *Actas de los primeros congresos obreros dominicanos, 1920 y 1922*. Santo Domingo, D. N., 2007.
- Vol. XXXVII *Documentos para la historia de la educación moderna en la República Dominicana (1879-1894)*, (tomo I). Raymundo González. Santo Domingo, D. N., 2007.
- Vol. XXXVIII *Documentos para la historia de la educación moderna en la República Dominicana (1879-1894)*, (tomo II). Raymundo González. Santo Domingo, D. N., 2007.
- Vol. XXXIX *Una carta a Maritain*. Andrés Avelino. (Traducción al castellano e introducción del P. Jesús Hernández). Santo Domingo, D. N., 2007.
- Vol. XL *Manual de indización para archivos*, en coedición con el Archivo Nacional de la República de Cuba. Marisol Mesa, Elvira Corbelle Sanjurjo, Alba Gilda Dreke de Alfonso, Miriam Ruiz Meriño, Jorge Macle Cruz. Santo Domingo, D. N., 2007.
- Vol. XLI *Apuntes históricos sobre Santo Domingo*. Dr. Alejandro Llenas. Edición de A. Blanco Díaz. Santo Domingo, D. N., 2007.
- Vol. XLII *Ensayos y apuntes diversos*. Dr. Alejandro Llenas. Edición de A. Blanco Díaz. Santo Domingo, D. N., 2007.
- Vol. XLIII *La educación científica de la mujer*. Eugenio María de Hostos. Santo Domingo, D. N., 2007.
- Vol. XLIV *Cartas de la Real Audiencia de Santo Domingo (1530-1546)*. Compilación de Genaro Rodríguez Morel. Santo Domingo, D. N., 2008.
- Vol. XLV *Américo Lugo en Patria. Selección*. Compilación de Rafael Darío Herrera. Santo Domingo, D. N., 2008.
- Vol. XLVI *Años imborrables*. Rafael Albuquerque Zayas-Bazán. Santo Domingo, D. N., 2008.
- Vol. XLVII *Censos municipales del siglo XIX y otras estadísticas de población*. Alejandro Paulino Ramos. Santo Domingo, D. N., 2008.
- Vol. XLVIII *Documentos inéditos del arzobispo Adolfo Alejandro Nouel (tomo I)*. Compilación de José Luis Saez, S. J. Santo Domingo, D. N., 2008.
- Vol. XLIX *Documentos inéditos del arzobispo Adolfo Alejandro Nouel (tomo II)*. Compilación de José Luis Saez, S. J. Santo Domingo, D. N., 2008.

- Vol. L *Documentos inéditos del arzobispo Adolfo Alejandro Nouel* (tomo III). Compilación de José Luis Sáez, S. J. Santo Domingo, D. N., 2008.
- Vol. LI *Prosas polémicas 1. Primeros escritos, textos marginales, Yanquilinarias*. Félix Evaristo Mejía. Edición de A. Blanco Díaz. Santo Domingo, D. N., 2008.
- Vol. LII *Prosas polémicas 2. Textos educativos y Discursos*. Félix Evaristo Mejía. Edición de A. Blanco Díaz. Santo Domingo, D. N., 2008.
- Vol. LIII *Prosas polémicas 3. Ensayos*. Félix Evaristo Mejía. Edición de A. Blanco Díaz. Santo Domingo, D. N., 2008.
- Vol. LIV *Autoridad para educar. La historia de la escuela católica dominicana*. José Luis Sáez, S. J. Santo Domingo, D. N., 2008.
- Vol. LV *Relatos de Rodrigo de Bastidas*. Antonio Sánchez Hernández. Santo Domingo, D. N., 2008.
- Vol. LVI *Textos reunidos 1. Escritos políticos iniciales*. Manuel de J. Galván. Edición de Andrés Blanco Díaz. Santo Domingo, D. N., 2008.
- Vol. LVII *Textos reunidos 2. Ensayos*. Manuel de J. Galván. Edición de Andrés Blanco Díaz. Santo Domingo, D. N., 2008.
- Vol. LVIII *Textos reunidos 3. Artículos y Controversia histórica*. Manuel de J. Galván. Edición de Andrés Blanco Díaz. Santo Domingo, D. N., 2008.
- Vol. LIX *Textos reunidos 4. Cartas, Ministerios y misiones diplomáticas*. Manuel de J. Galván. Edición de Andrés Blanco Díaz. Santo Domingo, D. N., 2008.
- Vol. LX *La sumisión bien pagada. La iglesia dominicana bajo la Era de Trujillo (1930-1961)*, tomo I. José Luis Sáez, S. J. Santo Domingo, D. N., 2008.
- Vol. LXI *La sumisión bien pagada. La iglesia dominicana bajo la Era de Trujillo (1930-1961)*, tomo II. José Luis Sáez, S. J. Santo Domingo, D. N., 2008.
- Vol. LXII *Legislación archivística dominicana, 1847-2007*. Archivo General de la Nación. Santo Domingo, D. N., 2008.
- Vol. LXIII *Libro de bautismos de esclavos (1636-1670)*. Transcripción de José Luis Sáez, S. J. Santo Domingo, D. N., 2008.
- Vol. LXIV *Los gavilleros (1904-1916)*. María Filomena González Canalda. Santo Domingo, D. N., 2008.
- Vol. LXV *El sur dominicano (1680-1795). Cambios sociales y transformaciones económicas*. Manuel Vicente Hernández González. Santo Domingo, D. N., 2008.
- Vol. LXVI *Cuadros históricos dominicanos*. César A. Herrera. Santo Domingo, D. N., 2008.
- Vol. LXVII *Escritos 1. Cosas, cartas y... otras cosas*. Hipólito Billini. Edición de Andrés Blanco Díaz. Santo Domingo, D. N., 2008.

- Vol. LXVIII *Escritos 2. Ensayos*. Hipólito Billini. Edición de Andrés Blanco Díaz. Santo Domingo, D.N., 2008.
- Vol. LXIX *Memorias, informes y noticias dominicanas*. H. Thomasset. Edición de Andrés Blanco Díaz. Santo Domingo, D.N., 2008.
- Vol. LXX *Manual de procedimientos para el tratamiento documental*. Olga Pedierro, et. al. Santo Domingo, D.N., 2008.
- Vol. LXXI *Escritos desde aquí y desde allá*. Juan Vicente Flores. Edición de Andrés Blanco Díaz. Santo Domingo, D.N., 2008.
- Vol. LXXII *De la calle a los estrados por justicia y libertad*. Ramón Antonio Veras –Negro–. Santo Domingo, D.N., 2008.
- Vol. LXXIII *Escritos y apuntes históricos*. Vetilio Alfau Durán. Santo Domingo, D.N., 2009.
- Vol. LXXIV *Almoína, un exiliado gallego contra la dictadura trujillista*. Salvador E. Morales Pérez. Santo Domingo, D. N., 2009.
- Vol. LXXV *Escritos. 1. Cartas insurgentes y otras misivas*. Mariano A. Cestero. Edición de Andrés Blanco Díaz. Santo Domingo, D. N., 2009.
- Vol. LXXVI *Escritos. 2. Artículos y ensayos*. Mariano A. Cestero. Edición de Andrés Blanco Díaz. Santo Domingo, D. N., 2009.
- Vol. LXXVII *Más que un eco de la opinión. 1. Ensayos, y memorias ministeriales*. Francisco Gregorio Billini. Edición de Andrés Blanco Díaz. Santo Domingo, D. N., 2009.
- Vol. LXXVIII *Más que un eco de la opinión. 2. Escritos, 1879-1885*. Francisco Gregorio Billini. Edición de Andrés Blanco Díaz. Santo Domingo, D. N., 2009.
- Vol. LXXIX *Más que un eco de la opinión. 3. Escritos, 1886-1889*. Francisco Gregorio Billini. Edición de Andrés Blanco Díaz. Santo Domingo, D. N., 2009.
- Vol. LXXX *Más que un eco de la opinión. 4. Escritos, 1890-1897*. Francisco Gregorio Billini. Edición de Andrés Blanco Díaz. Santo Domingo, D. N., 2009.
- Vol. LXXXI *Capitalismo y descampesinización en el Suroeste dominicano*. Angel Moreta. Santo Domingo, D. N., 2009.
- Vol. LXXXIII *Pérgolas de la pluma de los Garrido*. Emigdio Osvaldo Garrido, Víctor Garrido y Edna Garrido de Boggs. Edición de Edgar Valenzuela. Santo Domingo, D. N., 2009.
- Vol. LXXXIV *Gestión de riesgos para la prevención y mitigación de desastres en el patrimonio documental*. Sofía Borrego, Maritza Dorta, Ana Pérez, Maritza Mirabal. Santo Domingo, D. N., 2009.
- Vol. LXXXV *Obras 1*. Guido Despradel Batista. Compilación de Alfredo Rafael Hernández. Santo Domingo, D. N., 2009.
- Vol. LXXXVI *Obras 2*. Guido Despradel Batista. Compilación de Alfredo Rafael Hernández. Santo Domingo, D. N., 2010.

- Vol. LXXXVII *Historia de la Concepción de La Vega*. Guido Despradel Batista. Santo Domingo, D. N., 2009.
- Vol. LXXXVIII *La masonería en Santo Domingo*. Haim H. López Penha, Soberano Gran Comendador (1932-1955). Compilación de Francisco Chapman. Santo Domingo, D. N., 2009.
- Vol. LXXXIX *Una pluma en el exilio. Los artículos publicados por Constancio Bernaldo de Quirós en República Dominicana*. Compilación de Constancio Cassá Bernaldo de Quirós. Santo Domingo, D. N., 2009.
- Vol. XC *Ideas y doctrinas políticas contemporáneas*. Juan Isidro Jimenes Grullón. Santo Domingo, D. N., 2009.

COLECCIÓN JUVENIL

- Vol. I *Pedro Francisco Bonó. Textos selectos*. Santo Domingo, D. N., 2007
- Vol. II *Heroínas nacionales*. Roberto Cassá. Santo Domingo, D. N., 2007.
- Vol. III *Vida y obra de Ercilia Pepín*. Alejandro Paulino Ramos. Segunda edición de Dantes Ortiz. Santo Domingo, D. N., 2007.
- Vol. IV *Dictadores dominicanos del siglo XIX*. Roberto Cassá. Santo Domingo, D. N., 2008.
- Vol. V *Padres de la Patria*. Roberto Cassá. Santo Domingo, D. N., 2008.
- Vol. VI *Pensadores criollos*. Roberto Cassá. Santo Domingo, D. N., 2008.
- Vol. VII *Héroes restauradores*. Roberto Cassá. Santo Domingo, D. N., 2009.
- Vol. II *Heroínas nacionales*. Roberto Cassá. Segunda edición Santo Domingo, D. N., 2009.

COLECCIÓN CUADERNOS POPULARES

- Vol. 1 *La Ideología revolucionaria de Juan Pablo Duarte*. Juan Isidro Jimenes Grullón. Santo Domingo, D. N., 2009.
- Vol. 2 *Mujeres de la Independencia*. Vetilio Alfau Durán. Santo Domingo, D. N., 2009.

Filosofía dominicana: pasado y presente, tomo III, compilación de Lusitania F. Martínez Jiménez, se terminó de imprimir en los talleres gráficos de Editora Alfa & Omega, en el mes de febrero de 2010, con una tirada de mil ejemplares.

